

**Quarto Convegno Nazionale di Mistica**  
**LA LEVITAZIONE: PARANORMALITÀ O SANTITÀ?**  
(Osimo, 25 -26 settembre 2010)

**MISTICISMO E STATI DIVERSIFICATI DI COSCIENZA**  
**ALLA LUCE DELLA PSICOLOGIA**

Mario Aletti<sup>1</sup>

*Deum et animam scire cupio*  
(Agostino, *Soliloquia*, (1. 2, 7).

“Fede è sostanza di cose sperate/et argomento delle non parventi” dice Dante citando alla lettera San Tommaso. Mille anni prima, un altro Tommaso, che si era proposto di non credere se non in quello che vedeva e toccava, si era sentito rimproverare “Beati coloro che hanno creduto, senza aver visto” (Gv. 20, 29). Eppure il credente continua a cercare “cose”, fatti, dimostrazioni visibili e materiali per giustificare e alimentare la propria fede. Questo apre una serie di interrogativi di interesse psicologico. Perché l’uomo, il credente cerca prove concrete, materiali (apparizioni/visioni, miracoli, portenti, guarigioni) a sostegno della propria fede? Può una qualunque esperienza empirica dimostrare la verità della fede? Quale è il rapporto tra fede e scienza? Quale il rapporto tra normalità e anormalità (ed anche, eventualmente, *para-normalità*) e santità? Ed anche all’interno dell’esperienza cristiana, quale il rapporto tra i miracoli (le “cose meravigliose” che destano – come. Appunto, dice la parola - *am-mirazione* e stupore, non disgiunta da venerazione e tremore) e la fede? E, ancora, la domanda riecheggia nella questione dei rapporti tra il cristianesimo e il misticismo, che è esperienza più vastamente diffusa in culture e religioni anche lontane.

In questo tentativo di chiarificazione la psicologia è spesso interpellata. Ma va subito precisato che la psicologia della religione si esprime non sulla realtà contenutistica, (essenza, origine e verità della religione; esistenza di Dio, effetti della Grazia, influssi del demoniaco), ma sul *vissuto religioso*, vale a dire sul funzionamento psichico (degli individui e delle comunità) nel loro interagire con la religione che incontrano nell’ambiente. In questa prospettiva, ho scelto di svolgere il tema che mi è stato proposto (“Psicologia e misticismo”) non sull’essenza e il valore di verità del misticismo, e neppure sulla storia delle prese di posizione da parte di psicologi e psicoanalisti famosi, ma sulla personalità del mistico e sul *significato delle esperienze mistiche all’interno della sua vita* e, secondariamente e più in generale, sulle valenze psicologiche della componente mistica all’interno delle religioni istituzionali. In altre parole, mi muovo in una prospettiva genetica e costruzionista che osserva l’integrazione dell’esperienza mistica nel complesso del percorso della personalità e la sua solidarietà con l’ambiente culturale e religioso circostante.

## **1 - QUESTIONI TEORICHE E METODOLOGICHE**

### **L’inflazione del “mistico”, oggi.**

La polisemia, del “mistico”, oggi, induce a confusioni concettuali. C’è un abuso della parola e una concomitante deriva concettuale della “mistica”. E questo è fonte di equivoci. Muovo da una prima, necessaria, constatazione: non tutto ciò che oggi è definito mistico fa riferimento al trascendente, o è espressione di spiritualità.

Per esempio, da tempo, almeno dagli anni ’50 del Novecento, si parla di una ricerca “mistica” per intendere la ricerca di esperienze “estatiche” o, meglio, di episodi o, comunque, stati alterati o non ordinari di coscienza, che rappresentino un superamento dei limiti della razionalità calcolatrice, della banalità pragmatica del quotidiano, dell’utilitaristico e... finanche uno stravolgimento della

---

<sup>1</sup> Materiale riservato ai partecipanti al Convegno.

consapevolezza di sé e del controllo volontario. Basti pensare alle *estasi chimiche*, perseguite attraverso droghe allucinogene, o ebbrezze alcoliche, o sostanze psichedeliche, o anche situazioni prolungate di deprivazione sensoriale, o di stress psicofisico. Vorrei subito anticipare la mia opinione e motivare la mia esclusione di questi riferimenti. Queste *esperienze* sono, in realtà, per lo più “*esperimenti*” *episodici* e separati dall’insieme dell’esistenza complessiva del soggetto. L’esplosione percettivo-sensoriale indotta dal peyote (il cosiddetto “pane degli dei”) e dal suo derivato, l’LSD (scoperta da Hoffman e di cui Timothy Leary nel 1960 inizia a farsi apostolo e promotore) e tante altre “esperienze” simili, non possono dirsi religiose o mistiche. In esse manca, per un verso, un contesto esistenziale e la continuità e coerenza identitaria del soggetto e, per un altro verso, una consapevole “dazione di senso” cioè un’attribuzione di senso religioso (direi una “ulteriorità di senso”) a quanto sperimentato. Mentre, al contrario, condizioni costitutive dell’identità religiosa e mistica, come cercherò di dire sono proprio *consapevolezza, continuità, trascendenza*.

### **Per una definizione più ristretta e precisata**

La rincorsa odierna al “mistico” sembra indicare (più che una consapevole ricerca del trascendente, e nei migliori dei casi) una generica *preoccupazione/interesse per i valori spirituali*, al di là del mondo dell’utile, del pragmatico del vivere giorno per giorno. E spesso questo è orientato al conseguimento di una libertà interiore, di un allargamento dell’io, di un più autentico sé. Noto che questo atteggiamento può, anche e spesso, essere psicologicamente connotato da un ripiegamento su di sé (spesso passivo e solipsistico) alla valorizzazione del proprio mondo narcisistico, lontano dall’esperienza condivisa e comunitaria.

Al contrario di queste forme di ripiegamento narcisistico, presso quasi tutte le religioni, il misticismo assume la forma di *immediata* consapevolezza-esperienza della presenza e *unione-comunione con Dio*, traducendo in esperienza diretta (immediata, appunto) la risposta religiosa alla ricerca di senso dell’uomo. Se si pensa ai grandi mistici della tradizione cristiana, si riconosce in loro un allargamento della coscienza, caratterizzato da una disponibilità ed apertura all’*Altro*, che irrompe nella loro vita, appellando con la Sua Parola e spesso coinvolgendoli ancora più attivamente nell’amore *dei fratelli*.

### **Tra scienza e fede. La psicologia della religione**

La psicologia della religione, nello studiare l’esperienza mistica, deve avere una duplice attenzione: alla prospettiva *personale* dell’individuo e alla prospettiva della *religione di riferimento*.

Perché i *processi interiori*, non meno che le manifestazioni e i *fenomeni esteriori* che a volte accompagnano il misticismo, fanno riferimento ad una *modalità di vivere la religione soggettivamente rilevante, ma già presente nella cultura*. Perciò il misticismo e le sue manifestazioni esteriori (estasi, assorbimento dell’io, visioni...) per essere comprese, rimandano alla dazione di senso soggettiva (del singolo) e comunitaria (caratteristica di una comunità religiosa). In altre parole bisogna cogliere *la specificità dello psichico e la specificità della fede nella esperienza mistica*. Per il primo intento mi riferisco alla psicologia che considera la persona nella sua integralità, contro certe tendenze al riduzionismo comportamentistico o neurobiologico. Per il secondo, sottolineerò l’importanza del riferimento alle figure esemplari dei grandi mistici e alle loro vicende vissute all’interno delle loro religioni e del contesto teologico.

