

IL MISTICISMO TRA SCIENZA E FEDE

(I venerdì culturali dell'Istituto di Scienze Sociali Nicolò Rezzara)
(Vicenza, Palazzo Leoni Montanari, 22 gennaio 2010)

Mario Aletti

[Pro manuscripto. Nessuna parte può essere riprodotta senza autorizzazione dell'Autore]

La proposta.

Superando la deriva concettuale soggiacente all'uso confusivo della parola "mistica" individuare alcune caratteristiche della mistica autentica quale può essere considerata dal punto di vista scientifico della psicologia e, insieme dalla rispondenza ad una visione religiosa o almeno di alta spiritualità.

1 - QUESTIONI TEORICHE E METODOLOGICHE

L'inflazione del "mistico", oggi. Polisemia e deriva concettuale.

La polisemia, intenzionale o inconsapevole, del "mistico", oggi, induce a confusioni concettuali. C'è un abuso della parola e una concomitante deriva concettuale del "mistico".

Intanto una prima necessaria constatazione: il "mistico" spesso si colloca anche al di fuori di un contesto precisamente religioso: non tutto ciò che oggi è definito mistico fa riferimento al trascendente o è espressione di spiritualità.

Su un piano *culturale alto*, si pensi anche solo al programma elaborato da Georges Bataille di un misticismo a-teologico, dalle connotazioni apertamente erotizzate, all'interno della sua *Summa a-teologica*, (*La Somme athéologique*, in *L'Expérience intérieure*, 1943, ed. italiana *L'esperienza interiore*, Dedalo 2002).

Sul versante *empirico-sperimentale* e quello della sua divulgazione popolare, la confusione concettuale è ancora superiore. 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, che rappresentino un superamento dei limiti della razionalità calcolatrice, della banalità pragmatica del quotidiano, dell'utilitaristico e... finanche uno stravolgimento della 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 convinzione. Queste *esperienze* sono, in realtà, per lo più "*esperimenti*" episodici e separati dall'insieme dell'esistenza del soggetto. L'esplosione sensoriale-percettiva indotta dal peyote, (o "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 simili, non possono dirsi religiose o mistiche. In esse manca, per un verso, un contesto esistenziale e la continuità/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. **Consapevolezza, continuità, trascendenza** sono elementi costitutivi dell'identità religiosa e mistica.

Mentre, al contrario, persone abitualmente estranee all'esperienza religiosa e che ignorano la letteratura delle grandi figure di mistici, a fronte di episodi di esperienze psichedeliche ricorrono volentieri all'uso improprio del vocabolario mistico, per aggettivare un'esperienza che per loro è fuori dell'ordinario e non saprebbero come indicare.

A livello del *linguaggio divulgativo popolare*, talora la deriva concettuale del "mistico" può arrivare ad un uso improprio frequente per connotare una certa letteratura, un'opera d'arte, un autore, un film, fino a certe forme di erotismo sadico. (Dichiarano un'esperienza "*mistica*" con la

stessa genericità e stupidità con cui gli adolescenti oggi usano dire di una cosa per loro rilevante “*mitico*”!)

Per una definizione più ristretta e precisata

In questo contesto l'esigenza odierna della “mistica” sembra indicare piuttosto, 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, alla ricerca di una libertà interiore, un allargamento dell'io, di un più autentico sé.

Quando, poi, cerchiamo di restringerci alle forme di misticismo che più da vicino fanno riferimento a qualche *religione o forma strutturata di pensiero e spiritualità* – quello di cui intendo parlare oggi - si individua un comun denominatore che allude alla ricerca di un'unione e partecipazione con una realtà Altra, nascosta, più profonda e più vera, fonte di una esistenza più completa e autentica, cui l'esperienza mistica, spesso sostenuta dall'ascesi, darebbe accesso.

