



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

Meccanismi cognitivi delle professioni di fede. Tra il bisogno di autoinganno e la necessità di consapevolezza.

Relatore:

Prof. Paolo SPINICCI

Elaborato Finale di:

Anna RIVOLTELLA

Matr. n. 967961

Anno Accademico 2022/2023

Alla vita, che mostra sempre qualcosa in cui credere.

Indice

-Introduzione.....	4
-Capitolo I: Meccanismi cognitivi sottesi alle professioni di fede. Analisi guidata verso un'interpretazione non doxastica del pensiero religioso	
1.1 Premessa metodologica: la nascita del funzionalismo in filosofia della mente.....	6
1.2 Caratteristiche funzionali della credenza e dell'immaginazione.....	15
1.3 Anna Ichino e il rovesciamento del paradigma doxastico.....	24
-Capitolo II: La predisposizione umana alla menzogna. Il bisogno di autoinganno in Ian Leslie	
2.1 Evoluzione della menzogna e difficoltà nel riconoscerla.....	33
2.2 Esseri umani: una specie finalizzata all'autoinganno. La religione come confabulazione..	
.....	40
- Capitolo III: Coesistenza tra bisogno e necessità: inevitabilità dell'inganno e possibile conciliazione con la verità	
3.1 L'utilità dell'autoinganno: la forza delle illusioni positive.....	47
3.2 Confronto tra Anna Ichino e Ian Leslie: constatazione dell'inevitabilità dell'autoinganno e conseguente necessità di consapevolezza.....	53
-Bibliografia.....	59

Introduzione

Il tema della seguente tesi è nato dall'interesse che due studi apparentemente distanti ma profondamente connessi hanno suscitato riguardo al ruolo delle credenze in ambito cognitivo. Il primo, ad opera della professoressa Anna Ichino, propone la tesi dell'Immaginazione Religiosa nel libro *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?* dove viene argomentata con il supporto di avanzate scoperte delle scienze psicologiche l'adeguatezza di una difesa di un paradigma non doxastico in ambito religioso. Il tema del discorso è rivolto a indagare il meccanismo cognitivo sotteso alle professioni di fede dei credenti religiosi che, per arrivare al fulcro della tesi proposta, attraversa l'ambito delle credenze, descritte a partire dal loro profilo funzionale. Con una breve introduzione sul metodo utilizzato dai funzionalisti nella ricerca psicologica, si evince che gli stati mentali di credenza religiosa presi in esame non sono qualificabili come doxastici, ma asseriscono all'ambito dell'immaginazione, in quanto dotati di un profilo funzionale definibile non doxastico.

Parte della presentazione si occupa di giustificare il motivo per cui nel gergo comune si parla di "credere" in Dio, invece che di "immaginare" soltanto. Per rispondere a tale quesito che sottintende l'inversione dei paradigmi (quello doxastico con il suo contrario), A. Ichino propone due risposte, una più riscontrabile nella realtà rispetto all'altra: non si tratta di un errore metacognitivo, ma di una libera scelta di fede che si concretizza verbalmente nell'uso della parola tecnicamente sbagliata per indicare il proprio atteggiamento psicologico di fronte a un pensiero. La forza di tale argomentazione risiede in gran parte nella circoscrizione dell'ambito di indagine: la psicologia della mente umana, non l'ontologia dell'esistenza di Dio. Tale limite in realtà offre un grande vantaggio che è quello di permettere l'assunzione per cui, alla luce dei dati riportati, lo stato mentale intrattenuto dai fedeli quando dicono di credere in Dio non è esattamente quello della credenza doxastica, ma proprio dell'immaginazione, senza per questo entrare nel discorso delle prove dell'esistenza divina.

Queste riflessioni trovano collegamenti nel secondo studio qui affrontato, ovvero quello di Ian Leslie a proposito della pervasività del meccanismo psicologico dell'autoinganno nella vita dell'uomo, sia da quando l'essere umano è esistito immerso nella natura come gli animali, sia nel momento in cui ha preso parte a una collettività dotata di regole e norme sociali più che complesse e articolate nel tempo. Di tali ricerche acquisite negli anni, I. Leslie testimonia soprattutto come l'autoinganno abbia avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo dell'intelligenza e nell'aumento delle dimensioni del cervello fino ad oggi, oltre che al ruolo pervasivo che l'atto di mentire svolge nella vita quotidiana dei nostri simili. Lo spunto interessante che il suo studio regala, permettendo un legame con il primo citato, è l'inquadramento dell'autoinganno come un aspetto irrinunciabile dell'uomo, che inerisce a

qualsiasi sfera della sua vita, arrivando persino a inquadrare la religione come una confabulazione supportata da storie verosimilmente inventate, da inganni della mente, da illusioni positive che aiutano a vivere e, in quanto tali, selezionate dalla natura. Taglio per nulla indifferente che lo studioso dona al libro è l'inquadramento evoluzionistico e il continuo riferimento alla selezione naturale che porta quasi inevitabilmente alla constatazione che gli autoinganni descritti sono necessari alla sopravvivenza o, meglio, al benessere mentale e fisico a cui l'uomo istintivamente anela.

Ritorna, in questo concetto di inganno positivo, l'abitudine diffusa di sostituire il termine "immaginare" con "credere", meno appropriato alla descrizione del proprio stato mentale da parte dei fedeli religiosi. Sembra quindi legittimo, durante la trattazione delle due proposte testuali, azzardare un'interpretazione che Leslie darebbe all'inversione di paradigmi descritta da Ichino: usare appositamente il termine erroneo per descrivere la fede in Dio è forse uno dei tanti metodi per sostenere un'illusione positiva per il benessere dell'uomo e che, quindi, le forze dell'evoluzione naturale hanno selezionato. Con tutte le dovute distinzioni del caso, poiché si tratta di studi, contesti, opinioni, riferimenti e posizioni diverse, oltre anche alle possibili premesse opposte, come ad esempio la tesi per cui dire di credere in Dio non porti alcun vantaggio in termini evolutivi, si riscontra nei finali dei due libri affrontati lo stesso richiamo. Che sia davanti a una constatazione della necessità di autoinganno intrinseca all'uomo o a un utilizzo di un verbo sbagliato per testimoniare la propria fede religiosa, Anna Ichino e Ian Leslie riconoscono la necessità e l'importanza della consapevolezza di tali autoinganni. Gran parte del compito della tesi è giustificare quella che da A. Ichino viene chiamata "inversione di paradigmi normativi" potrebbe riassumersi a quello che I. Leslie descrive come "autoinganno" e, così facendo, allineare le due ricerche nella stessa strada ancora da percorrere per un futuro migliore: affiancare sempre al bisogno irrevocabile di autoinganno una necessità di consapevolezza di tale meccanismo e quindi dei propri stati mentali.

Capitolo I

Meccanismi cognitivi sottesi alle professioni di fede. Analisi guidata verso un'interpretazione non doxastica del pensiero religioso.

1. 1 Premessa metodologica: la nascita del funzionalismo in filosofia della mente

La scelta del metodo psicologico di indagine del pensiero è la prima questione che Anna Ichino affronta per introdurre la tesi sostenuta nel suo libro *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?* Ovvero quella da lei chiamata "Ipotesi dell'Immaginazione Religiosa"¹, secondo cui le persone che dicono di credere in Dio, in realtà, lo immaginano. Precisando doverosamente che immaginare una cosa non implica necessariamente la sua inesistenza. La spiegazione del percorso che porta a concepire tale posizione riguardante gli stati mentali dei credenti religiosi (in particolare i cristiani cattolici, presi in analisi nel libro sopra citato) come fortemente persuasiva e valida occuperà tutto il capitolo. Prima però, bisogna lasciar parlare il testo di Anna Ichino per assolverlo subito dall'accusa di negare l'esistenza di Dio, fraintendimento non più giustificabile quando si legge che "L'ipotesi qui in questione non è infatti di carattere ontologico, ma psicologico: non riguarda cioè l'esistenza di Dio in quanto tale, bensì l'atteggiamento mentale che rispetto a essa viene assunto."²

In questo discorso si inserisce la seguente esposizione dell'approccio psicologico funzionalista, il più recente affermatosi nella branca di filosofia della mente che assolve l'obiettivo di identificare gli stati mentali a seconda della loro funzione nell'economia mentale, a prescindere dal loro contenuto. Questa caratteristica è fondamentale per supportare scientificamente l'ipotesi dell'Immaginazione Religiosa³, dove protagonista è più la prima parola "immaginazione", attinente all'ambito delle scienze cognitive, piuttosto che la seconda riguardante la fede. Quest'ultima la si intende non affrontare, confinandola entro il terreno dell'irrazionale descritto da Kierkegaard nella frase "Quale enorme paradosso è la fede, un paradosso ch'è capace di trasformare un omicidio in un'azione sacra e gradita a Dio, il paradosso che restituisce Isacco ad Abramo e di cui nessun pensiero può impadronirsi poiché la fede comincia appunto là dove il pensiero finisce."⁴

Finita l'introduzione sul motivo per cui è necessaria la premessa metodologica, si entra nel fulcro della spiegazione dei vari metodi di indagine psicologica di stati mentali, attraverso l'esposizione delle mancanze ed esigenze avvertite dagli studiosi della mente che hanno portato alla nascita del metodo funzionalista. Tale approccio è una guida fondamentale alla seguente tesi dell'immaginazione religiosa perché è preso come metodo per trattare singolarmente gli stati psicologici sottesi alle

¹ A. Ichino, pp. 11, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

² Ivi.

³ Ivi.

⁴ S. Kierkegaard, pp. 77-78 *Timore e Tremore*.

credenze religiose prese in analisi, senza curarsi del contenuto che portano con sé. Si interroga quindi il meccanismo cognitivo che si innesca nel cervello di un soggetto quando dice “credo in Dio”, sospendendo l'altra possibile ma indipendente e diversa tematica della corrispondenza empirica che verifica il significato di tale proposizione, ovvero se esiste il Dio in cui il cristiano dice di credere.

La distanza che separa le due questioni (ontologica e psicologica) è una conquistata anche precedente al metodo funzionalista nella comunità di studiosi di psicologia, ma quest'ultimo ci permette di definire gli stati mentali in base al loro profilo funzionale, che si presta in modo perfetto al tipo di analisi che proporremo. Sembra interessante quindi una breve introduzione storica su come tale fondamentale approccio nasce.

Prima della formulazione del funzionalismo, c'è una teoria che domina i dibattiti contemporanei delle scienze cognitive dai tempi di Hume, ed è la teoria rappresentazionale della mente⁵ che definisce gli stati mentali come rappresentazioni del mondo esterno. Alcuni studiosi pongono le due alternative metodologiche come in conflitto tra loro, mentre più diffusa è l'opinione che teoria rappresentazionale e funzionalismo siano complementari, che vadano affiancate per avere una visione più precisa e valida degli stati mentali⁶. È interessante iniziare lo studio affrontando gli accenni passati a una teoria rappresentazionale della mente, proseguendo con le ultime alternative più accreditate nel discorso scientifico, mostrandone le problematiche diventate successivamente dei dilemmi una quindicina di anni prima che Jerry A. Fodor scrivesse il suo articolo *The Mind-body Problem* nel 1981, che fornisce un resoconto sintetico ed efficace dei motivi che hanno portato al successo il funzionalismo.

Per introdurre lo studio rappresentazionale della mente si può citare un pensatore preliminare come Cartesio, fondamentale nella filosofia occidentale del Diciassettesimo secolo che, grazie alle sue meditazioni, evidenzia tre entità che serviranno alle riflessioni psicologiche successive: il dubbio, il contenuto del pensiero, l'oggetto reale a cui il pensiero si riferisce. Egli definisce implicitamente (nel senso che non li definisce tecnicamente così) gli stati mentali come stati rappresentazionali, ovvero contenuti del pensiero che rappresentano il mondo, che stanno come segni per qualcosa di esterno alla coscienza, dando per assodata la relazione tra i due enti, mentale e sensibile, che invece lo scettico pone in dubbio. Tale relazione è quella che poi la teoria rappresentazionale della mente indagherà con metodo più scientifico e che si lega allo stato cognitivo del soggetto che pensa: uno stato di dubbio nel caso dello scettico, in quanto dubita che pensiero e realtà coincidano, mentre una

⁵ A. Ichino, pp. 20, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

⁶ J. A. Fodor, *The Mind-body Problem*.

certezza nel caso di Cartesio, resa possibile grazie alla sua concezione di Dio che garantisce una corrispondenza tra il reale e il razionale⁷.

Come accennato, se Cartesio introduce la differenza tra i tre soggetti sopra citati che costituiranno la nostra analisi (contenuto della mente, oggetto nella realtà, approccio psicologico verso ciò che è pensato), John Locke si avvicina al nostro interesse anche con la terminologia. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, infatti, egli dichiara che le idee degli uomini siano rappresentazioni mentali delle varie esperienze sensoriali⁸. La sua formulazione apre la via per intendere gli stati mentali, siano essi di credenza o immaginazione, secondo una teoria rappresentazionale della mente che li vede come un simbolo mentale rappresentante un contenuto (di cui, ancora una volta, non è rilevante lo statuto ontologico), terminologia che introduce a una questione semantica che vedremo più approfonditamente in seguito.

Si può inoltre affermare che il dubbio scettico che caratterizza il profilo funzionale in psicologia, non catturato dall'indagine sulla rappresentazione, aiuta ad avvicinarsi all'opinione di Fodor che sostiene che i due approcci metodologici vadano di pari passo e siano necessari entrambi per definire il meglio possibile gli stati mentali. Per sostenere la tesi di Anna Ichino però, è meglio concentrarsi sul profilo funzionale degli stati mentali, archiviando la strada rappresentazionale come una percorribile ma non utile all'argomentazione. Questa scelta deriva dal fatto che non è rilevante, né nel nostro interesse, suffragare la veridicità del contenuto della proposizione "Dio esiste", cioè lo statuto del referente esterno, poiché l'obiettivo è capire il ruolo che tale affermazione svolge nella mente di chi la pronuncia. Sospendiamo, così come uno scettico farebbe nei confronti di qualsiasi ente, il giudizio sulla possibilità dell'esistenza di Dio, per approfondire invece la funzione che ricopre nell'economia cognitiva di un soggetto la professione di credere in Dio a messa.

Anche Neil Van Leeuwen, ricercatore che approfondiremo nel terzo paragrafo, ribadisce l'insufficienza della teoria rappresentazionale riferendosi al funzionalismo: "i contenuti di uno stato rappresentazionale quindi non lo caratterizzano completamente, poiché l'atteggiamento e il contenuto variano indipendentemente. 'Contenuto' si riferisce al significato o al valore semantico, mentre 'atteggiamento' si riferisce al ruolo funzionale generale che la mente di un agente assegna a uno stato rappresentazionale."⁹ Per cui ribadiamo come non sia particolarmente valida, per i fini di molte indagini come la nostra, la teoria rappresentazionale proposta per la prima volta da Hume nel suo *Trattato sulla natura umana*, dove sostiene che la mente umana rielabora le impressioni sensoriali attraverso un processo di associazione di idee¹⁰ basato sull'assunto che "le idee siano dei simboli mentali, che

⁷ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*.

⁸ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*.

⁹ N. Van Leeuwen, pp. 700, *Religious credence is not a factual belief*. Traduzione mia.

¹⁰ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*.

avere una credenza implichi avere un'idea, che i processi mentali siano associazioni di idee, che le idee siano come immagini, e che le idee ereditino le loro proprietà semantiche dalle caratteristiche delle cose a cui assomigliano.”¹¹ Fodor prosegue affermando infatti: “Gli psicologi cognitivi contemporanei non accettano i dettagli della teoria di Hume, sebbene ne approvino gran parte dello spirito.”¹² Il problema della formulazione di Hume è l'importanza che dà al ruolo della somiglianza come fondatrice della relazione semantica, ovvero la relazione di corrispondenza tra i contenuti mentali e i loro oggetti di riferimento nel mondo esterno. Per evidenziare l'errore di tale concezione Fodor propone un semplice esempio: pensare a un uomo alto seguendo la concezione di Hume significa avere un'immagine mentale in cui la persona è alta. Ma questa rappresentazione implica anche immaginare quella persona con molte altre componenti, ad esempio il viso, il colore dei capelli, la postura, i vestiti. E di conseguenza la teoria rappresentazionale basata sulla somiglianza non restituisce la differenza tra il pensiero dell'altezza di una persona da quello della sua postura.¹³ Infatti per costruire credenze che abbiano un legame con rappresentazioni mentali (interpretate semanticamente nel senso di dotate di un significato) bisogna almeno avere un minimo resoconto dell'origine delle proprietà semantiche delle rappresentazioni mentali in gioco¹⁴. Come si è appena visto, la somiglianza fallisce nel tentativo di chiarire l'origine della rappresentazione mentale, in quanto rimanda a più significati (altezza, colori, vestiti, statura) contemporaneamente.

Si è iniziato quindi a pensare che le proprietà semantiche di una rappresentazione mentale fossero determinate dal loro ruolo in quanto causa di ulteriori stati e azioni, individuato dall'analisi funzionalista di quello stato mentale. Tant'è vero che “una condizione sufficiente per avere proprietà semantiche può essere specificata in termini causali. Questa è la connessione tra funzionalismo e teoria rappresentazionale della mente.”¹⁵ In altre parole, il profilo funzionale, essendo capace di identificare l'origine degli stati mentali rappresentazionali, permette di costruire credenze che implicino relazioni semantiche (esprimibili in termini di relazioni causali) con tali rappresentazioni. Essendo il funzionalismo una teoria che definisce lo stato mentale di un individuo in base al suo ruolo in un sistema cognitivo più ampio, esso non nega il fatto che il singolo stato mentale rappresenta il mondo esterno, ma separa questo fattore dal ruolo che tale rappresentazione svolge nell'economia cognitiva dei processi mentali.

Vediamo ora a quali mancanze delle teorie precedenti il funzionalismo risponde e di conseguenza il motivo per cui emerge come teoria risolutiva di molti aspetti prima non giustificati. Le

¹¹ J. A. Fodor, pp. 122 *The Mind-body Problem*. Traduzione mia.

¹² Ivi.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi.

principali teorie in filosofia della scienza che volevano studiare il problema della relazione tra corpo e mente si dividevano in teorie dualiste, che definiscono il mentale come qualcosa di non fisico, e materialiste, che invece identificano la mente come un qualcosa di concreto e tangibile. Nella seconda categoria rientrano i teorici comportamentisti, che si limitano ad indagare le relazioni tra stimoli ambientali e risposte comportamentali, e i teorici dell'identità che invece sostengono che le cause mentali sono eventi neurofisiologici del cervello e quindi intrinsecamente legati alla struttura fisica della materia celebrale. Tutti questi approcci risultano insoddisfacenti perché non rendono conto della reale dinamica che governa gli stati mentali, comprendente dinamiche sia relazionali che causali.¹⁶

Il problema del dualismo è che non spiega come un'entità non fisica quale è la mente, secondo chi aderisce a tale visione, possa avere degli effetti fisici come delle azioni, né come mai gli scienziati cognitivisti applichino delle teorie con aspettative basate su leggi fisiche, se la mente non è una cosa fisica. Non si capisce insomma come qualcosa paragonabile a un fantasma possa avere riscontri tangibili sul corpo: manca la spiegazione delle relazioni causali tra mente e corpo. Ancora più estremo si rivela il comportamentismo radicale che sostiene l'inesistenza delle cause mentali e della mente stessa, proponendo solamente un'interazione tra stimoli e risposte. Inutile dire che l'applicazione di tali teorie si rivela nella storia della ricerca essenzialmente sterile.

