

MODELLI EVOLUZIONISTI E DIFFERENZE RELIGIOSE:  
ALCUNI PROBLEMI

Analizzando il ruolo della coevoluzione nel rapporto fra biologia e cultura, Adornetti e Ferretti propongono un interessante modello adattivo della religione. In questo breve commento, ci concentreremo su tre aspetti che, ci pare, invitano ulteriori sviluppi e riflessioni critiche.

## 1. RELIGIONE E AUTOCONTROLLO

Nel discutere i vantaggi adattivi associati alla religione, Adornetti e Ferretti si concentrano esclusivamente sul mantenimento della coesione sociale: riprendendo un ricco filone di studi sul tema, gli autori suggeriscono che «la religione facilita la cooperazione all'interno di un gruppo sociale e, in questo modo, apporta benefici alla fitness individuale» (p. ...). Si tratta di un'ipotesi eminentemente sensata, supportata da una ricca letteratura. Sarebbe però da approfondire in che misura la religione si differenzi da ideologie che almeno a prima vista paiono svolgere una funzione analoga – si pensi al comunismo, allo stalinismo, eccetera. La distinzione avviene perché si fa appello ad una divinità? Questo è vero per tutte le religioni, e in che misura lo è? E perché l'appello al divino farebbe una differenza sul piano della cooperazione, rispetto a ideologie collettiviste non religiose? Inoltre, in che misura l'effetto di facilitazione della pro-socialità indotto dalla religione è autonomo, oppure modulato da altri fattori, quali la presenza di scrupoli reputazionali nel proprio gruppo sociale (in merito, si veda l'autorevole rassegna di Norenzayan e Shariff, 2008)?

A parte tali *caveat*, vale la pena notare che esiste un altro possibile ruolo funzionale della religione, a sua volta molto studiato, che gli autori non considerano: gli effetti dei precetti religiosi sulle capacità di *autocontrollo* (es. non agire di impulso) e *autoregolazione* (es. darsi obiettivi di lungo periodo e norme generali di condotta). Tale adattamento non è in contrasto con la prospettiva «cooperativistica» sulla religione, anzi, è facile ipotizzare correlazioni, o addirittura veri e propri legami causali. Ad esempio, un certo autocontrollo è necessario, affinché atti anti-sociali vengano gestiti da autorità collettive e non sfocino in faide

personali: l'offeso deve trattenersi dalla vendetta e lasciare che la giustizia faccia il suo corso.

Benché questi diversi ruoli funzionali non si escludano a vicenda, ignorare del tutto gli effetti della religione su autocontrollo e autoregolazione può produrre distorsioni nell'analisi evolutiva dei precetti religiosi. Non è questa la sede opportuna per discutere i numerosi studi dedicati a religione e autocontrollo. Basterà invece rifarsi all'ottima e recente rassegna di McCullough e Willoughby (2009), in cui si individuano sei risultati spesso presenti in letteratura: (i) la religione promuove l'autocontrollo; (ii) la religione influenza il modo in cui vengono selezionati, perseguiti e organizzati gli scopi dei credenti; (iii) la religione facilita pratiche di automonitoraggio, invitando i credenti ad essere criticamente consapevoli dei loro comportamenti; (iv) la religione allena l'abilità autoregolativa; (v) la religione prescrive e impone una certa competenza in comportamenti autoregolativi; (vi) alcuni dei dimostrati benefici della religione su salute, benessere e comportamento sociale dipendono da un potenziamento dell'autocontrollo e dell'autoregolazione.

Ognuna di queste affermazioni si presta naturalmente ad essere discussa e problematizzata, e le evidenze empiriche non sono prive di ambiguità e lacune. Tuttavia, è indubbio che molte religioni prescrivano esplicitamente l'autocontrollo come una virtù, e che tale prescrizione abbia effetti misurabili sulla condotta dei credenti. Tali effetti, inoltre, si prestano ad essere interpretati nella stessa ottica evolutiva proposta da Adornetti e Ferretti: o come precondizioni al mantenimento della coesione sociale, identificato come funzione primaria della religione; oppure come adattamento autonomo, che genera vantaggi sulla fitness individuale anche a prescindere dai suoi effetti sociali (ad es. facilitando la pianificazione e il perseguimento di obiettivi distanti nel tempo). Riteniamo dunque che il modello proposto dagli autori potrebbe essere utilmente integrato con questi risultati.