Per quel che riguarda l’approccio psicologico, per cominciare vale anche per la mistica il principio, che *tutto ciò che è umano è (anche) psichico*. Vale a dire: tutto passa per la psiche e, quindi certamente, anche attraverso il nostro cervello. Ciò vale anche per la mistica, non meno che per la stessa Rivelazione: se Dio si rivela agli uomini, lo fa nei linguaggi dell’uomo, e quindi anche in quello dell’inconscio. Possiamo quindi interrogarci sulle caratteristiche personali, specifiche di ciascun

mistico e studiarlo nei suoi aspetti psichici. Nella consapevolezza, comunque, che se tutto ciò che è umano è psichico, lo psichico tuttavia non è tutto; che ci sarà sempre un residuo, che c'è dell'altro, rispetto a ciò che l'indagine psicologica attinge. In altre parole, *l'uomo è mistero*: non nel senso dell'inconoscibilità ed ignoranza, ma nel senso della ricchezza e profondità delle sue componenti, tale da rendere il compito "conosci te stesso" un percorso asintotico. *Mistero* di fronte al quale si china la testa, non tanto nell'obbedienza della fede, ma nel riconoscimento dei limiti connessi alla nostra ricerca nella stupefacente profondità dell'uomo. Il mistero non è frutto dell'ignoranza e della pigrizia nel conoscere, ma risultato *dell'esperienza della profondità*. Per questo, a parlare del mistero dell'uomo, lo scienziato che ricerca è forse maggiormente legittimato che non il credente che rifiutasse il compito etico di pensare e cercare, rifugiandosi nella dizione "è un mistero della fede".

## Esperienza mistica e attività cerebrale.

La lettura psicologica ha una sua specificità irriducibile, che fa riferimento al **soggetto-persona**, inteso come un organismo globale, un Io-Sé che è un'unità di organismo *biologico* e di *consapevolezza* e che si situa in un contesto relazionale e storico-culturale. Ciò vale anche per lo studio della religione (cfr Aletti, Fagnani e Rossi, 2006).

Le ricerche sui correlati neurobiologici della religione individuale sono in continuo incremento, quantitativo e qualitativo. Va però ricordato che ciò che si vede con la tecniche di neuroimmagine funzionale è la trasposizione grafica di un processo neurobiologico, non l'attività della mente, della psiche, dell'anima. A volte le conclusioni tratte da queste ricerche vanno ben al di là di quelle legittimate dalla ricerca empirica e sconfinano nel filosofico e nell'ideologico. Qualcuno parla *di fotografia della psiche*, o anche di fotografia delle attività mentali superiori: il pensiero, l'amore, e magari la preghiera, o l'esperienza di Dio. C'è chi sostiene l'esistenza di un "modulo di Dio" o di un "marcatore limbico di Dio", la cui presenza sarebbe condizione necessaria e sufficiente a spiegare la religiosità (Joseph, 2001). L'affermazione, errata, che Dio è nel cervello è utilizzata come argomento polemico, tanto per supportare l'adesione religiosa quanto il suo rifiuto, all'interno della variegata categoria di quelli con ironia Jean-Baptiste, (2003) definisce i "*neuroapostoli*" o i "*biologi di Dio*".

La neurovisualizzazione, ad oggi, permette solo una grossolana indicazione di alcuni correlati biologici di qualche attività mentale. O in altre parole, dice che qualcosa in una certa area del cervello **si muove** nel senso che muta lo stato di attivazione. Ma siamo ancora ben lontani dal poter osservare direttamente l'attività cerebrale, per non dire delle attività mentali superiori. Ciò implicherebbe seguire l'attività dei *100 miliardi di neuroni presenti nel cervello* e della loro reciproca interazione, in rete tra di loro nell'intero sistema del cervello. I neurobiologi calcolano che ogni cellula nervosa abbia diecimila bottoni sinaptici, cioè punti di contatto con le altre cellule; perciò: quanti sono le sinapsi? 100 miliardi per 10.000 (Bomicelli, 2006). Siamo dunque ben lontani dalla pretesa di spiegare la condotta umana con una sola istantanea, "fotografia" del cervello.

Pare opportuno porsi qualche interrogativo su *significato e funzioni* della neurovisualizzazione e delle ricerche di laboratorio con stimolazioni elettriche e magnetiche per la *comprensione psicologica* della mistica. Risultano infatti problematiche alcune affrettate conclusioni che dalla visualizzazione dell'attività cerebrale sono state tratte, spesso dagli stessi ricercatori, al momento della divulgazione dei risultati delle loro ricerche. Una per tutte: il clamoroso successo editoriale delle opere di Eugene d'Aquili e Andrew B. Newberg sulla *mente mistica*. Il volume *The mystical mind* (d'Aquili & Newberg, 1999) è la presentazione più articolata tra i numerosi lavori di Eugene d'Aquili e Andrew B. Newberg e i loro collaboratori. I contenuti sono stati riassunti in forma più divulgativa e appassionata (molto "americano"), in *Why God won't go away* (Newberg, d'Aquili, & Rause, 2001) tradotto in italiano con l'accattivante e mistificante titolo di *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*.

Accolto con entusiasmo indebito da qualche incauto e poco informato teologo e filosofo italiano che vi ha voluto vedere apologeticamente una prova della “naturalità” ed innatismo dell’esperienza mistica e del bisogno religioso, il volume è citato con altrettanta ingenuità da qualcuno che definirei “*ateo compulsivo*” che, invece, vi ha visto la possibilità di un nuovo riduzionismo: Dio non è altro che il prodotto di una configurazione delle sinapsi neuronali. Ma, al contrario, notiamo subito che la nostra conoscenza non riceve un grande contributo quando apprende dalla neurobiologia che l’atteggiamento mistico ha sempre una controparte neurobiologica. Che ad una *attività mentale* corrisponda un’*attivazione del cervello*, e che tanto più la prima sia complessa e raffinata, tanto più la seconda sia altamente differenziata e specifica, non pone nessuna meraviglia; meraviglierebbe il contrario.

Per dirla in maniera semplificata, non Dio, ma la traccia del “*pensiero*” di Dio è presente nel cervello (e, come tale, questa traccia neurologica dovrebbe poter essere riconosciuta sia da una prospettiva teistica, sia da una antiteistica: contro ogni pretesa di “prova biologica dell’esistenza di Dio”, ma anche contro ogni riduzionismo neurobiologico. Dal punto di vista delle strutture e dei processi neurologici, la percezione di una “presenza divina” (o il senso di assorbimento in un “Essere Assoluto Unitario”, secondo l’espressione di d’Aquili e Newberg) non è diversa, in quanto percezione, dalla percezione della presenza di un ippogrifo, e l’idea della presenza di Dio non può essere definita “religiosa” più di quanto lo possa l’idea della inesistenza di Dio.

Invece, proprio nelle ricerche di d’Aquili e Newberg, il confronto tra esperienze di meditazione presso *suore cattoliche* e presso *meditatori buddisti* evidenzia che, *a parità di eventi neurobiologici, muta la percezione* e la descrizione della percezione, ossia l’interpretazione attributiva dei soggetti, in funzione della cultura e della religione di riferimento: le suore cattoliche riferiscono di aver sperimentato la presenza di Dio e l’unione mistico-sponsale con Lui, mentre i meditatori buddisti riferiscono un senso di assorbimento dell’io individuale e di unità col tutto. Ciò suppone che ci sia una struttura mentale che governa la percezione, in qualche modo ancorata al funzionamento neurologico (caratteristica universale) e una *capacità di attribuire significati* che è solidale con la cultura ambiente e legata alla storia individuale (caratteristica idiosincratica).