Presso quasi tutte le religioni, poi, il misticismo assume la forma di **immediata** consapevolezza-esperienza della presenza e **unione-comunione con Dio**, traducendo in esperienza diretta (immediata) la risposta religiosa alla ricerca di senso dell'uomo. Ancora più in dettaglio, se si pensa ai grandi mistici della tradizione cristiana, si riconosce in essi un allargamento della coscienza, caratterizzato da una disponibilità ed apertura all'Altro, che irrompe nella loro vita, appellando con la Sua Parola.

D'altra parte, la constatazione che forme di misticismo esistono presso **tutte le religioni** (come opportunamente propone il programma del ciclo di queste conferenze) si accompagna all'evidenza che esistono forme di misticismo “alto” anche *non-religioso*, ma ricollegabili alla ricerca di spiritualità dell'uomo. Ciò induce a pensare che il misticismo non sia la caratteristica di una o di un'altra religione (e neppure solo di quelle monoteistiche), ma che le sue radici affondino in **caratteristiche della personalità** dell'essere umano di cui sarebbe possibili indagare significato e funzioni, con strumenti di osservazione psicologica.

Tra scienza e fede. Un approccio di psicologia della religione

Il titolo che mi stato proposto è “La mistica tra scienza e fede”. Ho considerato il “tra” del titolo come l'invito a proporre alcune osservazioni possibili, quando si traguardi (studi) il misticismo dal punto di vista scientifico (nella mia relazione in particolare quello psicologico e neurobiologico) e dal punto di vista della religione e della fede. Due prospettive non opposte, ma che si integrano a vicenda nella comprensione del fenomeno. Due prospettive che si incontrano in quella disciplina che è la *psicologia della religione*, che si propone come oggetto di studio la *ritrascrizione soggettiva e autobiografica del contenuto della religione di riferimento*.

In quanto manifestazione dell'uomo religioso, la mistica non è aliena, estranea, né alla fede né alla scienza. Ma certo, **il mio tema è non tanto la “cosa” in sé, la realtà della mistica né la questione della sua causa ultima (soprannaturale o naturale, divina o diabolica)** o quello dei rapporti con la salute mentale ossia se il comportamento mistico sia, in sé, patologico o fisiologico.

Piuttosto, metterei a tema le condizioni e i condizionamenti dell'instaurarsi del processo mistico, nella prospettiva psicologica e i criteri del riconoscimento del fenomeno come mistico nella prospettiva dell'ambiente religioso.

L'osservazione della psicologia della religione infatti deve sempre tener conto di una duplice prospettiva: la prospettiva psicologica e la 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 soggettivamente rilevante di vivere la religione 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 (o caratteristica di un gruppo religioso).

Io credo che bisogna cogliere *la specificità della psicologia 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 neurobiologicistico. 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, e per esempio, anche per la Rivelazione: Se Dio si rivela agli uomini, lo fa nei linguaggi dell'uomo, anche 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 passa per la psiche, 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. O se volete, che 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 (la fede non sostituisce l'ignoranza e non ci esime dall'obbligo etico di cercare) ma nel riconoscimento stupefatto dei limiti connessi alla nostra ricerca sulla 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 è maggiormente legittimato che non il credente che rifiutasse di pensare.

Esperienza mistica e neuroimaging dell'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: Cultura, mente cervello*, come titola un libro curato da me e da Germano Rossi, cui ogni tanto farò riferimento e cui rimando per un approfondimento di quanto oggi posso solo accennare. (CSE, Ed. 2006).

Le ricerche sui correlati neurobiologici della religione individuale sono in continuo incremento, quantitativo e qualitativo. La finezza dei risultati lascia veramente ammirati ed apre anche questioni interpretative. I ricercatori hanno oggi a disposizione strumentazioni sofisticate ed accurate tecniche di visualizzazione che possono essere mirate alla rilevazione funzionale dell'attività cerebrale (*brain imaging*). Tra esse la SPECT (acronimo della versione inglese di Tomografia computerizzata a emissione di singoli fotoni) e la PET (tomografia a emissione di positroni), la CRE/FEC (misurazione del flusso ematico cerebrale e la fMRI (scansione a risonanza magnetica funzionale).

