

La *vexata quaestio* tra religione e spiritualità nelle scienze sociali e in psicologia¹

Stefano Golasmici

1. Introduzione

Nell'attualità capita sempre più spesso di cogliere il riferimento alla spiritualità come ad un aspetto generale riguardante questioni, problemi o prospettive concernenti il senso ultimo della vita e la sua portata esistenziale.

Ciò che nei discorsi e nelle trattazioni, più o meno approfonditi, sembra emergere con maggiore vigore è la tendenziale distinzione tra religione e spiritualità, cercando di comprendere in che misura questi due fenomeni possano essere in rapporto tra di loro.

Si tratta di una questione che da diversi anni occupa una parte notevole del dibattito interno alle scienze sociali che si occupano della religione, in parte contribuendo a complicare ulteriormente la riflessione, poiché le diverse discipline (filosofia della religione, antropologia e storia delle religioni, sociologia e psicologia) attribuiscono all'idea di spiritualità una pluralità di significati non facilmente determinabile in modo univoco e comprensivo (cfr. Moscato, Gatti & Caputo, 2012).

Se, poi, si considera come la letteratura scientifica internazionale sia sempre in lingua inglese, si può comprendere quanto la categoria in questione possa essere facilmente equivocata sul piano dei significati relativi al contesto socio-culturale in cui trova espressione. Per dare solo un esempio, si può rilevare come nelle ricerche psicosociali con "spirituality" si intenda una eterogeneità di significati, che spazia da diversificate visioni etico-filosofiche, alla meditazione, fino alla ricerca di stili di vita improntati ad un imprecisato "benessere", al rispetto della natura, alla ricerca della salute. Di fatto, la parola "spirituality" viene spesso tradotta e utilizzata come una specie di *passé-partout*, trascurando le risonanze evocative relative a contesti linguistici e culturali distinti: la spiritualità cui si riferisce un messicano naturalizzato cittadino statunitense che vive nel Texas (chicano) non solo possiede significati diversi rispetto ad un cittadino italiano, la cui esperienza di vita si confronta prevalentemente con la tradizione cristiano-cattolica, ma anche da quella di un "conterraneo" newyorkese che vive in Manhattan.

Perciò, quando si parla di spiritualità è inevitabile trovarsi di fronte ad una vastissima pluralità di accezioni il cui denominatore comune spesso è rappresentato dall'idea generale di "senso ultimo" o "ricerca di significato". Questa idea generale viene agilmente sintetizzata, ancora una volta, in lingua inglese con "*search for meaning*" o, quando i ricercatori fanno concessione di una maggiore precisione, con "*ultimate concern*", le cui risonanze semantiche aprono tuttavia ad altrettanta pluralità e incertezza di significati.

¹ Articolo originariamente pubblicato come Golasmici, S. (2017). La *vexata quaestio* tra religione e spiritualità nelle scienze sociali e in psicologia. *Insieme per servire – Rivista AIPaS*, 2, 6-17.

2. La “varietà spirituale” in prospettiva sociologica e psicosociale: una sintesi

Pur nella molteplicità delle accezioni, la categoria della spiritualità viene spesso utilizzata in rapporto a quella di religione.

L’idea di religione possiede caratteristiche antropologiche che la distinguono da altre dimensioni socio-culturali. Dal punto di vista dell’antropologia culturale, può essere intesa come un’organizzazione sociale caratterizzata da una dimensione rituale che si riferisce ad un oggetto di culto trascendente, concepito come personale, fondante l’esistenza ed in grado di promuovere un’etica ed una visione escatologica (Geertz, 1973; Vergote, 1983; Aletti, 2010).

Comprensibilmente, la definizione di spiritualità non possiede le medesime caratteristiche: non presenta i caratteri di un’organizzazione tra individui, è priva di ogni forma di ritualità che la contraddistingua pubblicamente come fenomeno sociale e, quasi sempre, non prevede alcun tipo di rapporto con una dimensione trascendentale. Si potrebbe osservare che la sua definizione è ricavata “per sottrazione” di caratteristiche che concernono invece la religione.

Non mancano, però, tentativi di individuare qualche sua specificità, per così dire, in “positivo”, tracciando continuità e discontinuità rispetto alle tradizioni religiose. A questi tentativi di definizione, fanno eco però altrettante argomentazioni critiche che, nel migliore dei casi, vedono nella spiritualità l’espressione di una confusione di idee.

2.1 *Discontinuità e continuità*

Nonostante la categoria della spiritualità sia eminentemente legata all’ambito statunitense, ha finito per trovare risonanza anche nel contesto europeo divenendo in breve tempo oggetto di studio da parte della sociologia della religione (Giordan, 2006).

Nella maggior parte degli studi sociologici, la spiritualità è descritta come un fenomeno sociale non solo perché si registra una sempre più vasta diffusione di ciò che la parola “spiritualità” potrebbe significare nell’esperienza delle persone, ma anche perché il riferimento ad essa sembrerebbe descrivere atteggiamenti collettivi differenti rispetto al passato.

