

APhEx 5, 2012 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 12/03/2012
Accettato il: 09/06/2012
Redattore: Pierluigi Graziani

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N°6 GIUGNO 2012

R e c e n s i o n i

Ines Adornetti, *Buone idee per la mente. I fondamenti cognitivi ed evolutivi della cultura*, Cagliari, Cuec Editrice, 2011, pp. 144, euro 12,00

di Erica Cosentino

Una sera di autunno del 1847 il giovane Michele, in visita presso la casa di un amico, riceve un foglietto proveniente da Genova, da parte di Goffredo. Lo legge, si commuove e inizia a comporre una melodia:

Mi posi al cembalo, coi versi di Goffredo sul leggio, e strimpellavo, assassinando colle dita convulse quel povero strumento, sempre cogli occhi all'inno, mettendo giù frasi melodiche, l'un sull'altra, ma lungi le mille miglia dall'idea che potessero adattarsi a quelle parole. Mi alzai scontento di me; mi trattenni ancora un po' in casa Valerio, ma sempre con quei versi davanti agli occhi della mente. Vidi che non c'era rimedio, presi congedo e corsi a casa. Là, senza neppure levarmi il cappello, mi buttai al pianoforte. Mi tornò alla memoria il motivo strimpellato in casa Valerio: lo scrissi su d'un foglio di carta, il primo che mi venne alle mani: nella mia agitazione rovesciai la lucerna sul cembalo e, per conseguenza, anche sul povero foglio; fu questo l'originale dell'inno Fratelli d'Italia. (dalla testimonianza di Anton Giulio Barrili)

Quella sera Michele Novaro non immaginava affatto che le note scritte di getto per musicare la poesia dell'amico Mameli avrebbero avuto così tanto successo. Tra l'altro, l'inno aveva dei limiti artistici, tanto che si provò perfino a sostituirlo con un altro testo e un'altra melodia, composta questa volta da Giuseppe Verdi. A quanto pare, però, il

nuovo inno non convinse nessuno, mentre l'altro, pur non essendo un capolavoro, piacque molto al popolo e divenne talmente celebre da essere tuttora in voga.

Perchè? Perchè alcune melodie, alcuni slogan, alcune idee, alcuni modi di vestire e di fare si insinuano tanto profondamente nella nostra esistenza umana da divenire parte del nostro patrimonio culturale comune, mentre altre rappresentazioni – scritte, orali, musicali che siano – vengono rapidamente dimenticate dopo la loro prima apparizione?

Il libro di Ines Adornetti è una risposta, convincente e ben articolata, a questa domanda.

Come nota esplicitamente la stessa autrice, dietro al tentativo di dar conto della diffusione delle rappresentazioni culturali si cela un obiettivo molto più ambizioso e impegnativo, vale a dire quello di spiegare la natura dell'essere umano. Infatti, la natura umana sembra essere caratterizzata da una dicotomia, forse addirittura una contraddizione: la nostra biologia di esseri umani ci rende animali culturali. La cultura fa parte della nostra natura.

Nonostante tale affermazione sia considerata quasi un'ovvietà dalla maggior parte degli scienziati, la spiegazione di come sia possibile essere animali culturali è tutt'altro che condivisa o scontata. Al di là della generica affermazione di buon senso secondo cui biologia e cultura “devono” essere intrecciate, i dettagli della loro interazione restano oscuri. Il libro di Ines Adornetti intende fare luce sulla questione, ricostruendo con grande precisione le tappe fondamentali del dibattito contemporaneo e offrendo un sofisticato modello interpretativo in linea con le più recenti acquisizioni nell'ambito delle scienze della mente e della teoria dell'evoluzione.

La prospettiva adottata nel libro è pienamente naturalistica, vale a dire che la cultura è considerata essenzialmente come un prodotto della natura. Da questo punto di vista, la

questione centrale è individuare i meccanismi biologici che hanno reso possibile l'avvento della cultura nella storia evolutiva dell'essere umano e che sono, attualmente, a fondamento dei processi culturali. La chiave metodologica essenziale per condurre questo tipo di analisi consiste nel focalizzare l'attenzione sull'acquisizione, la trasmissione e la fissazione delle credenze culturali. In particolare, l'autrice propone un affascinante caso di studio, quello delle credenze religiose. L'obiettivo non è certo stabilire la verità o falsità di certe credenze rispetto ad altre; piuttosto, il tentativo è di individuare gli elementi che accomunano le rappresentazioni "di successo", ossia quelle che tendono maggiormente a diffondersi e a stabilizzarsi.