Non è questo il luogo per una descrizione manualistica delle diverse tecniche di *neurovisualizzazione* e dei principi di bioimmagine su cui si sostengono. E' importante però sottolineare che, in generale, esse si basano sul principio che il flusso ematico in un dato tessuto cerebrale e il suo metabolismo sono funzioni dell'attività di quel tessuto. Così, le variazioni del flusso sanguigno permettono di visualizzare le aree del cervello attivate nell'esecuzione di un determinato compito. Sottolineo che ciò che si vede con la tecniche di neuroimmagine funzionale è dunque la trasposizione grafica di un **processo neurobiologico, non l'attività della mente, della psiche, dell'anima**.

L'impatto immaginifico della rappresentazioni di strutture e processi cerebrali stimola una particolare attenzione dell'opinione pubblica. Desta ammirazione il progresso tecnologico, che consente di ottenere immagini sempre più fini e dettagliate. Ma insieme sorge, specie nel profano, ma anche nel ricercatore, *un'autoimplicazione emotiva*. In particolare quando queste rappresentazioni vengono messe in relazione con fenomeni spirituali o con i concetti religiosi di Dio, Anima, Spiritualità, coscienza, etica. E a volte le conclusioni tratte vanno ben al di là di quelle legittimate dalla ricerca empirica e sconfinano nel filosofico e nell'ideologico.

Qualcuno parla di *fotografia del cervello* o anche di fotografia delle attività mentali superiori: 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).

Sottolineo che parlare di "marcatore" significa che non si ha esperienza religiosa se non c'è quel marcatore e, inversamente, che se c'è quel marcatore, si ha *sempre* un'esperienza religiosa, anche in chi si professasse ateo. E ricordo sommariamente, che il *sistema limbico* è il luogo dell'integrazione emotivo-istintivo-comportamentale dell'individuo; in particolare dall'amigdala dipendono emozioni primarie, come la paura, l'aggressività e la rabbia in risposta a segnali di allarme. E' la struttura evolutivamente più antica del cervello, comune a quasi tutti gli animali dotati di sistema nervoso centrale. E per questo è guardata con interesse da quanti tendono a presentare la religione come un sottoprodotto della evoluzione della specie umana, radicata nella biologia.

Ancor più sconcertati lascia poi l'affermazione di chi, a conclusione di una serie di stimolazioni sperimentali (elettriche o magnetiche) del sistema limbico, arriva a sostenere che "l'esperienza di Dio può essere indotta artificialmente in laboratorio" (Persinger, 2003).

Le pretese 'fotografie di Dio' o della religione nel cervello e le conclusioni tratte dai ricercatori stimolano reazioni divergenti, in funzione delle *posizioni ideologiche* o filosofiche di partenza. *Atei o scettici*, in una prospettiva riduzionistica, vi vedono una conferma della loro opinione che la religione è solo un sottoprodotto della linea evolutiva della specie umana e che la pretesa esistenza di Dio è solo il risultato di stimolazioni elettromagnetiche presenti in natura. Uomini religiosi o spiritualisti, in *una prospettiva apologetica*, vi trovano conferma del radicamento naturale (e quindi della necessità) della religione e un segno tangibile della *presenza di Dio nell'uomo*, fosse pure, eventualmente, all'interno dell'evoluzione.

Di fatto, l'affermazione che Dio è nel cervello è utilizzato come argomento polemico, tanto per supportare l'adesione religiosa quanto il suo rifiuto, all'interno della variegata categoria di quelli che, con ironia Jean-Baptiste (2003) definisce i "neuroapostoli" o i "biologi di Dio".

Ma, a questo punto, è necessario un cenno metodologico-critico, per chiarire il discorso successivo. 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.