L’ipotesi principale vedrebbe il ricorso alla spiritualità come esito di un mutamento negli atteggiamenti verso ciò che può essere considerato come “sacro”. Se per “sacro” si intende una tensione umana volta alla costruzione di una visione cosmica e universale il cui fulcro trascende l’immediata sensibilità delle cose, la spiritualità potrebbe essere concepita come l’espressione socio-culturale proprio di questa spinta umana.

A questo proposito l’interpretazione che i sociologi offrono corre lungo due direttrici prevalenti e potrebbero essere indicate col binomio *discontinuità-continuità* nel rapporto con le religioni.

Sul versante della discontinuità, gli atteggiamenti sociali troverebbero una connotazione spirituale come conseguenza di una lenta (ma inesorabile e progressiva) presa di distanza delle collettività dalle religioni tradizionali. Il mutamento dei singoli in riferimento al “sacro” sarebbe quindi visto come

esito di una più ampia dismissione delle diverse posizioni di fede offerte dalle organizzazioni religiose. Si tratta di un'ipotesi che trova il proprio ancoraggio nelle diverse forme con cui è spesso interpretato il fenomeno della secolarizzazione e della conseguente costruzione di nuovi orizzonti di senso concepiti come fondanti l'esistenza umana e l'universo cosmico (Heelas, 2002).

La proliferazione di queste *weltanschauung* alternative alle religioni tradizionali è spesso priva di un riferimento ad una dimensione trascendente. Oppure, quando vi è qualche accenno, essa è perlopiù caratterizzata da impersonalità e descritta tramite una semantica che si potrebbe definire "energetica", riconducibile all'uso di espressioni come "forza", "energia" o "essere". All'interno di queste concezioni alternative vengono recuperate talora visioni vitalistiche, qualche volta non esenti da connotazioni misterico-esoteriche. Quasi sempre queste prospettive derivano da contaminazioni e giustapposizioni di simboli culturali spesso distanti dal loro bacino culturale d'origine, dando vita a sincretismi finalizzati a tratteggiare un quadro d'insieme che sappia dare un volto all'ineffabile, coinvolgendo e mescolando segmenti di tradizioni orientali, filosofie antiche, visioni etico-morali e salutistiche, escatologiche, pagane, religiose e persino umanistico-psicologiche.

Sul versante della continuità, la categoria sociale della spiritualità non sembrerebbe contrapposta alle religioni, ma oscillerebbe su di un *continuum* che prevede come poli opposti l'appartenenza o meno a diverse denominazioni religiose (Wuthnow, 1998). Anche in questo frangente, la spiritualità è intesa come disposizione interna ai singoli individui, accentuando così la spinta umanistico-esistenziale come caratteristica cardine della ricerca del senso ultimo delle cose, ma senza essere interpretata come una contrapposizione secolarizzata della religione. Infatti, la spiritualità verrebbe identificata con quella qualità, concepita intrinsecamente umana, di interrogazione esistenziale che spinge l'essere umano ad abbracciare diverse forme di risposta ai propri quesiti. Questa accezione vedrebbe nella spiritualità una spinta motivante sottostante alle plurali accezioni di credenza religiosa e di non credenza, configurandosi come denominatore comune dal quale emergerebbero le diverse specificazioni, religiose o no. A questo proposito, si preferirebbe parlare di *dwelling spirituality* (spiritualità del dimorare) e di *searching spirituality* (ricerca spirituale), dove col primo termine si vorrebbe descrivere una spiritualità che si estrinseca all'interno di diverse tradizioni religiose, trovando perciò in esse il contesto espressivo. Mentre col secondo termine si identificherebbero le "più attuali" modalità del credere, prevalentemente svincolate dai tipici legami organizzativi, culturali e istituzionali che invece caratterizzano una denominazione religiosa.

3. Ideologie, *meaning systems* e confusione

Il binomio continuità-discontinuità con cui viene concettualizzato il rapporto tra religione e spiritualità prevede che in questa seconda categoria venga fatto rientrare anche l'insieme delle prospettive etiche, filosofiche o ideologiche. Una simile scelta verrebbe giustificata con l'idea che la maturazione di una visione esistenziale ed il riferimento a valori assoluti possano essere interpretati come atteggiamento spirituale. In questo modo, anche gli atteggiamenti atei, agnostici o laici

farebbero parte dell'idea di spiritualità, poiché interpretati come visioni umanistiche in risposta ad interrogativi esistenziali.

L'intenzione di annettere ogni visione esistenziale alla spiritualità sembrerebbe quindi motivata dal presupposto che l'essere umano, sotto le vesti "religiose", "atee", "laiche" o "etico-filosofiche", sia originariamente "spirituale" poiché animato da interrogativi esistenziali.