Dal punto di vista neurologico, gli stati di meditazione e gli stati mistici non hanno una specificità che li contraddistingue come “mistici”. Sono “normali” (anche se tra loro diversificati) stati di coscienza, definiti neurologicamente non in funzione del loro oggetto, ma dei processi attivati. *Ciò che potrebbe apparire uguale a livello neurologico* (esperienza mistica, stati alterati dall’alcol o dalle droghe, esiti di interventi chirurgici, etc.) *non è uguale a livello psicologico* (Aletti, 2006).

Concludo riproponendo la mia convinzione, ora più giustificata. Credo che per definire la religiosità dell’individuo, o la sua esperienza mistica, non si possa prescindere dal duplice riferimento alla *trascendenza* e alla *consapevolezza*. La consapevolezza (soggettiva) del proprio aderire al trascendente è costitutiva della religione, quale esperita nella coscienza comune ed immediata del credente e quale formulata nella cultura, almeno quella occidentale

## II. – FIGURE DI MISTICI. PER UNA LETTURA PSICOLOGICA

### Psicologia popolare e iconografia dei santi

Parlare dei mistici, e in particolare dell’immagine di un santo come san Giuseppe da Copertino, comporta problemi specifici.

In prospettiva psicologica, parlare dell’*immagine* di un santo significa non tanto descriverne la vicenda storico-biografica o le vicissitudini in cui si è evidenziata la sua santità. Per la psicologia, l’immagine del santo è lo *schema mentale ed affettivo* secondo il quale ci si riferisce a lui, ce lo si rappresenta, ci si relaziona, se ne celebra il culto. Espressione dell’immagine psicologica è certo l’*iconografia*, perché, in quanto accettata e adottata dal popolo cristiano, ne trasmette una rappresentazione privilegiata. E, d’altra parte, l’iconografia popolare, a sua volta, conferma, conserva

e rinforza l'immagine psicologica, privilegiando alcuni momenti ed aspetti della sua biografia e della sua santità (Aletti, 2011). I teologi ci vorrebbero tutti convinti che i fenomeni extra-ordinari non sono essenziali alla santità, ne sarebbero quasi un contorno non necessario. Eppure... le raffigurazioni ed anche le immaginette di *San Giuseppe "il santo dei voli"* ce lo mostrano normalmente in una situazione di levitazione. L'interazione reciproca tra immagine psicologica ed iconografia tradizionale agisce tanto più potentemente, quanto più la devozione è diffusa, come mostrano gli storici della devozione popolare. La denominazione popolare di San Giuseppe da Copertino come "il santo dei voli" ha fatto sì che, nel tempo e progressivamente, sia stato considerato come patrono dei piloti e dei passeggeri di aereo e in seguito degli astronauti. Allo stesso modo, con riferimento sia alla sua umile ignoranza e sia alla sua scienza infusa, ma anche a qualche esito fortunato di esami di ammissione al sacerdozio cui sarebbe stato intellettualmente impreparato, viene considerato protettore degli studenti (in realtà, preciseremmo, con un sorriso, degli *studenti sfaticati*: la devozione popolare ricerca delle grazie immediatamente pragmatiche, a volte con sfumature di manipolazioni magiche).

Gli esempi di "costruzione" della vita di santi non mancano nella storia della Chiesa ed alcuni sono anche molti recenti, come l'improvviso e rapidissimo successo del culto di *Sant'Espedito*, "*il santo delle grazie immediate*" in Brasile, negli ultimi dieci anni, come risposta a nuovi o rinnovati tracolli economici (Augras, 2001).

Bene inteso, non si pone qui il problema della veridicità. Quando la narrazione biografica diventa *agiografia*, acquisisce altri significati e finalità rispetto a quello della obiettività storica. L'agiografo ricostruisce, in una trama narrativa, vicende e tratti biografici della persona. Non si legge la vita dei santi come un documento storico, ma per un'esperienza edificante. In questa prospettiva *costruzionistica* dell'agiografia, la domanda che pone il tema del convegno, "Paranormalità o santità?" appare allo psicologo forse eccessivamente dicotomizzata. Non c'è necessariamente esclusione tra l'una l'altra; non c'è un dilemma così netto nella prospettiva della persona e del santo. È la *personalità umana del santo che conferisce significato agli eventi, anche straordinari*, che si verificano. Anche uno parapsicologo, (se si desse il caso) può diventare santo; ed un santo può giocare con la parapsicologia.

Il Santo non nasce tale, lo diventa. La santità si costruisce lungo il percorso che si basa sulle inclinazioni naturali, sulla personalità, sulle doti umane, sulle relazioni intrecciate. Ed anche sulla base della recezione da parte della comunità. Solo dopo, la Chiesa dichiara che uno è "*sanctus*", cioè sancito nella sua esemplarità di vita. Per altro la santità non si dovrebbe misurare dai fatti anormali (non rispondenti all'attesa secondo la norma). Così, la mistica va osservata... nei mistici! Nella complessità e ricchezza della loro personalità, la loro grandezza ed apertura a Dio ed agli uomini. A livello fenomenologico, invece, alcuni comportamenti esteriori possono apparire simili a manifestazioni sintomatiche ben note alla psichiatria: la glossolalia, l'esplosione di forza sovrumana, l'estraniamento dalla realtà esterna. Allo stesso modo, le visioni possono presentare alcuni aspetti allucinatori apparentemente simili a fenomeni conosciuti dagli psichiatri nei deliri dei loro pazienti.

C'è senz'altro una continuità e una *coerenza tra la personalità e le sue esperienze mistiche*.

Invece, a volte, si tende a presentare il contrasto tra la vita della persona e ciò che il Signore opera in lei, forse con l'intento di mostrare le "mirabilia" che il Signore compie, trasformando o magari contrastando la natura del soggetto. Questo si inserisce in una prospettiva della meraviglia, del miracolo inteso come una cosa spettacolare, che lascia a bocca aperta.

In questa prospettiva, il segno distintivo dell'intervento di Dio viene colto nel suo essere in contrasto con la natura (che – pure - è da Dio creata!). E perché non dovremmo accettare che i *miracoli di Dio si compiano in linea con la natura dell'uomo*, mettendo a frutto le predisposizioni che, già ha fin dall'inizio, Egli ha posto nel soggetto e nella sua natura? Per esempio, che Dio agisce sull'uomo attraverso la psiche dell'uomo, non in maniera estranea tanto meno in contrasto, con la sua persona?

Chissà che questa prospettiva di continuità tra personalità e santità non valga anche per la vita di San Giuseppe da Copertino, il santo dei voli, e per la ricostruzione agiografica che ne fanno i biografi:

ci raccontano che era tanto malaccorto nei movimenti e sbadato (forse assorto nei suoi pensieri) che in paese si diceva che avesse la testa tra le nuvole e lo chiamavano “Boccaperta”.

