



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Descrivere l'esperienza religiosa. Semiotica e neuroscienze¹

Claudia Gianelli

1. Introduzione

È possibile descrivere l'esperienza del sacro, l'esperienza singolare della religione o della spiritualità? Come possiamo articolare questo problema semioticamente e porre la discussione con altre discipline che cercano di studiare questi casi da un punto di vista scientifico e fisiologico?

Per affrontare queste questioni ci confronteremo con un campo di ricerca assai diversificato, che definiremo provvisoriamente come una "teoria cognitiva della religione". In questo ambito possiamo distinguere almeno tre linee di ricerca principali:

- la prima orientata alla descrizione delle esperienze religiose e spirituali in termini di studi clinici di esperienze rare e fuori dal comune, come ad esempio i momenti di *estasi*;
- la seconda, caratterizzata da un più spiccato interesse verso le implicazioni personali e sociali delle credenze religiose e delle esperienze spirituali, al fine di descriverle come aspetti specifici di più generali forme di vita, o ruoli e gruppi sociali;
- infine, la riscoperta e unificazione di questi due approcci nel campo delle neuroscienze, in particolare grazie allo sviluppo di tecniche di visualizzazione dell'attività celebrale *in vivo* quali PET e risonanza magnetica funzionale. L'esperienza spirituale viene ad essere studiata come una modifica temporanea o permanente delle strutture neurali deputate alla percezione e all'azione.

Questo tipo di approccio tende a ridurre e naturalizzare esperienze differenti, per quanto complesse esse siano. Si pone infatti l'accento sui tratti comuni dovuti alle strutture cerebrali e ai processi che ne derivano, anche nel caso di esperienze del tutto particolari e non comuni – come quelle della meditazione nei monaci buddisti, della preghiera nelle monache di clausura, della presunta estasi di alcuni veggenti. I dati rivelati da un particolare caso vengono assunti e riferiti al processo più generale di cui dovrebbero costituire un'eccezione:

¹ Comunicazione presentata al XXXV Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici, *Destini del Sacro*, Reggio Emilia, 23-25 novembre 2007.



a fronte di un processo comune e “naturale” si ipotizza che una modificazione o lesione cerebrale o un’alterazione patologica ne abbia provocato la trasformazione. In più, si ipotizza che l’area e le connessioni interessate siano in qualche modo esemplari anche per descrivere esperienze simili ma di grado differente: ad esempio i momenti di preghiera o di celebrazioni religiose.

Studi simili risultano per noi particolarmente interessanti soprattutto da un punto di vista metodologico, ovvero per il modo in cui – attraverso disegni sperimentali anche molto differenti – essi giungano a trattare l’esperienza in modo simile, ovvero tendendo a ridurre le differenze e l’eterogeneità. In questo senso il caso particolare dell’esperienza religiosa – del “senso del sacro” come indagato dalle neuroscienze – si rivela anche un caso esemplare per discutere e articolare da un punto di vista semiotico come sia possibile rendere conto dell’esperienza *tout-court*.

2. Neuroscienze fra percezione cognizione e azione

La nostra comunicazione ha in questo senso un doppio obiettivo: da una parte quello di analizzare e discutere gli studi di neuroscienze della religione, dall’altra di discutere metodologicamente le domande che pongono sull’esperienza e le ambiguità per vedere come la semiotica possa consentirci di ri-articolarle. In particolare, cercheremo di rilevare come l’esperienza religiosa (ma l’esperienza in generale in ambito neuro-scientifico) venga trattata, continuamente costruita e ri-costruita attraverso l’implementazione di diversi dispositivi sperimentali e teorici. Il nostro corpus di riferimento sarà costituito da una serie di studi recenti che hanno cercato di descrivere le basi neurali di esperienze molto differenti fra loro, attraverso metodologie di neuro-immagine e di visualizzazione *in vivo* dell’attività cerebrale. Più o meno esplicitamente tutti questi studi assumono uno dei paradigmi prevalenti all’interno delle odierne neuroscienze, ovvero quello di una continuità fra percezione, cognizione ed azione. Ma questa continuità non è stata già operata da tempo anche dalla semiotica? Se infatti consideriamo la semiotica come disciplina che si occupa di studiare la significazione e di descrivere come a partire da configurazioni locali vengano ad emergere determinati effetti di senso, la cognizione non diviene altro che una delle modalità possibili di produzione del senso, così come la percezione e l’azione. Questa può essere quindi una base comune su cui muoversi.