## 2. RELIGIONE O RELIGIONI?

Negli studi cross-culturali di psicologia cognitiva, la religione è considerata un costrutto particolarmente utile per due ragioni principali: innanzitutto, perché la dimensione religiosa è uno dei più importanti marcatori di differenze culturali fra popolazioni diverse (Tarakeshwar, Stanton e Pargament 2003), e poi perché la religione si presta ad essere definita in modo più preciso ed esplicito, rispetto alla nozione generale e vaga di «cultura» (Colzato *et al.* 2010). Entrambi gli aspetti, tuttavia, invitano a concentrarsi sulle *specifiche religioni* e sui loro precetti, piuttosto che sull'opposizione generica fra credenti e non credenti. Oltre alle ovvie differenze di convinzioni, atteggiamenti e costumi che ci sono fra, per esempio, Cattolici e Induisti, si è visto che anche differenze sottili fra

credi sostanzialmente simili possono avere effetti significativi sul comportamento. Ad esempio, in una serie di studi su Cattolici e Calvinisti, si è osservato come l'adesione a una religione o all'altra moduli l'attenzione (in particolare, l'effetto di precedenza globale; Colzato *et al.* 2010), il controllo dell'azione (nel compito di Simon, ma non in un protocollo Go/No-Go; Hommel, Colzato, Scorolli, Borghi e van den Wildenberg 2011), e la capacità di tollerare il ritardo (Paglieri, Borghi, Colzato, Hommel e Scorolli 2013). I primi due risultati pongono in questione l'idea dell'universalità dei processi cognitivi in modo piuttosto radicale: indicano infatti che un processo cognitivo tradizionalmente considerato automatico, dunque relativamente impermeabile ad influenze sociali e culturali, quale l'attenzione, è invece profondamente influenzato da tali fattori, e nella fattispecie non tanto dalla religione in genere, quanto dai differenti credi religiosi a cui gli individui aderiscono.

Vale la pena però approfondire l'ultimo risultato, giacché si lega al tema degli effetti della religione sull'autocontrollo, ed esemplifica i vantaggi di guardare a religioni specifiche. In questo studio, da noi condotto insieme a Lorenza Colzato e Bernhard Hommel (Università di Leida), si usava un semplice compito di scelta intertemporale, in cui i soggetti scelgono ripetutamente fra una ricompensa minore ma immediata, e un'altra maggiore ma ritardata (ad es. «Preferiresti ricevere 10 € subito o 15 € fra un mese?»). Sulla base delle loro risposte, si misura la propensione degli individui ad aspettare per ottenere di più, un tratto ritenuto essenziale per l'autocontrollo. Abbiamo osservato che, mentre i Cattolici Italiani *aspettavano di meno*, rispetto a un gruppo di atei, i Calvinisti Olandesi erano *assai più propensi all'attesa* degli atei – e quindi, naturalmente, i Calvinisti aspettavano molto di più dei Cattolici. Gli atei, qui usati come gruppo di controllo, erano sia Italiani che Olandesi, e fra atei di queste due nazionalità non vi era alcuna differenza: il che dimostra come l'effetto sia dovuto alla religione, e non ad altre differenze culturali fra le due nazionalità.

Si vede quindi come una specifica religione possa avere effetti *opposti* sull'autocontrollo: positivi nel caso del Calvinismo, negativi per il Cattolicesimo. Ciò sfuggirebbe completamente di vista, se si considerassero soltanto gli effetti dell'essere religiosi in genere, a prescindere dal credo a cui si aderisce. Non solo: il risultato ottenuto è in linea con le ipotesi da noi formulate *prima* di condurre lo studio, proprio sulla base dei diversi precetti del Calvinismo e del Cattolicesimo. Semplificando molto a favore di sintesi e chiarezza, la dottrina Cattolica si basa sul ciclo peccato-confessione-espiazione: si ritiene normale che il credente occasionalmente violi le norme di comportamento (anzi, presumere di essere senza peccato è considerato un atto di superbia), e l'offesa arrecata con la propria trasgressione viene corretta prima confessandola al prete, poi compiendo riti di espiazione. Al contrario, nel Calvinismo ha un ruolo centrale la dottrina della predestinazione, secondo la quale