Si crea così il bisogno di una filosofia materialista della mente che ammetta delle cause mentali comprensibili dalla fisica. Si aprono di conseguenza all'interno della comunità scientifica due possibili vie: il comportamentismo logico e una particolare formulazione della teoria dell'identità. La prima ammette il carattere fisico della causalità mentale ma riduce gli stati mentali a ipotesi comportamentali dove se c'è uno stimolo allora si verifica una risposta. Tale teoria ha ragione solo sul carattere relazionale delle proprietà mentali in quanto esse hanno una struttura determinabile principalmente dalla relazione con il mondo esterno (gli stimoli ambientali). Il problema è che il termine mentale non si riferisce a nulla, poiché si riduce qualsiasi stato mentale in termini di una predisposizione a un comportamento. Ma secondo i critici del comportamentismo logico, non si possono ridurre gli stati mentali e le loro dinamiche a semplici modelli stimolo-risposta. Per i logici, come esemplifica Fodor¹⁷, la sensazione di sete e il desiderio di bere vengono ridotti allo stato disposizionale in cui se ci fosse dell'acqua, l'assetato la berrebbe. Questa traduzione del riferimento agli stati mentali fuori da spiegazioni psicologiche in quanto ridotti a ipotesi puramente comportamentali rende in fondo la teoria portatrice di una implicita negazione delle cause mentali, in quanto non necessita della loro

¹⁶ J. A. Fodor, *The Mind-body Problem*.

¹⁷ Ivi.

esistenza ontologica. E ciò che non esiste (la mente) non può neanche essere la causa di alcunché¹⁸: il comportamentismo logico, infine, si dimostra ancora inefficace.

L'ultima alternativa, la teoria dell'identità, sostiene che essere in uno stato mentale significa trovarsi in uno stato neurofisiologico. Essa può essere poi riformulata in una dottrina sui particolari mentali (chiamata fisicalismo *token*¹⁹) o sugli universali mentali (fisicalismo *type*²⁰), a seconda che affermi che tutti gli eventi mentali che accadono sono neurofisiologici o che tutti i possibili eventi che potrebbero ipoteticamente accadere sono neurofisiologici. Contro questa seconda formula Fodor sostiene che "il problema col fisicalismo *type* è che la costituzione psicologica di un sistema sembra dipendere non dal suo *hardware*, o composizione fisica, ma dal suo *software*, o programma."²¹. Si potrebbe dire semplicemente che anche questo ultimo tentativo teorico fallisce, perché fin troppo materialista, e non compatibile con la scoperta scientifica che a determinare la psicologia non è tanto la materia che compone il sistema, quanto il modo in cui esso funziona.

Arriviamo finalmente a caratterizzare la terza via del funzionalismo, in opposizione sia ai dualisti che ai materialisti, che consiste nel fornire una spiegazione delle proprietà mentali che non dipenda dalla forma fisica della materia. Il funzionalismo, infatti, sfruttando la divisione tra *hardware* e *software*, fornisce un resoconto del carattere relazionale e causale del funzionamento del cervello che non dipende dal fatto che sia composto da neuroni, tant'è vero che ammette la possibilità per le macchine di avere stati mentali.

Un esempio lampante della plausibilità di questa ipotesi, che per gli studiosi ha riscosso particolare successo grazie alla semplificazione dei calcoli e dei procedimenti, è l'identificazione dei processi mentali postulati dalla psicologia con le operazioni della macchina di Turing. Il meccanismo è molto semplice e si dota di quattro fondamentali caratteristiche: un ingresso, un'uscita, delle operazioni elementari (ad esempio la scansione, cancellazione, stampa, spostamento del nastro e un cambio di stato) e altri stati del programma. Ogni stato inoltre è definito funzionalmente dal ruolo che svolge nel complesso della macchina.

Si vede anche dall'analisi di Anna Ichino²² come una credenza elaborata dalla mente umana possa avere un input, un output, delle relazioni intra mentali ben precise con ulteriori credenze, e anche altri stati mentali che però non sono presi in analisi, proprio come se il cervello fosse una macchina di Turing che processa tali informazioni. Risulta evidente quindi come l'analisi funzionale di uno stato mentale si possa tranquillamente analizzare paragonandolo al meccanismo di una

¹⁸ Ivi.

¹⁹ J. A. Fodor, pp. 117 *The Mind-body Problem*.

²⁰ Ivi.

²¹ J. A. Fodor, pp. 117, *The Mind-body Problem*.

²² A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

macchina di Turing, grazie al fatto che il funzionalismo svincola le dinamiche del pensiero dalla materia che lo elabora, risolvendo anche il dilemma tra carattere causale e relazionale degli stati mentali. Ciò è stato permesso soprattutto dalla diversificazione tra funzione e rappresentazione: il profilo funzionale di uno stato mentale descrive le sue relazioni all'interno di un sistema molto più complesso che è la mente, mentre la rappresentazione si occupa della relazione del contenuto dello stato mentale con ciò che rappresenta. Le due questioni sono separabili. Inoltre, le funzioni di uno stato mentale sono tante, tra cui anche quella di essere causa di un'azione o di altri stati mentali, ma non riducibili alla sola causalità come invece teorizzavano altri studiosi non funzionalisti. Le teorie analizzate precedentemente abbiamo visto come coglievano solo l'uno o l'altro aspetto, senza rendere giustizia al complesso meccanismo che muove contemporaneamente le relazioni intra mentali, quelle tra la mente e il corpo, e con la realtà.

Per i funzionalisti, infatti, gli stati mentali sono inter definiti: un esempio efficace viene fatto da Fodor mediante il paragone di questi con un distributore di bibite che rispecchia il modello mentalista (quindi funzionalista) e uno comportamentista. Entrambi i distributori danno una bibita se ricevono 10 centesimi, ma il secondo ragiona solo in termini di stimoli e risposte (ha solo un input e un output), mentre il funzionalista è caratterizzato anche da relazioni tra gli stati mentali stessi, come ad esempio l'aspettativa. Infatti, una descrizione mentalista rende conto del caso per cui, se inserisco solo 5 centesimi nella macchina, essa ne aspetta altri 5 come input e solo dopo rilascia l'output della bibita. L'aspettativa è una dinamica intra mentale non colta dal comportamentista che invece descrive solo lo stimolo (ricevere 10 centesimi) e la risposta comportamentale (dare una bibita).²³

Avendo concluso l'analisi più tecnica del discorso sul metodo, riportiamo ora le considerazioni più vicine alla ricerca di Anna Ichino, per capire in che senso traccia un profilo funzionale delle credenze religiose da lei analizzate. I funzionalisti riconoscono tre tipi di relazioni causali tra stati psicologici che coinvolgono rappresentazioni mentali, che sono quelle causali tra stati mentali e stimoli (dove essi diventano degli input), tra stati mentali e risposte (dove la risposta è l'output) e tra stati mentali e altri stati mentali (relazioni intra mentali).

Anna Ichino in particolare definisce gli input, cioè l'origine, la fonte motivante che stimola delle credenze o degli oggetti dell'immaginazione, in base al loro rapporto con l'evidenza. Le relazioni intra mentali riguardano la connessione tra il contenuto dello stato mentale analizzato e le altre credenze, ovvero come esso si integra con le altre credenze preesistenti nella mente; infine, a livello di output si indaga l'effetto comportamentale che uno stato mentale provoca, vale a dire l'azione a

²³ J. A. Fodor, *The Mind-body Problem*.

cui induce, che diventa una forma di manifestazione osservabile dall'esterno di un pensiero formulato silenziosamente.²⁴

Come ogni teoria, anche il funzionalismo ha alcuni difetti che preoccupano i suoi sostenitori di una minacciosa inadeguatezza della teoria a descrivere cosa sia il mentale, osservabile grazie alla distinzione tradizionale tra contenuto qualitativo e quantitativo. Il primo si sostiene essere descrivibile solo mediante l'esperienza diretta e può costituire un problema perché due diversi contenuti qualitativi possono avere lo stesso profilo funzionale.²⁵ Essendo inoltre il contenuto qualitativo ciò che rende lo stato mentale uno stato cosciente, ne deriva che due contenuti qualitativi diversi forniscono due stati mentali diversi, anche se con lo stesso profilo funzionale. Siccome il funzionalismo non rende conto di questa differenza esso rischia quindi di non dire nulla riguardo alla coscienza e di fatto potrebbe invalidarsi nel ricoprire la funzione di teoria generale del mentale.

Nonostante ciò, il funzionalismo riscatta comunque la sua reputazione perché associa il contenuto intenzionale, ovvero le proprietà semantiche di un contenuto mentale come una credenza (in quanto "dire che uno stato mentale ha un contenuto intenzionale vuol dire che ha certe proprietà semantiche"²⁶) alle proprietà semantiche di simboli mentali. Questo è compatibile con la metafora della macchina di Turing che di norma processa simboli facendo una computazione, dove "una computazione è una catena causale di stati del computer e i nodi nella catena sono operazioni su formule interpretate semanticamente in un codice della macchina"²⁷. Sarà sempre più evidente in seguito, come l'analisi funzionale delle credenze religiose proposta da Anna Ichino (come qualsiasi delinea-zione del profilo funzionale di uno stato mentale) tratti la mente umana al pari di una macchina che processa informazioni interconnesse a seconda della moneta introdotta nel bagaglio mentale, seguendo la metafora inaugurata da Fodor dei distributori di bibite.

Il funzionalismo regala un approccio oggettivo, garante di un distacco che solo un'analisi puramente razionale può dare, che rende ancora più affascinante la distanza tra il profilo funzionale che delinea in psicologia, e il contenuto delle proposizioni analizzate attinenti a una sfera soggettiva come quella religiosa. È inoltre bene sottolineare che spesso le persone non sono consapevoli del profilo funzionale che descrive le proprie cognizioni, forse per questo potrebbe risultare sconvolgente, a primo impatto, scoprire che, quando i fedeli professano la fede mediante la proposizione "Credo in un solo Dio", in realtà stiano delineando un profilo funzionale caratteristico dello stato mentale immaginativo. Sembra quindi esserci un errore nella tradizionale abitudine di dire a messa "Credo",

²⁴ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

²⁵ J. A. Fodor, pp. 117 *The Mind-body Problem*.

²⁶ J. A. Fodor, pp. 122, *The Mind-body Problem*. Traduzione mia.

²⁷ Ivi.

parola che tecnicamente esprime uno stato doxastico di credenza, perché il risultato dell'analisi funzionale rivela invece lo stato mentale sotteso a tale espressione come non-doxastico o immaginativo.

Analizzare dal punto di vista psicologico questo fraintendimento, ripercorrendo i diversi profili funzionali di credenza e immaginazione, è ciò che propone Anna Ichino nel suo libro. Grazie al funzionalismo, la studiosa può sostenere la sua ipotesi dell'immaginazione religiosa senza asserire alcunché su Dio, ma offrendoci l'opportunità di diventare più consapevoli dei nostri stati mentali, soprattutto quelli che prima o poi tutti nella vita intrattengono quando si chiedono: “Credo in un solo Dio... O me lo immagino?”²⁸.

²⁸ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

1.2 Caratteristiche funzionali della credenza e dell'immaginazione

Con il bagaglio di nozioni restituitoci da Fodor sul metodo di analisi funzionalista, consideriamo contemporaneamente i tre fattori principali che definiscono il profilo funzionale degli stati mentali di credenza (doxastico) e di immaginazione (non doxastico), ovvero gli input, gli output e le relazioni intra-mentali. Questi sono l'oggetto di studio indagato da Anna Ichino che, attraverso una comparazione e un confronto tra i due profili, mostra quale descriva meglio lo stato cognitivo dei soggetti religiosi che pronunciano la frase "credo in Dio". Svelando così la natura immaginativa dello stato mentale dei fedeli che pronunciano il credo, contrastante con l'opinione comune di chi lo interpreta letteralmente, vale a dire in modo doxastico.

Iniziando dal livello degli input, si riscontra la prima caratteristica fondamentale che rende i due stati mentali praticamente opposti tra loro: una sensibilità all'evidenza in un caso, in contrasto con un'indipendenza dall'evidenza nell'altro. Lo stato doxastico è costitutivamente dipendente dall'evidenza (o sensibile²⁹ a essa), perché in un certo senso costringe il soggetto che la esperisce o la incontra a credere in qualcosa che si basa su di essa. Questa relazione necessitante è esemplificabile in innumerevoli contesi: camminare per strada sotto la pioggia implica nell'individuo in questione la credenza che in quel momento stia piovendo, che l'acqua bagni i vestiti e via dicendo. Se poi le gocce smettono di cadere ed esce il sole, non si può credere ancora che stia piovendo nel presente. Si può continuare a credere però che qualche minuto prima stesse piovendo.

Il ricordo introduce un altro tipo di evidenza, oltre a quella percettiva, cioè quella mnemonica, che consente di mantenere una credenza nel tempo. Ulteriori casi frequenti e importanti sono l'evidenza logica e quella testimoniale. La seconda può essere più o meno diretta, basata sulla parola di qualcuno: approfondiamo l'importanza della testimonianza attraverso un esempio fornitoci dallo studio di P. L. Harris riportato nel suo libro *Trusting what you are told. How children learn from others* per capire come essa consenta ai bambini di distinguere e mantenere una pacifica coesistenza tra la concezione di enti reali descrivibili da un paradigma doxastico ed enti speciali (tra cui Dio, Babbo Natale, i fantasmi) inseribili in uno schema non doxastico. Per quanto riguarda la prima (evidenza logica), basta notare come la logica funga da collante nell'insieme di credenze razionali, perché capace di inferire nuove credenze sulla base di altre già possedute, in modo simile a come in matematica un teorema lo si dimostra sul fondamento di relazioni logiche che rendono l'insieme complessivo del ragionamento coerente in sé stesso³⁰. Infatti, non si può credere di riuscire a volare con un salto in una situazione normale, se si crede anche nell'esistenza della gravità che lo impedisce. Tra l'ipotesi

²⁹ A. Ichino, pp. 25, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?* Il testo parla di sensibilità all'evidenza, ma ho scelto il termine dipendenza perché reputabile adatto al comportamento descritto, coerente con l'interpretazione di Van Leeuwen.

³⁰ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

di volare e quella della validità della legge gravitazionale solo la seconda è basata su dati empirici evidenti e quindi funge da input alla credenza rendendola giustificata. Sarebbe imputabile come irrazionale e incoerente sostenere anche la possibilità di volare, tant'è che l'accusa di irrazionalità svanisce quando si restituisce la prima ipotesi al suo ruolo giusto, ovvero quello di essere un contenuto di uno stato mentale immaginativo, quindi descrivibile entro un profilo non-doxastico.

Uno stato mentale doxastico, inoltre, è sensibile tanto all'evidenza favorevole (ossia che lo conferma) quanto a quella contraria rispetto al suo contenuto, e questo lo rende aperto a falsificazioni; permettendo di azzardarci a dire persino che la credenza si mantiene fino a prova contraria, ovvero finché l'evidenza che l'ha indotta rimane valida.³¹ Se credo che davanti all'Università dove vado tutti i giorni ci sia un albero, sarei costretta ad abbandonare tale convinzione se un giorno quell'albero venisse abbattuto. Tale cambiamento avviene solitamente in modo involontario. La volontà è infatti una componente che nel doxasticismo non ha rilevanza: è impossibile credere doxasticamente che l'acqua bolla a 30 gradi Celsius, se di fatto succede a 100°C, il massimo che si può fare è immaginarlo. La volontà personale si esercita in un campo d'azione che esulta dal territorio della credenza, perché quest'ultima è indissolubilmente schiava dell'evidenza, mentre nel caso dell'immaginazione tipicamente la capacità volitiva si dota di una connaturata libertà.

Ovviamente usare un criterio prettamente empirista, cioè, basato sull'osservazione diretta di qualcosa per ritenerla vera, non è una strada percorribile, perché porta con sé il limite di dover considerare inesistenti tutte le cose passate (come l'esistenza di Napoleone o di un trisnonno) e quelle invisibili (come le particelle atomiche) solo perché non osservabili direttamente. A supporto di questa intuizione si trova una conferma nelle risposte dei bambini a cui Harris rivolge delle domande per capire come formano la loro visione ontologica del mondo: i dati rilevati suggeriscono che essi si basano in parte su una strategia empirista, ma la affiancano a un affidamento su ciò che gli altri (in particolare gli adulti) dicono. Oltretutto, l'ammissione di non conoscere l'aspetto che hanno le entità la cui esistenza è da loro creduta supporta ancora il fatto che la testimonianza degli altri è un tipo di input valido per la formazione di una credenza.³²

Si potrebbe obiettare però che seguendo questa strategia i bambini allora dovrebbero credere in ogni entità invisibile di cui le persone parlano, ad esempio i fantasmi, come vorrebbe sostenere Horton³³, antropologo che apre il dibattito sulla razionalità della magia, stregoneria, della scienza, affermando che i tre approcci forniscono una strategia esplicativa simile, cioè, indurre a credere che il mondo nasconda agenti invisibili che causano molti eventi. Infatti, sulla base delle osservazioni

³¹ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

³² Ivi.

³³ P.L. Harris, "Knowing what is real" in *Trusting what you are told. How children learn from others.*

condotte fin ora, i bambini costruiscono un'immagine del mondo che consta in una distinzione fondamentale: ciò che è osservabile e risaputo da tutti, e ciò che è inosservabile. L'invisibile, inoltre, non lascerebbe modo di assegnare un diverso status ontologico tra elettroni descrivibili scientificamente e l'anima colta invece da un'interpretazione religiosa dell'uomo. Da un punto di vista psicologico quindi, il mondo dell'invisibile risulta mischiare indistinguibilmente lo status di realtà degli agenti soprannaturali con gli altri naturali, a causa del loro simile ruolo di spiegare fenomeni osservabili nel mondo. Horton avrebbe quindi ragione a sostenere un'equivalente razionalità delle spiegazioni scientifiche quanto di quelle religiose o dovute a superstizioni, se non fosse per il fatto che alcuni risultati hanno contraddetto tale posizione. Si è visto in successivi studi, infatti, che i bambini riescono ad un certo livello a distinguere all'interno della sfera di esseri invisibili, alcune entità (ad esempio i fantasmi) la cui esistenza è da parte loro dubitata³⁴ nonostante siano descritti come invisibili quanto i germi. Tale distinzione è dovuta alla sensibilità con cui i bambini percepiscono l'atteggiamento mostrato dagli adulti nel testimoniare l'esistenza di diverse entità: sicurezza nel caso di quelle scientifiche, dubbio per le altre.³⁵

Ritorniamo in seguito sul ruolo fondamentale che ricoprono le asserzioni degli adulti riguardo all'esistenza di qualcosa nel permettere la distinzione nei bambini tra esseri fisici e inventati, che sarà decisivo per argomentare la tesi finale. Nel frattempo, è utile sottolineare la contraddittorietà in termini che Bernard Williams sottolinea esserci nell'espressione "decidere di credere"³⁶, titolo di un saggio contenuto nel suo libro *Problemi dell'io*. Nonostante Williams concluda che a volte sia possibile giungere a una credenza dando più peso a fattori soggettivi che evidenziali, noi evidenziamo l'oggettività del contrasto tra libera scelta e credenza, perché non siamo ora interessati alle sfumature delle forme di credenza, ma a persuadere la ragione nel riconoscere che quella religiosa non appartiene al paradigma doxastico, poiché esso non convive con una scelta volontaria, ma indica una credenza indotta inconsciamente su cui non si ha libera scelta di modificarla rispetto all'evidenza.

Su un versante totalmente opposto è invece l'input che dà origine ai contenuti dell'immaginazione, definiti per la loro indipendenza dall'evidenza. Contrariamente a quanto appena osservato, la volontà soggettiva gioca nell'immaginazione il ruolo principale in quanto facoltà intenzionale puramente libera di esprimersi. Si possono immaginare infatti infinite cose irreali, scenari impossibili, concetti irrazionali e mondi assurdi. La decisione, in tale sede, è svincolata totalmente dall'evidenza. Posso immaginare un mondo in cui gli oggetti sono commestibili, gli animali volano, le persone si leggono nel pensiero, anche se nessuna evidenza mi consente di crederlo doxasticamente.