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. Pensate che 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... [cfr Bomicelli, 2006]

A fronte di questo, l'utilizzo di due o tre colori per indicare il livelli di attivazione di determinate aree del cervello, coinvolte/responsabili di un certo comportamento è solo un **artificio grafico**, forse efficace a suscitare la meraviglia di un pubblico televisivo, non a spiegare scientificamente il fenomeno

Proprio per sfuggire alla trappole dell'entusiasmo e della meraviglia, io non vi farò vedere nessuna "fotografia di Dio", e neppure uno schematismo delle strutture e processi cerebrali coinvolti nel pensiero su Dio. Il mio intento è di porre 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 e i loro collaboratori 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 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'attività 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 che da una antiteistica: contro ogni pretesa di "prova biologica dell'esistenza di Dio"). 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) non è diversa, in quanto percezione, dalla percezione della presenza di un ippogrifo, o... di Sharon Stone; e l'idea di della presenza di Dio non può essere definita "religiosa" più di quanto lo possa l'idea della inesistenza di Dio.

In realtà, la ricerca empirica su cui si basano d'Aquili e Newberg, ignota a tanti commentatori perché spesso citata, ma descritta in dettaglio solo una volta in un congresso scientifico e pubblicata solo come abstract di una comunicazione, è attraversata da tali ingenuità metodologiche ed errori tecnici che la rendono inaccettabile a chiunque abbia un po' di senso critico. Ma tant'è la lettura ideologica ne ha fatto un "argomento" strumentale per l'uno o l'altro fronte.

In *The Mystical mind*, d'Aquili e Newberg presentano la mistica come un comportamento comune a tutti gli esseri umani e prodotto dall'attività neurobiologica. Nella loro ricerca, essi trovano che durante la pratica di meditazione, in particolare "nel momento di maggior raccoglimento" (Newberg, d'Aquili, & Rause, 2001/2002, p. 16), sia un gruppo di **monaci buddisti** sia un gruppetto di **suore cattoliche** francescane evidenziano, alle immagini tomografiche, un calo di attività del "lobo parietale superiore posteriore" del cervello, dagli autori indicato anche come "area associativa dell'orientamento" (AAO) ¹.

Detto in estrema sintesi e semplificazione – al solo fine delle successive argomentazioni -, questo lobo presiede, essenzialmente, all'orientamento spaziale del soggetto nell'ambiente, e sostiene la capacità di distinguere il proprio essere fisico dal mondo esterno, nonché di percepire natura e forma di un oggetto esterno. Le lesioni parietali comportano spesso disturbi della sensibilità superficiale e, soprattutto, della sensibilità profonda, con asterognosia (disturbo della capacità di percepire la forma di un oggetto) e abatiestesia (disturbo della sensibilità di posizione). In generale, la clinica neurologica riconosce nelle lesioni parietali postcentrali posteriori, disturbi di esplorazione dello spazio e disturbi dell'orientamento nello spazio.

Ora, un calo di attività del "lobo parietale superiore posteriore" parrebbe abbastanza ovvia, nei soggetti della ricerca, data la volontaria sospensione, durante la meditazione, di tante occasioni di stimoli sensoriali. Ma d'Aquili e Newberg interpretano la diminuzione dell'attività di questo lobulo cerebrale lobo - che, ricordo, presiede, essenzialmente, all'orientamento spaziale del soggetto nell'ambiente - come una perdita dei confini dell'io e un *assorbimento nel tutto*, e persino, per dirla con le loro parole "un essere unito con tutto il cosmo" o fuso con l'"Essere Assoluto Unitario" (in lettere maiuscole).

Constatando poi che il fenomeno si verifica in gruppi ad orientamento religioso e culturale così diverso, (buddisti e suore cattoliche) si sentono autorizzati ad affermare che l'area cerebrale da loro

¹ Gli autori usano qui, consapevolmente, termini non propri del linguaggio scientifico. L'espressione "lobo parietale superiore posteriore", usata nella traduzione italiana della loro opera per l'inglese *posterior superior parietal lobe* (altrove anche *lobule*) si riferisce, più correttamente, alla parte posteriore della circonvoluzione parietale superiore.

studiata sia l'area specificamente votata alla meditazione, indipendentemente dalle influenze culturali, e giungono a sostenere che "gli esseri umani sono mistici innati e hanno la capacità innata di trascendere spontaneamente il sé". (Newberg, d'Aquili, & Rause, 2001/2002, p. 116). Così, per esempio, l'ascolto di un brano musicale permette di intravedere l'essenza dell'unione mistica ed è un'esperienza di "piccola trascendenza" (p. 117). A questo modo – osservo io – qualunque esperienza emotiva, affettiva, estetica, erotica è rubricabile come un'esperienza mistica!