Una simile scelta introduce però qualche perplessità. In primo luogo, perché gli individui animati da un senso etico-filosofico spesso non si percepiscono necessariamente e automaticamente "spirituali": pertanto, voler assegnare loro questa categoria appare una forzatura che misconosce l'originalità di diverse posizioni e impostazioni di pensiero. Significherebbe attribuire una "spiritualità" anche a chi non aveva intenzione di essere compreso come tale: si pensi al complesso pensiero di alcuni esponenti della cultura come lo stesso Freud (un ebreo senza Dio), oppure a Galileo o a Nietzsche. Certo, si potrebbe attribuire loro la categoria della spiritualità rispetto alla loro concezione dell'uomo e della vita, ma rimane una attribuzione estrinseca che per certi aspetti viola il loro pensiero filosofico e la possibilità di interloquire con la loro testimonianza.

In secondo luogo, l'idea di una spiritualità intesa come sfondo di significati che gli individui e la collettività tendono a realizzare nel corso della propria vita deve inevitabilmente confrontarsi anche con la definizione di ideologia. Essendo questa un complesso sistema di significati deputato a fornire risposte alla vita umana, potrebbe facilmente essere ricompresa nell'ampio concetto di spiritualità. Cosa che, però, non appare così pacifica, se si pensa che le ideologie possono essere violente e totalitarie: eppure animate da un afflato spirituale per il solo fatto che contengono la sacra promessa di una realizzazione esistenziale, individuale e collettiva? Si pensi, ad esempio, al ricorso del nazionalsocialismo alla mitologia teutonica e ai culti esoterico-pagani, di cui le rune e la svastica erano simboli presi a prestito: un'ideologia che si ammantava di sacralità, la cui piena attuazione nella realtà storica poggiava sul mito dello *spirito* e della razza ariani. Oppure, per rimanere vicini al tempo odierno, si pensi anche alla spinta affermativa dell'ISIS, che utilizza i simboli della tradizione islamica per perseguire un proprio fine: per quanto distruttivo, esso rappresenta la realizzazione nella storia di una condizione d'esistenza attraverso il riferimento ad una dimensione ideale designata come sacra, liberante e salvifica da chi la attua.

A questo proposito risulta poco utile anche quella proposta che vorrebbe comprendere i diversi fenomeni culturali di religione e spiritualità all'interno del più ampio concetto di *meaning systems*, ovvero come sistemi culturali deputati alla costruzione di significati esistenziali (Murphy, 2017). Secondo questa prospettiva religione e spiritualità potrebbero essere studiati dalle scienze sociali in quanto sistemi culturali deputati ad attribuire significati alla vita. Ciò che però rende impraticabile questa via è la genericità con cui qualsiasi prodotto culturale possa essere inteso come latore di senso: anche l'arte, la musica, la scienza, l'ideologia o la stessa psicoanalisi potrebbero essere intesi come *meaning systems*, ovvero fenomeni culturali capaci di produrre significati esistenziali. Mentre appare

evidente che si tratta di fenomeni distinti, non fosse altro perché possiedono parole diverse deputate ad indicarli: a meno che non si voglia far violenza al linguaggio.

3.1 Nebulosa, irrilevanza e artefatto

All'interno degli studi sociologici e psicosociali non mancano posizioni piuttosto critiche in merito alla possibilità di categorizzare i significati di spiritualità. Infatti, alcuni sociologi e psicologi sociali appaiono molto scettici per l'uso troppo disinvolto dell'idea di "spiritualità" all'interno della ricerca empirica.

Un esempio di ciò è offerto dall'espressione "I'm spiritual, but not religious" ("sono spirituale, ma non religioso") spesso utilizzata nel contesto statunitense (Pargament, 1999): si tratta di un'espressione che individua fasce di popolazione che identificano sé stesse come animate da sentimenti religiosi, dal rapporto personale con un'entità trascendente e da valori etico-morali, ma che tuttavia non frequentano un gruppo religioso e che nel contesto europeo potrebbe essere compresa come generica forma di senso religioso (Aletti, 2012). Questa espressione descrive la singolarità di atteggiamenti religiosi in cui viene accentuata la dimensione personale e il disimpegno verso forme rituali e di organizzazione socio-religiosa, il cui equivalente italiano potrebbe essere l'atteggiamento sociale di chi dice "sono cristiano/cattolico, ma non praticante" (Stifoss-Hanssen, 1999). Come è possibile immaginare, l'importazione e la traduzione letterale tendono ad introdurre in modo un po' forzoso altre valenze, assegnando all'espressione americana "spirituality" una gamma di significati (ora vicini, ora lontani alla religiosità), la cui risonanza semantica risulta scarsamente rilevabile negli atteggiamenti sociali dei singoli.