Come vedremo più in dettaglio, la proposta di questo libro è che tali elementi dipendano dal modo in cui sono fatte le menti degli esseri umani. Si tratta di una tesi ben più impegnativa della generica affermazione secondo cui la biocognizione rende possibile la cultura: di più, l'autrice si impegna a dimostrare che l'architettura cognitiva umana *vincola* i contenuti delle credenze culturali. D'altra parte, in accordo a quanto sostenuto nel testo, se abbiamo di mira un modello sintetico, unitario e non dualistico dell'essere umano, sembra che non ci siano molte altre opzioni a nostra disposizione. O meglio, le principali alternative teoriche vengono passate attentamente al vaglio dall'autrice che, infine, ne decreta l'inconsistenza.

Il primo capitolo del libro, in effetti, è dedicato alla disamina di due prospettive teoriche che, muovendo da presupposti e argomentazioni completamente contrastanti, sembrano giungere al medesimo risultato, ossia concepire la relazione natura-cultura nei termini di un doppio binario che corre parallelo senza mai incontrarsi. Si tratta delle prospettive socio-antropologica da una parte e sociobiologica dall'altra. Mentre la prima tematizza

il primato e l'autonomia dei fatti culturali, la seconda adotta un approccio riduzionista secondo cui i fenomeni culturali sono determinati a livello dei geni. In sostanza, tali approcci presentano due forme antitetiche di determinismo. Nella prospettiva socio-antropologica viene delineato un tipo di determinismo culturale, conformemente al quale l'essere umano è concepito come un prodotto della cultura cui appartiene. Nella prospettiva sociobiologica prevale, invece, il determinismo genetico, ossia l'idea che il comportamento umano sia il prodotto diretto dell'azione dei geni.

L'autrice argomenta che, a dispetto delle differenze concettuali tra i due modelli, l'esito cui giungono è il medesimo, ossia l'incapacità di costruire un modello unitario dell'essere umano. La ragione di tale fallimento deve essere rintracciata nell'idea, comune ai due approcci, secondo cui il rapporto tra biologia e cultura debba essere inteso nei termini di un percorso di costituzione unidirezionale e diretto: dai fattori esterni a quelli interni o viceversa. Solo mettendo in discussione tale linearità è possibile ridiscutere la questione della natura umana fuori dalla dicotomia natura-cultura. La mossa da fare a questo fine è particolarmente delicata, eppure inevitabile: inserire un livello intermedio di spiegazione. L'interazione tra biologia e cultura è mediata dal livello di analisi della psicologia dell'individuo. Da questo punto in poi inizia la *pars costruens* del libro.

Sgombrata la strada da spiegazioni alternative poco soddisfacenti, i capitoli dal 2 al 4 pongono i pilastri di un solido edificio argomentativo. Il primo di questi perni concettuali è costituito dalla teoria della modularità della mente, secondo cui la mente è composta da un insieme di dispositivi di elaborazione dell'informazione, funzionalmente distinti e specializzati (per una discussione critica della nozione di

modularità, cfr. Uttal 2001, Prinz, 2006). L'architettura modulare è richiesta, a detta dell'autrice, dall'esigenza di vincolare l'indagine naturalistica sulla cultura a un principio metodologico fondamentale: la plausibilità evoluzionistica del modello. Da questo punto di vista, la cognizione umana è il frutto delle pressioni evolutive che hanno portato alla selezione delle risposte comportamentali adatte a risolvere certi specifici problemi ambientali. Alcuni dispositivi modulari sono particolarmente rilevanti nell'ambito di una spiegazione naturalistica della cultura. Nel terzo capitolo vengono introdotti tre sistemi, responsabili rispettivamente della conoscenza del mondo fisico, psicologico e biologico. L'idea è che tali dispositivi siano alla base dei processi di acquisizione, trasmissione e fissazione delle credenze culturali.