## La levitazione

Ci troviamo così davanti alla questione della levitazione. Anche qui, dobbiamo fare una premessa: l'attenzione al fenomeno dipende dal punto di vista. Per la cosiddetta parapsicologia, ciò che interessa è l'esistenza reale della levitazione, attestata da una procedura di verifica. Lo storico delle religioni, da parte sua, è più interessato a rintracciare nelle religioni la credenza, o il mito della levitazione, a prescindere dall'esistenza concreta o dalla descrizione realistica dell'evento. Egli è interessato al significato simbolico (elevarsi dal mondo, ricerca della trascendenza) e alla rilevanza culturale (anche in prospettiva storico-evolutiva) del fenomeno. Lo psicologo è interessato alle ricadute sul vissuto psichico (individuale e di gruppo) di un episodio, di una credenza, di un simbolo, di un rito di levitazione. La realtà materiale e storica non è così rilevante, se non in quanto introduce dei cambiamenti nella psiche dei soggetti. E allora lo psicologo potrà essere interessato al significato di un'esperienza della levitazione non solo entro lo psichismo del soggetto che la vive, ma anche nel mondo psichico di chi vi assiste, o nella psiche di chi la narra, o l'ascolta narrare. Del credente che ci tiene a dimostrarla, o dello scettico che la nega... O di chi vi dedica dei convegni; o anche dello psicologo che ci tiene sopra una conferenza!

Riassumendo, per lo psicologo della religione l'importante non è la realtà o la reale possibilità della levitazione, o di un qualunque fenomeno paranormale, o della Grazia divina o della possessione diabolica che potrebbero causarla, ma quel che si crede e si spera (o ci si illude) di ottenere e quel che si verifica attraverso l'esperienza stessa. Non si chiede allo psicologo: è vero non vero? È accaduto o non è accaduto?. Ma: quale funzione, quale effetto psichico questo fenomeno ha od ha avuto? *La realtà psichica è nondimeno una realtà.* E forse tra le più incidenti per l'uomo, non solo nella psiche, ma anche nella concreta vita quotidiana. Come sa lo psicoanalista, che è sempre in contatto con la storia narrata dai soggetti, vale a dire la storia come essi se la raccontano... e non con gli accadimenti concreti della vita dei pazienti. E, per esempio le di storie di abusi sessuali subiti nell'infanzia, risultano sconvolgenti non tanto per la fisicità dei contatti, ma in funzione del vissuto narrativo che si è instaurato nella mente delle vittime (Aletti e Galea, 2011).

## Paranormale, o non ancora normato?

In questa prospettiva vorrei sottolineare, in linea con l'attenzione alla dimensione soggettiva che io credo costituisca lo specifico dell'osservazione psicologica, che sono i nostri quadri di riferimento che ci fanno definire i fenomeni in un certo modo.

Il *cosiddetto paranormale*, secondo la definizione, sarebbe un quasi-normale, un non-normale. Ma la norma esiste in quanto costruito mentale degli uomini. Mediante l'osservazione scientifica sistematica, muovendo dalla ripetitività di determinati effetti posti da cause individuate, abbiamo stabilito, per via di induzione, delle norme, magari con la pretesa di chiamarle “leggi di natura”. E non si potrebbe forse dire, allora, che, in verità, il para-normale è un *non (ancora) normato*? Vale a dire: non sono state fatte osservazioni sufficientemente attendibili e controllate che permettano di applicare la legge dell'induzione e codificare una norma. Il paranormale non è un qualcosa di extra-naturale, di preter-naturale, di sopra-naturale. È qualcosa che va contro le leggi della natura da noi ricostruite fino ad ora; è qualcosa che non è stato ancora osservato scientificamente, ma, *in quanto esistente, è certamente naturale.*

La natura esiste prima della leggi con cui noi la conosciamo e ce ne organizziamo uno schema interpretativo, attraverso i nostri costrutti mentali. Per fare un esempio: il Martin pescatore è uno stupefacente uccello che vola lungo le acque dolci dei fiumi a velocità notevole. All'improvviso si

precipita a pelo d'acqua e coglie immancabilmente il pesce che aveva visto di lontano, lassù. Eppure, noi sappiamo, attraverso le leggi della rifrazione in un mezzo liquido, che la visione dall'alto è deformata ed ingannevole. Dovremmo dedurre che il Martin pescatore, che non sbaglia mai bersaglio, conosca le leggi della rifrazione e sia in grado di correggere l'errore ottico che dovrebbe ingannare la mira? La norma, la codificazione scientifica, viene sempre dopo i fatti osservati, non esaurisce né si identifica con la realtà. *La norma non è nella realtà, ma nella mente dell'osservatore*, che raccoglie i fenomeni e li classifica secondo certi parametri predefiniti di osservazione. In conclusione, dire che un fenomeno è para-normale, significa forse soltanto dire che non lo si conosce abbastanza, che non lo si è studiato abbastanza. Ma ciò non autorizza a postulare spiegazioni non controllate dei fenomeni osservati. Per citare il Freud de *L'avvenire di un'illusione*: l'ignoranza è ignoranza, non autorizza ad affermare alcunché, oltre la propria non-conoscenza del fenomeno (Aletti, 1994).

Ricorrere a spiegazioni soprannaturali, inferire forze oscure e misteriose significa fare confusione: sostituire la spiegazione scientifica con la superstizione. Allo stesso modo, l'asserzione di un fenomeno soprannaturale rientra nell'ambito della fede, non della scienza. Certamente, con questo non si vuole negare l'esistenza del soprannaturale, ma la sua possibilità di dimostrarlo scientificamente. Posto che, per definizione, la scienza si pone al livello del naturale, dell'osservabile, dell'empiricamente verificabile, magari del riproducibile attraverso un esperimento. Certamente la fede è pure una forma di conoscenza, ma non una conoscenza scientifica. Va infatti aggiunto che a volte il "non normato" è tale perché non normabile, non collocabile entro delle "leggi di natura". Ciò vale per tutte quelle esperienze umane così profondamente legate alla soggettività della persona che non si lasciano descrivere se non per principi generali ed orientativi; così l'esperienza estetica, quella erotica, quella mistica.

## Visioni e apparizioni

Una premessa. Risulta forviante ed è, comunque, inesatta la dicitura "stati *alterati* di coscienza" per indicare situazioni *non-usuali, non-ordinarie* di coscienza. Questi stati "differenziati" fanno parte dello psichismo, sono in realtà normali, in quanto *processi* psichici. Sarebbero alterati rispetto a che? Al funzionamento della coscienza intesa come consapevolezza, che viene assunta, riduttivamente, come condizione (stato) normale.

Ma la coscienza è caratteristica non costante e, piuttosto, intermittente, della persona. Basti pensare a situazioni e processi del tutto normali (abituati), in cui l'autocoscienza è sospesa, come il sonno (e il sogno), la sedazione farmacologica, l'abbandono alla fantasia, al fluire delle libere associazioni (magari in psicoanalisi), le condizioni di creatività... Così, per tanti aspetti, le percezioni che abbiamo in maniera molto vivida nel sogno, possono essere considerate, in senso stretto, delle allucinazioni. La rubricazione di certi stati di coscienza come "alterati" risponde pure alla *tendenza a privilegiare come vero e normale ciò che è razionale, funzionale, scientifico*. Il che a ben guardare, finisce col confinare nell'anormale molte delle attività superiori dell'uomo: il gioco, l'innamoramento, la creatività artistica e, appunto, la mistica ed ogni relazione religiosa

Lo psicologo parla preferibilmente di *visioni*, piuttosto che di *apparizioni*. Perché il suo oggetto di studio è la persona del veggente e ciò che egli sostiene di vedere. Le visioni sono esperienze di percezione attestate dalla testimonianza di coloro che le vivono. Ciò non implica alcuna affermazione (né nel senso di sostenere, né nel senso di negare) sull'effettiva realtà della presenza, (per es. della Vergine) in quel luogo "santo". Anche se le visioni della Madonna hanno certamente un correlato di attività cerebrale dimostrabile nel veggente, ciò non significa, per sé, che la Madonna è apparsa realmente, ma solo che la visione c'è stata, nella psiche della persona veggente. Il termine usato di *visioni* indica che si tratta principalmente di percezioni di immagini, anche se di fatto, si danno anche esperienze uditive: voci, musiche, richiami etc.