³⁴ P.L. Harris, pp. 132, "Knowing what is real" in *Trusting what you are told. How children learn from others*.

³⁵ Ivi.

³⁶ B. Williams "Decidere di credere" in *Problemi dell'io*.

Succede a volte di immaginare involontariamente qualcosa, ad esempio quando la visione di un film romantico accende l'immagine di un ricordo passato, anche se non lo si voleva risvegliare. Questo suggerisce che l'immaginazione sia spesso influenzata e radicata nella realtà o nelle emozioni, ma la relazione comprendente evidenza e immaginazione non è abbastanza necessitante e stretta da renderla sensibile come lo è la credenza.³⁷ Nello stato mentale non-doxastico, infatti, anche se la realtà falsifica il contenuto di un'immaginazione, non esiste comunque il dovere di negarla. L'immaginazione non è falsificabile, proprio perché è indipendente dall'evidenza; in quanto l'intelletto umano gode di un'assoluta libertà, ribadita da Hume³⁸ nei suoi scritti. L'errore in cui è facile inciampare sarebbe scambiare un atteggiamento immaginativo per uno doxastico solo perché supportato da evidenza che lo conferma. Purtroppo, si tratta di una confusione tipica dei soggetti religiosi, nota A. Ichino, che d'altro canto li assolve dall'accusa di mentire sui propri stati mentali perché, letteralmente, lo fanno in buona fede. Illudendosi così di credere al frutto di ciò che le scienze cognitive chiamerebbero immaginazione.

Passando al secondo livello, delle relazioni intra-mentali, le nuove credenze e i nuovi contenuti immaginativi si integrano in modo molto diverso tra loro con le credenze preesistenti. Le prime si comportano seguendo un'integrazione coerente, in quanto per appartenere alla propria categoria (doxastica) devono assecondare gli input esperienziali che i dati empirici hanno rivelato nel formare le credenze precedenti, che saranno uguali almeno per quanto riguarda le leggi fisiche fondamentali, come la conservazione dell'energia, ad esempio. Per identificare un sistema come doxastico, esso deve costruire idealmente un insieme di inferenze perfettamente integrate e giustificate le une con le altre, decretando come irrazionali quelle che non lo sono. A livello funzionale comunque possono persistere delle tensioni irrisolte, ma sempre accompagnate dal tentativo di dispiegarle. Se l'esigenza di formare un sistema olistico non sussiste, in tal caso si parla di qualcosa di diverso da una vera e propria credenza.³⁹

Potrebbe trattarsi per esempio di un oggetto dell'immaginazione che, invece, si dota solo di un'integrazione selettiva con le altre credenze e dire "solo" non sottintende un giudizio di inferiorità valoriale, ma la constatazione che la coesistenza di immaginazioni e credenze non ha bisogno di uno sforzo razionale e giustificatorio come quello richiesto dal sistema di credenze. L'immaginazione è a maggior ragione la facoltà intellettuale in assoluto più capace di sondare possibilità disparate e divergenti rispetto alle cose credute, ma ciò non vuol dire che i contenuti immaginativi le contraddicano

³⁷ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

³⁸ D. Hume afferma nel *Trattato sulla natura umana* che nulla sia più libero dell'intelletto umano.

³⁹ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

sempre. La maggior parte delle volte, l'immaginazione supporta e arricchisce i dati derivanti dall'evidenza, motivo per cui è comprensibile una sovrapposizione tra paradigmi cognitivi doxastici e non.

Ancora una volta lo studio di Harris conferma la capacità dell'immaginazione di arricchire e comprendere il reale: “Questi molti esempi mostrano che l'immaginazione può essere usata per contemplare gli esseri reali e i luoghi reali, tanto quanto gli esseri immaginari e i posti immaginari. Sebbene sia una tentazione pensare che noi usiamo la nostra immaginazione per pensare all'inesistente e al fantastico, questa concezione dell'immaginazione è troppo ristretta”⁴⁰. Infatti, l'immaginazione può suggerire possibili scenari alternativi al reale, o addirittura riempire le pieghe del reale di dettagli solo potenziali. Queste considerazioni fanno però sorgere una domanda a cui lo studio di Harris tenta di rispondere: data l'ampia gamma di utilizzi dell'immaginazione, qual è la caratteristica che consente ai bambini di valutare uno statuto ontologico diverso tra gli oggetti testimoniati e allo stesso tempo invisibili, come fantasmi, germi, atomi, dinosauri, Dio e Babbo Natale? Torna in questo tentativo di soluzione l'importanza dell'evidenza testimoniale fornita dalle parole degli adulti.

Harris ha preso in esame tre categorie di bambini in base al diverso contesto di appartenenza: alcuni appartenenti a una comunità Maya, altri educati in una scuola religiosa, e altri di famiglie residenti in città cosmopolite e di scuole laiche. Dagli studi precedenti basati sulla categorizzazione tra mondo di pubblico dominio e agenti nascosti sembrava che i bambini avessero una fiducia nell'esistenza delle entità visibili uguale a quella delle entità invisibili, in quanto rispondevano alle domande fornite chiamando in causa gli effetti che entrambe le categorie provocavano nel mondo percepibile. Probabilmente il fatto che i bambini attribuiscono proprietà causali, seppur dotate di poteri diversi, sia ad agenti come gli atomi che altri come gli spiriti, potrebbe trarre in inganno e indurli a ritenere che il loro statuto di realtà sia concepito allo stesso modo, ma questo non succede.

Altri dati raccolti in seguito al resoconto di Horton, infatti, contraddicono la precedente conclusione di uguaglianza ontologica, poiché “i bambini manifestano un'iniziale distinzione tra questi due differenti tipi di agente. Per dirla brutalmente, esprimono più fiducia nelle affermazioni scientifiche rispetto a quelle soprannaturali”.⁴¹ Il processo che porta i soggetti indagati a separare l'ambito scientifico dal soprannaturale si è visto essere uguale, quindi, prescindere dal contesto di educazione, che sia religioso, laico, cosmopolita o tradizionalista. La contemporanea evoluzione di un insieme di credenze, coerente con le leggi e spiegazioni fisico scientifiche, e di un insieme invece di entità caratterizzate da una dubbia esistenza, afferisce alla distinzione protagonista tra paradigma doxastico e non, che ci permette di unire le scoperte di Harris riguardo alla conoscenza dei bambini con le considerazioni di Anna Ichino sulle relazioni intra mentali delle credenze e dei contenuti immaginativi.

⁴⁰ P.L. Harris, pp. 133, “Knowing what is real” in *Trusting what you are told. How children learn from others*

⁴¹ Ivi, pp. 144.

Vediamo ora come la testimonianza verbale degli adulti induce nei bambini la creazione di questi due paradigmi coesistenti ma distinti.

Due possibilità sondate da Harris per capire come i bambini arrivano a distinguere entità scientifiche da soprannaturali sono la capacità di trarre giudizi indipendenti sulla plausibilità delle affermazioni degli adulti e la sensibilità dei bambini alle opinioni degli altri. È noto che i bambini registrano una notevole quantità di informazioni su Dio e su Babbo Natale che rendono tali entità diverse dai comuni mortali, e quindi dotate di un'esistenza incerta in quanto profondamente differente da quella dei comuni mortali, presi come standard. L'incertezza non subentra nel caso di entità scientifiche perché esse non contrastano con nessun altro prototipo preso come modello di plausibilità. Anzi, più i bambini imparano proprietà causali su entità come i germi e le molecole, più esse sono coerenti con l'insieme di credenze precostituito.⁴² La coerenza è infatti ciò che Anna Ichino erige a fattore essenziale per un sistema di credenze doxastico.⁴³

Il problema riscontrato è che se, come sostenuto fino ad ora, i dubbi dei bambini sull'esistenza di entità soprannaturali sono innescati all'aumentare delle proprietà particolari ad esse attribuite, essi dovrebbero dubitare molto più di Dio piuttosto che di Babbo Natale, perché l'entità divina ha poteri molto più distanti dagli umani rispetto all'altra. Invece gli studi sondano negli interrogati una parità di incertezza riguardo all'esistenza di entrambe le figure. Infatti, i bambini non esprimono mai i dubbi sull'esistenza degli esseri speciali dando come motivazione la misteriosità della loro condizione invisibile, facendo concludere a Harris che “la confidenza dei bambini in un'entità invisibile non sembra essere influenzata dalla misura in cui le persone le attribuiscono proprietà straordinarie o una dimensione particolare”.⁴⁴ Arriviamo così alla risoluzione del caso, scoprendo definitivamente cosa consente ai bambini di distinguere ambito scientifico dal non scientifico: il linguaggio. In virtù di questo, Harris li definisce in un certo senso dei *linguisti intelligenti*.⁴⁵

Irrobustendo ancora l'importanza della testimonianza, egli continua lo studio dicendo che “Se i bambini guardano alla testimonianza delle altre persone come una guida - e gli esperimenti e le analisi presentate nei capitoli precedenti hanno ripetutamente mostrato che lo fanno – allora è plausibile che essi siano sensibili alla variazione del modello di testimonianza riguardante l'esistenza di un tipo di entità invisibile comparato a un altro.”⁴⁶ Cosa varia nelle espressioni riguardanti oggetti scientifici? La presupposizione. Infatti, sottolineando l'elemento di involontarietà, descritto nella sezione degli input delle credenze, dovuto alla loro sensibilità all'evidenza, le credenze doxastiche non

⁴² P.L. Harris, “Knowing what is real” in *Trusting what you are told. How children learn from others*

⁴³ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

⁴⁴ P.L. Harris, pp. 148, “Knowing what is real” in *Trusting what you are told. How children learn from others*. Traduzione mia.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ Ivi.

necessitano di essere verbalizzate: nessuno deve esprimere ogni giorno di esistere, di credere nella legge di gravità, di avere fede nel fatto che la luce mostra i colori o in un'infinità di cose date per scontate ogni istante. Contrariamente, questa esigenza si fa sentire nell'ambito della religione e dell'immaginazione, dove è richiesto ai fedeli di professare la loro fede dicendo ad alta voce di credere in Dio che, appunto, non è dato per scontato come lo è la visione del cielo fuori dalla finestra.

È vero che spesso le persone parlano affermando cose che presuppongono l'esistenza di Dio, ma essa viene poi ribadita da un'affermazione esplicita e verbale di fede, mentre su un versante totalmente opposto, l'esistenza di entità fisiche e comprovate scientificamente come i germi e l'ossigeno sono costantemente date per scontate; quindi, nessuno si sente in dovere di esplicitare verbalmente asserzioni sulla loro esistenza⁴⁷. Tale sottile differenza ribadisce anche l'aspetto volitivo che nel caso di una credenza sensibile all'evidenza come quella doxastica non richiede un'esplicitazione. Nel caso invece di una credenza soggetta a una decisione volontaria, come quella in Dio, si richiede una formalizzazione verbale perché essa rientra in un paradigma non doxastico (per cui non dovremmo nemmeno chiamarla credenza vera e propria, ma più propriamente contenuto mentale di uno stato immaginativo).

Per concludere le considerazioni di Harris, infine, bisogna aggiungere l'ultima componente a cui i bambini sono sensibili e che gli consente di creare una divisione della realtà tra esseri certamente reali e altri dubitabili: la loro sensibilità al consenso. Infatti, "i bambini preferiscono sostenere le affermazioni condivise, piuttosto che quelle espresse da solitari dissidenti"⁴⁸ e, ovviamente, quasi nessuno nel ventesimo secolo dubita della rotondità della terra o l'esistenza dei germi. Questa rilevazione da parte dei bambini di un consenso universale molto saldo nell'esistenza di entità scientifiche rispetto a quello riguardante gli esseri speciali (poiché è statisticamente frequente sentire, oltre ad affermazioni, negazioni dell'esistenza in Dio, Babbo Natale, nell'anima) supera le barriere culturali e giustifica le osservazioni condotte da Harris dimostranti una simile distinzione tra razionale e sovrannaturale in tutte le casistiche di contesti di provenienza dei bambini intervistati. È bene precisare che ulteriori ricerche potrebbero chiarire e consolidare questo modello interpretativo, ma per il nostro interesse basta cogliere dallo scritto di Harris l'importanza del fattore linguistico e volitivo nella differenziazione tra un paradigma doxastico di credenze (tipico di quelle scientifiche) e uno non doxastico (che caratterizza lo stato mentale immaginativo). Notiamo inoltre, collegandoci alla spiegazione di Anna Ichino delle relazioni intra mentali tra credenze doxastiche e asserzioni non doxastiche, come i due paradigmi e tipi di entità coesistano insieme, ma all'interno di due concezioni diverse

⁴⁷ P.L. Harris, "Knowing what is real" in *Trusting what you are told. How children learn from others*. Traduzione mia.

⁴⁸ Ivi.

di realtà: le prime costituenti un insieme di credenze coerentemente integrate, le seconde uno schema di proposizioni, tra cui solo alcune selezionate possono integrarsi con le credenze preesistenti.

Dei profili funzionali descriventi credenza e immaginazione, il livello più simile non è quello degli input o delle relazioni intra mentali (che denotano importanti differenze) ma il terzo degli output, indicante cioè la connessione che credenza e stato immaginativo instaurano con l'azione. La credenza, infatti, assume verso l'azione il ruolo di causa, origine, delineando quindi una connessione di tipo motivazionale. Banalmente parlando, se credo che l'acqua disseti, quando ho sete bevo. Il bisogno attiva il desiderio tale che una certa credenza, se vera, può soddisfare, vestendo di conseguenza il ruolo di causa dell'azione⁴⁹: ciò è supportato dal saggio di Davidson che conferma la comune opinione secondo cui la ragione razionalizza l'azione, fornendo una sorta di spiegazione causale ordinaria a posteriori, La razionalizzazione viene caratterizzata principalmente come motivata da un atteggiamento favorevole all'azione in questione o da una credenza che l'azione sia di un certo tipo voluto⁵⁰. È una considerazione forse semplice ma non scontata, per cui anche Davidson in un suo articolo precisa come il possedere un atteggiamento favorevole verso un atto (ovvero che susciti l'intenzione di compierlo) implichi anche certi desideri, impulsi, pregiudizi, principi di vario tipo e la volontà. Noi evidenziamo che la sua riflessione sulla stretta e complessa connessione causale tra eventi fisici e mentali, mostri come spesso le azioni non siano la mera conseguenza di cause deterministiche precedenti, ma piuttosto ampiamente influenzate dai fattori citati da Davidson, tra cui anche l'immaginazione che per l'appunto abbiamo visto essere interconnessa all'aspetto volitivo. Su questa linea interpretativa è possibile affermare l'importanza che gioca l'immaginazione nella formazione di idee, la credenza nel concretizzare obiettivi e come entrambe intercorrano a motivare l'azione.

Il grado di somiglianza tra l'output attivato dalla credenza o dall'immaginazione non è particolarmente rilevante, perché qualunque esso sia, la connessione creata è di tipo disposizionale, nel senso che lo stato psicologico del soggetto, che sia doxastico o no, si manifesta in un comportamento coerente ad esso⁵¹. Tale somiglianza a livello di output ci permette di archiviare il terzo criterio funzionale come inutile e non sufficiente a distinguere credenza da immaginazione. Infatti, a sottolineare l'insufficienza dell'output come criterio per distinguere il reale dall'immaginario ritorna anche la ricerca di Harris che evidenzia come “le reazioni emotive dei bambini ai prodotti della loro immaginazione non provvede una prova convincente di nessuna precoce confusione tra fantasia e realtà”⁵².

⁴⁹ D. Davidson, *Actions, reasons and causes*.

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... o me lo immagino?*

⁵² P.L. Harris, pp. 132, “Knowing what is real” in *Trusting what you are told. How children learn from others*. Traduzione mia.

Esemplificando: un fantasma immaginario e un insetto osservabile coi miei occhi possono suscitare la stessa reazione di fuga e di palpitazione al cuore per la paura, ma questo comportamento non è un dato sufficiente a stabilire che tipo di entità ha provocato tale risposta comportamentale.

Ovviamente esistono eccezioni, non è sempre detto che una credenza o un contenuto immaginativo abbiano come conseguenza l'azione, talvolta subentrano limitazioni sui mezzi per compiere l'azione, ma quando i due stati mentali hanno espressione comportamentale, è difficile distinguere quale dei due ne costituisca la causa. Come se mente e corpo descrivessero una funzione suriettiva in cui da un elemento del codominio si risale a due elementi del dominio contemporaneamente: allo stesso modo, guardando solo l'azione risultante, è difficile stabilire quale funzione l'abbia causata, se uno stato di credenza o immaginativo.

Comprensibilmente notiamo che, secondo l'analisi funzionale appena svolta, il criterio per distinguere i due atteggiamenti psicologici in questione restringe il suo campo al livello degli input e delle relazioni intra-mentali, mentre per quanto riguarda l'output, entrambi i protagonisti dello studio sembrano indistinguibili. Con il sostegno delle ricerche effettuate da Harris, inoltre, abbiamo approfondito il processo di formazione di un paradigma di credenze riguardanti l'esistenza di entità comprovate scientificamente e altre entità invece invisibili dall'esistenza incerta, concludendo che esso si basa sulla sensibilità dei bambini al consenso che riscontrano le affermazioni degli adulti nella comunità. Ciò mette in rilievo il ruolo della testimonianza e della professione verbale di una credenza.⁵³ Analizziamo in seguito come questi aspetti forniscono sia un quadro di definizione e quindi distinzione dei due paradigmi presi in analisi, e dei rispettivi ruoli funzionali, ma anche un possibile *slippery slope* che continua a far cadere l'opinione comune nel fraintendimento dello stato mentale adatto a descrivere psicologicamente una persona che recita il *Credo* a messa. Forse la prima trappola deriva proprio dall'usare il verbo sbagliato, poiché in psicologia cognitiva lo stato di credenza è descritto da uno schema doxastico, mentre quello rilevato dal metodo funzionalista nei fedeli rivela uno stato mentale di tipo immaginativo, quindi non doxastico. Un plausibile motivo per cui si continua a chiamare credenza ciò che, sotto un'indagine più tecnica e scientifica, credenza non è, lo vedremo nel secondo capitolo a proposito dell'autoinganno. Prima, nel seguente paragrafo, analizziamo i motivi e le conseguenze dell'inversione dei paradigmi che descrivono lo stato cognitivo caratterizzante la mente di chi professa verbalmente la propria fede in Dio.

⁵³ P.L. Harris, "Knowing what is real" in *Trusting what you are told. How children learn from others.*

1.3 Anna Ichino e il rovesciamento del paradigma doxastico

Tentiamo ora di comprendere ciò che accade nella mente di colui che si definisce credente religioso, sforzandoci di assumere la sua prospettiva, la quale rende plausibile una certa confusione tra stato immaginativo e doxastico. L'obiettivo dell'immedesimazione è poter rovesciare, metaforicamente dall'interno, il paradigma doxastico proprio delle credenze fattuali che viene erroneamente utilizzato per descrivere gli stati mentali dei soggetti religiosi, dimostrando che psicologicamente lo si dovrebbe definire non-doxastico. Questo rovesciamento di paradigma, così come lo chiama Anna Ichino nel suo secondo capitolo⁵⁴ è possibile solo dopo aver acquisito consapevolezza grazie all'ammissione di quanto sia facile cadere nel fraintendimento a cui va riconosciuta una certa attrattività.