Gli autori, intenti a provare l'origine biologica dell'esperienza religiosa, sembrano non attribuire sufficiente importanza all'interazione tra neurobiologia e cultura, e tra percezione e linguaggio religioso, dimentichi del fatto che le nostre conoscenze sono elemento strutturante delle nostre percezioni ed esperienze.

Ma, 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 neurologici 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**.

Meccanismi e *processi neurali sono a-specifici* (e perciò *a-religiosi*, non mistici per sé) e la "religiosità" di un'esperienza è data dagli oggetti e rappresentazioni mentali cui l'individuo è intenzionalmente riferito, all'interno di una ben determinata *cultura* e della sua *storia* personale. Se si considera che la specificità del religioso non è data dalla sua funzione individuale od evolutiva, ma dal vissuto (soggettivo) di una *relazione con il Trascendente*, allora l'esperienza religiosa suppone la psicologia del soggetto, la sua storia personale, la religione di riferimento e la cultura ambiente.

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.

Conseguentemente, le osservazioni decontestualizzate dalla cultura e dal linguaggio di riferimento, o raccolte usando metodologie e *situazioni sperimentali* che, per definizione sono avulse dal contesto ambientale, risultano problematiche come descrittori dell'esperienza mistica vissuta. Esse non attingono le motivazioni, i bisogni, le intenzioni, i processi che sono all'origine dell'esperienza religiosa e che sono contestualizzate in una cultura specifica e ne assumono il linguaggio ed i simboli.

Qui lo psicologo della religione denuncia la problematicità della ricerca sperimentale in laboratorio sulla mistica e sente più adeguata l'osservazione ecologica, nell'ambiente dove il comportamento mistico è un vissuto della persona, magari collegata all'ascolto della osservazione introspettiva e della narrazione autobiografica. Il che vale a dire: **per capire la mistica dobbiamo osservare i mistici "veri"**.

In conclusione. Contro ogni forma di riduzionismo, va sottolineata *la specificità e la complessità dell'approccio psicologico alla religione*. Questo tiene conto del radicamento neurobiologico (corpo-cervello-mente) di ogni condotta psichica, ma anche della dimensione socio-

culturale-linguistica e dei processi attributivi e costruttivistici nella strutturazione progressiva della religione personale. Allo psicologo si chiede di intrecciare la raccolta dei dati neurobiologici e lo studio dell'attribuzione di significato da parte del soggetto. Perché 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 indivisa (in-dividuo) di organismo biologico e di consapevolezza e che si situa in un contesto relazionale e storico-culturale.

Del resto, il termine stesso di "esperienza mistica" come è usato dagli autori, copre esperienze tra loro tanto diverse (psicologicamente ed anche teologicamente parlando) che pare improbabile che possano tutte essere spiegate con un unico modello neurale.

Esperienza mistica **apofatica e catafatica** si riferiscono a tradizioni, modalità e caratteristiche personali differenti. La tradizione apofatica, la via negativa, sottolinea la radicale differenza tra Dio e le creature. Dio è attinto per negazione, nell'oblio e nell'ignoranza in una oscurità/notte della mente senza il supporto di concetti, immagini e simboli. Il misticismo catafatico, la via affermativa, sottolinea/enfatizza la somiglianza che esiste tra Dio e le creature. Poiché Dio può essere trovato in tutte le cose, la via affermativa raccomanda l'uso di concetti, immagini e simboli come una via di contemplazione di Dio (Egan, 1984). Santa Teresa d'Avila e sant'Ignazio appartengono alla tradizione catafatica, San Giovanni della Croce a quella apofatica.