In effetti, il riferimento a tali moduli concettuali è un modo per spiegare «perché alcune rappresentazioni restano relativamente stabili, cioè perché diventano propriamente culturali» [Sperber, 1996, pp. 61-62]. L'indagine sul ruolo di tali dispositivi a fondamento delle credenze culturali rivela un elemento di grande interesse. A dispetto della sconfinata varietà delle culture, alcuni componenti delle nostre credenze culturali tendono a essere ricorrenti. Adornetti insiste sul fatto che la presenza di tali elementi è indicativa di un dato assolutamente centrale, ossia che «gli esseri umani sono predisposti a subire l'influenza di particolari tipi di rappresentazioni» [capitolo 3, p. 65]. E tale predisposizione dipende dal modo in cui sono fatte le loro menti.

Più nello specifico, seguendo l'analisi dell'antropologo francese Dan Sperber [1996, 1997], Adornetti introduce una distinzione tra due tipi di credenze: le credenze intuitive e le credenze riflessive. I tre moduli concettuali sopra menzionati producono credenze del primo tipo, ossia credenze spontanee e inconsce, per lo più innate e pertanto

universali. Tali credenze guidano l'individuo nella comprensione di alcune proprietà degli oggetti, di se stesso e degli altri individui. Per esempio, Carey e Spelke [1994] hanno mostrato che i bambini alla nascita sono già dotati di un corpus di conoscenze integrato relativo al mondo fisico (la cosiddetta *fisica ingenua*) che include, tra l'altro, la comprensione del fatto che un oggetto è un insieme di parti connesse che si muovono insieme. Ancora, le credenze intuitive sono presenti anche in altri domini di conoscenza che coinvolgono la comprensione delle proprietà degli esseri animati (*biologia ingenua*; cfr. Keil [1994]), nonché di quella tipologia peculiare di esseri animati che sono gli individui dotati di una mente e, dunque, di stati psicologici che guidano il loro comportamento (*psicologia ingenua*; cfr. per esempio, Baron-Cohen [1995]).

Le credenze intuitive prodotte da tali moduli concettuali sono a fondamento di molti comportamenti umani e costituiscono la base delle credenze riflessive. Queste ultime, anziché essere automatiche e inconsce, sono consapevoli e deliberate. Tra di esse, vi sono anche le credenze culturali. Tale rapporto tra credenze intuitive e credenze riflessive è particolarmente rilevante nell'ambito dell'argomentazione portata avanti nel libro. Infatti, la tesi dell'autrice è che le credenze intuitive prodotte dal normale funzionamento dei sistemi cognitivi adibiti alla fisica, la biologia e la psicologia ingenua vincolano i contenuti delle credenze culturali fornendo le assunzioni di *default* su cui queste ultime sono basate. A riprova di ciò, nel quarto e ultimo capitolo l'autrice analizza il caso delle credenze religiose.

Riferendosi alle ricerche dell'antropologo cognitivo Pascal Boyer [1994; 2001], Adornetti mette in luce un fatto veramente sorprendente e degno di nota, ossia che le credenze religiose diffuse nelle varie culture del mondo presentano più comunanze di

quelle che possiamo immaginare. Più nel dettaglio, i tratti comuni dipendono dal fatto che ogni credenza religiosa, a prescindere dai suoi contenuti specifici, sembra essere caratterizzata dalla violazione di un'aspettativa. Ma da dove provengono tali aspettative? L'affascinante risposta è che esse sono prodotte dai dispositivi psicologici che regolano la nostra interazione con il mondo fisico, sociale e biologico. In altri termini, le credenze religiose sono accomunate dal fatto di violare le nostre aspettative circa le caratteristiche osservabili delle entità del mondo. Facciamo un esempio.