Sinteticamente, il corpus su cui lavoreremo. Tre studi, in particolare:

- Azari e colleghi (2001), dove l’esperienza religiosa viene discussa come un processo cognitivo, e a soggetti molto praticanti e non praticanti veniva richiesto di leggere e ripetere testi di vario tipo in condizioni differenti. Sono questi autori che in particolare discutono della necessità di una valutazione da parte del soggetto del proprio stato (indotto dalla lettura) poiché è solo da questa prospettiva che si potrebbe descrivere l’esperienza religiosa dal momento che l’interpretazione sarebbe centrale se non costitutiva dell’esperienza religiosa.
- Beuregard e Paquette (2006) studiano un gruppo di suore carmelitane con l’obiettivo di identificare i correlati neurali di un’esperienza mistica. L’ipotesi sarebbe di poter misurare l’attività cerebrale mentre i soggetti si trovano “subjectively in a state of union with God”. Gli autori si inseriscono esplicitamente all’interno di un filone di ricerca definito come “spiritual neuroscience”.
- Newberg e colleghi (2003), in uno studio simile al precedente, si occupano della modificazione dello schema corporeo e della “fenomenologia dell’esperienza mistica” durante la preghiera di suore francescane.



3. Dispositivi sperimentali e descrizione dell'esperienza

Negli esperimenti considerati, i soggetti sperimentali sono sia religiosi (suore carmelitane) sia praticanti (cristiani ma anche monaci buddisti) a cui viene richiesto di eseguire compiti di ripetizione di preghiere o di rendersi partecipi e di predisporre a qualche altro tipo di rituale. Da una parte quindi si assume che questi soggetti siano in grado di riprodurre alcune pratiche tipiche del proprio ruolo religioso, che dunque in qualche modo essi devono avere appreso – e appreso praticandole, a partire da alcune procedure (o *script*) specifici. Dall'altra si unisce questa riproduzione con l'interesse teorico degli sperimentatori che è quello di descrivere e fondare l'esperienza religiosa come esperienza unica, irripetibile e radicalmente *personale*, nonché fondata a livello neurale. Si crea così il paradosso di una esperienza che proprio in quanto “unica” è anche personalmente rievocabile e ripetibile.

Questa enfasi posta sul valore dell'esperienza in prima persona, e sulla capacità del solo soggetto che l'esperisce di descriverla e riconoscerla, definisce un secondo aspetto della sperimentazione: i test post-esperimento. In questi test viene chiesto ai soggetti di valutare in modo personale – spesso orientato in senso emozionale-affettivo – la propria esperienza. Si badi, non l'esperienza in generale, ma quell'esperienza “sperimentale” in particolare.

In questo senso, l'esperienza viene considerata come costitutivamente religiosa o spirituale proprio perché interpretata dai soggetti che la vivono. Questo perché l'esperienza in prima persona viene assunta come sempre “vera” e “reale” – di cui la sperimentazione può rilevare relazioni interne di correlazione, ma mai di causalità. La causalità spetterebbe solo a chi soggettivamente l'esperisce, o letteralmente la “sperimenta” e la “prova”, e può riconoscerla come valevole e *in quanto tale* descrivibile.

Questi studi sembrano assumere che gli strumenti di visualizzazione possano rendere conto solo della “forma” di un'esperienza, per cui si rende necessario riferirsi all'esperienza fenomenologica in prima persona per averne una descrizione sostanziale ed accedere così al suo contenuto. Lo sperimentatore, al contrario, può avere accesso solo agli effetti (cerebrali, elettrofisiologici, comportamentali) di questa esperienza ma nulla può dire di essi se non correlare questa esperienza con il *self-report* dei soggetti. Lo sperimentatore compie quindi una mappatura formale degli effetti, recuperando un accesso all'esperienza solo in forma mediata. Uno dei nodi controversi si situa proprio qui: in ambito neuroscientifico si tende infatti sempre più a ricercare l'immediato, l'intuitivo, il diretto, considerando tutto quanto è mediato in qualche modo *degradato*. Esperienza degradata, per esempio, perché per essere descritta richiede filtri, adattamenti, normalizzazioni, in altre parole continue traduzioni.

Il dispositivo propriamente sperimentale di base è in effetti sempre simile: il soggetto (sperimentale, s'intende) viene predisposto da un particolare elemento religioso (per esempio un salmo) che è apertamente tale, ma allo stesso tempo è proprio grazie a questo elemento religioso che si arriva ad una valutazione del soggetto della propria esperienza come “religiosa” e “spirituale”.

4. Come una risonanza ritaglia l'esperienza

Ad un livello strettamente metodologico, in risonanza non abbiamo mai transizioni o passaggi (soprattutto temporali) ma solo stati puntuali che possono essere messi in correlazione con determinati eventi di cui sia riconoscibile una simile aspettualità. Come opera, dunque, uno studio di risonanza magnetica o di una metodologia simile rispetto all'esperienza?