Noi seguiremo la tesi di A. Ichino riguardante le osservazioni riportate precedentemente, arricchendole e approfondendole con la proposta di Neil Van Leeuwen (da cui è evidente lei prenda spunto) che postula due tipi di credenza, uno fattuale e l'altro religioso. È sospettabile in questo parallelismo un problema di traduzione, poiché nella prima analisi viene contrapposta una credenza doxastica a un paradigma non doxastico (in nessun modo presentato come una possibile variante di credenza), mentre nella seconda si chiama credenza sia quella doxastica che no. Propongo comunque di isolare la questione terminologica poiché subentra solo in secondo piano rispetto al fulcro della questione. Ciò che varia tra i due studiosi è che Van Leeuwen in un certo senso inventa una nuova categoria per inserire il pensiero religioso sotto il nome di *religious credence*⁵⁵, mentre Anna Ichino sostiene che la coniazione del nuovo termine (che possiamo chiamare credenza religiosa se precisiamo che non è doxastica) non sia necessaria in quanto completamente riducibile al profilo funzionale cognitivo dell'immaginazione.⁵⁶ A prescindere dall'esito delle finalità teoriche e dei due studi qui presi in analisi, ci permettiamo di trattare le due argomentazioni come se fossero la stessa, perché entrambe, comunque lo si voglia chiamare, definiscono il credo religioso in modo opposto a quello fattuale e doxastico. La constatazione delle differenze sostanziali tra i due atteggiamenti mentali è la medesima, sufficiente a considerare tralasciabile la disputa della sua categorizzazione, se come un nuovo tipo di credenza (Van Leeuwen) o come classico tipo di stato immaginativo (A. Ichino).

La curiosità che prefigge il nostro scopo sorge spontanea: perché un generico padre di famiglia cristiana cattolica dovrebbe andare a messa la domenica mattina, e dire di credere in un Dio onnipotente, che si è fatto uomo incarnandosi nel seno della Vergine Maria, e che sia morto e risorto, così come affermano le preghiere? Sembra semplicemente incoerente, a primo impatto, con la credenza

⁵⁴ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*

⁵⁵ N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*. Anna Ichino mantiene l'inglese perché *credence* non si traduce con 'credenza' che viene usato per *belief*, indicando una credenza doxastica. Noi useremo comunque il termine credenza religiosa ma per indicare una credenza sempre non doxastica.

⁵⁶ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*

che i bambini nascano in seguito al concepimento, e che nessuno abbia mai dimostrato la possibilità della resurrezione di un deceduto. Certo, si potrebbe chiudere la voragine aperta da questa domanda contrapponendo la definizione di fede diffusa nell'opinione comune, cioè che la fede non abbia bisogno di prove ma sia un atto di fiducia irrazionale, come abbiamo letto dal breve passo citato inizialmente da Kierkegaard. Intendere la fede come una relazione personale con un'entità divina, quindi, non sarebbe comprensibile da chi non si affidasse a tale rapporto profondo e spirituale, non verificabile tra l'altro da oggettivi criteri scientifici. È forse per la sua totale indimostrabilità che la fede religiosa richiede un salto⁵⁷, metafora per intendere un gesto rischioso, al buio, che non sarebbe tale se ammortizzato dal paracadute dell'evidenza. L'uomo del nostro esempio potrebbe mettere a tacere ogni sospetto dicendo che è fin troppo facile credere in qualcosa di cui si ha corrispondenza evidenziale, mentre di fede si tratta quando prove non ci sono: tutto dipende da un atto personale, simile a quella che Pascal chiama la scommessa⁵⁸, scelta di termine dovuta all'implicazione di rischio, mancanza di garanzia assoluta che il concetto porta con sé.

Tale difesa della fede intesa come conseguenza di una credenza fattuale, in realtà, va solo a nostro favore, perché enfatizzare il ruolo cruciale della volontà come principio di adesione alla dottrina religiosa nega a priori l'input delle credenze sopra citato, il quale consiste invece nell'evidenza e non nella libera intenzionalità soggettiva. Il nostro obiettivo, come quello di Anna Ichino, non è cercare di smontare il senso, il valore, e il significato della cosiddetta credenza in Dio, ma mostrare che i contenuti della religione, cioè gli oggetti della fede, sono entità che non corrispondono a un atteggiamento doxastico, falsificando ciò che professano i religiosi quando dicono di credere in Dio senza accorgersi che il loro tipo di credenza non lo è nel senso vero e proprio cioè fattuale. Analizziamo, dopo queste specifiche, le principali cause della confusione tra i due atteggiamenti cognitivi seguendo ancora la tripartizione del profilo funzionale dello stato mentale di tipo religioso in input, relazioni intra mentali e output.

In primo luogo, osservando i possibili input, basta ricalcare la differenza tra i profili funzionali del credere e dell'immaginare, con qualche precisazione, per provare a sostenere temporaneamente e erroneamente una difesa della descrizione doxastica del pensiero religioso. Qualcuno, infatti, potrebbe sostenere che le testimonianze raccolte nei testi biblici siano un esempio di evidenza testimoniale, che le esperienze di percezione di una qualche Provvidenza e ordine supremo che domina la propria vita possano costituire un tipo di evidenza percettiva. Ma il problema in questo tipo di argomentazione è il modo in cui tali forme di evidenza vengono chiamate in causa. Se per le credenze fattuali abbiamo stabilito una relazione di sensibilità all'evidenza che comporta il rischio di

⁵⁷ S. Keerkegard, *Malattia mortale*.

⁵⁸ B. Pascal, *Pensieri*.

falsificazione e abbandono delle stesse, nel caso della religione si denota un appello all'evidenza solo favorevole, che salva quindi i fatti che confermano le ipotesi religiose sostenute a priori, tralasciando le possibili falsificazioni; come abbiamo già spiegato in precedenza. La confusione tra sensibilità e appello, secondo Anna Ichino, induce il fedele a sostenere che la sua credenza religiosa è fattuale in quanto ancorata a prove concrete. Ma essi cadono così in un importante sbaglio metodologico poiché, essendo le credenze scientifiche doxastiche, qualsiasi teoria scientifica ancorata a prove sperimentali deve essere abbandonata al sorgere di fatti che la contraddicono e così devono fare anche le credenze vere e proprie, quindi quelle fattuali. Ciò non accade per quelle religiose, in quanto cercano dati che confermino la loro accettazione incondizionata della Bibbia, testo su cui si fonda l'intera comunità e Chiesa cristiana. Siccome i fedeli devono accettare in principio i dogmi religiosi, di conseguenza il loro uso dell'evidenza (sia testimoniale che percettiva), è schiavo della promessa fatta alla base della credo religioso. Infatti, un religioso interessato a provare agli altri quanto siano vere le cose in cui si illude di credere, avvale la sua convinzione citando esempi di preghiere esaudite, senza menzionare la maggioranza di quelle non verificatesi. Per di più, pur di giustificare l'inefficacia di alcune richieste rivolte alla divinità, egli come minimo si assumerebbe la responsabilità dell'insuccesso incolpando la propria incapacità di pregare o di essere un buon cristiano: mai oserebbe dubitare della benevolenza di Dio.⁵⁹

Tale differenza di input fondativa dei due diversi atteggiamenti è ripresa dallo studio di Van Leeuwen che ascrive una vulnerabilità alle evidenze probatorie nel caso delle credenze fattuali, contrapposta alla vulnerabilità all'autorità speciale nel caso delle credenze religiose, focalizzandosi originariamente sulle caratteristiche della fonte evidenziale. Egli sottolinea il fatto che una autorità probatoria (che può essere una persona molto informata così come un'enciclopedia) produce credenze fattuali in quanto possiede informazioni oggettive basate su tutti i tipi di evidenza a disposizione, non solo quella favorevole, fornendo così prove e controprove di un'ipotesi che diventa poi credenza. Diversamente, un'autorità speciale solitamente deve essere ammirevole in termini di status sociale e anche avere un carattere moralmente retto, inoltre le credenze religiose che essa può suscitare negli ascoltatori si devono basare sui dettami della credibilità della propria posizione autorevole⁶⁰.

Questa selezione volontaria dell'evidenza e l'affidamento a un'autorità speciale evidenziano sempre più significativamente la differenza tra questo atteggiamento che domina la sfera religiosa e quello delle credenze fattuali, la cui differenza è difficile da cogliere ma diventa molto chiara grazie all'articolo di Van Leeuwen. Le credenze fattuali, infatti, sono date per scontate in ogni contesto;

⁵⁹ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*

⁶⁰ N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*.

quindi, sono indipendenti dal setting pratico⁶¹ perché restano sempre valide, in quanto supportate dall'evidenza senza il bisogno di una selezione dei fatti al fine di confermare ciò che dice un'autorità prescelta (come il Papa, la Bibbia, i preti). Le credenze religiose invece dipendono dal contesto religioso in quanto esso le attiva: basti pensare al rito dell'eucarestia che simboleggia la credenza nella reale presenza del corpo di Cristo nel pane e nel vino ricevuti a Messa. Mangiare una particola a casa non ha lo stesso significato che mangiarla dalle mani del prete dopo che è stata imbevuta di vino durante un rituale, perché la credenza religiosa viene attivata solo nel contesto religioso. Differentemente, la credenza fattuale sul processo biologico che digerirà l'alimento ingerito non varia a seconda delle circostanze.

Abbiamo ricompreso quindi le differenze dei profili funzionali doxastici e non, studiandoli alla luce dei possibili errori che inducono a catalogare erroneamente il meccanismo di una credenza religiosa in un paradigma doxastico a causa della confusione della sensibilità con l'appello all'evidenza, dell'autorità probatoria con autorità speciale e dell'indipendenza con la dipendenza dal contesto. Rendere comprensibile il fraintendimento è il primo passo per accorgersi dell'errore e correggerlo, andando a fortificare sempre di più l'ipotesi dell'Immaginazione Religiosa.

Un'altra fonte di fraintendimento nella catalogazione dei meccanismi psicologici religiosi come doxastici o no, è fornita dal livello delle relazioni di questi con le vere e proprie credenze precedentemente consolidate nella mente. Abbiamo già fornito la descrizione delle differenze funzionali tra credenza e immaginazione a livello intra mentale, cioè tra un comportamento che consta di integrazione coerente e uno invece selettivo; quindi, vediamo ora che tale profilo è la conseguenza diretta di una caratteristica (e la corrispettiva mancanza di essa) che Van Leeuwen associa alle credenze fattuali: la *cognitive governance*⁶². La traduco con *governance* cognitiva, intendendo una sorta di predominio e primato cognitivo della credenza fattuale sugli altri atteggiamenti mentali come quelli immaginativi (tra cui le credenze religiose intese da Van Leeuwen) che invece possono permettersi una libera elaborazione.

Entrando nello specifico, tali attributi rendono conto della capacità delle credenze fattuali di fungere da base per formare inferente tra proposizioni immaginative. Possiamo costruire un esempio basato sui protagonisti delle domande che Harris ha fatto nello studio sopra citato, cioè Babbo Natale e i germi. Un bambino può essere abituato a trovare i regali sotto l'albero la mattina di Natale, e contemporaneamente credere che i germi causino malori. Svegliandosi il 25 dicembre senza nessun dono, i genitori potrebbero giustificare l'assenza sovrapponendo l'ambito doxastico a quello immaginativo, per giustificare che Babbo Natale non è arrivato. Subentra così un'iniziale immaginazione,

⁶¹ Ivi, pp. 701.

⁶² N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*.

ad esempio che Babbo Natale quell'anno era malato e non ha potuto portare nulla, seguita da una credenza che i germi causano le malattie, e tale credenza permette un'inferenza immaginativa che unisce i due pensieri: Babbo Natale non è passato perché è stato infettato dai germi che portano malattie. Quest'ultima affermazione sottende uno stato mentale immaginativo, non doxastico, perché manca di tutti i fattori che dovrebbero sussistere al fine di rendere l'ipotesi che Babbo Natale esista una credenza fattuale. L'inferenza, inoltre, è permessa solo nel passaggio dalle credenze alle immaginazioni, il contrario non può accadere; infatti, immaginare che Babbo Natale esista e immaginare che si sia ammalato non costituisce evidenza per la formazione di una credenza fattuale che Babbo Natale sia stato infettato dai germi. Questa asimmetria che impedisce alle immaginazioni di essere la base per inferenze tra credenze concede il podio della vittoria del predominio cognitivo alle credenze fattuali, poiché sono esse a governare l'andamento delle immaginazioni. Un ulteriore esempio che mostra come le credenze dominino le immaginazioni sono le storie di finzione, dove le informazioni mancanti sono automaticamente e inconsciamente riempite da esse, proprio perché sono lo sfondo, la presupposizione privilegiata sottesa a ogni altro atteggiamento cognitivo secondario quale l'immaginazione.⁶³

Le credenze religiose (ovvero gli stati mentali non doxastici) non hanno *governance* cognitiva perché, ad esempio, se mangiare la particola per i cattolici è l'atto con cui si deve credere di mangiare il Corpo di Cristo, allora tutti i fedeli sarebbero dei cannibali. Questo sospetto non perviene perché in fondo nessuno crede fattualmente di star mangiando un vero corpo, ma lo immagina soltanto, anche perché tale immaginazione è in aperto conflitto razionale con le credenze riguardanti la biologia e il fatto che una particola non è carne umana. La peculiarità del paradigma non doxastico è di avere una libera elaborazione in cui si possono assumere posizioni ontologiche immaginative anche non implicate da altre credenze doxastiche.⁶⁴

Una possibile obiezione sollevata per salvare la possibilità che anche le credenze religiose abbiano un qualche tipo di *governance* cognitiva è di appellarsi all'interferenza⁶⁵ tra spiegazioni scientifiche e religiose, come ad esempio il creazionismo e la teoria darwiniana dell'evoluzione, come suggerisce l'esempio riportato da Van Leeuwen. Il fatto che i due diversi ambiti cognitivi si scontrino tra di loro legittima i difensori di un'interpretazione doxastica del credo religioso a sostenere che quindi sono le spiegazioni religiose a governare quelle scientifiche, o per lo meno che si collocano sullo stesso piano. Questa attribuzione di *governance* servirebbe ai religiosi come prova per una tesi doxastica delle credenze religiose. Van Leeuwen però, pur riconoscendo la validità dell'obiezione,

⁶³ N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*.

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ Ivi.

osserva che in realtà tali credenze religiose, che interferiscono sui fatti biologici negandoli (come l'evoluzione naturale), formano ulteriori credenze religiose sulla base di quelle appena smentite, per rafforzare l'identità di chi le sostiene, vedendosela minacciata da una falsificazione scientifica. Infatti, non si ha la credenza fattuale che il mondo sia stato creato già così come è ora poco tempo fa, piuttosto lo si crede religiosamente, poiché il contenuto implicato nel creazionismo non è soggetto a vulnerabilità probatoria.

Nonostante le smentite, i religiosi, pur di non ammettere la natura immaginativa delle preposizioni in cui credono, spiegano le frequenti contraddizioni tra credenze fattuali e religiose definendole come misteri della fede e in questo modo si sentono assolti dal compito di spiegarle giustificandoli con le altre credenze fattuali (come succede in un insieme doxastico di credenze). Un esempio lampante è la capacità divina di compiere miracoli, ad esempio tramutare l'acqua in vino, che è in palese contraddizione con le normali credenze riguardo i processi biochimici delle molecole e le regole che tutti sappiamo dominano le scienze e le trasformazioni della materia. La formazione di un sistema isolato dove ci sono aperte contraddizioni con le credenze fattuali e la mancanza di necessità di risolverle, decreta le credenze religiose come un paradigma non doxastico perché non soggetto alla stessa esigenza di integrazione coerente tipica delle credenze fattuali.

Siccome quelle religiose possono permettersi una libera elaborazione⁶⁶, esse instaurano con le credenze fattuali un'integrazione selettiva, in cui vengono selezionati solo alcuni prodotti immaginativi per far parte del sistema di credenze doxastico, solo quelli coerenti ad esso, tralasciando gli altri inconciliabili. Ma isolare i misteri della fede come irrazionali, ostinandosi a porre la credenza religiosa nella categoria di credenza doxastica, non risolve il problema della sua credibilità fattuale o razionalità. Solo ammettendo la natura immaginativa dei contenuti mentali del pensiero religioso li si salva dall'accusa di irrazionalità e assurdità. Rimane quindi insanabile la differenza tra il profilo cognitivo che descrive la concezione realistica (doxastica) del mondo che non contempla miracoli, e quello della concezione religiosa che li inserisce nei possibili scenari di avvenimenti.

Abbiamo finora raccolto abbastanza materiale per comprendere in parte come mai la sottigliezza e raffinatezza delle differenze funzionali renda gli atteggiamenti religiosi scambiabili per credenze fattuali, ma è stato anche facile mostrare come, a livello di input e di relazioni intra-mentali, siano essi categorizzabili come non-doxastici. In tutta ragione è doveroso continuare l'indagine interrogando l'ultimo fattore, degli output, che fornisce forse la prova più schiacciante per sostenere l'interpretazione doxastica del pensiero religioso. Ma, come svolto fin ora, anche in questo caso dimostreremo come si tratta solo di uno scivoloso, accattivante, comodo e consolatorio errore (che

⁶⁶ N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*.

vedremo con la nozione di autoinganno). Anche nella connessione tra credenze e azione, per quanto sia sempre disposizionale e forte, si riconoscono delle differenze tra il comportamento motivato da una credenza religiosa e una fattuale.

Infatti, le professioni di credenza religiosa quali il recitare il Credo a messa sembrano apparentemente una palese dichiarazione enfaticamente delle proprie credenze, che costituisce una ragione per porre esse in un paradigma doxastico. A primo impatto non si dovrebbero avere motivi per dubitare della sincerità di un fedele che afferma di credere in Dio sospettando che stia celando il vero atteggiamento mentale, cioè, immaginare che Dio esista. Ma ciò che sembra giocare in suo favore in realtà si rivela, a una più attenta osservazione, un punto decisivo in più nella validazione dell'ipotesi dell'Immaginazione Religiosa. Come abbiamo da poco osservato grazie all'articolo di Harris riguardante i bambini e la loro misurazione delle parole, della convinzione e dell'assenso che nutrono gli adulti verso le loro affermazioni, la professione di una credenza non sembra suggerire il fatto che essa sia certa, provata o fattuale. È proprio il bisogno di affermare qualcosa che rende il suo profilo funzionale diverso da quello di una credenza doxastica, perché significa che non è dato per scontato, che non è supportato da un input evidenziale ma necessita di una volontà libera che lo annunci, per una questione che riguarda più una scelta identitaria piuttosto che la constatazione di un fatto.

Un'ulteriore apparente prova doxastica del pensiero religioso si rivela anti doxastica e consiste nell'appellarsi ai sacrifici o martiri che si uccidono in nome della religione, scelgono la morte piuttosto che negare l'esistenza di Dio. I sostenitori della concezione doxastica sono portati a dire che, se una persona preferisce rinunciare alla vita piuttosto che a una credenza religiosa, è perché ci crede davvero in modo importante, e lo vuole dimostrare con un atto estremo. Ma a riportare con i piedi per terra subentra l'osservazione di Dennet nel saggio di Van Leeuwen che molto spontaneamente ricorda la preferenza della maggior parte della popolazione nello scegliere la vita, se gli fosse chiesto, piuttosto che una credenza fattuale. Per cui si va a contraddire la potenza probatoria del sacrificio come testimonianza di una verità doxastica perché, continua, "il fatto che alcune credenze richiedano la professione, anche sul dolore della morte, differenzia queste ancora di più"⁶⁷ (da quelle doxastiche, che invece non richiedono una testimonianza così estrema, nemmeno verbale poiché sono appunto sottointese in ogni altra asserzione e anche il negarle verbalmente non minerebbe la loro validità nel mondo).

Sembra interessante ed esplicativo introdurre qui la qualità detta "orientamento normativo percepito"⁶⁸, attribuita da Van Leeuwen alle credenze religiose, per ribadire la peculiarità del fattore

⁶⁷ N. Van Leeuwen, pp. 709, *Religious credence is not factual belief*. Traduzione mia.

⁶⁸ N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*.

identitario, per ora solo vagamente accennato, che differenzia sempre di più l'azione derivante dalle credenze religiose (come la verbalizzazione o il sacrificio) da un paradigma doxastico in cui la soggettività e la libertà identitaria non rientrano in nessun modo.

