

Il posto e il significato della fede nel percorso analitico

Domenico Devoti¹

1. *Cenni autobiografici*

Posso dire che da sempre sono vissuto in un'aura religiosa e la sfera della religione, in particolare cristiano-cattolica, ha rappresentato nella mia vita un centro d'interesse e di riflessione fondamentali. E questo vale non solo per me ma soprattutto per la famiglia in cui sono nato e cresciuto, tutta permeata di religiosità e vincolata agli aspetti più propriamente morali e rituali/cerimoniali della pratica religiosa ovviamente cattolica.

D'altronde nel mio percorso di formazione psicoanalitica non fu certo di secondaria importanza la scoperta avvenuta nel corso dello studio del mio albero genealogico, quindi di alcuni significativi nuclei filogenetici, di una continuità transgenerazionale, soprattutto lungo la linea paterna, dell'impegno religioso nelle sue forme maggiormente radicalizzate e quasi di tipo settario, di un settarismo cioè di tipo ascetico estremo e itinerante; come pure della presenza di donne consacrate e dichiarate beate e di sacerdoti – cosa che continua ancor ora, visto che un mio nipote diretto, figlio di una delle mie sorelle, ha scelto questa strada ed è parroco di una comunità valdostana.

Io stesso, all'inizio della mia adolescenza, fui colto da un forte desiderio di entrare in seminario, essendone però – e, giudicando a posteriori, forse per fortuna – distolto da figure a me assai vicine e a cui attribuisco grande autorevolezza. In ogni caso il corso dei miei studi sia di base sia superiori e universitari si è sempre mantenuto nell'alveo di interesse della religiosità e della spiritualità intese in senso ampio, pur inserite all'interno delle scienze umanistiche e mediche, e, da ultimo, psicologiche.

Perché queste annotazioni iniziali di tipo personale e autobiografico? Per introdurre e forse rispondere a domande per me essenziali attinenti la dimensione religiosa, quindi il suo significato e posizione all'interno della vicenda umana individuale o di gruppo e, in quanto psicoanalista attivo da ben più di quarant'anni, nell'ambito del percorso analitico – ammesso che sia possibile costruire o individuare un percorso analitico-tipo, cioè di valore paradigmatico. In effetti, è bene dirlo subito, ogni analisi si presenta come un percorso assolutamente personale, come tale non generalizzabile né applicabile a chiunque altro, anche se la sua evoluzione generale e le tappe essenziali in cui si snoda possono avere una certa costanza.

2. *Silenzio o dialogo in analisi?*

Ora, se è vero che la disposizione di base dell'analista dovrebbe essere quella di un fondamentale atteggiamento di silenzio, per dar voce in tal modo alla parola dell'altro, sia esso il soggetto in analisi sia quanto di più intimo e inespresso si affacci alla sua mente, è anche vero che la psicoanalisi stessa ha avuto una sua evoluzione e l'elemento dialogico, che può arrivare fino ad una certa forma di *counseling*, non è di certo fuori della sua ottica al giorno d'oggi – d'altronde non lo era neppure ai

¹ Domenico Devoti, Psicologo e psicoterapeuta, già docente di Psicologia della religione e di Letteratura cristiana antica presso l'Università degli Studi di Torino. Socio ordinario della Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR). Autore di numerosi articoli su argomenti di psicoanalisi clinica e della religione in riviste specialistiche e volumi miscelanei. Recentemente ha pubblicato *Gli psicologi di fronte a Dio. Il contrastato percorso della psicologia della religione*. Milano: Mimesis Editore, 2018.

tempi del fondatore della psicoanalisi.

Io stesso, se mi capitasse il medesimo caso dell'inizio della mia carriera, allorché una giovane analizzata durante le prime novanta ore di analisi se ne rimase in silenzio sul suo lettino, ogni tanto alzandosi per venire a sedersi ai miei piedi e ad abbracciarmi le gambe in un pianto sommesso, cercherei di intervenire in modo più attivo, in ogni caso non lascerei passare tutto questo tempo senza dire nulla o limitandomi a piccole e brevi sollecitazioni.