La stessa definizione di spiritualità come disposizione umana alla ricerca di significati ultimi o come "ricerca del sacro" appare evasiva e poco utile, poiché qualsiasi fenomeno umano potrebbe essere interpretato come un tentativo di ricerca di significato. E, dopotutto, a qualunque cosa potrebbe essere facilmente attribuito un alone di sacralità: la patria, il denaro, l'onore. Ne segue che con spiritualità potrebbe essere intesa qualunque cosa che per l'individuo ricopre un valore importante per la propria esistenza, polverizzandola però in una nebulosa di significati e divenendo pertanto inutile (oltre che irrilevante) per la ricerca empirica in sociologia e in psicologia sociale (Bruce, 2002).

Per queste ragioni, non mancano posizioni ipercritiche che vedono nella "spiritualità" una categoria talmente evasiva ed elusiva da poter essere considerata come effetto secondario, se non addirittura iatrogeno, della stessa ricerca psicosociale (Salander, 2012): insomma, un artefatto che psicologi sociali e sociologi hanno costruito verosimilmente per indagare qualcosa di sfuggente e indefinito, ma che la ricerca ha poi indirettamente contribuito a reintrodurre nel contesto socio-culturale con l'etichetta di "spiritualità" senza essere però riusciti a comprendere che cosa si stesse osservando e di cosa si stesse parlando.

4. Spiritualità come problema psicologico

L'idea di spiritualità ha interessato anche alcuni settori di studio e ricerca in psicologia della religione, incontrando le medesime problematiche della sociologia per ciò che concerne la sua definizione. A queste si aggiungono, però, alcune specifiche criticità, poiché la modalità con cui è definita la spiritualità comporta anche qualche ripercussione sul piano epistemologico della psicologia.

4.1 *Spiritualità come dimensione psichica?*

Nell'area delle ricerche psicosociali, la spiritualità è perlopiù fatta coincidere con la tendenza che l'individuo possiede di costruire scenari esistenziali dotati di senso, capaci di fornire risposte alle questioni della vita (Rican, 2004). In questa prospettiva, la spiritualità è prossima al concetto psicologico di *search for meaning*: costruito col quale è descritta quell'attività psichica finalizzata alla ricerca di significati esistenziali nel corso della propria vita. La vicinanza, quando non la sovrapposizione, di questo processo psichico con l'idea di spiritualità finisce, però, per provocare slittamenti e debordamenti tra psichico e spirituale.

Un esempio di questa confusione è testimoniato dalla clamorosa proposta di qualche anno fa di introdurre la "spiritualità" nel *Big Five Questionnaire* come sesta dimensione psicologica (Piedmont, 1999; MacDonald, 2000). Il *Big Five Questionnaire* è un questionario di valutazione della personalità, largamente utilizzato nell'ambito delle organizzazioni e quasi mai come dispositivo clinico, in grado di descrivere alcuni tratti personologici attorno a cinque dimensioni psicologiche principali: estroversione-introversione, gradevolezza-sgradevolezza, coscienziosità-negligenza, stabilità emotiva-nevroticismo e apertura mentale-chiusura mentale. Accanto a queste cinque dimensioni, alcuni autori riflettevano sull'opportunità di introdurre la categoria della "spiritualità" come sesta dimensione psicologica, giustificando questa ipotesi con l'argomentazione che, al fine di una migliore comprensione della personalità, la psicologia dovrebbe prendere in considerazione la maturazione di atteggiamenti esistenziali.

Senza entrare nel merito delle difficoltà metodologiche inerenti la validazione di un simile costrutto, va sottolineata la distorsione che sostiene l'equivoco: per quanto lo psicologo possa avere interesse ad una valutazione della personalità che tenga conto di un grado di maturazione nell'atteggiamento esistenziale (qualunque esso sia), appare inopportuno indicare nella categoria della spiritualità una dimensione psichica, come se questa potesse rappresentare un tratto psicologico intrinseco alla vita psichica. Una simile rifrazione di significato, con relativa distorsione, è offerta proprio dalla sottile e implicita coincidenza tra la nozione psicologica di *search for meaning* e spiritualità.

Il processo di cercare e costruire significati, cui il costrutto *search for meaning* fa riferimento, descrive unicamente un'attività psichica generale, conscia e inconscia, che caratterizza l'individuo sin dalla nascita: anzi, secondo alcuni psicologi dello sviluppo si tratta di un'attività che ha inizio persino alcuni mesi prima della nascita, sebbene organizzata quasi esclusivamente attorno ad un registro sensoriale (cfr. Manfredi & Imbasciati, 2004). Questo complesso processo psichico, che trova

le radici nell'esperienza sensoriale del corpo vissuto, sostiene l'elaborazione nel tempo e nello spazio dell'esperienza del senso di sé: di quella continuità di esistenza ed esperienza che ciascun individuo vive nella formazione della propria identità, ponendosi come precursore storico e dinamico di ciò che nel corso dello sviluppo dell'identità personale può configurarsi anche come atteggiamento esistenziale (filosofico, ateo, religioso, spirituale, laico, agnostico...).