Dio ha già stabilito chi si salverà nel giudizio finale, e gli atti compiuti in vita non possono modificare la Sua volontà; però tali atti servono a rivelarla, giacché è impensabile che Dio abbia prescelto qualcuno che in vita si dimostra empio. Dunque ogni singola infrazione ha un valore *diagnostico* cruciale per il Calvinista, in quanto lo segnala come potenziale candidato all'inferno (né può un prete interferire con la volontà divina): da ciò la maggiore spinta alla moderazione e all'autocontrollo implicita nella fede Calvinista, rispetto a quella Cattolica (su predestinazione e valore diagnostico delle infrazioni in problemi di autocontrollo, si veda anche Bodner e Prelec 2003).

Si potrebbe obiettare che tutto ciò è molto interessante, ma poco pertinente al modello adattivo della religione proposto da Adornetti e Ferretti. Loro si chiedono la ragione evolutiva dell'affermarsi, in modo capillare, della religione come fenomeno culturale di primo piano, e propongono di spiegarla come un exattamento della capacità umana di attribuire intenzionalità, che poi produce una nicchia culturale e origina fenomeni di coevoluzione, in analogia con quanto ipotizzato da molti sul linguaggio (semplifichiamo, ovviamente).

Rispetto a questa prospettiva, gli effetti comportamentali dell'aderenza a religioni differenti vanno integrati come sfida ulteriore al modello. Gli autori sembrano invece muovere da una visione olistica della religione, che mette in parentesi le profonde differenze tra diversi credi. Si può fare un parallelo con gli studi sul linguaggio. A fianco alla teoria di matrice chomskiana, ancora oggi dominante, secondo cui avremmo un istinto del linguaggio, universale, che caratterizza la nostra specie, relativamente impermeabile alle differenze tra le lingue, negli ultimi anni stiamo assistendo ad un ritorno dell'idea neo-whorfiana secondo cui il nostro modo di pensare è influenzato dalle differenze tra le lingue (per una trattazione in italiano, si veda Liuzza, Cimatti e Borghi 2010). Allo stesso modo, gli studi che mostrano le differenze tra le religioni e il loro diverso effetto sui processi cognitivi ci sembra pongano in questione l'idea che possa esistere un istinto religioso innato e determinato per natura. Ammettendo che le religioni funzionino come nicchie culturali, perché mai abbiamo evoluto nicchie così diverse, non solo nei loro caratteri manifesti, ma anche negli effetti che producono sul comportamento? Detto altrimenti, posto che la coevoluzione spieghi l'affermarsi della religione, può spiegare anche il fiorire di molteplici confessioni religiose, fra loro diverse? Se sì, in che modo? Tali questioni rimangono aperte, e rispondervi richiederà una maggiore integrazione fra risultati sperimentali, modelli evolutivi, studi culturali, e riflessione filosofica.

Sempre sul parallelo con il linguaggio, un breve appunto a proposito della cosiddetta doppia natura. Da un lato dobbiamo dire che non ci spaventa l'idea che possano esistere più nature umane (anzi, le differenze ci piacciono!), e non ci pare imprescindibile ricondurre tutto ad un'unica natura umana. A parte questo, non ci sembra che chi non

ritiene innato l'istinto del linguaggio postuli necessariamente l'esistenza di una «doppia natura», adottando una prospettiva discontinuista, come gli autori sembrano suggerire. In molti casi si ritiene semplicemente che la nostra specie si caratterizzi per una grande capacità di apprendimento, e una capacità potente di compiere astrazioni su base statistica. Come si apprende grazie a meccanismi associativi a livello sensomotorio (Cook, Bird, Catmur, Press e Heyes, in stampa), così accade con il linguaggio. Questo non comporta affatto assumere che esista una natura umana non naturale, qualitativamente diversa da quella degli altri animali (per una trattazione più articolata di questi temi si veda Prinz 2012). Lo dimostrano bene le teorie del riuso, in cui si ipotizza che un meccanismo complesso come quello del linguaggio ~~faccia uso~~ di strutture neurali inizialmente deputate a funzioni diverse: ad esempio, aree alla base del comportamento motorio vengono poi reclutate e utilizzate da sistemi differenti, quale il sistema linguistico, senza necessariamente perdere la loro funzione originaria (Anderson 2010). Adottare una tale prospettiva non porta affatto a negare che esistano meccanismi innati, ma, ci pare, invita a partire da ipotesi improntate a criteri di economia e semplicità. Evitando dunque di postulare la natura innata delle strutture di conoscenza, soprattutto a fronte di evidenze relativamente labili, come ci pare avvenga nel caso della religione (che è poi la tesi dell'ormai non nuovissimo *Rethinking innateness*, Elman *et al.* 1997). E prestando attenzione, piuttosto, alla grande plasticità e flessibilità che ci caratterizza «per natura». A questo proposito, ci piace riportare il passo conclusivo dell'ultimo volume di Jesse Prinz – che, si badi bene, non ha un approccio meramente culturalista: «The investigation of our natural constitution should be directed at explaining human plasticity. We can call it the study of human nature, but the label is misleading. It carries with it the dubious idea that there is a natural way for human beings to be. This is not the case. By nature, we transcend nature» (Prinz 2012, 368).