Il fulcro dell'output comportamentale attivato dalla credenza religiosa consiste nel rispondere a una domanda di pienezza di senso, di profondità nel significato della vita. La connessione dispozionale con l'azione è in sintesi la medesima perché credere che l'acqua disseti mi porta a compiere un gesto che, a prescindere da quale sia, rimane un output comportamentale; infatti, anche il prete che beve il vino durante l'eucarestia compie un'azione anche sostituibile da un'altra. Potrebbe tale azione essere motivata da una credenza fattuale? Sì, infatti tante persone bevono vino, ma dobbiamo notare la differenza del contesto. Per l'appunto, il vino nell'eucarestia è somministrato da quell'autorità speciale di cui abbiamo parlato che è il prete, oltretutto durante un rituale artificioso e sociale che non è casuale ma racchiude solo la comunità di fedeli. Il gesto di bere vino quindi, in tale sede, attiva la credenza religiosa, che risponde all'esigenza di senso e replica un simbolo che richiama alla vita di Cristo, dove il vino non lo si beve perché è buono ma perché richiama il sangue di Cristo. È in tale simbologia che si può ritrovare la differenza, a livello di output, tra paradigma doxastico e non, poiché le azioni che da essa derivano cercano di restituire un luogo esistenziale di pienezza, di virtù, di appartenenza a una comunità. L'orientamento normativo percepito si concretizza nella sensazione di star facendo qualcosa che rende sé stessi (o la propria anima) più virtuosi, in quanto motivati da contenuti religiosi⁶⁹. Questo effetto benefico viene addirittura comprovato da alcuni studi che dimostrano come le persone religiose siano più propense a collaborare nella situazione del dilemma del prigioniero; quindi, si potrebbe dire che tendano ad essere più altruiste, infatti la carità, l'amore per il prossimo e l'altruismo sono precetti cristiani che i fedeli seguono in quanto tali.

Agire seguendo credenze fattuali non dona lo stesso senso di virtù superiore in quanto non orientate verso un bene che i cristiani ritengono maggiore, come la salvezza dell'anima o il Paradiso. È vero che alcune azioni derivanti da credenze religiose assumono un senso Davidsoniano; nel senso che soddisfano dei bisogni se la credenza è vera, ma la maggior parte delle volte queste evocano un bisogno (o necessità intrinseca dell'uomo) di appartenenza a una comunità che il cristianesimo soddisfa.⁷⁰ Tant'è che si potrebbe affermare che l'essenza intrinseca della mente umana, ovvero il suo ordinario funzionamento, si occupa dei problemi esistenziali quali la morte, l'unione amorosa, la vita, il dopo vita, e la religione tenta di fornire risposte sulla cui base coloro che le accolgono diventano fedeli e costituiscono la propria identità.⁷¹ L'elemento comunitario, inoltre, è un'aggiunta che

⁶⁹ N. Van Leeuwen, pp. 709, *Religious credence is not factual belief*.

⁷⁰ Ivi.

⁷¹ Atran, *In gods we trust*.

arricchisce l'esperienza di pienezza della vita, e crea un luogo sia spirituale che fisico che attiva le credenze religiose, anche attraverso le rappresentazioni come la Messa e i rituali, poiché i fedeli imitano più facilmente una rappresentazione immaginaria piuttosto che un'immagine astratta e simbolica⁷².

Potremmo concludere la differenziazione degli output relativi alle credenze fattuali con quella delle credenze religiose e quindi di un paradigma non doxastico dicendo che la rappresentazione rituale immaginaria di alcune credenze religiose è volta a impattare emotivamente sugli osservatori, al fine di farli sentire orientati verso un bene superiore che restituisce un senso di pienezza, rendendo così l'output disposizionale simile al profilo funzionale della credenza doxastica, ma in fondo profondamente diverso a causa del suo lato soggettivo, volontaristico ed esistenziale.

Riassumendo, in questo capitolo è stata introdotta l'importanza dell'approccio funzionalista allo studio degli stati mentali al fine di indagarli senza curarsi del contenuto rappresentazionale ma solo del ruolo nell'economia cognitiva della psicologia dei soggetti in questione, cioè i credenti religiosi. Definendo il profilo funzionale delle credenze fattuali e degli stati immaginativi non doxastici, è emerso come i secondi si comportino in modo uguale alle credenze religiose, rendendole così attribuibili a uno stato mentale immaginativo piuttosto che doxastico. Per cercare di comprendere come mai l'opinione comune non sostenga diffusamente l'ipotesi di Anna Ichino dell'Immaginazione Religiosa abbiamo cercato di mostrare alcuni possibili errori che fortificano l'idea che le credenze religiose non siano stati immaginativi. Svelando poi i fraintendimenti, grazie alle acute osservazioni dell'analisi di Van Leeuwen, abbiamo concluso che le credenze religiose sono descrivibili esattamente entro il paradigma non doxastico tipico degli stati immaginativi descritto da Anna Ichino.

La questione che nel nuovo capitolo verrà sviscerata riguarda un possibile motivo inquadrato evolucionisticamente per cui, ancora nel ventunesimo secolo, le persone non ammettono, accettano, rivelano, il fatto che i fedeli professano di credere doxasticamente ciò che in realtà viene elaborato da uno stato cognitivo immaginativo, cioè l'esistenza di Dio e tutto ciò che ne deriva.

Forse, il rischio che il frutto dell'immaginazione possa anche non esistere spaventa a tal punto da mascherare la natura immaginativa forzando l'ascrizione del suo contenuto in un paradigma doxastico, attinente ad esseri reali? Tale illusorio tentativo richiama la nozione di autoinganno che apre la via per affrontare un tema che illuminerà una possibile risposta a questa domanda, che risulta fastidiosa solo se non la si accompagna alla necessità di una certa consapevolezza. Ovviamente, nel grado limitato alla possibilità di comprensione umana.

⁷² N. Van Leeuwen, *Religious credence is not factual belief*.

Capitolo II

La predisposizione umana alla menzogna. Il bisogno di autoinganno in Ian Leslie.

2.1 Evoluzione della menzogna e difficoltà nel riconoscerla

In questo capitolo manterremo un approccio prevalentemente psicologico e in parte evolutivo per inquadrare la centralità della menzogna e delle conseguenti illusioni e inganni nella vita dell'uomo, dalla preistoria ad oggi. Per eseguire il compito interpelliamo il lavoro di Ian Leslie che utilizza gli strumenti di alcune tra le più recenti scoperte neuroscientifiche per giustificare il titolo che dà il nome al suo libro: "Bugiardi nati", il quale lungo la trattazione trova il motivo per cui ritiene che gli elementi della specie umana possano definirsi così. Inoltre, risponderemo alla domanda indiretta del sottotitolo: "Perché non possiamo vivere senza mentire", tralasciando gli esempi e le prove che I. Leslie riporta spaziando dal marketing, alla politica, alle guerre, e soffermandoci sugli ambiti della cultura, della religione e dell'immaginazione narrativa. L'importanza del ruolo della menzogna all'interno dell'economia cognitiva umana, sin dalla sua primordiale comparsa ad oggi, emerge affrontando la premessa evolutiva necessaria poi a parlare di utilità dell'autoinganno. Inquadrare l'uomo come un animale istintivamente propenso alla menzogna è quindi obiettivo del seguente paragrafo, che cerca di mettere in luce il vantaggio evolutivo che l'azione di mentire ai nostri simili porta con sé, per poi comprendere la casistica più specifica e interessante dell'autoinganno, ovvero di quando una menzogna viene rivolta allo stesso soggetto che la proferisce.

Parlare dell'uomo come animale (che mente) sottintende già dall'inizio un'ottica ampia che lo inquadra nel percorso totale della sua evoluzione e che lo vede partecipe e in fusione con la natura, non distaccato e protagonista di una visione antropocentrica come spesso in altri studi succede. Ian Leslie, infatti, osserva la capacità di mentire in ogni ambito, come quello sportivo dove l'allenatore incoraggia la squadra rassicurandola della sua bravura nonostante la convinzione di aver perso; o dove le buone maniere vengono attuate non come espressione sincera di comportamento ma come maschera per nascondere un gesto che altrimenti, se sincero e spontaneo, sarebbe fuori luogo; o in ambito medico dove le brutte notizie sono date con irrazionale speranza e si preferisce comunicare la sofferenza dei cari modificando la verità sul livello di dolore che patiscono; ma soprattutto sorprendentemente analizza le bugie anche nel regno animale.

Prima di poter dire qualcosa riguardo a osservazioni come queste, Leslie si interroga preliminarmente sull'origine dell'abilità menzognera perché, in un'ottica darwiniana secondo cui la natura seleziona mutazioni efficienti per la riproduzione della specie, se tale attitudine innata si attua così spesso e riscuote tanto successo allora deve esserci stato un momento nella storia evolutiva dove mentire favoriva la procreazione. Visione che si può accogliere solo dopo aver allontanato il facile

giudizio intriso di morale cristiana che ci fa pensare a primo acchito che la menzogna sia una cosa sbagliata e quindi un errore della natura o un difetto di progettazione cognitiva. Lo stupore che consegue nel rendersi conto che nessun uomo può, è, è mai stato o potrebbe mai essere sincero completamente, con gli altri o con sé stesso, merita di essere letta attraverso le parole dello scrittore:

“Credevo di essere sempre sincero con me stesso; nessuno di noi lo è. Ho scoperto che ingannare sé stessi è una necessità, piuttosto che un problema, e che porta ad avere successo nel lavoro, una salute migliore, rapporti più felici con gli altri. Ho imparato che se ci tolgono le nostre menzogne ci ammaliano o cadiamo nella depressione e nella follia. In poche parole, mentire non è una perversione della nostra natura, bensì un aspetto fondamentale di essa. La capacità di ingannare consapevolmente e di riconoscere l’inganno è esclusivamente umana e svolge un ruolo in tutti i nostri rapporti. È impossibile comprendere la società umana e persino capire noi stessi senza prima comprendere cosa significa mentire”.⁷³

La teoria diffusa nella comunità scientifica fino a poco tempo fa riguardo all’evoluzione del cervello, che è il prodotto più raffinato, complesso e ancora maggiormente sconosciuto della selezione naturale, lo descriveva come il continuo rafforzamento di un’intelligenza in seguito al rapporto con la natura e gli ostacoli pragmatici. In pratica, la selezione favoriva coloro che meglio riuscivano a costruire attrezzi utili per procurarsi il cibo e cacciare, a manipolare gli elementi primitivi con l’ingegno forgiando utensili efficienti, a dominare le forze naturali costruendo mezzi per ripararsi dalle tempeste o dal clima, andando a rafforzare sempre di più, col passare del tempo, l’elaborazione di un cervello molto sviluppato.⁷⁴ Un resoconto del genere non può che lusingare lo studioso e il pubblico interessato, in quanto vede la sua specie umana dipinta come premiata per la sua forza, la sua nobiltà d’animo e acutezza mentale. Purtroppo, però, lo stesso non soddisfa la spiegazione della comparsa di altre facoltà mentali uniche (come l’illusione, l’autoinganno, l’intelligenza sociale) che ad esempio altri animali con gli stessi scopi evolutivi di riproduzione della specie non hanno.

Il difetto esplicativo della teoria che pone come protagonisti il singolo e la natura è grave, poiché non giustifica la comparsa di un ingrandimento rapido e ingente della grandezza del cervello dei nostri antenati, che due milioni e mezzo di anni fa circa era solo un terzo della dimensione del cervello dei nostri contemporanei. Da quel certo momento in poi si è rilevata una crescita, e per tanto tempo ci si è domandati il motivo, poiché, all’aumentare della materia grigia, aumenta anche il

⁷³ I. Leslie, pp 13, *Bugiardi nati*.

⁷⁴ Ivi.

fabbisogno calorico necessario per nutrirlo perché consuma estremamente tanta energia, circa un quinto di quella che consuma il corpo in totale, e siccome procurarsi risorse significa cacciare cibo, aumenta anche il rischio che l'ingrandimento richiede. La dimensione del cervello è quindi una caratteristica che ci differenzia dagli altri animali, privilegiandoci, ma ci mette anche molto a rischio. Viene spontaneo chiedersi il motivo per cui tale pericolosa modifica sia sopraggiunta.

Studi più recenti di quelli insoddisfacenti appena proposti hanno rivelato una risposta che è materiale prezioso per giustificare ciò che vede Ian Leslie nella società: l'istinto che ci fa tendere a ingannare è la principale motivazione del riscontrato ingrandimento del cervello, che caratterizza quindi la nostra raffinata intelligenza, ormai lontana dal livello evolutivo a cui si è bloccata quella delle altre specie. Insieme al rivestimento di essenziale importanza finalmente concesso e ammesso all'inganno, è necessario considerare un ulteriore elemento che lo fortifica e che viaggia in sintonia e interconnessione con esso: gli altri membri della specie umana, la società.⁷⁵

Riferendosi a uno studio di Nicholas Humphrey,⁷⁶ l'autore enfatizza l'implausibilità della teoria precedente, poiché considerava solo il soggetto e la natura, ma tralasciava l'essenza sociale dell'uomo, favorita da quello che Humphrey chiama "intelletto creativo", che consente di immaginare possibili scenari sociali, ipotizzare conseguenze delle proprie azioni contemplando anche la reazione degli altri, dotati di emozioni, sentimenti, desideri, contraddizioni, e tutto ciò che caratterizza ogni uomo. Non è soltanto la capacità immaginativa che ha permesso la vita sociale con le annesse intricate relazioni interpersonali, ma è il fatto che l'uomo in un ambiente contornato dalla compagnia degli altri ci è nato, e di conseguenza le sfide che ogni giorno erano poste inevitabilmente dalla società paleolitica lo hanno costretto a sviluppare una facoltà particolarmente raffinata, quale la menzogna (che si serve anche dell'immaginazione), ovviamente al fine di far riprodurre la specie, quindi confermando anche le clausole della teoria Darwiniana.⁷⁷

Le sfide di cui stiamo parlando sono veramente basilari e non dipendono dalla cultura, ma fanno parte dell'uomo come specie, consistono non solo nella guerra per le terre, ma nel semplice ossimoro della pacifica competizione sociale, quale può essere la corte per conquistare il partner, o assicurarsi l'aiuto di qualcuno in caso di necessità, senza al contempo venir sfruttati da qualcun altro di più egoista; quindi, gare per cibo, accoppiamento e sopravvivenza. Queste condizioni insite nella socialità richiedono un'intelligenza più sviluppata di quella che richiede il solo rapporto con la natura, poiché premiano i soggetti più capaci a prevedere i comportamenti altrui, ricordandosi i volti degli amici, conoscendo la reputazione di coloro che potrebbero essere pericolosi, difendendo la propria

⁷⁵ I. Leslie, *Bugiardi nati*.

⁷⁶ N. K. Humphrey, *The social function of intellect*.

⁷⁷ I. Leslie, *Bugiardi nati*.

famiglia. I nostri antenati svilupparono le dimensioni del cervello quando si ritrovarono in un ambiente relazionale, e tale collocamento richiede una capacità di inganno, studiata per la prima volta da Richard Byrne e Andrew Whiten in relazione al suo ruolo per lo sviluppo dell'intelligenza sociale.

Notevoli prove⁷⁸ raccolte dai due studiosi in avanscoperta corroborano un modello in cui una maggior bravura all'inganno denota un maggior successo riproduttivo, poiché prevedere (immaginando) la reazione degli altri ai nostri stimoli e quelli esterni ci permette di vincere, come in una partita a scacchi, stando sempre una mossa avanti. Nell'ancestrale gioco di relazioni umane, sopravvive meglio chi è abbastanza intelligente per trarre profitto dagli altri, senza che gli altri ne traggano di più da lui, ovvero ingannare gli altri ma sapendo riconoscere quando si viene ingannati.

Un esempio empirico a supporto è un trucco a cui anche gli scimpanzè accedono con le loro facoltà mentali: mandare un membro di un gruppo di scimpanzè in mezzo a un altro gruppo, che finga di avvertire un pericolo in modo da distrarli, mentre nel frattempo i compagni del primo rubano il cibo conservato dagli altri. La frequenza di questi comportamenti presenti anche negli animali e ancora di più negli umani non è bastata per fare dell'inganno un elemento fondamentale per spiegare il successo sociale e della specie. Era difficile accettare una sorta di innata predisposizione considerata per lo più immorale, la menzogna, come motore dell'evoluzione dell'intelligenza. Byrne e Whiten si misero al lavoro cercando quindi prova più concrete e, con l'aiuto di Robin Dunbar e con dati alla mano, riuscirono a dimostrare che gli esseri viventi appartenenti a gruppi sociali poco numerosi hanno un cervello più piccolo di quelli facenti parti di comunità più allargate. Partendo dalle statistiche sugli animali, è diretta conseguenza della curiosità che muove la ricerca affrontare il caso più interessante, e in una serie di studi avviati giunge la prova definitiva di Richard Byrne che dimostra che proprio l'*homo sapiens* ha la parte di cervello collegata alla funzione dell'imbroglio (la neocorteccia) più sviluppata e grande di tutte le altre specie.⁷⁹

Come ultima considerazione per chiarire l'evoluzione della menzogna, è necessario esplicitare il superiore ruolo che ha svolto la comparsa del linguaggio. Infatti, si può distinguere l'inganno, che si esprime prevalentemente con segnali corporali come un cambiamento nel tono di voce, espressioni facciali inconsce, azioni di nascondere qualcosa o falsificazione di firme, cioè azioni che nascondono la verità, non per forza verbalizzate. La bugia invece è più inerente alle parole e di conseguenza, grazie alla comparsa del linguaggio (con cui mentire), la si può separare dall'atto (con cui ingannare): lo sviluppo del cervello assistette così a un ulteriore incremento del tasso di crescita in dimensione.⁸⁰

⁷⁸ I. Leslie, *Bugiardi nati*.

⁷⁹ Ivi.

⁸⁰ Ivi.

La possibilità di dire il falso attraverso la comunicazione verbale amplia lo spettro di espressione della non verità, rendendolo più facile e istantaneo, e raffinando sempre di più l'abilità intellettuale nel gestire i rapporti sociali anche sfruttando le parole, ad esempio dicendo che un oggetto si trova in un luogo dove in realtà non è, il che fa risparmiare tempo e fatica rispetto al mentire indicando e accompagnando l'interlocutore per esprimere qualcosa di falso. Terminato quindi lo studio evolutivo, non resta che accettare un'amara verità: "la nostra capacità di ingannare è innata e le falsità ci vengono spontanee alle labbra."⁸¹ Concludiamo l'introduzione all'importanza della menzogna riportando un esempio proposto da Ian Leslie per evidenziare quanto, a volte, essa sia difficile da riconoscere. Il fatto che il cervello consapevole possa non accorgersi delle bugie fornitegli dovrebbe metterci in allerta sulla frequenza e l'importanza che le bugie hanno nel nostro intelletto. Affrontiamo quindi il caso in cui la bugia è rivolta a sé stessi, situazione in cui essa è inconsapevole e autodiretta.

Facciamo quindi cenno a tecnologie recenti di rilevazione della verità basate sull'attività neuronale del cervello, molto più sofisticate del precedente poligrafo che si utilizzava per lo stesso scopo di macchina della verità. Queste tecnologie, l'elettroencefalografia e l'*imaging* a risonanza magnetica ovviamente hanno dei difetti, come la difficile distinzione tra la rivelazione di una bugia da un ricordo autentico ma doloroso quasi rimosso. Ma problemi tecnici a parte, Ian Leslie espone un caso di omicidio del 1997 in cui un sospettato confessa la colpevolezza in seguito a un accordo per evitare la pena di morte. Il problema era che non sussisteva nessuna prova contro tale sospettato, mentre erano presenti tracce di DNA di un altro uomo che rivendicava lo stesso omicidio.⁸² Le accuse contro il primo non cessarono, nonostante fossero basate unicamente sulla sua confessione, poiché non si capiva come mai un innocente avrebbe dovuto mai confessare una falsità. In realtà era chiaro al tempo che molte confessioni avrebbero potuto essere false e magari dovute a fattori come ricatti, stress, o altri interessi, ma comunque rimanevano la prova migliore che un poliziotto potesse avere. Si è pensato allora a cosa sarebbe successo se il confessore innocente del 1997 fosse stato sottoposto a *imaging* a risonanza magnetica, concludendo che si avrebbe avuto un ulteriore indizio di colpevolezza, poiché anche di fronte alle prove di uno strumento raffinato che verifica l'attività celebrale e quindi la possibile presenza di menzogne, esso non può rilevare perfettamente quando il soggetto elabora ricordi che sono inventati, proprio perché non è consapevole della loro falsità. Ciò che successe nella mente dell'innocente dichiaratosi colpevole fu studiato in seguito.