2 - QUESTIONI PSICOLOGICHE SULLA PERSONA MISTICA

In psicologia, nonostante il tema del misticismo sia stato tra i primi trattati dagli storici padri fondatori della disciplina e che anche oggi sia seguito da tante ricerche empiriche, questo ambito di ricerca permane segnato da una certa confusione concettuale (quando non ideologica) ed empirica.

Ciò non deve meravigliare, il misticismo e l'esperienza religiosa in generale, sono esperienze religiose strettamente personali e private e perciò pongono difficoltà metodologiche ed interpretative. Perché la scienza mira ad una conoscenza oggettiva e verificabile. Appare difficile uno studio oggettivo di ciò che è massimamente soggettivo e personale come la psiche del singolo uomo.

I dati della psicologia mostrano modelli di come funziona la psiche umana e dei suoi correlati neurobiologici; di come si forma una sensazione, una percezione un'emozione, un affetto, una relazione, compresa quella particolare relazione con Dio che è la religione. A questo compito si dedica la Psicologia della religione.

Lo psicologo, ed in particolare lo psicoanalista che lavora su e con l'espressione verbale dei vissuti psichici, conosce, meglio di ogni altro, 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 religiosa e per l'esperienza mistica. Il mistico usa un linguaggio, verbale e comportamentale che è risultato del suo rapportarsi 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 interlocutore 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 una *ulteriorità* di senso, nella paternità di Dio.

Su questo sfondo generale, vorrei sottolineare alcune *caratteristiche psicologiche comuni* dell'esperienza mistica. Naturalmente non posso riferirmi alle diverse espressioni storico-culturali

in cui queste caratteristiche si manifestano. Su questo le relazioni che seguiranno, ci daranno un contributo molto più informato e precisato.

Esperienza mistica e istituzione religiosa

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 la parola per dirlo. 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 non è spesso pacifica, né pacificante. Come acutamente diceva Lou Andras Salomè del vero credente, la loro fede è l'"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 affettiva e il suo pensiero desiderante non è ancora espresso e codificato, non condivisibile né comunicabile con altri e 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" vi dedicano spesso uno sguardo diffidente

I conflitti riguardano sia l'ortodossia dottrinale, sia le manifestazioni rituali. Il misticismo è spesso sospettato od accusato di eterodossia, 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.

Mentre un'organizzazione istituzionalizzata del culto basata su forme e confini ben precisati ha difficoltà ad accettare /incorporare riconoscere la diversità, l'originalità e la pluralità e l'anomia delle tecniche utilizzate dal mistico: distacco dal mondo esterno ed isolamento, meditazione, contemplazione, visioni e tecniche di visualizzazioni, oppure deprivazione sensoriale, penitenze corporali, persino stigmate....

Spesso poi l'esperienza mistica sembra comportare un radicale cambiamento nella vita, al punto che molti si considerano ri-nati e chiamati ad un riorientamento anche etico e di stato di vita. E presso alcune sette mistiche, questo viene segnalato anche da particolari rituali di iniziazione.

In altri casi un interessante elemento che lega l'esperienza mistica alla personalità individuale è la tendenza/una certa vocazione alla testimonianza e proselitismo. Osservo soltanto che spesso i maestri mistici si pongono come maestri religiosi e magari riformulatori della teologia spirituale del loro ambito religioso. Molti mistici, a dispetto del fatto che proclamano che la loro esperienza è ineffabile, vi dedicano tempo ed opere per cercare di descriverla e di propugnarla (Santa Teresa d'Avila, San Giovanni della Croce, Ignazio).

Stati di coscienza non usuali. Visioni ed audizioni

Una parola da psicologo. Con i limiti e le competenze di un simile approccio.