3. *L'analisi come luogo di relazionalità e narratività*

La sottolineatura forte oggi è l'aspetto relazionale e di narratività della psicoanalisi, per cui, senza escludere l'aspetto più propriamente pulsionale nella strutturazione e nella dinamica del soggetto, ampio spazio e valenza strutturante viene dato alle prime relazioni oggettuali, quindi alle figure primarie e/o ai loro sostituti parziali o totali; ma insieme viene data importanza notevole nella costruzione dell'identità sia personale sia di gruppo alla storia del/dei soggetto/i intesa come racconto autobiografico, come autointerpretazione in divenire e, come tale, perennemente insatura e aperta a continue rielaborazioni, riformulazioni e riscritture, a seconda delle emersioni dall'inconscio-preconscio dei vissuti interiorizzati e delle vicende soprattutto relazionali che ne hanno scandito e continuano a scandirne la vita.

Ma quando parlo di relazione in analisi, assume importanza centrale quella tra analista e analizzato, in quanto l'analista funge da attivatore dei vissuti inconsci dell'analizzato tanto attraverso la parola quanto attraverso il suo silenzio, quindi attraverso un canale comunicativo molto speciale, unico nel suo genere, nel senso che passa da inconscio a inconscio, anche al di là e nonostante le parole coscienti dell'uno e dell'altro.

C'è da dire però che troppo spesso, si tende a sottolineare, anche in ambito specialistico, **la dinamica del transfert**, intesa come quella che va dal paziente all'analista, e molto meno quella del **controtransfert**, o meglio del transfert dall'analista all'analizzato; l'attivazione transferale in effetti è **bidirezionale**, come avviene in ogni relazione, e questo nonostante – o forse proprio perché – sia stata pienamente espletata la formazione dello psicoanalista, che quindi dovrebbe essere sempre attento e il più possibile consapevole dei suoi movimenti interni e soprattutto delle proprie dinamiche transferali.

4. *Domanda preliminare in un percorso analitico aperto alla dimensione religiosa*

Allora la prima domanda, che viene spontanea in ordine alla dimensione religiosa: è l'analista che passa all'analizzato o proietta inconsapevolmente su di esso i suoi vissuti, interpretazioni, interessi, dubbi e conflitti attinenti la dimensione del religioso oppure in qualche modo ne attiva di analoghi che fanno effettivamente parte del mondo interno dell'analizzato? Per non arrivare fino all'estremo di un'istillazione di problematiche religiose in un soggetto che di suo proprio non sembra averne – almeno sul piano cosciente.

Certo che se adopero i termini "inconscio", "inconsapevole" e analoghi, sottintendo inevitabilmente che la sfera religiosa si trovi nell'inconscio o comunque si radichi in esso; ma questo, lungi dall'essere dimostrato, dovrebbe quanto meno essere posto a tema.

Se poi facciamo nostro il principio dell'«**esclusione della trascendenza**» (Flournoy, 1902, 1910)

quando si entra nel campo delle scienze, in particolare della psicologia, allora non possiamo che porre il religioso nell'ambito del preconscious/conscious e vederlo come un dato «noto» che appartiene al territorio della cultura, come tale trasmissibile in un linguaggio e in concetti comprensibili e accettabili – o rifiutabili – da chiunque.

5. Dove si situa il religioso all'interno della mente dell'uomo?

D'altra parte occorre a questo punto fare una duplice considerazione: 1) che il fatto di appartenere alla dimensione preconscious-conscious non svincola il religioso da eventuali radici inconsce e soprattutto è legato ad una sfera particolare di interesse dall'alto valore affettivo ed emozionale, oltre che, beninteso, cognitivo e relazionale, venendo così a toccare corde assai profonde che investono la globalità dell'individuo o che comunque intersecano o spostano su di sé vissuti, interessi, desideri, paure e conflitti di vitale importanza e che ruotano intorno a relazioni del tutto speciali. E questo vale per gli studiosi come per i semplici devoti, senza per questo escludere quelli stessi che si proclamano agnostici o atei; passare pertanto da una religione, una confessione, una setta ad un'altra non è come cambiare partito o gruppo laico qualsivoglia di appartenenza.