Un'osservazione linguistica apre a qualche ulteriore riflessione. Quando si dice che "il tale ha avuto una visione", si usa un'espressione è la stessa utilizzata per dire che uno è un po' strano, se non

matto; lo stessa sfumatura di significato investe il termine “visionario”; e anche “veggente” rimanda facilmente a personaggi un po’ strani, che predicano il futuro. Merita attenzione il fatto che *non c’è un termine positivo, non inquinato dalla prospettiva psicopatologica per dire di questa esperienza*. L’assenza, nella lingua d’uso, del nome della cosa, è una spia della scarsa considerazione in cui la “cosa” è tenuta nella nostra cultura; forse anche nella cultura religiosa.

Quanto al veggente, egli riconosce le apparizioni come tali per almeno tre certezze soggettive:

- ha *consapevolezza* che il contenuto percepito non appartiene al mondo “naturale” nel senso di comune, quotidiano; non si confonde con le altre percezioni ed anzi vi è nettamente separato;

- percepisce di essere soggetto *passivo* delle visioni, che non le costruisce lui attivamente: la visione gli si offre.

- sa che si tratta di una percezione particolare; che è data, *indisponibile* nella sua staticità. La visione “è là”, tale come si presenta: non è soggetta ad analisi dei dettagli, a contatti, a cambiamento di prospettiva, o semplicemente alla possibilità di girargli attorno.

La questione se si tratti di visioni o di apparizioni, si arricchisce così di specificazioni. Il termine visione accentua la prospettiva del soggetto, quella che è propria dell’osservazione psicologica, che riscontra solo attestazioni e racconti di “apparizioni”. E tuttavia dobbiamo prestar attenzione alla sensazione dei veggenti che sostengono che la figura apparsa è “là”, oggettivamente. E certe descrizioni così vive in alcuni mistici della sensazioni provate, sembrano attestare che, almeno per loro, sono vere apparizioni.

Del resto, per il mistico cristiano, le visioni sono espressioni esternalizzate della sua fede interiore (Vergote, 1977, p. 243). Teresa d’Avila sosteneva di non aver mai avuto (ed anzi dubitava) delle visioni corporee esteriori, cioè visibili coi sensi (che potrebbero essere anche ingannevoli frutti dell’immaginazione e/o di origine demoniaca), mentre era solita avere delle visioni intellettuali. Si veda in proposito la *sesta Stanza*, del *Castello interiore*, capp. 3, 12-16 e in particolare, al cap. 3, 12: “Dio si comunica all’anima anche in un altro modo, di cui, secondo me, non si può dubitare: la visione intellettuale [...] L’anima sarà sempre sicura che questa locuzione con visione intellettuale non proviene dall’immaginazione”

Nell’esperienza soggettiva del mistico, c’è la certezza: Dio gli si rivela in forma così chiara che può esprimersi come una visione. La visione intellettuale, quella stessa che Rahner (1995) preferisce chiamare “immaginativa”, ben più della visione fisica, traduce nell’esperienza del mistico, la certezza di essere in relazione con Dio.

Spesso viene posto l’interrogativo: le visioni sono delle *allucinazioni*, come quelle ben note e studiate in psichiatria, per la quale le allucinazioni sono percezioni, prevalentemente visive e/o uditive di qualcosa che non esiste, eppure è ritenuto reale dal soggetto? In realtà, visioni ed esperienze uditive del mistico possono essere considerate delle allucinazioni, se si intende il termine in senso “neutro”, di percezioni di oggetti non realmente presenti nella loro realtà fisica. Ma sono normali e non patologiche “allucinazioni” nella misura in cui si fondano su *un modo “altro” e non ordinario di cogliere e interpretare il reale*, diverso dalla concatenazione dei dati percettivi e dalla loro sistematizzazione razionale, ma pur sempre pienamente coerente e solidale con il corretto funzionamento della psiche. Le visioni del mistico sono visualizzazioni vivide, intense, perciò “vere” per il soggetto (non “reali” nel senso di empiricamente dimostrabili. Sono delle quasi-percezioni del soprannaturale senza mediazione di segni percettivi. (Vergote, 1983/1985, pp. 198-210).

## La dimensione culturale

Un buon indicatore che le visioni si collocano sul versante della salute e non della patologia mentale può essere reperito nella loro solidarietà con la cultura e la religione di riferimento e nella coerenza delle visioni con la simbologia teologica del contesto ambientale.

Per esempio, è stato più volte osservato che le apparizioni-visioni della Vergine sono tipiche ed esclusive del contesto religioso cristiano e cattolico (mentre sono assenti in ambito protestante,



naturalmente). Più in generale, studiando la storia delle visioni e delle esperienze mistiche in ambito cristiano si osserva una forte correlazione tra momento storico-teologico e religiosità popolare da un lato, e tipologia di visioni. Ai tempi dei *padri del deserto* era usuale l'apparizione del demonio, in persona o, più spesso, sotto forme di tentazioni: sensuali-sessuali, o, altre volte, esemplari sul modello della tentazione di Cristo nel deserto. Il modello etico di comportamento era la resistenza e la rinuncia. Nel *Medioevo* sono frequenti le visioni *apocalittiche*: morte, destino dell'anima, annunci o minacce di dannazione eterna. Sulla loro base si originano spesso conversioni. Ne sono destinatari specialmente figure *maschili*; mentre, tra le *donne* saranno prevalenti, specie a partire dal 12° secolo, le visioni mistiche con doni *consolatori*, *rapimenti estatici*, relazioni privilegiate e protettive. Di passaggio, notiamo la concomitanza temporale e la solidarietà con la cultura cortese e trobadorica. Il caso di Giovanna d'Arco, figura femminile cui le voci affidano una gravosa missione è del tutto eccezionale. In *tempi recenti* (ultimi 150 anni) sono state frequenti le apparizioni della Vergine, con una progressione numerica esponenziale nel secondo dopoguerra del Novecento. La Madonna appare abitualmente come madre amorosa, per consolare, per invitare alla preghiera, alla conversione del cuore, spesso si manifesta attraverso le proprie emozioni: le pene del cuore, le lacrime, il sanguinamento. Spesso invita al rinnovamento del cuore, ad una rinascita spirituale, pura come la fonte di acqua sorgiva presso la quale si manifesta ai veggenti. Ai giorni nostri le modalità delle apparizioni e della loro divulgazione sembrano seguire vie ed utilizzare strumenti solidali con la cultura mass-mediatica (Vergote, 1990, 1991).