Una studiosa di nome Elizabeth Loftus⁸³ raccolse elementi importanti per comprendere come spesso i ricordi dei testimoni possono venir modificati col tempo anche da ciò che gli agenti, anche

⁸¹ I. Leslie, pp. 26, *Bugiardi nati*.

⁸² Ivi.

⁸³ Ivi.

inconsiamente, suggeriscono di dire. Per provare come un ricordo apparentemente espresso in assoluta sincerità possa non essersi mai verificato, si rese evidente in modo più facile come una finzione possa trasformarsi in ricordo. Esperimenti su gruppi di persone dimostrarono che una storia inventata sul passato di qualcuno possa essere interiorizzata e ritenuta vera tanto che l'ascoltatore la arricchirà anche con dettagli, senza accorgersi che sono del tutto inventati. Ci sono molti casi di accuse rivolte a qualcuno immotivatamente che finisce per confessare qualcosa che non ha mai fatto, in seguito alla concessione di averlo possibilmente rimosso dalla memoria, a volte aggiungendo dettagli inventati mai citati da nessuno o addirittura addossandosi la colpa di crimini non commessi e di cui non si è accusati.

Le evidenze sperimentali collezionate da Elisabeth Loftus sostennero la tesi per cui “ricordare è un atto di ricostruzione creativa, più che una semplice *riproiezione* del passato. Ogni volta che un ricordo viene rievocato, esso si ri-forma e così facendo si mescola a storie altrui ed è plasmato dalle nostre angosce, dai nostri desideri, dalle nostre fantasie.”⁸⁴ Anche dopo aver comunicato ai diretti interessati la certezza che le confessioni fossero fittizie e dovute a fattori esterni, i confessori non vollero abbandonare la loro convinzione di colpevolezza.

L'esempio giallo inerisce a un ambito completamente diverso da quello della credenza religiosa, ma mostra come “in quanto individui, noi siamo testimoni assolutamente inaffidabili, anche davanti a noi stessi”⁸⁵. Con le dovute distinzioni, una credenza religiosa non è indotta dalle stesse pressioni che possono suscitare un ricordo falso, ma questi studi mostrano come la volontà possa inconsapevolmente convincerci di *credere* qualcosa per un bisogno, piuttosto che per la verità del contenuto; Anna Ichino avrebbe specificato che i soggetti che pensano di credere qualcosa doxasticamente solo per volontà in realtà non dicono il vero, poiché la credenza non aderisce alla libertà di inventiva. L'unico problema è che essi, spesso ma non sempre, non sono consapevoli del loro errore di descrizione del proprio stato mentale, anche il confessore preso in studio dimostra come un uomo inconscio delle falsità che sta proferendo può aver bisogno di credere in quelle storie che si racconta, piuttosto che verificarne la veridicità. Fino al punto di essere profondamente convinto di aver compiuto un efferato omicidio pur di soddisfare l'esigenza di ordine mentale e di evitare mali peggiori (come, ad esempio, accettare che l'omicidio l'ha compiuto un nostro caro di cui ci fidiamo), tanto da poter risultare sincero anche di fronte alla rilevazione di una tecnologia sofisticata per scoprire le menzogne.

Non stiamo dicendo che un credente sarebbe capace di creare falsi ricordi sulla visione di Dio solo per il bisogno di avere una prova che esista, ma che a volte l'inconscio può giocare brutti scherzi

⁸⁴ Ivi, pp. 123.

⁸⁵ Ivi, pp. 124.

e ingannare la mente per i propri scopi di sopravvivenza, non curandosi dell'attinenza ai fatti. Per cui, non risulta difficile ipotizzare che simili meccanismi inconsci possano indurre un cristiano a sentirsi totalmente sincero nel rivelare la visione di un miracolo, a causa del bisogno di convincersi che il desiderato sia vero, anche se slegato dalla possibilità fattuale dell'esperienza.

In questa sezione si è cercato di presentare in modo convincente la teoria secondo cui l'inganno ha da sempre un ruolo insostituibile e fondamentale nell'evoluzione umana, e come un autoinganno possa essere a volte talmente inconsapevole da risultare vero, a causa di meccanismi mentali che hanno evidentemente selezionato questo comportamento come utile. Alcuni esempi sono appunto l'invenzione di un ricordo e, come vedremo inseguito, la confabulazione, che nei casi patologici sono schemi portati all'estremo, ma che in piccola parte riguardano la psiche di tutti gli umani.

2. 2 Esseri umani: una specie finalizzata all'autoinganno. La religione come confabulazione

Esposto questo iniziale accenno su come l'autore di *Bugiardì Nati* spiega la questione della menzogna nell'evoluzione umana, si inizia a notare una certa generalizzazione della nozione di autoinganno da parte di Ian Leslie, poiché afferma addirittura che "l'inganno ha inizio nell'istante in cui apriamo gli occhi"⁸⁶. La frase si riferisce in realtà semplicemente alla constatazione che la luce che impatta gli occhi e che produce lo stimolo visivo è diversa, in quanto viene rielaborata, rispetto all'immagine definitiva che noi vediamo tridimensionalmente. Appoggiarsi però su tale banale considerazione permette di allargare il campo per vedere come i principi cognitivi che consentono l'autoinganno agiscano anche in altre sfere della vita e dell'esperienza umane, permettendoci di dire con onere di prova che "il mondo che percepiamo è plasmato dai nostri desideri"⁸⁷.

Inutile citare le infinite possibilità in cui la verità e l'importanza della precedente affermazione vengono sfruttate a fine di marketing, mostrando pubblicità che innescano meccanismi inconsci che rendono desiderabile qualcosa di estremamente superfluo per indurre le masse a comprarlo. Più utile per avvicinarsi all'ambito della religione è invece discutere di come l'immaginazione rielabori i dati fattuali della realtà per renderli il più possibile vicini alle nostre aspettative, poiché, in linea con il pensiero Darwiniano, qualsiasi osservazione del mondo è accompagnata da un'inevitabile speculazione, ovvero da un arricchimento o una selezione del materiale di base, al fine di rendere le constatazioni basilari sui fatti un po' più digeribili e adatte all'umana esigenza di significato e senso che caratterizza l'uomo, permettendogli così di sopravvivere meglio e quindi più a lungo.⁸⁸ Il motivo per cui il cervello, prodotto della selezione naturale, ci inganna così tanto (nel senso esteso della nozione di Leslie, cioè di rielaborazione di dati) è perché altrimenti dovrebbe gestire troppi stimoli provenienti dall'esterno, e quindi preferisce salvare i segnali più utili: "per il cervello, rappresentare la realtà in maniera veridica e fedele conta meno della sopravvivenza. Ovviamente i due obiettivi sono fortemente allineati, ma non coincidono"⁸⁹. L'inganno viene inteso in tal sede come un filtraggio delle informazioni provenienti dai sensi che sono più utili per la sopravvivenza, come avvertire i pericoli, i confini degli oggetti, il calore e via dicendo, ma tale selezione avviene anche a livello più astratto, ovvero nella scelta delle affermazioni da tenere a mente, delle ipotesi che si preferiscono rispetto ad altre, delle illusioni che non si vogliono abbandonare, delle credenze che si tenta in ogni modo di sostenere.

Eravamo fermi, fino all'ultimo punto, in una dimensione prevalentemente sensoriale, ma il confine tra concreto e astratto, corpo e mente, percezione e credenza è facilmente valicabile. Esiste

⁸⁶ Ivi, pp.127.

⁸⁷ Ivi, pp.131.

⁸⁸ Ivi.

⁸⁹ Ivi, pp. 132.

infatti una via di mezzo tra i due ambiti in cui il confine sembra quasi non sussistere, e vediamo quindi di seguito come i sensi comunichino in modo sorprendente con la ragione, andando ad ampliare e complicare il problema del rapporto tra corpo e mente. Molteplici e autorevoli esperimenti, come quelli di Gazzaniga che citeremo in seguito, ad esempio, hanno stabilito che il libero arbitrio non esista, ma sia solo una storia che ci raccontiamo, poiché si è scoperto che spesso si compiono azioni corporali inconsce, che si pensa di aver deciso, ma in realtà la giustificazione razionale e la consapevolezza di averle fatte subentra solo dopo il compimento concreto dell'atto. Un esempio in cui rispecchiarsi è la scelta della marca di un prodotto per motivi che noi riteniamo consapevolmente dovuti alla qualità, quando a livello inconscio molto più probabilmente lavorano associazioni mentali relative al suono del nome o del colore. Questo per dire che “tutti compiamo un atto di autoinganno creativo per tener viva la favola che sappiamo il perché facciamo quel che facciamo.”⁹⁰ Il linguaggio quindi, ovvero la parte che esplicita e testimonia qualcosa di conscio, elabora delle spiegazioni *post hoc*⁹¹ per qualsiasi azione produciamo, pensiero che formuliamo o sensazione che proviamo, anche se spesso il pensiero non ha accesso alle reali ragioni, cause o motivazioni, che rimangono in ultima istanza inconsce. Senza voler suffragare le possibili implicazioni dell'ipotesi secondo cui la libertà è solo un inganno della nostra mente, salviamo la scoperta illuminante del fatto che le motivazioni di una scelta vengono alla luce nel cervello in conseguenza a una decisione e non in principio come causa scatenante. Ian Leslie vuole evidenziare qui che la maggior parte delle cose che facciamo hanno motivazioni inconsce, ma che l'uomo ha talmente tanto bisogno di crederci padrone e consapevole di esse che elabora delle giustificazioni e si convince che queste siano la fonte delle proprie azioni, invece che il risultato.

Su questo tema indagò approfonditamente Michael Gazzaniga, elaborando la valida teoria per cui il cervello è diviso in due emisferi strettamente interconnessi ma completamente indipendenti: l'emisfero sinistro ha la capacità del linguaggio, mentre il destro è analfabeta ma capace di elaborare stimoli non verbali come la musica o l'arte. Alcuni pazienti *split-brain* (cioè, con la sindrome del cervello diviso) evidenziano esageratamente le due diverse funzioni degli emisferi, ad esempio inventando storie sul motivo per cui fanno certi gesti, ma la verità è che l'emisfero destro compie azioni inconsciamente e quello sinistro le nota e inizia a inventare delle cause per giustificarle a sé e agli altri. Ciò si può notare facendo vedere un'immagine sulla parte destra di uno schermo a un paziente *split-brain*, che verrà rielaborata dall'emisfero sinistro, e quindi rende il soggetto capace di dire cosa

⁹⁰ Ivi, pp. 135.

⁹¹ I. Leslie, *Bugiardi nati*.

ha visto; al contrario l'immagine sul lato sinistro elaborata dall'emisfero destro non arriva alla parte del linguaggio e il paziente non riesce a comunicare la sua visione.⁹²

Dopo aver visto l'apice delle conseguenze della divisione del cervello in quei pazienti, Gazzaniga si accorge che essi rivelano una verità di fondo che riguarda tutti: la mente umana dei pazienti anche psichiatricamente sani elabora continuamente delle storie (chiamate da Gazzaniga *confabulazioni*) al fine di rivestire le nostre stesse scelte di una parvenza di giustificazione, nonostante l'oscurità delle reali cause.

Proseguendo per questo filone di posizioni scientifiche, Ian Leslie nota che questo meccanismo di giustificazione *post hoc* si attua anche a livello identitario, per cui la parte consapevole dell'individuo si concepisce come protagonista di una storia e, per renderla giustificata a sé e al pubblico si impegna in uno sforzo di unificazione per rendere la trama sensata e accettabile. Tale impiego, inteso come una lotta per il raggiungimento di un risultato unitario, fa emergere la maggior parte delle nostre emozioni più forti, sperimentabili nei conflitti interiori della psiche, e con parole più dirette e poetiche: "tale dramma nasce dal nostro sforzo di autoconvincerci che abbiamo sempre avuto ragione". L'immaginazione narrativa gioca qui un ruolo importante perché riempie la trama aspra e fattuale della vita di dettagli che armonizzano la scollegata e casuale successione di eventi: dire "credo in Dio" ci viene suggerito essere forse uno dei tanti modi per creare ordine nella propria identità e coesione nella società, per far parte di una narrazione che crea una comunità resa coerente e salda grazie alla devozione in Dio, guidata dalle autorità religiose a cui ci si affida.

Manca solo un piccolo passo per entrare nel fulcro della possibile concezione delle credenze religiose intrise e illuminate dalla luce dell'auto inganno, che sarebbe però parso vuoto e insostenibile in assenza di questa lunga presentazione. L'ultimo tassello consiste nella nozione di quella che Leon Festinger ha coniato come *dissonanza cognitiva*, che sta all'origine del processo di giustificazione razionale prima menzionato. Essa consiste nella presenza di due idee contraddittorie sul mondo che, prese contemporaneamente, producono troppa ansia e quindi innescano il bisogno di mutare il proprio comportamento e le proprie convinzioni pur di non vivere in un contrasto, per evitare l'atrocità e difficile sostenibilità di quella che Albert Camus avrebbe chiamato assurdità della vita, contrasto tra il desiderio dell'uomo di senso e la condizione esistenziale in cui si ritrova, che un senso evidente non fornisce. Nel tentativo di sfuggire all'insopportabile condizione di dissonanza cognitiva viene in aiuto l'autoinganno, che aiuta a preservare l'idea di noi stessi, del mondo, delle cose in cui crediamo, dei valori e delle certezze che guidano una vita lineare, come sempre, utile allo scopo della natura, che ha come principale interesse la riproduzione dell'uomo.

⁹² Ivi.

Ora possiamo nominare il tanto atteso ambito religioso, chiamando in causa la differenza tra integrazione selettiva e integrazione coerente affrontato da Anna Ichino⁹³ nell'esposizione degli input della credenza religiosa, poiché anche Festinger nota che le sette religiose, di fronte alla falsità di alcune profezie, rafforzano le loro convinzioni invece che abbandonarle.⁹⁴ Come se i membri dovessero fare di tutto per non sostituire una credenza di fronte alla sua falsificazione, arrivando piuttosto a piegare la realtà ai propri desideri, inventando giustificazioni per la mancanza di prove. Pur di non modificare un sistema religioso ormai palesemente contraddetto da un'evidenza empirica, si preferisce aggiustarlo razionalmente mantenendolo in linea con la propria speranza di poterlo concepire sensibile all'evidenza come è l'insieme di credenze vere. Sembra che tale comportamento esemplifichi la maggior importanza nell'illudersi che il pensiero religioso sia doxastico piuttosto che scoprire la veritiera falsità di tale posizione, come dimostrata dalla tesi dell'immaginazione religiosa. Forse, perché il rischio che il frutto dell'immaginazione possa anche non esistere spaventa a tal punto che si preferisce mascherare la natura immaginativa forzando l'ascrizione del suo contenuto in un paradigma doxastico, più appropriato per le entità esistenti. È più rassicurante pensare che l'esistenza di Dio attivi uno stato mentale affidabile nel riconoscere le verità come, ad esempio, la posizione degli oggetti, piuttosto che uno capace di inventarsi scenari impossibili come le narrazioni di favole per bambini. Scoprire che Dio è descritto da uno stato mentale identico a quello che descrive i contenuti immaginativi, anche se ciò non prova la sua inesistenza sarebbe, agli occhi di Leslie, troppo rischioso ed evidentemente poco utile al benessere esistenziale dell'individuo. Stiamo infatti qui azzardando un'applicazione del concetto di autoinganno al caso in cui i *credenti* si definiscono tali invece che *immaginanti* e, siccome Leslie giustifica l'uso dell'inganno in modo evoluzionistico, ne conclude dalla nostra ipotesi che anche la sostituzione del verbo "immaginare" con "credere" possa avere finalità evoluzionistica.

Intendiamo qui lo sforzo di mantenere le proprie convinzioni non nel senso di inventare un particolare evento al fine di dimostrare che una profezia religiosa sia verificata. Indichiamo come giustificazione inventata il tentativo di evitare la dissonanza cognitiva composta dalla difesa di un paradigma doxastico della credenza religiosa, che fa appello a eccezionali evidenze come testimonianze di miracoli (che però abbiamo già visto essere diversa dalla sensibilità all'evidenza), e la dimostrazione che il paradigma esatto è invece quello non doxastico come argomentato da Anna Ichino. L'azione confabulatoria è proprio questa, quella che si inventa storie che possono rendere il mancato miracolo o l'insuccesso di una preghiera degli elementi coerenti con il resto delle credenze doxastiche, elaborando scuse anche plausibili e razionali, per vincere la ormai persa causa che cerca in ogni

⁹³ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*

⁹⁴ I. Leslie, *Bugiardi nati*.

modo di descrivere lo stato mentale dei religiosi in un profilo funzionale di credenza invece che di stato immaginativo. Il punto però è che, come abbiamo visto, anche le argomentazioni a sostegno del doxasticismo religioso si rivelano in fondo giustificate solo nello stesso paradigma religioso che si vuole difendere, che rimane apertamente in contraddizione con l'insieme olistico di credenze doxastiche verificate dai fatti e coerenti tra loro.

Per questi religiosi presi come campione, pare quindi più importante illudersi (convincersi, auto ingannarsi) che le proposizioni di fede siano sensibili all'evidenza e che creino un insieme olistico con altre credenze già presenti nel cervello piuttosto che ammettere che in realtà non lo fanno, al fine di non accettare la loro vera descrizione funzionale caratterizzata dall'appello all'evidenza e dall'integrazione selettiva, in quanto tipica di uno stato mentale immaginativo non doxastico. Ribadiamo ancora una volta l'estraneità della questione ontologica sull'esistenza di Dio, poiché nessuno degli studiosi qui analizzati sostiene che la verità sia che Dio non esiste e che l'inganno favorito dalle forze evolutive sia pensare che esista. Si sta affermando a questo punto che, data la ormai assodata verità della tesi dell'immaginazione religiosa (in quanto supportata da ricerche e prove e non falsificate da alcun dato a disposizione, almeno nei limiti della ricerca di A. Ichino), i detrattori di questa siano degli esemplari uomini che si auto ingannano, emblemi del naturale atteggiamento istintivo che induce l'uomo a salvare le proprie convinzioni ad ogni costo, se utili al proprio benessere, prima di metterle eventualmente in discussione, poiché il cambiamento di queste credenze ne sottrarrebbe il vantaggio evolutivo che portano con sé.

Continuiamo ora sulla linea di Festinger, riportata da Leslie, affrontando il secondo meccanismo cognitivo inconsapevole (oltre alla creazione di ricordi) che egli indaga e che Leslie riporta a sue parole, cioè la confabulazione, avvicinandosi all'argomento religioso che ci interessa:

“L'idea che tutte le religioni non siano altro che una gigantesca confabulazione nata dalla più grande di tutte le dissonanze: noi vogliamo credere che il mondo abbia un senso, ma il mondo non ce l'ha. In realtà è possibile vedere l'intera cultura umana, i suoi simboli, miti e riti, come un modo per conciliare la nostra innata tendenza a cercare strutture dotate di senso con la casualità della vita, della morte e di tutto quello che sta tra l'uno e l'altro di questi poli”⁹⁵.