Si  
AVVALGA

### 3. DALL'ANIMISMO AI PRECETTI RELIGIOSI: I LIMITI DEL «VOYEURISMO DIVINO»

C'è infine un salto logico, non incolmabile ma notevole, nell'analisi proposta da Adornetti e Ferretti. L'idea che la funzione adattiva della religione sia quella di favorire la cooperazione sociale fa riferimento non tanto a una basilare credenza nell'esistenza di entità sovranaturali, quanto piuttosto alla condivisione di precetti morali e sociali (e lo stesso varrebbe se si ponesse l'enfasi sul rafforzamento dell'autocontrollo, come suggerito in precedenza). Al contrario, l'adattamento da cui poi originerebbe, come esattamente, la religione è la propensione dei soggetti ad attribuire intenzionalità. Ma questo spiega *solo* la credenza nell'esistenza di entità sovranaturali, non lo sviluppo di complessi codici etici e comportamentali. In altre parole, come si passa dall'animismo ai precetti religiosi?

In merito, gli autori accennano ai lavori di Bering e colleghi (si veda ad esempio Bering 2006, e relativi commenti), secondo i quali la presenza di entità sovranaturali, quali gli spiriti dei defunti o varie divinità più o meno antropomorfe, produrrebbe il timore di essere osservati e giudicati da tali entità, in tal modo indirizzando verso comportamenti pro-sociali. Ora, a parte il fatto che i precetti delle grandi religioni monoteiste vanno ben al di là di un semplice «ricordati che Dio ti guarda», non è chiaro perché mai il sentirsi oggetto di osservazione da parte di agenti sovranaturali dovrebbe spingere proprio verso comportamenti *pro*-sociali. Né mancano casi evidenti in cui le credenze religiose hanno portato a comportamenti violentemente *anti*-sociali, non solo verso altri gruppi di persone (es. le crociate), ma anche all'interno della propria cerchia sociale (es. i sacrifici umani, ma anche la condizione delle donne in alcune culture). Andrebbero inoltre introdotte alcune distinzioni. Ad esempio, coerentemente con l'enfasi che il calvinismo pone sulla responsabilità individuale, i Calvinisti Olandesi rispetto agli Atei Olandesi tendono a elaborare gli stimoli in modo più analitico, prestando più attenzione agli aspetti locali piuttosto che globali (Colzato *et al.* 2010). L'individualismo dei calvinisti, che si riflette in questa maggiore analiticità, è in contraddizione con la prospettiva «cooperativistica» qui proposta da Adornetti e Ferretti, che invece «funzionerebbe» per Cattolici ed Ebrei, le cui religioni, ponendo maggiore enfasi sulla solidarietà sociale, inducono ad una facilitazione maggiore con gli stimoli globali. In linea generale, però, può essere vero che, di norma, i precetti di comportamento delle attuali religioni siano benevoli e socialmente utili: vale a dire, le religioni tendono a non prescrivere comportamenti socialmente deleteri, anzi, forniscono indicazioni di condotta fortemente pro-sociali nei confronti dei membri dell'in-group – con tutte le eccezioni del caso. La domanda è: perché? Non è affatto chiaro come il «voyeurismo divino» possa incanalare i comportamenti proprio in tale direzione, *prima* che si stabiliscano dei precetti religiosi adeguati – ma è proprio la formazione di tali precetti che ora risulta in questione.