Al contrario, la confusione semantica tra i due concetti induce a pensare che la categoria della "spiritualità" sia in sé un fatto psichico, procurando rischi di omologazione o riduzionismo. Se per un verso l'idea (e l'esperienza) di spiritualità finirebbe per essere assorbita dalla categoria dello "psichico", per altro verso ogni fenomeno psichico dovrebbe a buon diritto essere inteso come "spirituale" poiché ogni attività psichica è, per definizione, causazione di significati.

4.2 La spiritualità come mito dell'interiorità e della profondità

L'idea che per spiritualità possa essere intesa una varietà di aspetti emotivo-affettivi, non sempre chiari, che ruotano attorno ad una specie di "sacralità" dell'esperienza (Pargament, 1999) ha portato a considerare la sua prossimità a percorsi volti alla ricerca del senso di sé o all'autorealizzazione, perlopiù intesi come tensione ad un ideale di compiutezza dell'esistenza.

In questa definizione, si possono rintracciare quelle correnti che vedrebbero nella spiritualità una dimensione ancorata ad un'esperienza intrinsecamente personale, in cui la soggettività è fortemente accentuata. Contrassegnata dal riferimento a sentimenti d'ineffabilità, unità e totalità, la spiritualità acquista una risonanza eminentemente esperienziale, fonte tanto intuitiva quanto sfuggente per la costruzione di significati esistenziali.

Probabilmente, questo tipo di esperienza soggettiva, che si colora dei toni dell'ineffabile e dell'irraggiungibile, può essere intuitivamente accostata all'esperienza asintotica del desiderio religioso: desiderio di incontro vitale col Dio amato; un desiderio che reca al contempo in sé l'esperienza dell'inappagabilità, proprio perché il desiderio è irrimediabilmente umano ed il trascendente irriducibilmente altro e altrove.

Questa iniziale spinta desiderante può essere comune ad entrambe le esperienze (religiosa e spirituale), poiché motivate dal bisogno e dal desiderio umani, ma trovano poi espressioni e collocazioni ben distinte: nell'esperienza spirituale, l'elemento della trascendenza è infatti assente e l'anelito alla totalità, all'immersione nel tutto, non incontra il corrispettivo di una infinita distanza trascendentale, ma casomai una possibilità di auto-trascendimento.

In questa prospettiva, l'esperienza spirituale può essere interpretata più come una specie di religiosità implicita, ovvero come ripiegamento dell'individuo su di sé con esclusione di ogni riferimento al trascendente, poiché sospinto dalla ricerca di una personale sorgente interiore di significato (Heelas, 2002). Le vie spirituali che aprono a simili percorsi di autorealizzazione della propria persona possono essere comprese come fenomeni sociali non propriamente organizzati in forme istituzionali, ma che segnalano tanto una demarcazione dei rapporti dell'individuo con le religioni tradizionali, quanto il

richiamo ad una nuova dimensione interpretativa dell'esistenza che i simboli delle religioni tradizionali non sono più in grado di offrire. Allo stesso tempo, sembra essere un atteggiamento che intende segnalare una posizione culturale volta al recupero di una dimensione nostalgica nel rapporto con la natura ed il cosmo, reagendo alle visioni tecnicistiche o scientiste della contemporaneità tramite l'assolutizzazione dell'esperienza soggettiva (Pinkus, 1994, 1998).

Sebbene questi percorsi possano rappresentare una via emancipativa per la crescita della persona, non mancano segnali di rischio o di disagio psichico, come d'altra parte accade per qualsiasi percorso dell'identità. Si tratta infatti di esperienze che qualche volta possono andare incontro a derive, laddove vengono colte come misterioso e acritico percorso dell'identità volto alla ricerca di una talora poco chiara autenticità personale: in questi frangenti è possibile ravvisare parte della tendenza contemporanea alla sacralizzazione dell'esperienza di sé (Houtman & Aupers, 2006), espressione di uno tra i possibili declivi di quella che storicamente è stata individuata come la cultura o l'era del narcisismo (Lash, 1979; Cesareo & Vaccarini, 2012).

In ogni caso, si può osservare come questa concezione della spiritualità si basi soprattutto sulla qualità dell'esperienza soggettiva dei singoli. Essa può dar vita a correnti, visioni o sperimentazioni che trovano una propria giustificazione nell'ibridazione di diverse tradizioni (secolari, religiose o persino psicologiche), pervenendo alla costruzione di singolari e idiosincrasi modelli esperienziali in cui proprio la condizione del "fare esperienza" ricopre una funzione suggestiva e attraente per chi sente d'essere alla ricerca di sé (qualunque cosa questa espressione voglia dire).

4.3 Spiritualità e approcci umanistico-esistenziali: contaminazioni e derive

La questione della ricerca di senso e della realizzazione di un senso di sé intese come espressioni di un'interiorità spirituale trova talora qualche giustificazione anche grazie al riferimento ad alcuni modelli psicologici che si prestano con facilità ad utilizzi impropri, probabilmente a causa dello stretto rapporto che caratterizza la loro stessa riflessione, tra dimensione filosofica, antropologica e psicologia².