Dopo tale affermazione che riassume la visione di Festinger, Ian Leslie sottolinea che il comportamento dei religiosi ovviamente è qualcosa che non può essere ridotto a una logica così stringente e monotematica, ma possiamo dire che è un buon tassello del puzzle che stiamo componendo per raffigurare i principali meccanismi cognitivi sottesi alle professioni di fede. La confabulazione, si

⁹⁵ Ivi, pp. 154.

ricordi, è un meccanismo inconsapevole indagato nei pazienti con la sindrome del cervello diviso, ma riscontrabile in versioni più lievi non patologiche in tutti gli uomini. Tali versioni di confabulazione prendono la forma di semplici, quotidiane ed essenziali narrazioni che tutti gli uomini raccontano agli altri e a loro stessi da sempre, costituendo la sostanza di ciò che Ian Leslie chiama per tutto il libro autoinganno. Per continuare a sostenere la vicinanza degli studi di I. Leslie e A. Ichino, è bene precisare che nel primo caso, la confabulazione caratterizza la religione come narrazione astratta a sé stante, dove ogni suo contenuto è una gigantesca storia immaginata e raccontata a fin di bene; mentre nella seconda avanziamo l'ipotesi secondo cui la confabulazione stia nella difesa dei fedeli di giustificare l'utilizzo del verbo "credere" in modo doxastico. Anna Ichino non parla mai esplicitamente di confabulazione, ma servendoci della nozione appena esposta risulta più che lecito affermare che il meccanismo che porta i credenti a dichiarare il proprio stato mentale come doxastico sia un modo confabulatorio per conciliare la palese dissonanza che intercorre tra le loro convinzioni riguardo al verificarsi (ad esempio) dei miracoli, e i dati della realtà che palesemente non li testimoniano.

La verità a cui Leslie si riferisce quando parla di inganno nel caso della religione (descritta già nell'accenno all'assurdità della vita), è quella secondo cui il mondo non ha senso, di conseguenza l'inganno consiste nell'invenzione di storie da parte dell'uomo per conferire senso al mondo e alla sua esistenza, come quelle proferite dalle autorità religiose sulla base della Bibbia. La stessa cosa vale anche per la versione ipotetica di tale affermazione, ovvero che, se davvero il mondo non ha senso, la religione è un modo per permetterci di credere che invece ce l'abbia⁹⁶. Il punto importante da notare è la rilevanza della scelta soggettiva del narratore di tali confabulazioni, che sopravvivono nella storia perché il vantaggio evolutivo che apportano all'uomo è svincolato dal loro valore di verità. Confabulazione narrativa e fattualità potrebbero coincidere come no, ma all'uomo non interessa in fondo più di tanto nel caso della religione: dirà di crederci finché ciò lo farà stare meglio. Se tale vantaggio verrà meno, gli sarà più facile non adottare più la credenza o, come direbbe Leslie, l'autoinganno.

Tale riflessione apre qui un doveroso riferimento per contrasto a una posizione completamente diversa, alla quale Leslie però non accenna nemmeno, cioè quella altrettanto autorevole e diffusa secondo cui l'atteggiamento del credente religioso non porti nessun vantaggio evolutivo, ma anzi comporti uno sforzo maggiore piuttosto che il dire di non credere affatto. In tale sede noi ammettiamo che sia possibile negare totalmente un apporto evolutivo alla posizione religiosa, ma questa resa relega i soggetti non credenti al di fuori del nostro ristretto campo di indagine. Ciò che sta nel nostro interesse sono coloro che, associato il loro credo, sostengono essere doxastico. Il libro di Leslie ci apre una prospettiva possibile sul motivo per cui lo fanno, ovvero l'utilità evolutiva, ma tale tesi può

⁹⁶ Ivi.

essere abbandonata nel momento in cui il vantaggio qui ipotizzato dovesse venir meno. Dal momento in cui l'autore stesso non è chiaro su questo punto, ci affidiamo a quello che egli riporta, ovvero la sostenibile plausibilità dell'aiuto esistenziale che la religione fornisce ai credenti, che probabilmente non aiuterebbe più nel momento in cui smettersero di crederci i suoi stessi fautori. Durante tale trattazione, quindi, daremo per scontata la prospettiva di Leslie in cui i credenti religiosi in fondo siano convinti della loro posizione per vantaggio evolutivo, sospettando che di conseguenza i non credenti preferiscano la posizione contraria per l'uguale motivazione di benessere psicologico, che nel loro caso però si incanala, ad esempio, in un ateismo. Ne deriva che dobbiamo pensare a Leslie come uno studioso che vuole giustificare un fenomeno molto diffuso, ma non ovviamente totalizzante nella popolazione, in termini evolutivi, ammettendo implicitamente di non poter esaurire la complessità del comportamento umano con un'unica plausibile ipotesi, poiché non è assoluta.

Sia Ichino che Leslie aprono la strada a una conclusione tanto cinica quanto speranzosa, seppur estremamente lucida e comprensiva di tutti gli inganni della mente, che si concilia con il rigore che richiede la ricerca scientifica e neurologica. Essa consiste nell'immersione di una consapevolezza nuova nonostante la continuazione di un comportamento precedente, cioè, dire di credere in Dio invece che immaginarlo, e aderire a una religione di fronte alla possibilità che sia una confabulazione.

Entrambi gli studi portano alla conclusione che la religione sia possibilmente frutto di una storia caratterizzata da immaginazione narrativa. L'unico azzardo morale a cui nessuno degli autori si sottrae è favorire la consapevolezza dell'origine delle proprie azioni, quindi l'ammissione di un profilo funzionale non doxastico e di un'origine evolutiva della menzogna.

Vedremo nel seguente capitolo come sia possibile comportarsi allo stesso modo sia in corrispondenza di una credenza doxastica che di uno stato mentale a contenuto immaginativo, ricollegandoci ai tre punti che caratterizzano un'analisi funzionale degli stati mentali visti. Favorendo così un punto di contatto e sostegno tra l'analisi del profilo funzionale, l'inversione di paradigma dei religiosi e il meccanismo dell'autoinganno, che si aprono a una conciliazione tra loro visibile nel comportamento del fedele che va a messa.

Capitolo III

Coesistenza tra bisogno e necessità: inevitabilità dell'inganno e possibile conciliazione con la verità.

3.1 L'utilità dell'autoinganno: la forza delle illusioni positive

Per introdurre la pervasività e la forza delle nostre modalità di auto ingannarci, Ian Leslie suggerisce nel suo libro di pensare all'esempio di un kamikaze che si suicida effettuando una strage convinto di ottenere il paradiso e di star facendo quindi qualcosa di buono. Questo esempio per Leslie è un caso lampante di come “non si tratta solo di fare degli errori: le persone in realtà ingannano sé stesse. Immagazziniamo informazioni corrette su noi stessi e sul mondo, ma le teniamo nascoste nel subconscio fino al momento necessario, proprio come ci accade di accantonare gran parte delle informazioni inviateci dai sensi finché non c'è motivo per prestarvi attenzione.”⁹⁷ Essendo confermato dalla scienza che il cervello attua di norma questo comportamento, siamo obbligati a pensare che quindi ci serva, che sia utile alla nostra vita, che la selezione naturale l'abbia favorito per qualche motivo, poiché (in generale) tale meccanismo funziona così.

Si tratta di un'ipotesi sostenuta da conferme psichiatriche. Fino agli anni '90 del secolo scorso si pensava che la sanità mentale fosse l'aderenza della percezione alla realtà, l'assenza di illusioni, la corrispondenza tra ciò che si percepisce e ciò che esiste, senza le distorsioni che potrebbero apportare modifiche per soddisfare i nostri desideri. Ma nel 1988 Shelley Taylor e Jonathan Brown diedero una rivoluzione a questa definizione di “sano” per quanto riguarda la mente, studiando pazienti con gravi danni alle spalle o malati terminali. In modo straziante, notarono che per sopportare la loro condizione, essi confabulavano, inventavano inconsapevolmente delle storie al fine di auto ingannarsi circa la propria salute mentale e fisica e l'avvenire che li attende. La scoperta sensazionale fu che l'ottimismo insito nelle auto narrazioni favoriva il ritrovamento della propria salute, in ogni senso fisico e mentale. Ciò fu la dimostrazione dell'utilità delle bugie nonostante favorissero illusioni e storie non vere che prescindono dai fatti. Incuriositi da questa strada, iniziarono a indagare anche nelle vite di persone non malate il ruolo delle storie che ci si racconta, concludendo che applicare un velo positivo alla realtà (senza dati empirici a sostegno) è un tratto tipico dell'uomo. La sanità mentale, quindi, sembra coincidere con la continua elaborazione di storie e scenari che ci dipingono il futuro in modo positivo e che sopravvalutano le nostre capacità.⁹⁸

Questo tipo di sane confabulazioni vengono chiamate da Taylor “illusioni positive” e si dividono in tre categorie principali: la fiducia esagerata nelle nostre capacità e qualità, l'ottimismo

⁹⁷ I. Leslie, pp. 157, *Bugiardi nati*.

⁹⁸ I. Leslie, *Bugiardi nati*.

irrealistico, la sensazione esagerata di controllo⁹⁹. La prima consiste nel concepirci meno suscettibili ai *bias* cognitivi (come l'auto inganno) rispetto agli altri, senza accettare che anche questa illusione di superiorità sia frutto, a sua volta, di un *bias*. Il secondo si estende nell'esagerazione di positività vista nel futuro, cioè, avere più possibilità di ottenere dei successi rispetto agli altri. La terza infine è la convinzione di poter influire su delle cose che esulano dal nostro controllo, ad esempio assumendoci il merito per raggiungimenti positivi e a fuggire la responsabilità per quelli negativi. Tali comportamenti definiscono la psicologia umana dotandola di una naturale tendenza a interpretare gli avvenimenti dell'esperienza come le trame di una storia in modo che il soggetto protagonista risulti sempre colui che agisce per il bene e al meglio. Nelle eccezioni in cui qualcosa smentisca i due fattori che guidano la nostra invenzione di storie, ecco che scopriamo come tratto caratterizzante della specie umana la narrazione per sciogliere le contraddizioni e i nodi tra l'immagine che abbiamo di noi stessi e le azioni che di fatto svolgiamo.

Il tutto viene escogitato per lo più dall'inconscio, che aderisce ai fini della natura più che alla nostra sorveglianza, favorendo una (segretamente) iper-positiva visione della vita e di sé che giova alla collaborazione con gli altri, supportata da una sorta di presupposizione di essere degli agenti ragionevoli e consapevoli. Se non ci ingannassimo sulla nostra capacità di controllare il destino, di assumere che siamo totalmente consapevoli delle nostre libere scelte, saremmo immobili nell'insicurezza. Arrivati al succo dell'analisi sembra sempre più evidente l'importanza dell'inquadramento evolutivo dell'attuale tesi. Riportiamo quindi un passo di Ian Leslie per esaltare impeccabilmente la connessione tra inganno, evoluzione, efficienza e sanità mentale:

“Esiste un buon motivo per credere che la nostra eccessiva fiducia in noi stessi sia una delle caratteristiche che ci garantirono la sopravvivenza o un vantaggio riproduttivo, e che per questo essa si sia diffusa attraverso la selezione naturale. Un certo grado di ottimismo irrealistico ci avrebbe aiutato a sopravvivere nell'ambiente ancestrale pieno di pericoli e a far colpo su potenziali partner per l'accoppiamento. Ora che non viviamo più nelle caverne ma in appartamenti con il riscaldamento centralizzato, ci affidiamo ancora alle illusioni per riuscire ad affrontare la vita. [...] Senza la capacità di ingannare noi stessi saremmo creature più tristi, più fiacche e meno dinamiche, non disposte ad affrontare le sfide. [...] Esiste un gruppo di persone prive di illusioni positive che si avvicinano di più alla verità su loro stessi, hanno una percezione più realistica delle proprie capacità, delle svolte

⁹⁹ Ivi.

future, del controllo che esercitano sulle cose. [...] Gli psichiatri però le definiscono clinicamente depresse.”¹⁰⁰

Viene forse spontaneo accennare un amaro sorriso che rivela una dura verità, con cui bisogna iniziare a fare i conti e che ci serve per inquadrare la religione non solo come una confabulazione ma come una possibile illusione positiva, un escamotage favorito dalla selezione naturale per proteggere la mente e il cuore dai pericoli della condizione esistenziale dell'uomo, oltre che a preservare il suo corpo materiale dai possibili cacciatori pericolosi. Le proposizioni religiose, occupandosi principalmente delle questioni che angosciano l'uomo come la morte, il senso ultimo delle cose, il motivo dell'esistenza, sono dei buoni candidati a essere il carburante per delle illusioni che ci aiutano a “tirare avanti”¹⁰¹.

Ulteriori conferme riguardo agli effetti benefici delle illusioni positive derivano anche da ricerche effettuate sugli atleti, che mostrano come autoconvincersi di avere abilità migliori di quelle effettivamente possedute, pur in fondo sapendo di non possederle, conduca a maggiori successi. Più uno sportivo si auto inganna sul possibile raggiungimento di risultati, più alto è il suo punteggio nella disciplina: si può definirlo un *mindset* da campioni, ma Leslie preferisce chiamarlo col suo nome: autoinganno.

Abbiamo intitolato la sezione iniziando con la parola “utilità” perché, se l'ambizione principale dell'uomo sano è vivere bene e puntare alla felicità, e l'obiettivo della natura di cui fa parte è la prosecuzione della specie, allora l'autoinganno è necessario al raggiungimento di queste mete, ne abbiamo quindi bisogno. Potremmo sintetizzare superficialmente il concetto riprendendo il famoso detto *fake it until you make it*, che non è poi così irrealistico dopo tutti i dati che abbiamo raccolto: fingere di reputarsi capaci di vincere la maratona aumenta di gran lunga la probabilità di riuscirci. Se non fosse per questa utilità, nessuno si sforzerebbe più di ricercare il segreto della vita (posto che ce ne sia uno), con la consapevolezza che il resto dell'umanità ha già tentato e fallito innumerevoli volte, dice Leslie. Evidentemente, l'illusoria credenza che il tentativo non sia vano, che noi saremo i primi a trovarlo, che la ricerca abbia senso, è più utile della possibile verità che il segreto non esista. Questa illusione consiste in una proiezione immaginaria, ed è ben diversa dalla falsa impressione della realtà. La prima, infatti, colora i fatti di sfumature aggiunte, ma non li abbandona, la seconda invece è una credenza che persiste nonostante delle evidenze reali la contraddicano.

Per ricollegarsi all'introduzione evolutiva e ribadire l'importanza che abbiamo dato alla componente sociale di stimolo all'inganno, ci avvaliamo dello studio riportato da Ian Leslie di Robert Trivers, che fornisce un resoconto soddisfacente del comportamento umano con i suoi simili da una

¹⁰⁰ Ivi, pp. 162.

¹⁰¹ Ivi, pp. 158.

prospettiva anche evolutiva. Egli nota che l'abilità alla menzogna determina il successo all'interno della machiavellica competizione sociale, aggiungendo che i migliori bugiardi sono coloro che riescono meglio a mentire anche a sé stessi: “sono dunque quelli più bravi ad auto ingannarsi, perché credono al proprio inganno nel momento in cui lo compiono. Sarebbero loro ad avere maggiori possibilità di sopravvivere e di trasmettere i geni; ecco l'origine del nostro dono per l'autoinganno.”¹⁰²

Questo ci porta all'esigenza di sottolineare come la falsità non sia un tratto che si possiede o no, separando gli individui del mondo in mentitori o sinceri, ma è meglio descrivibile come uno stato, ovvero “qualcosa a cui le persone si adattano in condizioni propizie”¹⁰³. Lo stato timoroso di fronte alla paura della fine di ogni cosa potrebbe essere una condizione candidabile a favorire l'adesione alla soddisfazione di un bisogno che la religione auspica di fornire.

Tra le prove della forza di una credenza non fondata sulla realtà è impossibile tralasciare il sorprendente potere dell'effetto placebo, che permette di dimostrare come essa si faccia valere non solo nell'ambito mentale, ma anche in quello medico e quindi fisico. Il funzionamento si può sintetizzare nel caso visto e curato da Henry Beecher, che a metà 1900 assistette a una situazione di emergenza. Egli doveva curare dei soldati gravemente feriti in un ospedale improvvisato su una spiaggia con scarse forniture mediche, e non c'era morfina per un paziente che, in assenza di questa, avrebbe dovuto sottoporsi a un'operazione che avrebbe causato più dolore che beneficio. Un'infermiera allora ebbe l'idea di iniettare una soluzione salina senza nessun farmaco, facendo credere al paziente che si trattasse di morfina. La sua reazione stravolse le conoscenze di quel tempo sui farmaci: egli dopo l'iniezione si calmò e presentò lo stesso comportamento di chi riceveva la vera dose di morfina. Anche durante l'operazione il soldato non presentò accuse di particolare dolore e nemmeno reazioni fisiche che si sarebbero dovute verificare in assenza di anestetici. Beecher ripeté il trucco su altri pazienti, concludendo che “quel che un paziente *credeva* in merito alle cure potesse influire pesantemente sulla sua reazione fisica alle cure stesse”¹⁰⁴. Ovviamente l'effetto placebo porta con sé notevoli limiti, ad esempio su casi oncologici, ma si dimostra particolarmente efficace nei casi di dolore fisico e funzioni mentali di alto livello come la depressione, dove la sola aspettativa di migliorare la propria condizione favorisce la guarigione, anche se fondata su una bugia.

Non pare azzardato un significativo grado di somiglianza tra la medicina consistente in zucchero per alleviare le sofferenze fisiche basata sull'omissione dei suoi ingredienti e la religione spacciata come credenza per alleviare le pene dell'anima ma derivante da origine immaginativa. Essa è un utile sostentamento inconscio a stati emotivi e mentali non acquietati dalle sole credenze

¹⁰² Ivi, pp. 179.

¹⁰³ Ivi, pp. 183.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 190.

doxastiche, che necessitano quindi illusioni immaginative per migliorare il proprio sentire quotidiano. Tant'è che Ian Leslie, nel caso della medicina, sostiene che invece di chiamarlo effetto placebo si dovrebbe chiamare quello che hanno scoperto “effetto io ci credo”¹⁰⁵.

L'efficacia della cura in questi casi deriva dal credere qualcosa senza sapere che si tratta di una bugia (e altri elementi accessori come fidarsi di chi la sta somministrando). Utilizzo il verbo credere perché questo usa Leslie, ma per mantenere una coerenza con la trattazione di Anna Ichino, è bene specificare che il significato di credere è inteso qui come convincersi, può essere mantenuto al limite anche un certo senso doxastico in cui tale credenza in una bugia rispetta i criteri funzionali come la sensibilità all'evidenza, semplicemente senza aver ricevuto l'input evidenziale che la falsifica, e quindi temporaneamente essere una credenza doxastica (anche se destinata a rivelarsi non tale appena confrontata con nuove evidenze).

L'effetto benefico del credere alle bugie nascoste dall'inconscio e quindi ingannare noi stessi non smette di essere selezionato dalla natura, perché ci convince che staremo meglio e così consegue che sopravviveremo di più, anche se ogni convinzione del genere può non avere nessuna motivazione logica, e quindi non avvalersi di un supporto razionale giustificato nell'insieme di altre credenze presenti nel sistema olistico di credenze doxastiche. L'essere principalmente un frutto dell'immaginazione narrativa, utilizzata nell'invenzione di racconti, non toglie il fatto che “numerosi studi hanno scoperto che la credenza religiosa si associa marcatamente a una vita più lunga.”¹⁰⁶ Questo è il tipo di ricerche di base da cui Leslie parte per costruire la sua visione evoluzionistica dei benefici del credo religioso. Ammettiamo ancora una volta che ce ne possano essere altrettante che dimostrano il contrario, ma scegliamo di proseguire sulla prima linea lasciando tale possibile visione in mano ad altri studi, poiché lo scopo non è far vincere la posizione con più prove, ma esporre le conclusioni a cui è arrivato Leslie ed evidenziarne i punti di collegamento che le unisce a quelle di Anna Ichino, soprattutto nell'esito di una riflessione su un erroneo utilizzo del verbo credere. Nel primo libro affrontato vedremo che la presa di coscienza apre a un atteggiamento di fede, nel secondo a una constatazione di un meccanismo di autoinganno. Entrambi però, considerano legittimo e proficuo persistere nell'atteggiamento o convinzione svelata ingannatoria, perché nel momento in cui se ne diventa consapevoli, il perpetuarla si trasforma in una libera scelta consapevole, non di una schiavitù dovuta all'ignoranza del concetto.