Dalla parte opposta a quella delle radici, il religioso si sviluppa sul piano sociale in un sistema relazionale complesso nel quale si articolano organizzazioni, credenze e pratiche portatrici di un valore esistenziale fortemente significativo per un gruppo, una comunità, una società, e capaci di rispondere a urgenze fondamentali dell'uomo. 2) Che l'uomo nella sua complessità è un composto di mente, corpo e cultura, elementi che sono in continua interazione tra di loro, che dunque si condizionano l'un l'altro, pur mantenendo una loro sfera autonoma e quello che si potrebbe definire una sorta di parallelismo intersecante. La cultura pertanto, lungi dall'essere un fattore estrinseco e meramente acquisito, è intrinseca all'uomo, incide sulla mente e sul corpo essendo a sua volta condizionata da questi. Anche la cultura, di conseguenza, è investita dallo psichico in tutto il suo spessore e finisce per intersecare vissuti, interessi e sfere emotive e cognitive di vitale importanza per l'individuo e per i gruppi.

La religione allora, facendo parte dell'ambito più propriamente culturale, nel suo carattere di esperienza individuale viene sì assimilata progressivamente nel corso dello sviluppo psicobiologico e culturale dell'individuo ma, sulla base delle disposizioni e dei vissuti di questo, è continuamente sottoposta – per dirla con Aletti (2010, p. 18) – a un «processo di riscrittura autobiografica del sistema culturale, linguistico-simbolico della religione» stessa.

6. Psicologia culturale della religione. Il contesto odierno.

Uno studio psicologico della religione, dunque, non può non aprirsi o comunque non tener conto di prospettive e allargamenti di panorami di esplorazione più propriamente culturali, quindi presentarsi come “psicologia culturale della o delle religioni”. Tale direzione di ricerca, del resto, altro non è che un ampliamento di interesse e di attenzione anche ai piani socio-culturale ed etnografico del programma stesso della psicologia della religione, la quale per definizione si caratterizzerebbe come studio dell'esperienza individuale della religione.

Un tale studio dovrebbe allora, specie al giorno d'oggi, tenere conto dei grandi cambiamenti a cui l'universo religioso nella sua complessità è andato incontro, senza per questo trascurare le esperienze

dei singoli, come di gruppi ristretti, sette, etnie e collettività che si distinguono all'interno delle grandi comunità religiose o prendendone le distanze o riformulandone principi e modalità di adesione o riadesione e di pratiche (v. nuove forme di conversioni "adulte", di riconversioni, ecc.).

Non si può non avere presente, soprattutto nell'ambito del percorso psicoanalitico individuale, quanto deriva dall'attenta osservazione e riflessione sul variegato mondo odierno, in cui una **società** ormai decisamente **globalizzata** e tendenzialmente **secolarizzata**, oltre che **dominata dal processo di informatizzazione**, ha assunto contorni per certi aspetti inediti e che richiedono di conseguenza lenti speciali e criteri tassonomici e d'analisi diversi da quelli standardizzati e validati fino a poco tempo fa.

Durante la mia infanzia e adolescenza l'anno era scandito dalle feste religiose, con il contorno di processioni, di cerimonie, di preghiere cui la popolazione intera rispondeva con una condivisione diretta e una vera e propria gara anche ai contorni estetici (addobbi, costumi, oggetti sacri creati ad hoc, ecc.) che facevano ala alle pratiche rituali. Per non parlare del quotidiano riferimento a Dio, ai santi, alla Vergine, della assidua pratica delle preghiere, dell'accostamento talora addirittura giornaliero ai sacramenti; in una parola, centrale nella formazione della persona era l'educazione religiosa e l'adesione pratica alle forme concrete del suo dispiegarsi ed autenticarsi; come pure l'ossequio a quelle che allora erano considerate davvero autorità religiose, dall'umile parroco al vescovo, al cardinale, al Papa.

Oggi, viceversa, constatiamo un netto arretramento delle religioni tradizionali, se non nel loro aspetto istituzionale e rituale, certamente sul piano della religione vissuta, cioè del radicamento reale delle fedi, delle credenze e delle pratiche delle masse dei fedeli – dato visibile soprattutto in ambito giovanile – proseguendo quel fenomeno tipicamente moderno che i sociologi hanno definito di **privatizzazione** o di **sogettivizzazione** dei credi e delle pratiche religiose, nel senso di una pericolosa deriva verso il religioso **deistituzionalizzato**.