In molte culture è diffusa la credenza nell'esistenza degli spiriti. Il concetto di spirito attiva la categoria di *persona* e le aspettative ad essa associate, le quali ricadono principalmente sotto il dominio della psicologia ingenua. Uno spirito, infatti, proprio come le persone reali, può avere emozioni, desideri e sensazioni. In Cina, per esempio, gli spiriti degli antenati devono essere trattati con grande rispetto se si desidera che portino protezione e assistenza ai membri della famiglia; in alcuni villaggi rurali è addirittura consuetudine mettere un posto a tavola per gli antenati, come se fossero ancora presenti. Tuttavia, a differenza delle persone in carne e ossa, gli spiriti sono invisibili, possono passare attraverso i muri e non subiscono i normali processi di crescita, invecchiamento e morte. Queste caratteristiche rappresentano delle violazioni delle nostre conoscenze intuitive dei domini della fisica e della biologia ingenua e sono definite, quindi, proprietà controintuitive (contrarie alle nostre intuizioni spontanee e inconse sulla realtà).

L'equilibrio tra elementi intuitivi ed elementi controintuitivi delle credenze religiose è molto delicato. Dai dati antropologici a disposizione – accuratamente riportati e analizzati nel libro – emerge che non è sufficiente che una rappresentazione religiosa sia

bizzarra perché si imponga all'attenzione delle persone e si stabilizzi. In realtà, le rappresentazioni che hanno maggiori probabilità di diventare parte del patrimonio culturale condiviso sono quelle che realizzano un buon compromesso tra elementi controintuitivi ed elementi intuitivi: come dire che devono essere abbastanza sganciate dalla realtà, ma non troppo. Infatti, le rappresentazioni più stabili sono sufficientemente contrastanti con le nostre assunzioni di base da attirare la nostra attenzione, ma non lo sono troppo, altrimenti diventerebbero difficili da elaborare e, dunque, da ricordare e trasmettere.

È facile ipotizzare che, a questo punto, il lettore possa avere una reazione istintiva di rifiuto e chiedersi: “Cosa ha a che fare tutto ciò con la religione?” La religione è mistero, fede, accettazione dei limiti della comprensione umana. Una descrizione così “asettica” non rischia forse di cancellare il fenomeno che ci si propone di indagare? L'opinione di chi scrive è che la risposta sia negativa. Dobbiamo tener presente che l'obiettivo dell'indagine naturalistica condotta nelle pagine di questo libro non sono i contenuti dei vari credo religiosi. L'autrice non si propone di naturalizzare Dio o gli Spiriti, né lascia mai trapelare di avere qualche intenzione segreta in questa direzione. Lo scopo è naturalizzare le nostre *credenze* in Dio e negli Spiriti, mostrando che sono il prodotto dell'attività della nostra mente e, dunque, di quell'organo biologico che è il nostro cervello. Chiaramente ciò non significa affatto che i contenuti di tali credenze siano una pura invenzione. Credere o non credere nella verità di tali contenuti è un aspetto che pertiene alla sfera privata di ciascun individuo.

Pur non intaccando la dimensione soggettiva della credenza religiosa, l'indagine naturalistica ci fornisce gli strumenti per comprendere come sia possibile per gli esseri

umani intrattenere una rappresentazione mentale di qualcosa che, per definizione, non può essere afferrato fino in fondo. Un'indicazione in tal senso proviene dagli studi sulla capacità di metarappresentazione. L'aspetto controintuitivo delle credenze religiose pone infatti il problema di giustificare come sia possibile che qualcosa che viola palesemente le nostre aspettative biologicamente radicate sul mondo possa, ciononostante, essere ritenuto plausibile ed accettabile. L'ipotesi di Sperber e altri studiosi [Sperber, 1996; Atran, 2005], condivisa dall'autrice, è che le credenze religiose coinvolgano due livelli rappresentazionali: il livello della rappresentazione intuitiva da cui si sviluppano e quello della credenza riflessiva vera e propria. In tal senso, esse sono un tipo peculiare di rappresentazione di rappresentazione, ossia di metarappresentazione.