Pare infatti a qualche autore che le psicologie umanistico-esistenziali siano meglio di altre in grado di individuare nell'essere umano una dimensione spirituale originaria che caratterizzerebbe la sua esperienza psichica (Elkins, 2005).

Forti di una caratterizzazione soggettiva, i concetti di esperienza di vertice e di altopiano (Maslow, 1954) o di religione umanistica (Fromm, 1950) vengono chiamati a dimostrazione di come l'individuo possa essere considerato intrinsecamente spirituale. Così, ad esempio, l'esperienza di

² Qui il riferimento è ad alcune modalità, epistemologicamente scorrette, di interpretare alcuni concetti proposti dagli approcci umanistico-esistenziali. Tuttavia, il problema si verifica anche con altri modelli di area psico-dinamica: ad esempio, la psicologia analitica di C. G. Jung (e specialmente la corrente che si rifà alla psicologia degli archetipi) è poco utile allo psicologo della religione a causa dell'embricarsi di concezioni psicologiche, riflessione teoretica e speculazione filosofica. Diversamente da quanto accaduto per la psicoanalisi freudiana e post-freudiana, una revisione critica e sistematica della psicologia analitica come modello psicologico per l'interpretazione del vissuto psichico verso la religione non è ad oggi ancora stata svolta, benché non sia mancato qualche tentativo (cfr. Madera, 1999).

altipiano di A. Maslow verrebbe invocata per giustificare l'idea di una spiritualità a-specifica, ma caratteristica dell'esperienza psichica, poiché in grado di descrivere un profondo senso di integrazione personale accompagnata da un sentimento di totalità, specie laddove l'immagine dell'altipiano descriverebbe intuitivamente l'apertura ad una visione complessiva animata da un senso di inesauribile pienezza e di valore. La vicinanza semantica della definizione di questa esperienza psichica a quella di una spiritualità di tipo esperienziale indurrebbe alcuni autori a fare qualche deduzione, impropria sotto il profilo di una psicologia, circa l'esistenza di un "bisogno" spirituale innato.

Anche la riflessione di E. Fromm può apparire prossima all'odierno concetto di spiritualità, grazie alla sua idea di "religione umanistica" intesa come sistema di pensiero e d'azione, condiviso da un gruppo, in cui l'individuo può trovare un orientamento e un oggetto di devozione. Questa definizione, spesso criticata per la sua genericità dalla maggioranza degli psicologi della religione, viene invece recuperata per studiare la spiritualità proprio per la sua ampiezza di significato. Infatti, la "religione umanistica" di Fromm riesce ad essere onnicomprensiva, poiché in grado di compendiare una pluralità di riferimenti etico-valoriali, esistenziali ed estetici senza la necessità di dover connotare gli atteggiamenti individuali come specifici di una tradizione religiosa. Questa prospettiva riesce a riscuotere qualche interesse in quanto la costruzione di un atteggiamento valoriale si pone come simbolo di realizzazione esistenziale della personalità, indipendentemente da ogni riferimento alla trascendenza o dalla adesione ad una forma organizzativa istituzionalizzata.

Questo richiamo agli approcci umanistico-esistenziali può apparire seducente e può portare ad interpretare erroneamente la spiritualità come un aspetto intrinseco e costitutivo della vita psichica. La ragione di questa equalizzazione tra psichico e spirituale fa aggio sulla dichiarata visione antropologica che accomuna questi approcci: concependo l'essere umano come un essere alla ricerca di significato, viene predeterminato uno sfondo che giustifica quelle posizioni che vedrebbero nella spiritualità un aspetto costituzionalmente psichico della vicenda maturativa della persona (Elkins, 2005). Cosa che, anziché favorire una comprensione psicologica degli atteggiamenti individuali verso il fenomeno storico-sociale della "spiritualità", produce invece ulteriori confusioni, posizioni ideologizzate ed errori epistemologici persino nella pratica psico-clinica. Facendo perno sulle risonanze evocative ed etimologiche della parola "psiche", intesa come soffio, anima, afflato... spirito, non mancano voci che vedrebbero nella psicoterapia una pratica di per sé spirituale, poiché orientata alla ricerca di un significato esistenziale (West, 2000; Sperry, 2013; Frederick, 2014).

La sottovalutazione di queste problematiche conduce poi anche ad uno scarso riconoscimento delle distinzioni tra i diversi fenomeni culturali e delle relative implicazioni psicologiche che li riguardano. L'enfasi posta sulla concezione dell'essere umano alla ricerca di significato rischia di porre sullo stesso piano (individuale, sociale, culturale) diverse forme espressive: religione, spiritualità, filosofia, ideologia o ricerca del senso ultimo vengono considerate analoghe poiché più o meno indirette

espressioni funzionali di un sottostante dinamismo psichico volto alla ricerca di significati (*search for meaning*) coincidente con l'idea di "spiritualità".