C'è dunque una *dimensione culturale* nelle modalità rappresentative delle visioni, non meno di quanto vi giochi la *dimensione soggettiva personale*, legata alle esperienze vissute dall'individuo. Ciò è ben naturale. Le visioni sono mediate dalla psiche e dall'esperienza di un individuo che vive una certa cultura e una certa religiosità tipica del suo tempo, con il linguaggio, il simbolismo, la teologia del suo tempo. Nella tradizione cristiana l'apparizione non apporta, per sé, nuovi contenuti o illuminazione all'intelligenza della fede. In un certo senso, Dio s'adatta alla mentalità e psiche del veggente e, dall'altra parte, il visionario si rappresenta Dio a partire dalla sua solidarietà con la cultura e la teologia a lui contemporanea. Per il veggente, come per molti credenti, le visioni sono opera di Dio. Ma l'intervento divino si accompagna, si integra e si realizza insieme ed attraverso la causalità umane, ivi comprese le condizioni psicologiche e ambientali. Per lo sguardo della fede, del resto, le visioni sono soprannaturali non per la "miracolosità" (qui intesa come estraneità e rottura delle leggi di natura) del loro proporsi (come fosse ad esempio una visione fisica di Cristo o della Vergine), ma per lo spirito divino che le suscita e le anima.

Che poi esse si manifestino nelle forme umane, secondo le causalità naturali, rispettando le leggi della percezione umana (e che quindi abbiano la forma delle visioni immaginative, non sempre ben distinguibili da forme allucinatorie) questo non fa problema al credente. Ancora una volta non è la materialità del "miracolo" che l'uomo di fede cerca, ma la possibilità di incontrare Dio, anche negli accadimenti governati dalle leggi naturali. Perché Dio non potrebbe fare i miracoli servendosi dei canali delle leggi che lui stesso ha creato?

Per quel che lo riguarda, lo psicologo, lungi dal negare (quanto dall'affermare) l'intervento dell'azione divina, deve però contestare la possibilità di darne dimostrazione con gli strumenti dell'indagine scientifica. Per altro egli è attento al monito di Amleto: "Vi sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia".

## **Esperienza soggettiva e istituzione religiosa**

Nonostante che il tema del misticismo sia stato tra i primi trattati dagli storici padri fondatori della psicologia e che anche oggi sia studiato da tante ricerche empiriche, la sua trattazione permane segnata da una certa confusione concettuale (quando non ideologica) e metodologica.

Lo psicologo, e in particolare lo psicoanalista che lavora su (e con) l'espressione verbale dei vissuti psichici, conosce bene la rilevanza delle parole e la loro risonanza nello psichismo. Ma egli sa

anche che le parole hanno una storia. La parola che risuona nell'espressione della persona è il risultato di una rielaborazione, riappropriazione del contenuto culturale e del contesto in cui quella parola è stata appresa. La parola dell'uomo non risuona nel silenzio di altre parole, né di altri parlanti, ma echeggia e si modula in un contesto di significazioni culturali. Ciò vale anche per l'esperienza del mistico, che usa un linguaggio, verbale e comportamentale che è risultato del suo interagire con la cultura ambiente, lungo tutta la sua storia personale.

Così, ad esempio, per ciascuno di noi il simbolo "padre" centro nodale della relazione religiosa, e del dialogo filiale, si colloca al crocevia dove s'incontrano la linea di sviluppo personale, individuale, identitario, in cui si è avuta una propria esperienza di un padre terreno, con l'orizzonte storico-culturale in cui il significante "padre" trova una sua possibilità di significazione culturalmente determinata e un'ulteriorità di senso, nella paternità di Dio.

Su questo sfondo generale, vorrei evidenziare alcune *caratteristiche psicologiche molto frequenti* nell'esperienza del mistico.

L'esperienza del mistico si realizza entro le coordinate di una duplice fedeltà: alla propria spinta/inspirazione personale e alle proprie radici culturali e religiose: l'orizzonte di una religione determinata, o almeno di una certa cultura. Senza di che non ci sarebbe esperienza umana, né le parole per dirla. La religiosità del singolo è, da una parte pienamente radicata nella storia e nella comunità e dall'altra, assolutamente personale, funzione della crescita individuale.

*La fede del mistico spesso non è pacifica, né pacificante.* Come acutamente diceva Lou Andreas Salomè del vero credente, la loro fede è "il fragile involucro del dubbio"; il dubbio di aver scambiato il proprio desiderio narcisistico per desiderio di Dio e di incontrare, non Dio, ma il suo Nemico. La fede del mistico non riposa neanche sulla rassicurante parola di qualche istituzione ecclesiastica, di qualche autorità teologica. Non già per disobbedienza o per contrapposizione intellettuale, ma per la percezione che l'intensità soggettiva della sua conoscenza mediata dagli affetti e dal desiderio di Dio non è ancora espresso e codificato, e quindi non condivisibile né comunicabile con altri; men che meno riconducibile al linguaggio della trattatistica teologica.

Un'altra conseguenza dell'ancoraggio dell'esperienza mistica al vissuto individuale, è il *rapporto dialettico e spesso conflittuale* tra il mistico e la religione istituzionale di riferimento, custode e garante della tradizione religiosa. Tutte le religioni hanno i loro martiri del misticismo! E i teologi, abituati ad una sistemazione razionale dell' "intelligenza della fede" spesso riservano ai mistici uno sguardo diffidente.

I conflitti riguardano sia l'ortodossia dottrinale, sia le manifestazioni rituali. Il mistico è spesso sospettato od *accusato di eterodossia, o di scandalo*, quando non condannato. Altre volte, però proprio (e soltanto) la novità/originalità ed ermeticità del linguaggio avvolge e protegge il mistico dal confronto con il dibattito teologico dottrinale e dalla condanna da parte della teologia ufficiale. Al mistico, come al poeta, si possono concedere licenze linguistiche. Mentre un'organizzazione istituzionalizzata del culto basata su forme e confini ben precisati ha difficoltà a accettare ed accogliere la diversità, l'originalità, la pluralità e l'anomia delle espressioni, modalità e tecniche utilizzate dal mistico: isolamento e distacco dal mondo esterno, assorbimento nella contemplazione, visioni e modalità di visualizzazioni, oppure deprivazione sensoriale, penitenze corporali, manifestazioni psicosomatiche e persino stimate...

Spesso poi l'esperienza mistica sembra comportare un radicale cambiamento nella vita, al punto che molti si considerano ri-nati e chiamati ad un ri-orientamento di stato di vita.

Un altro interessante elemento che lega l'esperienza mistica alla personalità individuale è una certa vocazione alla testimonianza e al proselitismo. Spesso i maestri mistici si pongono come maestri religiosi e magari riformulatori della teologia spirituale del loro ambito religioso. E molti mistici, a dispetto del fatto che proclamano che la loro esperienza è ineffabile, dedicano tempo e fatiche per cercare di descriverla e di propugnarla (così Santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Croce, S. Ignazio...).

## Misticismo e psicopatologia

In passato era facilmente proposta l'equazione mistica=psicopatologia. L'osservazione dei primi studiosi (che spesso erano gli stessi padri della psicologia e psichiatria contemporanea: Janet, Flournoy; in Italia Sante De Sanctis) era attratta dalle manifestazioni religiose eclatanti, facilmente assimilabili, all'osservazione esterna, a fenomeni simili studiati dalla psichiatria. Ciò avveniva specie con riguardo alle forme epilettiche e alle visioni. Ma, a rifiutare una simile patologizzazione del misticismo, basti osservare che le distorsioni percettive e le allucinazioni indotte da crisi psicotiche appaiono destrutturate, frammentarie e discrete, mentre *l'esperienza mistica ha un alto livello di complessità sensoriale, e appare al soggetto come non estranea o disomogenea rispetto alle altre sue esperienze mentali*; non c'è destrutturazione dell'identità personale, o sdoppiamento di personalità. Un'esperienza mistica sana, come ogni vera esperienza, suppone nella persona identità, permanenza, stabilità, integrazione dinamica dei vissuti nella storia individuale, buona capacità relazionale con il mondo circostante.