Per capirli meglio si pensi al seguente esempio. Lo psicologo non parlerà di apparizioni della Vergine, ma di visioni. Perché il suo oggetto di studio è la persona del veggente e ciò egli afferma di vedere. Ciò non implica alcuna affermazione (nel senso di sostenere, né nel senso di negare!) sulla effettiva realtà della presenza della Vergine in quel luogo "santo". Inoltre, le visioni della Madonna hanno certamente un correlato di attività cerebrale. Ciò non significa, per sé, che la Madonna è apparsa realmente, ma solo che la visione c'è stata, nella mente/psiche della persona veggente.

Del resto, per il mistico cristiano, le visioni sono espressioni esternalizzate della sua fede, Teresa d'Avila sosteneva di non aver mai avuto, ed anzi dubitava delle visioni corporee esteriori visibili coi sensi (che potrebbero essere anche ingannevoli frutti dell'immaginazione e/o di origine demoniaca), bensì delle visioni intellettuali [*Il castello interiore*, Sesta stanza, capp. 3, 12-16 e in particolare 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...(p. 165) Cfr anche tutto il cap. 4)]. Ma, 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, ben più della visione fisica, traduce nell'esperienza del mistico, la certezza di essere in relazione con Dio.

Interrogativo che spesso si pone: 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?.

Anticipo qui la mia risposta: le visioni e esperienze uditive del mistico non sono delle 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. Un buon indice che visioni si collocano sul versante della salute e non della patologia mentale è la loro solidarietà con la cultura e la religione di riferimento e dalla coerenza delle visioni con la simbologia teologica del contesto. Per esempio, le apparizioni-visioni della Vergine sono tipiche ed esclusive del contesto religioso cristiano e cattolico (neanche dei protestanti, naturalmente). Ed anche questo – sia detto con un sorriso - è un indiretto segnale del buon funzionamento mentale del veggente.

Io ritengo inesatta la dicitura di "stati alterati di coscienza" per indicare situazioni *non-usuali*, *non-ordinari* di coscienza. Ma questi stati "differenziati" di coscienza fanno parte dello psichismo, sono in realtà normali *processi* psichici.

Alterati rispetto a che? Al funzionamento della coscienza, intesa come consapevolezza assunta come condizione (stato) normale. Ma la coscienza non è caratteristica costante, piuttosto, intermittente della persona. Basti pensare a situazioni e processi del tutto normali, in cui l'auocoscienza è sospesa, come il sonno, la sedazione farmacologica, l'abbandono alla fantasia, all'emotività, l'abbandono alle libere associazioni (magari in psicoanalisi) la condizione di creatività, la serendipità.

La rubricazione di certi stati di coscienza come alterati risponde alla tendenza a privilegiare come vero e normale ciò che è razionale, funzionale, scientifico. Il che a ben guardare, confina nell'anormale molte delle attività superiori dell'uomo: il gioco. l'innamoramento, la creatività artistica e, appunto, la mistica ed ogni relazione religiosa.

Misticismo, personalità e psicopatologia

In passato era facilmente proposta l'equazione mistica = psicopatologia, in particolare con la patologia epilettica. Soprattutto perché l'osservazione dei primi studiosi, spesso gli stessi padri della psicologia e psichiatria contemporanea (Janet, Flournoy, in Italia Sante De Sanctis) era attratta dai fenomeni religiosi eclatanti facilmente assimilabili, nelle loro manifestazioni esteriori, a fenomeni simili studiati dalla psichiatria. Ma a rifiutare questa 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.

Una esperienza mistica sana, come ogni vera esperienza, suppone identità, permanenza, stabilità, integrazione dinamica dei vissuti nella storia individuale, buona capacità relazionale con il mondo circostante.

Anche rispetto alle pseudo mistiche incentrate sulla ripiegamento su di sé, sulla scoperta di sé, sul potenziamento della propria realtà interiore, sull'ascolto delle proprie inclinazioni, lo studio dell'esperienza autenticamente mistica dei grandi personaggi (S. Teresa, Giovanni della Coce, Ignazio) ci mostra che in essi si fa spazio un allargamento dell'io interiore, una continua ricerca dell'ulteriorità rispetto al proprio essere e una disposizione all'incontro con Dio, è apertura all'Altro. accettazione dell'altro che irrompe nella loro vita. Secondo Vergote (2003, p. 105) “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”

In funzione poi dell'ambiente culturale, religioso o non religioso, il cammino mistico ricerca il divino, Dio la pace, l'annullamento sublime. Queste specificazioni 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 ancora una volta 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. Poi in funzione della cultura e della teologia del tempo, oltre che della struttura e della dinamica di personalità del soggetto, questo amore seguirà sue proprie determinazioni e vie: 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. 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.