Il riferimento al sistema metarappresentazionale è interessante perché consente di spiegare un passaggio cruciale del processo di comprensione, quello in cui non si afferra completamente il senso dell'informazione in oggetto. Infatti, è possibile intrattenere un'informazione che si comprende solo a metà in attesa, eventualmente, che qualche fattore contribuisca a chiarirla. Per esempio, scrive Adornetti, un bambino può comprendere che qualcuno è morto ancor prima di avere un'idea precisa di che cosa sia la morte; a tal fine, egli inserisce l'informazione all'interno di una struttura merappresentazionale del tipo "è un fatto che x è morto". Allo stesso modo, grazie alla capacità metarappresentazionale la mente può essere invasa dai "misteri concettuali" che caratterizzano le credenze religiose, inserendo queste ultime nella struttura "é un mistero che x." Ciò spiega come sia possibile trattare tale tipo di credenze, ma - è bene ribadirlo - non coinvolge in alcun modo il piano della valutazione del loro contenuto.

L'ultimo passaggio argomentativo del libro affronta la questione dell'origine evolutiva delle credenze religiose. Come abbiamo visto, l'architettura della nostra mente vincola i contenuti delle credenze religiose, rendendo alcune rappresentazioni particolarmente attraenti agli occhi della nostra mente. Allo stesso modo, l'origine delle credenze religiose deve essere imputata alla struttura della cognizione. In altri termini, la nostra mente è fatta in modo tale che le credenze religiose, soprattutto le credenze nelle divinità, risultino tanto naturali quanto irresistibili.

In particolare, la mente umana è evoluta per interpretare i comportamenti degli altri individui in termini mentalistici, vale a dire in termini di obiettivi e intenzioni. Tale adattamento biologico è fondamentale per un animale sociale come l'uomo, per il quale la sopravvivenza è spesso legata alla capacità di anticipare l'altro comprendendo le ragioni del suo agire. L'interpretazione mentalistica del comportamento è, dunque, una strategia evolutiva particolarmente efficace, tanto che l'individuo tende spontaneamente ad applicarla anche in tutti i casi di incertezza in cui non è chiaro se abbia di fronte un agente animato, come nelle forme di animismo e di antropomorfismo. Tali situazioni di incertezza includono anche quelle che sollecitano l'individuo a ipotizzare la presenza di un essere divino. L'idea portata avanti nel libro è, dunque, che la tendenza naturale ad attribuire intenzionalità incoraggi la formazione e la diffusione dei concetti religiosi. Da questo punto di vista, il testo è in linea con altre ricerche recenti sull'argomento [cfr. Girotto, Pievani, Vallortigara, 2008] che l'autrice prende in considerazione e discute approfonditamente. Tuttavia, Adornetti si distacca in modo critico da tali riferimenti quando delinea lo sfondo evolutivo più generale in cui colloca il lavoro.

L'autrice sottolinea che l'insistenza sul ruolo di alcuni meccanismi biocognitivi a fondamento dei processi culturali sembrerebbe essere compatibile con una visione della cultura come *exaptation*, ossia come fenomeno secondario e indiretto di tratti cognitivi adattativi. Tuttavia, un approccio di questo tipo presta il fianco, secondo l'autrice, a una critica molto grave. Con le sue parole (p. 121):

Sostenere che le manifestazioni culturali sono un *exaptation* significa, in effetti, esaltare il fatto che la cultura segue una forma di evoluzione del tutto diversa da quella biologica (se la cultura è un effetto secondario di meccanismi biologici pre-esistenti, essa non è un prodotto diretto della selezione naturale).

Questa visione, sostenuta da autori come Tomasello [1999] e Tattersall [1998], porta a reintrodurre l'idea del "doppio binario", ossia la concezione che l'essere umano partecipi di una doppia natura, biologica e culturale. Una conseguenza di questo tipo è chiaramente inaccettabile per chi abbia di mira la formulazione di un modello unitario dell'essere umano. Il problema è, dunque, di tenere insieme l'idea che i processi culturali sfruttino meccanismi cognitivi adibiti originariamente ad altre funzioni con l'idea che la cultura abbia avuto e abbia tuttora un grande valore adattativo per la sopravvivenza degli esseri umani. La risposta è individuata dall'autrice nel modello evolutivo della *niche construction* [Laland et al., 2000; Odling-Smee et al., 2003].