Da questa poco chiara impostazione sembrano prendere vita e diffondersi nel contesto socio-culturale anche quelle correnti ibride, a cavallo tra lo "psichico", lo "spirituale" e l'etico-estetico, (di cui le varie *new* o *next age* sono un esempio noto), spesso impregnate di connotazioni ireniche e intellettualizzate come promesse di "benessere", "positività" o "energie vitali" che realizzerebbero la pienezza della vita umana.

Per quanto simili correnti spesso si ammantino di conoscenze provenienti dall'area della psicologia, il valore intellettuale ed esperienziale è molto distante dalla pratica psicoterapeutica ed anche dalla riflessione filosofica, benché qualche volta riescano a trovare giustificazioni tramite di esse o persino intersezioni e sovrapposizioni. Tuttavia, al di là del valore intrinseco di cui possono essere o meno portatrici, queste correnti sincretiche sono rivelatrici di una pluralità di modi con cui l'individuo continua ad interpellare sé stesso, inserendosi nella vasta scia di quelli che fino a pochi anni fa la sociologia identificava come Nuovi Movimenti Religiosi (Pace, 1994; Filoramo, 1994), la cui proliferazione nel contesto socio-culturale richiama l'attenzione della psicologia sociale e, più indirettamente, dello psicologo della religione.

5. Rilevare la spiritualità in prospettiva psicologica

Spiritualità è un nome che fa parte del linguaggio: è una parola che risuona all'interno di una catena linguistica costituita da altri suoni che veicolano significati. Ciò significa che lo psicologo registra il suo utilizzo da parte di singoli individui che con questa espressione intendono significare qualche cosa che svolge una funzione nel più ampio quadro della personalità.

Naturalmente, la parola è sempre parola personale, intrisa della polivalenza emotivo-affettiva e cognitiva che deriva dai percorsi maturativi e dei loro esiti (adattivi e disadattivi) che il singolo vive. Nondimeno, la parola non è invenzione solipsistica: l'idea di spiritualità appartiene al terreno culturale col quale ognuno impatta dalla nascita. Così come l'individuo non nasce religioso (ma lo diventa oppure no), dal punto di vista della psicologia l'individuo non reca in sé alcuna aprioristica spiritualità; né lo psicologo è tenuto ad affermare o verificare l'esistenza di un processo psichico che possa essere qualificato intrinsecamente come "spirituale", scivolando in sconfinamenti epistemologici o procurando distorsioni ideologiche. Di fatto, qualsiasi argomentazione che sostenga una qualificazione spirituale (o religiosa) di un costrutto deputato a descrivere un fenomeno psichico si pone automaticamente al di fuori della psicologia. Per la psicologia non esiste una funzione spirituale o religiosa dell'organizzazione psichica, ma semplicemente una pluralità di atteggiamenti individuali che si riferiscono ad una categoria culturale, quale è quella della spiritualità: atteggiamenti che trovano le proprie determinanti, consce e inconsce, in percorsi, dinamiche ed esiti specifici nella personalità di ciascuno.

L'individuo entra quindi in rapporto ed usa la parola "spiritualità" poiché incontra questa espressione all'interno dei propri riferimenti linguistico-culturali nel tentativo di comunicare una qualità della propria esperienza e del proprio pensiero. Pertanto, quando un soggetto utilizza l'espressione "spiritualità" attribuisce a questa parola l'orizzonte dei propri scenari motivazionali più o meno conflittuali, ponendosi al crocevia tra parola personale idiosincrasica e possibilità evocative determinate dalla risonanza simbolica che l'espressione possiede all'interno di uno specifico contesto. Constatata la tendenziale indeterminazione dell'idea di spiritualità nell'attuale panorama culturale, lo psicologo è avvisato della sua potenziale polifunzionalità e polivalenza: questo aspetto indica che qualsiasi persona può fare uso di una simile espressione in una poliedricità di modi cui lo psicologo pone attenzione nello stesso modo col quale è interessato a qualsiasi altro evento che riguarda la vita psichica di una persona.

Per ciò che più in specifico riguarda invece la psicologia della religione, si può osservare come il riferimento alla spiritualità vada riconosciuto come un fenomeno storico, sociale e culturale che caratterizza la contemporaneità. Per certi aspetti, si potrebbe asserire che, pur nelle sue diversificate accezioni, la categoria della spiritualità costituisce un "fatto sociale" per la semplice ragione che vi sono individui che fanno ricorso a questa espressione.