L'inevitabilità di raccontare bugie ai nostri simili e di esporci all'inganno è parte fondamentale dell'essere umani, in quanto dotati di fantasia e immersi in una cultura fatta di simboli: “la nostra natura intrinsecamente sociale è al tempo stesso la migliore ragione per dire la verità e il motivo per

¹⁰⁵ Ivi, pp. 201.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 222.

cui non possiamo fare a meno delle menzogne”¹⁰⁷. L’uomo è quindi costretto dalla sua storia evolutiva che agisce per il bene della specie a vivere sul confine che separa illusione e realtà, rappresentazione e oggetto, fantasia e fattualità, credenza e immaginazione, poiché “la nostra esigenza di non perdere il contatto con la realtà esiste in tensione con il bisogno, altrettanto forte, di inventare storie non vere, e di crederci. Senza la prima non potremmo andare d’accordo a lungo con il nostro ambiente e nemmeno gli uni con gli altri, ma senza il secondo ci mancherebbe lo slancio immaginifico che ha guidato l’intero progresso umano”¹⁰⁸. Concluderemo quindi, preso atto di questa dualità di aspirazioni umane tra verità e illusione, che il bisogno di autoinganno è tanto valevole quanto la necessaria presa di consapevolezza. Non si può vivere in una bugia senza rendersene conto, ma neanche rinunciare totalmente a una sana dose di autoinganno, finché l’effetto è positivo.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 244.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 253.

3.2 Confronto tra Anna Ichino e Ian Leslie: constatazione dell'inevitabilità dell'autoinganno e conseguente necessità di consapevolezza

È lecito chiedersi cosa c'entri l'atteggiamento del credente religioso con quello di un bugiardo: le somiglianze si notano mettendo in luce come le difese di un paradigma doxastico della credenza religiosa siano una delle tante espressioni di un meccanismo innato alla menzogna, che sfocia poi nelle varianti dell'inganno, dell'autoinganno, delle bugie a fin di bene, delle mezze verità, delle dissimulazioni, delle illusioni e delle credenze resistenti a falsificazione. Sentendo discutere della forza delle illusioni positive nel corso del libro di Ian Leslie, la cui utilità in termini evolutivi per la riproduzione della specie è svincolata dal loro valore di verità, non può che nascere istantaneamente un nesso istintivo con la tendenza dei fedeli a sostenere verbalmente di credere (doxasticamente) ciò che in realtà immaginano (non doxasticamente). Il collegamento tra la tesi di Anna Ichino dell'immaginazione religiosa¹⁰⁹ e la tendenza umana alla menzogna (e all'interconnesso autoinganno) nasce quindi dalla constatazione di una difficoltà di accettare che i contenuti mentali a carattere religioso siano descritti da un paradigma funzionale non doxastico, tipico dello stato immaginativo. Difficoltà visibile nei già citati possibili fraintendimenti, come il reputare l'appello a una testimonianza di fede un'evidenza empirica al pari di quelle degli esperimenti scientifici. La persistenza della maggior parte dei fedeli nel sostenere un paradigma doxastico per descrivere il profilo funzionale dei credenti religiosi, nonostante l'evidente plausibilità dell'ipotesi dell'immaginazione religiosa di A. Ichino sostenuta da studi scientifico-psicologici, può essere vista come un disperato meccanismo di sostegno di un'illusione positiva, di un autoinganno che si rivela spesso molto utile al benessere psicologico ma ormai dimostrato non vero. (Non vero in quanto assunta come affidabile la tesi dell'immaginazione religiosa, che nega la possibilità di una definizione doxastica del credo religioso).

Parlare di inganno implica sempre un riferimento per antitesi a una supposta verità, ed è quindi doveroso specificare i due termini entro cui la seguente analisi si propone di lavorare. La verità presa qui come riferimento è la tesi dell'Immaginazione Religiosa proposta nel primo capitolo derivante dal libro di Anna Ichino, ovvero che il profilo funzionale dello stato mentale del credente religioso è di tipo immaginativo. L'autoinganno sarebbe invece la constatazione da cui la studiosa parte, ovvero l'utilizzo comune e diffuso del verbo "credo" invece che "immagino" per parlare della fede in Dio. "Inganno" non è la nozione che la ricercatrice utilizza per definire questa inversione di paradigmi descrittivi, tant'è che consente un utilizzo del significato di "credere" per indicare incertezza e preferenza di una proposizione anche se non verificata dalla realtà, anziché sintomo di una bugia. "Autoinganno" è però la parola che sembra più adatta a descrivere la sostituzione del verbo "immaginare"

¹⁰⁹ A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*

con “credere”, sulla base dello studio di Ian Leslie riguardo alla funzione di tale atteggiamento, inquadrandolo in un approccio evolutivo. I punti cruciali per comprendere l'accostamento dello studio della Ichino e di Leslie sono quindi tre: la più che plausibile verità della tesi dell'immaginazione religiosa, la constatazione dell'utilizzo erroneo della parola “credo” per parlare di ciò che si immagina, e la nozione di autoinganno che ci permette di avanzare una possibile motivazione del persistente uso della parola sbagliata giustificandola grazie al suo possibile vantaggio evolutivo.

Il libro di Ian Leslie, attraversando molteplici e diversificate discipline, non vuole fermarsi alla constatazione che le bugie sono utili e che l'uomo è condannato a mentire per sopravvivere. Ci dice qualcosa di più: svela l'inevitabile dialettica intrinseca all'uomo che lo tiene prigioniero tra il bisogno di autoinganno e il desiderio di verità, che trova forse sollievo in una piccola dose di necessaria consapevolezza della propria condizione. Tutti i fedeli recitano in chiesa il “credo”, ma pochi accoglierebbero la tesi di Anna Ichino ammettendo di sottintendere a quel verbo uno stato immaginativo e non doxastico come la parola utilizzata intende. Sono infatti possibili delle difese di un paradigma doxastico della religione, ma anche i tentativi più intuitivi si rivelano fallaci alla luce delle analisi della studiosa.

Ciò che con Ian Leslie concluderemo è che, a prescindere dalla consapevolezza del significato tecnico e psicologico delle parole in riferimento allo stato mentale che indicano, l'uso erroneo del verbo “credere” ha dei vantaggi psicologici sulle persone, come quelli tipici di altri casi prima visti.

Ritengo a questo punto necessaria una precisazione importante sulla portata dell'abilità indagata durante il precedente capitolo, che serve per stabilire un ulteriore legame tra l'ipotesi dell'immaginazione religiosa e l'inquadramento evolutivo dell'inganno, e riguarda la questione della consapevolezza di tale meccanismo. La pervasività dell'autoinganno nella psiche dell'uomo ha attraversato la trattazione di tutta la tesi e, finalmente, è giunto il momento di districare la questione della consapevolezza del meccanismo, per quanto possibile, senza allargare ancora di più gli ambiti toccati dall'esposizione, ma definendo i confini specifici dei concetti già suffragati. Anna Ichino affronta esplicitamente la questione della consapevolezza dei soggetti religiosi nel definire il loro stato psicologico, mentre Leslie parla della capacità menzognera in un approccio più generale, che contempla maggiormente le casistiche in cui l'inganno viene perpetuato inconsapevolmente. Al contempo però, Leslie fa intuire con una frase, “la nostra capacità di autoinganno è molto maggiore di quanto immaginiamo”¹¹⁰, che la questione della consapevolezza non è poi così fondamentale poiché per quanto possiamo *credere* di conoscerci e comprendere i meccanismi psicologici evolutivi, l'uomo è in ultima istanza più ingannatore di quanto potrebbe mai essere consapevole.

¹¹⁰ Ivi, pp. 125

Si nota qui la percepibile differenza tra i due studi, che poi si appiana con una conclusione quasi identica in quanto auspica a un raggiungimento di consapevolezza da parte del lettore e idealmente di tutti i possibili lettori. La dissonanza tra i due è che A. Ichino delimita il campo in cui parla di verità e falsità relativamente ai dati che le sue ricerche le forniscono, e quindi le risulta meno contraddittorio parlare di consapevolezza o no perché mette in chiaro ciò di cui si può essere consapevoli, ovvero gli argomenti a supporto della tesi dell'immaginazione religiosa. Al contrario, Leslie non si preoccupa di restringere il campo di indagine, in quanto comprende l'uomo nella storia e in ogni atteggiamento, ma potremmo restringerlo noi dicendo che la consapevolezza a cui accenna alla fine della sua esposizione si riferisca alla presa di coscienza dei risultati di tali ricerche, ovvero che l'uomo è in ultima istanza un bugiardo e l'autoinganno è inevitabile condizione della sua esistenza.¹¹¹ Non è nostro compito difenderci dall'accusa scettica che sostiene che anche i risultati degli studi qui presi in esame possano essere altrettanto frutto di un auto inganno, accogliendo un'obiezione che usa la conclusione di un argomento contro le premesse dell'argomento stesso, perché esula dal nostro interesse.

Ciò che ci preme dire è che, nonostante tali sfumature, entrambi gli studi giungono a una conclusione che offre la possibilità di aprire una via per una consapevolezza maggiore di sé, anche in questo caso si tratta solo di un velato suggerimento riguardo a come l'uomo potrebbe vivere meglio, in seguito a un approfondimento sulla sua propria natura, e non un obbligo normativo morale. La trattazione filosofica proposta di un ambito psicologico indaga come la mente *di fatto* funziona, indicando possibili risvolti, senza voler sentenziare come *in teoria* dovrebbe funzionare, ma si concede di provare a convincere che, per quanto possibile, la consapevolezza della nostra natura ci rende qualcosa di più complesso e autentico rispetto a dei meri "bugiardi nati".

Vediamo ora come viene trattata la consapevolezza (e la sua assenza) nei due libri che hanno dettato il contenuto alla nostra trattazione. L'inconsapevolezza che caratterizza i fedeli nel libro della sostenitrice dell'ipotesi dell'immaginazione religiosa è la clausola che permette, secondo lei, di assolvere i religiosi dall'accusa di essere ipocriti e bugiardi. Il falso che essi sostengono non è quello di affermare che Dio esiste, poiché come ribadito più volte l'ontologia divina non riguarda l'analisi in questione, ma quello di intendere doxasticamente il loro credere in Dio, quando invece le proposizioni professate si riferiscono a uno stato mentale descritto da un paradigma non doxastico. Secondo la studiosa questo indicherebbe un errore meta-cognitivo¹¹² di attribuzione del proprio stato mentale, dove i soggetti non hanno semplicemente chiara la distinzione tra credenza e immaginazione e quindi

¹¹¹ I. Leslie, *Bugiardi Nati*.

¹¹² A. Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*

dicono una cosa che in realtà non pensano; questo sbaglio è però il motivo meno comune per cui i religiosi dicono di credere in Dio invece che di immaginarlo.

La trattazione di Ian Leslie invece, all'interno di uno scenario variopinto e ampio, permette di intendere la bugia non più come un atto da condannare, ma come parte fondante dell'essere umano; infatti, offre una visione onnicomprensiva in cui la menzogna non viene consciamente elaborata ma piuttosto indotta quasi senza rendersene conto da un istinto naturale, da un autoinganno la cui origine è spesso inconscia. Ciò porta a vedere l'uomo come vittima dei meccanismi evolutivi che hanno favorito un inconscio ingannatore, dove la religione sarebbe un plausibile espediente per sostenere questo inganno, questa illusione positiva di cui la maggior parte degli uomini ha tanto bisogno per vivere. In ogni caso, per Ian Leslie gli uomini sono sempre immersi in degli inganni, semplicemente alcuni lo ammettono e altri no, o non l'hanno ancora scoperto.

Ci si aspetterebbe da Anna Ichino che, se i sostenitori di un credo doxastico in ambito religioso non sono ipocriti solo perché inconsapevoli del loro stato mentale immaginativo, allora quelli che sanno di star immaginando ma dicono di credere dovrebbero essere dei bugiardi a pieno titolo. Invece, in modo sorprendente e inaspettato la studiosa dice qualcosa di nuovo su questa apparente bugia, che la rende molto più illuminante. Infatti, l'uso sbagliato di una parola unito alla consapevolezza del significato reale è la casistica più frequente e realistica che descrive il comportamento dei religiosi. La Ichino, infatti, prosegue: “ritengo che spesso la natura immaginativa degli atteggiamenti religiosi sia correttamente identificata in quanto tale dai soggetti religiosi stessi, che scelgono in modo deliberato e consapevole di lasciare che l'immaginazione giochi un ruolo amplificato nelle loro vite”¹¹³. Ritiene inoltre che la consapevolezza dell'inadeguatezza della parola “credo” accompagnata da un continuo uso della stessa non sia una forma di menzogna, ma un modo di fare finta che qualcosa sia vero, per sostenere “l'atteggiamento, cioè, di chi sceglie di dare spazio nella propria vita a una forma di immaginazione – che non è però considerata come pura e semplice finzione, bensì come una seria ipotesi attraverso la quale guardare al mondo e cercare di dargli un senso”¹¹⁴. Tale utilizzo del verbo credere apre ad un significato di “fede infusa di immaginazione”¹¹⁵, ovvero l'esplicita espressione di una scelta personale di colui che, tra la possibilità immaginaria di un mondo con Dio e uno senza, dichiara di preferire la prima ipotesi. Ciò che per Ian Leslie potrebbe essere un tentativo di auto inganno per sostenere un'illusione positiva viene chiamato da Anna Ichino, semplicemente, fede.

Il modo in cui il religioso comunica la propria scelta di vita è simile a una recita; infatti, “come ci insegnano la prassi ludica e quella teatrale, non vi è modo migliore di immergersi in un'esperienza

¹¹³ Ivi, pp. 132.

¹¹⁴ Ivi, pp. 133.

¹¹⁵ Ivi, pp. 134.

immaginativa che comportarsi *come se* si credesse davvero a ciò che si immagina”.¹¹⁶ Per comprendere come sia possibile agire facendo finta di credere in qualcosa che si è consapevoli di star solo immaginando basta ricollegarsi ai tre aspetti dell’analisi funzionale. Ciò significa ammettere la diversità e le peculiarità degli input e delle relazioni intra-mentali che caratterizzano lo stato mentale a contenuto religioso, rimanendo consapevoli del fatto che i contenuti religiosi si servano di un appello all’evidenza e di un’integrazione selettiva, mantenendo però gli output disposizionali con l’azione. Questa presa di coscienza si traduce ad esempio nell’andare comunque a messa, recitare il credo, stringere la mano durante il segno di pace e rispettare i precetti della chiesa, ma consapevoli che quelle azioni derivano da uno stato immaginativo, non doxastico, così come in teatro si recita una commedia agendo come se fosse vera, ma sapendo che è stata scritta da una mente di uno scrittore dotato di immaginazione narrativa. Nulla toglie che ciò che ha scritto e che si sta recitando possa essersi verificato.

Proprio in virtù del fatto che ci si può comportare nello stesso modo sia in corrispondenza di una credenza doxastica che uno stato mentale a contenuto immaginativo, è solo la consapevolezza a fare tutta la differenza del caso, e quindi la nozione di bisogno di autoinganno e necessità di consapevolezza possono andare di pari passo. Insomma, l’augurio è di non stravolgere la propria vita concreta, ma di stravolgere quella interiore acquisendo più consapevolezza sulla propria psiche, con il coraggio di chiamare inganni e narrazioni le storie che lo sono, liberandosi dalla paura di rubarne così il valore.

È vero che non possiamo svestirci degli inganni che ci siamo cuciti addosso, perché come illustrato da Leslie ne abbiamo bisogno, ma invece che avvolgersi nella loro comodità senza interrogarsi sulla loro origine, sarebbe più leale ammettere che di menzogne si tratta, accettando che alcune credenze si instillano in noi solo per aiutarci a stare meglio. Il fatto di ammettere che la religione potrebbe essere frutto di una confabulazione in seguito a una dissonanza cognitiva, non implica che allora bisogna smettere di comportarsi come se le cose che tale narrazione propone fossero vere, o di negare l’importanza che essa ha rivestito nella storia sociale e culturale dell’uomo. La presa di coscienza potrebbe essere utile a scopi molto più pragmatici, come ad esempio evitare guerre di religione in nome della propria verità, perché, come già visto, se due credenze doxastiche contraddittorie non possono coesistere nello stesso insieme e una finisce per annientare l’altra, due contenuti immaginativi invece possono vivere di comune accordo.

Concediamo infine per concludere, un’unica volta in via eccezionale, un utilizzo non doxastico del verbo credere, da intendere ora come “fare finta che sia vero”, per riportare i versi di Wallace

¹¹⁶ Ivi, pp. 133.

Stevens con cui Leslie chiude il suo libro, che sintetizzano al meglio la conclusione a cui auspicano i due libri qui affrontati, aprendo la mente a una nuova posizione più consapevole: “la fede ultima è credere in una finzione, che si sa essere una finzione, non essendoci nient’altro. La verità squisita è sapere che è una finzione e che vi si crede volontariamente”.¹¹⁷

¹¹⁷ W. Stevens, pp. 1005, *Tutte le poesie*.

Bibliografia

- Alston W., *Belief, acceptance, and religious faith* in *Faith, Freedom, and Rationality*, 1996
- Astuti R., Harris P. L., *Understanding morality and the life of the ancestors in rural Madagascar* in *Cognitive Science*, 2008
- Audi R., *Belief, faith and acceptance* in *International Journal of the Philosophy of Religion*, 2008
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche* in *Cartesio. Meditazioni metafisiche* a cura di Lucia Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2001
- Davidson D., *Actions, reasons and causes* in *Journal of Philosophy*, 1963
- Fodor J. A., *The Mind-Body Problem*. Scientific American, INC, 1980
- Harris P. L., *Trusting What You Are Told. How Children Learn from Others*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2012
- Harris P. L., Koenig M., *Trust in testimony: how children learn about science and religion* in *Child Development*, 2006
- Hume D., *Sull'intelletto* in *Hume. Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana*, editori Laterza, a cura di Eugenio Lecaldano, 1987, Roma
- Ichino A., *Credo in un solo Dio... O me lo immagino? I meccanismi cognitivi sottesi al pensiero religioso*, edizioni libreria Cortina, Milano, 2020
- Kierkegaard S., *La malattia mortale*, traduzione di Christian Kolbe, Edizioni Clandestine, 2017
- Kung H., *Interpretazioni. Verità e fattualità non coincidono e Comunità di fede. Parola di Dio?*, in *Essere Cristiani*, traduzione di Germano Re e Marco Beck, Mondadori editore, Milano, 1976
- Leeuwen, V., *Religious credence is not factual belief* in *Cognition*, 133, 3, p. 698-715
- Leslie I., *Bugiardi nati. Perché non possiamo vivere senza mentire*, traduzione di Barbara del Mercato, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2014
- Lewis D., *Truth in fiction* in *American Philosophical Quarterly*, 1987
- Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, Fabbri Editore, Milano, 1998
- Pascal B., *Necessità della scommessa* in *Blaise Pascal. Pensieri e altri scritti*, a cura di Gennaro Auletta, Mondadori, Milano, 2020
- Street S., *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, Philosophical Studies, 2006
- Williams R., *Decidere di credere* in *Problemi dell'io*, traduzione di Rodolfo Rini, introduzione di Salvatore Veca, prima edizione Il Saggiatore, Milano, 1990