Riferirsi alla costruzione della nicchia è, in effetti, un modo per dar conto del fatto che la selezione naturale non è la sola forza in gioco nell'evoluzione e che l'attività degli individui che costruiscono e modificano gli ambienti che abitano sia altrettanto importante per spiegare il processo evolutivo. Tra le modificazioni introdotte dall'essere umano, la cultura è certamente quella più importante. Ne consegue che essa non è solo una risposta alle sfide ambientali, ma è anche un nuovo ambiente che crea nuove pressioni adattative per l'essere umano. In questi termini, la cultura ha, a sua volta, un

effetto di ritorno sull'evoluzione biologica [Adornetti, Ferretti, 2011]. La conclusione dell'autrice è che la coevoluzione di biologia e cultura costituisca la chiave di volta per dar corpo a una visione non generica dell'interazione tra fattori biologici e culturali. Solo facendo appello al modello della coevoluzione diventa finalmente possibile costruire un modello autenticamente unitario dell'essere umano. Tale tesi è, a parere di chi scrive, estremamente rilevante e meriterebbe senz'altro un ulteriore approfondimento. Riferendosi alla coevoluzione, in effetti, l'autrice individua una strada molto promettente per sciogliere le tradizionali dicotomie che hanno finora ingessato il dibattito sul rapporto natura-cultura.

In conclusione, grazie allo stile chiaro e incisivo della sua prosa scientifica, al ricco e aggiornato apparato bibliografico e all'accuratezza dell'argomentazione filosofica, il libro di Ines Adornetti è una lettura fondamentale per chiunque sia alla ricerca di risposte e, soprattutto, di nuove domande sulla "natura culturale" che ci contraddistingue come esseri umani.

Bibliografia

Adornetti I., Ferretti F. (2011), "Evoluzione, cognizione e cultura", in, M. Marraffa, A. Paternoster (a cura di), *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma, pp. 219 – 234

Atran, S., 2005, "Religions Innate Origins and Evolutionary Background", in P. Carruthers, Stich L., Stich, S. (a cura di) *The Innate Mind. Culture e Cognition*, Oxford University Press, Oxford, pp. 302-318.

Baron-Cohen, S., 1995, *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*, Cambridge (Mass), The MIT Press. Trad. it. *L'autismo e la lettura della mente*, Roma, Astrolabio, 1997.

Boyer, P., 1994, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley.

Boyer, P., 2001, *Et l'homme créa les dieux*, Édition Robert Laffont, Paris. Trad. it, *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, Odoya, Bologna, 2010.

Carey, S., Spelke, E. S., 1994, "Domain-specific knowledge and conceptual change", in L. Hirschfeld & S. Gelman (a cura di) *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 169-200.

Giroto, V., Pievani, T., Vallortigara, G., 2008, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice, Torino.

Keil, F.C., 1994, "The birth and nurturance of concepts by domains: The origins of concepts of living things", in L. A. Hirschfeld and S. A. Gelman (a cura di), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, New York: Cambridge University Press, pp.234-254.

Laland, K.N., Odling-Smee, F.J. & Feldman, M.W. (2000), "Niche Construction, Biological Evolution and Cultural Change", *Behavioral and Brain Sciences*, 23 (1), pp. 131-175.

Odling-Smee, F. J, Laland, K. N., Feldman, M. W. (2003), *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton.

Prinz, J. J. (2006), "Is the mind really modular?", in R. Stainton (a cura di), *Contemporary Debates in Cognitive Science*, Oxford: Blackwell, pp. 22–36.

Sperber, D. (1996), *La contagion des idées*, Odile Jacob, Paris. Trad. it., *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Sperber, D. (1997), "Intuitive and reflective beliefs", *Mind and Language*, 12 (1), pp. 67-83.

Tattersall, I. (1998), *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harcourt Brace, New York. Trad. it., *Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, Garzanti, Milano, 2004.

Tomasello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass). Trad. it., *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna 2005.

Uttal, W.R. (2001), *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, Cambridge, MA: MIT Press.

AphEx è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di AphEx, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su AphEx come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, «AphEx. Portale italiano di filosofia analitica», 1 (2010).