Primariamente, assumendo che l'esperienza sia un *continuo* sensibile che diviene localmente intelligibile nel momento in cui su di esso vengono rilevati o proiettati stati discreti – le attivazioni di particolari aree in correlazione con un determinato stimolo (stimolo e attivazioni, insieme, costituiscono in questo senso uno “stato” complesso).

Ma molto cambia se noi assumiamo un altro punto di vista, quello di un continuum (dell'esperito ma anche dell'esperibile potenziale) che continuamente diviene e che solo localmente si piega, e che consente la messa in evidenza di alcuni nodi relazionali piuttosto che di altri, l'evidenziazione di alcune relazioni e la narcotizzazione di altre. Questo fa sì che una stessa “esperienza” possa essere ora evidenziata come “sperimentalmente rilevabile” o rilevante ma possa in altre situazioni essere “religiosamente rilevante” o semplicemente “personalmente rilevante”. Nella pratica quotidiana della meditazione o della preghiera alcune relazioni tenderanno ad essere narcotizzate e dunque a far sì che l'esperienza per altri “fuori dal comune” (come la pratica delle monache di clausura di uno di questi studi) sia in realtà il vero continuo esperienziale, dove l'esperienza di unione e comunione diviene attuale e realizzata e non soltanto dell'ordine di un esperibile potenziale.

Non possiamo quindi considerare l'esperienza come qualcosa di sensibile e altamente ambiguo fino a che la cognizione non vi proietti uno o più stati discreti riconosciuti come rilevanti da un singolo soggetto o da un'istanza soggettale (così da avere l'Esperienza, l'Esperienza Religiosa e così via). Ma è da considerarsi anch'essa – localmente – come una configurazione dinamica, prodotta da nodi relazionali localmente stabilizzati o stabilizzabili, di cui possiamo rendere conto solo considerando il loro costituirsi relazionale. Ogni esperienza o azione singola viene quindi ad essere individuata attraverso le relazioni che vi si intersecano e che ne determinano l'identità.

Sul continuo dell'esperienza, quindi, le singole esperienze che risultano rilevanti e rilevabili (anche scientificamente) si configurano come localmente significanti grazie a procedure di vario tipo, prevalentemente aspettuali, per esempio di spazializzazione, ma anche di tipo enunciazionale. Ad esempio, la determinazione di una prospettiva in prima persona – per cui l'esperienza sperimentale non sarebbe rilevante – o di una terza persona per cui l'esperienza viene richiesta come ri-vissuta per provocare “fisicamente” un ritorno alla prima persona. Similmente, la costruzione di un'esperienza sperimentale e “ri-vissuta” è dovuta al costituirsi di una specifica configurazione enunciazionale (dove hanno posto l'io e l'altro, il divino, il fratello, l'umanità) definiti però solo qui e solo relazionalmente.

L'esperienza deve quindi essere considerata non come un dato unico ed irripetibile, ma come “risultato” di una serie di esperienze, di una ri-configurazione di relazioni che si traduce a livello corporale e cerebrale (corporale *tout-court*) con qualcosa di “provato” o di “provabile”. I soggetti sono quindi sempre costituiti da relazioni e dalle proprie pratiche. D'altra parte fra le varie esperienze non potremo individuare differenze di tipo ontologico (non vi sono esperienze “reali” ed altre solo “mentali”) ma solo differenze da un punto di vista della densità relazione e dei modi di esistenza semiotica di queste relazioni.

**Bibliografia**

- Alač, M., Hutchins, E., 2004, "I see what you are saying: Action as cognition in fMRI brain mapping practice", in *Journal of Cognition and Culture*, 4, p. 3.
- Alač M., 2005, "From trash to treasure: learning about the brain images through multimodality", in *Semiotica*, 156-1/4.
- Azari, N., Nickel, J., Wunderlich, G., Niedeggen, M., Hefter, H., Tellman, L., 2001, "Neural correlates of religious experience", in *European Journal of Neuroscience*, vol.13, pp.1649-1652.
- Beauregard, M., Paquette, V., 2006, "Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns", in *Neuroscience Letters*, 405, pp. 186-190.
- Latour, B., 1986, "Visualization and cognition: Thinking with eyes and hands", in *Knowledge and Society*, n. 6, pp. 1-40.
- Newberg, A., Pourdehnad, A., Alavi, A, d'Aquili, E.G., 2003, "Cerebral blood flow during meditative prayer: preliminary findings and methodological issues", in *Perceptual and Motor Skills*, n. 97, pp. 625-630.