Tuttavia, la connotazione intrinsecamente esperienziale e riflessiva che caratterizza l'idea di spiritualità come espressione di un'autocoscienza che si spinge verso orizzonti valoriali orientati ad un senso di ulteriorità non riducibile a visioni materialistiche, descrive un fenomeno perlopiù irreligioso. Si potrebbe dire che ci si trova di fronte a contesti riflessivi prossimi a forme più o meno elaborate e meditate di laicità, di agnosticismo o di ateismo. Da questo punto di vista, ogni atteggiamento individuale o collettivo che fa riferimento ad una spiritualità (esterna ad un'organizzazione religiosa) può essere compreso come uno dei tanti modi con cui l'individuo si rapporta verso una religione organizzata. E poiché la psicologia della religione si occupa dello studio dell'atteggiamento verso la religione, sia nel senso dell'adesione che del rifiuto, qualsiasi forma di spiritualità può essere indirettamente intesa come uno dei diversi esiti (adattivi o disadattivi) cui il singolo perviene nel corso della propria vita in relazione alle storiche tradizioni religiose presenti nel contesto in cui egli vive.

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2012). Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti (pp. 258-278). In M. T. Moscato, R. Gatti & M. Caputo (Eds.), *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*. Roma: Armando Editore.
- Bruce, S. (2002). *God is dead: secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cesareo, V. & Vaccarini, I. (2012). *L'era del narcisismo*. Milano: Franco Angeli.
- Elkins, D., N. (2005). A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy. In L. Sperry & E. P. Shafranske (Eds.), *Spiritually oriented psychotherapy* (pp. 131-151). Washington, DC: American Psychological Association.

- Filoramo, G. (1994). La salvezza nei nuovi movimenti religiosi tra religione e psicoterapia (pp. 45-56). In M. Aletti (Ed.), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*. Roma: Las.
- Frederick, T. V. (2014). Spiritual transformation: honoring spiritual traditions in psychotherapy. *Spirituality in Clinical Practice*, 1 (2), 109-115.
- Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press. Trad. It. *Psicoanalisi e religione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1977.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Book, Inc.: New York. Trad. it. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 1987.
- Giordan, G. (Ed.) (2006), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*. Milano: Franco Angeli.
- Heelas, P. (2002). Implicit religion: ineffability. In E. I. Bailey (Ed.), *The secular quest for meaning in life: Denton papers in implicit religion* (pp. 215-231). Lewstone-New York: The Edwin Meller Press.
- Houtman, D., & Aupers, S. (2006). La spiritualità come concetto sociologico. In G. Giordan (Ed.), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo* (pp. 48-70). Milano: Franco Angeli.
- Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism*. New York-London: Norton & Company, Inc. Trad. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*. Milano: Bompiani, 1981.
- MacDonald, D., A. (2000). Spirituality: Description, measurement and relation to the Five Factor Model of personality. In *Journal of Personality*, 68 (1), 153-197.
- Madera, R. (1999). Esperienza del senso, psicologia del profondo e spiritualità. In m. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista* (pp. 131-134). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Manfredi, P. & Imbasciati, A. (2004). *Il feto ci ascolta e impara. Genitorialità, transgenerazionalità e ricerca sperimentale*. Roma: Borla Editore.
- Maslow, A., H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper & Brothers. Trad. It. *Motivazione e personalità*. Roma: Armando, 1982.
- Moscato, M. T., Gatti, R., Caputo, M. (Eds.) (2012). *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*. Roma: Armando Editore.
- Murphy, J. (2017). Beyond “religion” and “spirituality”. Extending a “meaning systems” approach to explore lived religion. *Archive for psychology of religion/Archiv für religionspsychologie*, 39, 1-26.
- Pace, E. (1994). Coltivare lo spirito in un'epoca di disincanto. Per una tipologia dei percorsi di salvezza nei nuovi movimenti religiosi in Italia (pp. 25-43). In M. Aletti (Ed.), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*. Roma: Las.
- Pargament, K., I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. In *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 3-16.
- Piedmont, R. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five Factor Model. In *Journal of Personality*, 67 (6), 985-1014.
- Pinkus, L. (1994). I nuovi movimenti religiosi: tra “anelito verso la libertà” e patologia (pp. 323-336). In M. Aletti (Ed.), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*. Roma: Las.
- Pinkus, L. (1998). *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*. Roma: Borla.
- Rican, P. R. (2004). Spirituality: the story of a concept in the psychology of religion. *Archive for the psychology of religion/Archiv für religionspsychologie*, 26, 135-156.
- Salander, P. (2012). The Emperor's new clothes: spirituality. A concept based on questionable ontology and circular findings. In *Archive for the psychology of religion/Archiv für religionspsychologie*, 34, 17-32.
- Sperry, L. (2013). Psychotherapy sensitive to spiritual issues: A postmaterialist psychology perspective and developmental approach. *Spirituality in Clinical Practice*, 1 (S), 4-14.
- Stifoss-Hanssen, H. (1999). Religion and spirituality: what a european ear hears. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 25-33.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles-Liège: Mardaga. Trad. it. *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*. Milano: Paoline, 1985.
- West, W. (2000). *Psychotherapy and spirituality: crossing the line between therapy and religion*. London: Sage Publications.
- Wuthnow, R. (1998). *After Heaven. Spirituality in America since 1950s*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.