In contrasto con le pseudo mistiche incentrate sulla scoperta di sé, sul ripiegamento su di sé, sul potenziamento della propria realtà interiore, l'esperienza autenticamente mistica dei grandi personaggi (Santa Teresa, Giovanni della Croce, Ignazio) evidenzia un allargamento dell'io interiore, una continua ricerca dell'ulteriorità rispetto al proprio essere e una disposizione all'incontro con Dio che è apertura all'Altro, accettazione dell'altro che irrompe nella loro vita. Come sottolinea Vergote "Questa è la caratteristica più propria degli autentici mistici: i loro sforzo non è centrato su un supposto vero sé, né sul godimento di autorealizzazione, ma sulla comunione con un oltre (ulteriorità) da cui si attendono di essere liberati dall'inquietudine e dalla sofferenza della contingenza che sanno di dover accettare" Vergote, (2003, p. 105).

In funzione poi dell'ambiente culturale, religioso o non religioso, il cammino mistico ricerca il divino, Dio, la pace, l'annullamento sublime. Queste specificità non sono intercambiabili e non dipendono solo dall'esperienza del soggetto e dal nome che egli dà all'Oltre. Il polo oggettuale del percorso mistico influenza anche il coinvolgimento psichico, intellettuale ed affettivo, e i passi di questo cammino. Il misticismo ci appare un ponte tra mondo soggettivo e realtà culturale, tra bisogni interiori e proposte dell'ambiente. Il misticismo cristiano è orientato dal sentirsi chiamato/interpellato dalla parola di Dio che si è fatto persona e che appella ad una relazione d'amore profondo/illimitato.

Questo comporta una rinuncia ai propri sogni narcistici e di onnipotenza e un'apertura di disponibilità totale all'altro. Spesso le opere dei grandi autori mistici presentano come dice Vergote a proposito di Teresa d'Avila, "un trattato sulla disillusione a cui la stessa psicoanalisi potrebbe ispirarsi". I testi di Giovanni della Croce sulla notte oscura che il credente attraversa in cerca dell'unione con Dio sono impressionanti nell'esprimere la fede come abbandono totale e drammatico come lo è per il bambino lo svezzamento. Abbandono di ogni sicurezza, a rischio di perdersi, e quindi abbandono in Dio

In funzione poi della cultura e della teologia del tempo, oltre che della struttura e della dinamica di personalità del soggetto, questo abbandono nell'amore di Dio amore seguirà sue proprie determinazioni e vie. Si pensi alla diversità dell'esperienze di Santa Caterina, Santa Teresa d'Avila, Sant'Ignazio. L'espressione "Dio Padre", o "Dio amore" acquisisce significati differenziati, per comprendere la personalità ed i modi di esprimerla di tutti i credenti, e ciascun credente è chiamato a rispondere con la sua persona. "Dio chiama per nome" significa anche che Egli accetta di essere chiamato con tanti nomi, con tante sfumature di nome, con infinite sfumature. E nel riconoscersi, chiamato, destinatario di una Parola performativa e soggetto di un'interlocuzione, il mistico conosce Dio e conosce, *insieme*, se stesso. L'aveva ben compreso sant'Agostino che già nel motto che animava il ritiro a Cassiciacum: "*Deum et animam scire cupio*" (Agostino, *Soliloquia*, (1. 2, 7) esprimeva il suo bisogno ardente, quasi sensuale (*cupio*) di conoscere Dio e le profondità del suo essere, soggetto di un desiderio inappagabile di Dio.

## Il linguaggio del mistico: tra antropomorfismo e transfunzionalizzazione

Come ogni linguaggio significativo, anche quello dei mistici è profondamente radicato nelle più vive e fondamentali esperienze psichiche: l'illusione e la disillusione del desiderio; l'amore, la passione, la depressione e la morte. La trasformazione dei desideri umani in desiderio religioso si verifica attraverso un cammino di progressiva disillusione del proprio narcisismo e di rinuncia all'onnipotenza dei desideri. La descrizione di Giovanni della Croce sulla notte del proprio io che segna il cammino di chi cerca la vera unione con Dio è una drammatica testimonianza ed un severo ammonimento.

Tutto ciò non si instaura come un'esperienza solipsistica. Il misticismo emerge come risultato di un'esperienza diuturna di preghiera e di meditazione, all'interno di uno specifico contesto religioso-simbolico. Ma anche nella loro *preghiera, personalizzazione di un linguaggio culturale*, i mistici passano oltre ogni antropomorfismo ed accettano il simbolo religioso come un mezzo trans-parente, (necessario balbettio dell'ineffabile unione cui aspirano), fino al travalicamento della valenza descrittiva della parola religiosa. E ciò in due linee: o attraverso l'iperbole, in cui il significante rilancia verso un percorso asintotico del significato; o attraverso la rinuncia, quando il contenuto semantico della parola viene sostituita dalla sua funzione sintattica, ovvero dalla musicalità del puro suono, o magari dal silenzio. Ne troviamo esempi nel sufismo, nel buddismo, negli episodi di glossolalia, ma anche nei più rigidi e coerenti assertori della teologia apofatica

Questa potenzialità della parola che travalica se stessa e si fa ascolto della propria assenza è una caratteristica potente del linguaggio umano che si ritrova, così come nella mistica, nelle più significative esperienze: nell'amore, nell'arte, nella poesia.

Proprio una poesia, di Paul Claudel, *La Vierge à Midi* rappresenta bene questa situazione di potenzialità e di disponibilità che si fa silenzio, ascolto e presenza e su questo instaura la relazione. Si tratta di una preghiera che esprime, insieme, l'invocazione e la sospensione del desiderio, che mantiene l'attesa, e preserva la certezza dell'esaudimento, che apre ampio spazio alla creatività pur all'interno di una consolidata tradizione religiosa di preghiera.

### La Vierge a midi

Il est midi.

Je vois l'église ouverte. Il faut entrer.

Mère de Jésus-Christ, je ne viens pas prier.

Je n'ai rien à offrir et rien à demander.

Je viens seulement, Mère, pour vous regarder.

Vous regarder, pleurer de bonheur, savoir cela

Que je suis votre fils et que vous êtes là.

Paul Claudel da *Poèmes de Guerre* (1914-1915).

*È mezzogiorno.*

*La chiesa è aperta. Bisogna entrare.*

*Madre di Gesù Cristo, non vengo a pregare.*

*Non ho niente da offrire e niente da domandare.*

*Vengo solamente, Madre, per vedere te.*

*Vederti, piangere di felicità, sapere questo:*

*Che sono tuo figlio e che tu sei qui.*

Versi e parole che “non hanno niente da dire”. Ma, attraverso ed oltre di esse, l'indicibile è deposto in qualche modo nel nostro cuore, per vie che superano la funzione comunicativa delle parole. La profondità dell'esperienza tra gli uomini e tra l'uomo e Dio è irriducibile alla parole per dirla.

## Poscritto: per non perdere l'anima (e la psiche)

Si narra che Isadora Duncan, richiesta di spiegare il fascino della sua danza, rispondesse: “Non avrei bisogno di danzarlo, se sapessi dirlo a parole”. Credo che qui, alla soglia dell'esperienza più vera, quella artistica come quella mistica, la prospettiva scientifica si rende consapevole dei limiti dei suoi modelli interpretativi nel coglier la profondità della realtà umana.