L'antropomorfismo del linguaggio mistico e la trasfunzionalizzazione del simbolo.

Come ogni linguaggio, anche quello dei mistici è profondamente radicato nelle più vive e primitive 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 progressivo disillusione e di perdita dell'onnipotenza dei desideri e del proprio narcisismo. La descrizione di Giovanni della Croce sulla notte dell'onnipotenza e del desiderio narcisistico che deve attraversare chi cerca la vera unione con Dio ne sono una drammatica testimonianza ed un severo ammonimento. Il misticismo emerge come risultato di un'esperienza diuturna di preghiera e di meditazione, all'interno di uno specifico contesto religioso. Ma anche nella preghiera i mistici insegnano a passare oltre ogni antropomorfismo e ad accogliere il simbolo religioso come trasparente, attraverso le cui raffigurazioni umane si possa giungere a incontrare la Persona di Dio che si manifesta nella sua autorivelazione attraverso parole umane che appellano e che realizzano (performano) la relazione religiosa..

Ciò passa anche attraverso il superamento/annullamento del significato/della valenza descrittiva della parola antropomorfa. E ciò in due linee. O attraverso l'iperbole, in cui la parola introduce in un percorso asintotico del significati. O attraverso il silenzio, la perdita della valenza descrittiva e semantica dove il contenuto 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

Una poesia di Paul Claudel, *La Vierge à Midi* rappresenta bene, almeno per me, 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 alla Vergine 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 à 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).

E' mezzogiorno.

Vedo la chiesa aperta. Bisogna entrare.

Madre di Gesù Cristo, non vengo a pregare.

Non ho niente da offrire e niente da domandare.

Vengo solamente, Madre, a vederti.

Vederti, piangere di felicità, sapere questo

Che sono tuo figlio e tu sei qui.

Mi commuove (cioè muove qualcosa nel mio mondo psichico e personale) questa capacità del poeta di esprimere un'esperienza e in qualche modo di farla rivivere, di riaccenderla nel lettore, attraverso parole che "non dicono". L'indicibile è però depresso in qualche modo nel nostro cuore, con i mezzi che superano le parole. Questa profondità dell'esperienza che si comunica tra gli uomini e tra l'uomo e Dio è tuttavia irriducibile alla parole per dirla. Isadora Duncan, la grande ballerina, richiesta di spiegare il mistero del fascino della sua danza, rispondeva: "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.

Riferimenti essenziali:

Belzen, J. A., & Geels, A. (Eds.) (2003). *Mysticism. A variety of psychological perspectives*. Amsterdam- New York: Rodopi.

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.

Egan, H. D. (1984) *Christian mysticism. The future of a tradition*. New York: Pueblo.

Hamer, D. H. (2004). *The God gene. How faith is hardwired into our genes*. New York: Anchor Books.

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.

Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*. New York: Praeger.

Persinger, M. A. (2003). Experimental simulation of the God experience: implications for religious beliefs and the future of the human species. In R. Joseph (Ed.), *Neurotheology: Brain, science, spirituality, religious experience* (2nd ed., pp. 279-292). San Jose, CA: University Press.

S. Giovanni della Croce, *Opere complete*. Introduzione e note di Luigi Borriello e Giovanna della Croce. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2001.

Teresa d'Avila, *Il Castello interiore*. Casale Monferrato: Piemme, 2002.

Vergote, A. (1978). *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.

Per una più ampia presentazione e discussione:

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. (2009). L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica. In J. P. Lieggi (Ed.), *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata* (pp 91-138). Milano: Glossa.