Intendiamoci: non poniamo affatto il problema come un dilemma insolubile, ma piuttosto come punto da chiarire. Né ci pare impossibile farlo. Ad esempio, si potrebbe argomentare che la religione favorisce la coesione sociale non prescrivendo le cose «giuste», ma piuttosto rafforzando la propensione a *rispettare* le norme sociali, qualunque esse siano – e su questo, l'effetto positivo di una vigilanza sovranaturale è comprensibile. Ciò consentirebbe anche di capire perché, in casi non sempre marginali, l'adesione a un credo religioso produca comportamenti o atteggiamenti socialmente problematici, quali l'intolleranza e il conservatorismo. La religione sarebbe infatti garanzia del rispetto di certe regole, non della loro bontà. A prescindere dal fatto che Adornetti e Ferretti condividano o meno questa ipotesi, ci sembra importante che la loro analisi evolutiva della religione ponga attenzione all'anello man-

cante fra animismo e precettistica, giacché è da quest'ultima che sembra derivare il valore adattivo del fenomeno religioso.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anderson, M.L. (2010). Neural re-use as a fundamental organizational principle of the brain. *Behavioral and Brain Sciences*, 33, pp. 245-266.
- Bering, J. (2006). The folk psychology of souls. *Behavioral and Brain Science*, 29, pp. 453-498.
- Bodner, R., Prelec, D. (2003). Self-signaling and diagnostic utility in everyday decision making. In I. Brocas e J. Carrillo (a cura di), *The psychology of economic decisions, Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press, pp. 105-126.
- Colzato, L., van Beest, I., van den Wildenberg, W.P.M., Scorolli, C., Dorchin, S., Meiran, N., Borghi, A.M., Hommel, B. (2010). God, do I have your attention? *Cognition*, 117, pp. 87-94.
- Cook, R., Bird, G., Catmur, C., Press, C., Heyes, C. (in stampa). Mirror neurons: From origin to function. *Behavioral and Brain Sciences*.
- Elman, J.L., Bates, E.A., Johnson, M.H., Karmiloff-Smith, A., Parisi, D., Plunkett, K. (1997). *Rethinking innateness. A connectionism perspective on development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hommel, B., Colzato, L., Scorolli, C., Borghi, A.M., van den Wildenberg, W.P.M. (2011). Action control and religion: Faith-specific modulation of the Simon effect but not stop-signal performance. *Cognition*, 120, pp. 177-185.
- Liuzza, M.T., Cimatti, F., Borghi, A.M. (2010). *Lingue, corpo e pensiero: Le ricerche contemporanee*. Roma: Carocci.
- McCullough, M., Willoughby, B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135, pp. 69-93.
- Norenzayan, A., Shariff, A. (2008). The origin and evolution of religious prosociality. *Science*, 322, pp. 58-62.
- Paglieri, F., Borghi, A.M., Colzato, L., Hommel, B., Scorolli, C. (2013). Heaven can wait. How religion modulates temporal discounting. *Psychological Research*. Doi: 10.1007/s00426-012-0473-5.
- Prinz, J. (2012). *Beyond human nature. How culture and experience shape our lives*. London: Penguin.
- Tarakeshwar, N., Stanton, J., Pargament, K. (2003). Religion: An overlooked dimension in cross-cultural psychology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 34, pp. 377-394.

Fabio Paglieri, Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione, CNR, Via S. Martino della Battaglia 44, 00185 Roma. E-mail: [fabio.paglieri@istc.cnr.it](mailto:fabio.paglieri@istc.cnr.it)

Claudia Scorolli, Dipartimento di Psicologia, Università di Bologna, Viale Berti Pichat 5, 40127 Bologna. E-mail: [claudia.scorolli2@unibo.it](mailto:claudia.scorolli2@unibo.it) ~~[annamaria.borghi@unibo.it](mailto:annamaria.borghi@unibo.it)~~

Anna M. Borghi, Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione, CNR, Via S. Martino della Battaglia 44, 00185 Roma e Dipartimento di Psicologia, Università di Bologna, Viale Berti Pichat 5, 40127 Bologna. E-mail: [anna.borghi@gmail.com](mailto:anna.borghi@gmail.com)