La riduzione moderna del sapere alla conoscenza razionale, verificabile, asettica, anaffettiva, è entrata nella mentalità comune, oltre che nelle scienze (fisiche ed umane). È scientifico, secondo questa impostazione, ciò che è razionale, ripetibile, ciò che è astratto dal singolo uomo, ciò che non coinvolge la persona del soggetto conoscente. In una parola - mi viene da dire – *ciò che non è più psichico, e che non è più umano*.

L'estrema specializzazione e settorializzazione dei livelli di indagine delle discipline scientifiche, che suscita il nostro entusiasmo per la finezza e i dettagli dei risultati, deve accompagnarsi all'attenzione a non perdere di vista *la psiche, ossia l'anima, ossia la persona globale*. Quell'individuo che è appunto *in-diviso* e che i diversi livelli di ricerca approssicano, in misura settoriale, così come la parte sta al tutto

La settorializzazione del sapere ha una matrice culturale e storica. Il mondo moderno (e intendo quello che nasce con la scienza galileiana e che impronta di sé il rapporto dell'uomo con il mondo circostante) eredita, attraverso il Rinascimento, una visione del mondo propria della cultura greca. Per i Greci, all'origine del mondo c'è il *caos*, vortice disordinato ed anarchico, ricco di potenzialità sia positive sia, e soprattutto, pericolose e distruttive: la *ubris*, la violenza.

Il pensiero dell'uomo tenta in qualche modo di controllare il caos, cercandovi il *logos* (un discorso, una sintassi) e il *nomos* (delle leggi che spieghino ciò che avviene nel caos). Attraverso il logos e il nomos, il caos diventa *cosmos*. Il cosmo è il mondo come l'uomo lo vede, attraverso il discorso (logos) e la legge (nomos). Il cosmo diventa un caos addomesticato, un mondo abbellito (non per niente, da *cosmos* viene anche la cosmetica, l'arte dell'abbellimento, dell'ingentilimento, del controllo del disordinato).

Ma il cosmo non è più il caos originario. È il frutto della sistematizzazione effettuata dal pensiero umano. È il discorso (scientifico, filosofico, religioso) attraverso cui l'uomo cerca di leggere, e in qualche modo controllare, il caos. *Il modello della realtà non è la realtà*. “Ogni teoria è grigia/ e verde è l'aureo albero della vita” (Goethe).

Invece, il pensiero moderno – ed anche la sensibilità diffusa contemporanea – tende a ridurre la realtà alla inclusione della realtà entro le celle ritagliate dal logos e dal nomos. E il *vero* si identifica con il conosciuto attraverso il metodo *scientifico* (È vero perché lo dicono gli scienziati). Solo ciò che è scientifico, nel senso di rientrante in una logica razionale, è vero; e perciò degno di interesse, di comunicazione mass-mediatica, di insegnamento accademico. Lo scientifico (ciò che rientra nel logos e nel nomos) è non solo il vero, ma anche il *normale* e il *normativo*: la pietra di paragone di ciò che è giusto, buono, ed anche bello.

L'uomo moderno teme il *Caos*, l'originario *dis-ordinato* impulso alla vita, e perciò teme gli affetti. E li confina o nel *privato*: questo non ci interessa; o nello *strano*: quello è matto; o nell'*estro*: quello è un artista;

o nella stranezza della *fede*: quello è un *mistico*

Tutto ciò vale anche nel mondo della psicologia e perciò anche nella psicologia della religione. La psico-*logia* non è la psiche, ma il discorso sulla psiche, la disciplina che si interessa della psiche con i suoi strumenti conoscitivi, le sue ricostruzioni modellistiche, le sue applicazioni terapeutiche. La psicologia accademica si interessa alla razionalità e alla norma, introducendo “ordine” e perseguendo una descrizione “esatta” e generalizzabile; introducendo la *nosografia*, ossia la regola che dice della normalità (salute o malattia mentale) costruendo griglie contenitive diagnostiche che incasellano i disturbi mentali come *dis-ordine*. Col rischio di dimenticare la psiche, l'anima, per parlare della mente, del cervello, dei neuroni, dei neurotrasmettitori, delle *parti*, anziché del tutto.

La ricerca sperimentale secondo i canoni della scientificità *hard*, mentre guadagna in numerosità e verificabilità sperimentale, deve necessariamente perdere alcune informazioni idiosincratice, quelle cioè che qualificano l'individuo. C'è da temere che con questa rinuncia all'individualità, *la psicologia 'perda l'anima'*, nel duplice senso della perdita della 'psichè' come oggetto proprio, e di perdita della intenzionalità specifica della *psico*-logia. Di qui la necessità per lo psicologo della religione che si interessa al misticismo, di porre sempre al centro della sua indagine la complessità della personalità del mistico e il suo interagire, all'interno del proprio ambito culturale, con l'orizzonte religioso a lui contemporaneo.

### Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (1994). Religione o psicoterapia? Le ragioni di un confronto. In M. Aletti (Ed.), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (pp. 13-21). Roma: LAS.
- Aletti, M. (2006). Between neurobiological findings, cultural contexts and individual attributions. The specificity of the psychological approach to religion/Tra dati neurobiologici, contesti culturali e attribuzioni individuali. La specificità dell'approccio psicologico alla religione. In M. Aletti, D. Fagnani, & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 138-197). Torino: Centro Scientifico Editore
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. 2 ed. rinnovata e ampliata. Roma: Aracne
- Aletti, M. (2011). Psicologia della religione e rito. Dal riduzionismo psicologista al modello transizionale. *Rivista Liturgica*, 98, 21-36.
- Aletti, M. & Galea, P. (2011). *Preti pedofili? La questione degli abusi sessuali nella Chiesa*. Roma: Cittadella Editrice.
- Augras, M. (2001). Secours d'urgence: Le "show" de Saint Expédit. *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, 72(2), 125-237.
- Bonicelli, E. (2006). Le neuroscienze hanno cancellato l'anima? In Associazione Medici Cattolici Italiani (Ed.), *L'anima tra scienza e fede*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006
- d'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1999). *The mystical mind. Probing the biology of religious experience*. Minneapolis, MN: Fortress
- Giovani della Croce, *Opere complete*. Introduzione e note di Luigi Borriello e Giovanna della Croce. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.
- Jean-Baptiste, P. (2003). *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la foi*. Paris: Agnès Viénot Editions.
- Joseph, R. (2001). *The transmitter to God: The limbic system, the soul, and Spirituality* (2nd ed.). San Jose, CA: University Press.
- Newberg, A. B., d'Aquili, E. G., & Rause, V. (2001). *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books. Trad. it. *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*. Milano: Mondadori, 2002.
- Teresa d'Avila, *Il Castello interiore*. Casale Monferrato: Piemme, 2002.
- Rahner K. (1995). *Mistica ed esperienza della trascendenza*. Milano: Vita e Pensiero, 2 ed. (originale 1955).
- Vergote, A. (1977). *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Seuil.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles-Liège: Mardaga. Trad. it. *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*. Milano: Paoline, 1985.
- Vergote, A. (1990). Visions surnaturelles et apparitions. In A. Vergote, *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion* (pp. 597-615). Leuven: Leuven University Press and Uitgeverij Peeters.
- Vergote, A. (1991). Visions et apparitions. Approche psychologique. *Revue Théologique de Louvain*, 22, 202-225.
- Vergote, A. (2003). Plying between psychology and mysticism. In J. A. Belzen & A. Geels (Eds.), *Mysticism. A variety of psychological perspectives* (pp. 81-107). Amsterdam – New York, NY: Rodopi.