E' sulla base di questo processo che sono state individuate e poste a tema le categorie del cosiddetto cattolico «a modo mio» o del cattolico «selettivo» (Greeley, 1985), così come del «credente senza religione», cioè che non riconosce l'appartenenza ad alcuna istituzione ecclesiale e dunque vive una sorta di «religione fai-da-te» che rientra nella cultura del *bricolage* tipica del post-moderno (cfr. Lucà Trombetta, 2004).

Si è insomma avviato, tra le varie conseguenze di questo fenomeno di lunga durata – iniziatosi cioè a seguito del moderno processo di secolarizzazione e di divisione delle sfere – un movimento diasporico verso altre religioni o verso nuovi culti e Nuove Religioni e, al limite, verso la non-credenza; ma, più in generale, questo ha manifestato la tendenza a ricercare ed abbracciare, fra le variegata modalità di adesione di fede, forme di spiritualità dominate da un'intrinseca sovrapposizione di fondo di salute e salvezza, quindi di sapienza religiosa e di sapere medico-psicologico. In tali forme, in effetti, finiscono per mescolarsi elementi religiosi tradizionali con concetti e pratiche di tipo magico e astrologico, con norme di comportamento o ricette che hanno piuttosto a che fare con stili di vita secolari, culture del corpo e del benessere, ma anche con forme di pensiero alternativo, mirante appunto all'accrescimento del "potenziale umano", alla ricerca di benessere psico-fisico, alla condivisione di esperienze-limite e di emozioni speciali. Per dirla con Aletti (2003, p.2) «Tra le caratteristiche più facilmente riscontrabili sono infatti la centralità affidata alla soggettività, l'accentuazione dell'esperienza emozionale, l'identificazione riduttiva della salvezza con un percorso

di trasformazione del sé, basato sulla riscoperta e valorizzazione delle proprie potenzialità individuali».

L'urgenza religiosa tende così ad esprimersi come domanda di terapia dell'anima e/o del corpo, come ricerca del benessere psicofisico mediante ricette ottenute via *channeling*, vale a dire attraverso i canali rivelativi più disparati (*trance, medium, angeli, guide, maestri, guru, percorsi ascetici, ecc.*). Si vede bene allora come questo tipo di ricerca e di esperienza religiosa, specie nelle sue frange alternative o contestative – senza per questo escluderne la presenza come spirito generale anche all'interno delle grandi religioni istituzionali – si presenti per lo più nella forma di una richiesta di **salvezza salutare (o salutista)** o di **salute salvifica**; di conseguenza i movimenti cui si rivolgono i soggetti che tale esperienza ricercano spesso si presentano come portatori di **terapie alternative** o come **sincretismi psico-religiosi**.

La città e gli strumenti di comunicazione diventano così il brodo di coltura e di rimescolamento di avventure religiose o pseudoreligiose decisamente eterogenee, di derive in cui si intreccia di tutto: sacro, profano, religioso, politico, magico, scientifico, estetico, psicologico, spirituale e perfino mistico. Viene insomma riproposta una sorta di **neopoliteismo** moderno all'insegna di un pluralismo di norme, di fedi, di valori, di concezioni del mondo, il cui teatro è rappresentato dalla mente e dal cuore dell'individuo o dell'associazione cui questo ha volontariamente aderito.

Ma c'è anche il rovescio della medaglia: la connessione/commistione tra religione e medicine alternative, psicoterapie di frangia, *recounseling*, ecc., finisce per creare un universo di fede, di credenze e di attese in cui la scienza, o presunta tale, confondendosi con la religione, finisce per dar luogo a una nebulosa confusiva di supposti saperi e di presunte esperienze mistico-religiose i cui esiti possono tranquillamente passare dall'esaltazione mistica alla delusione sistematica, quindi dall'iniziale adesione incondizionata al rifiuto e all'allontanamento definitivi da ciò in cui si era posta ogni aspettativa.

7. I Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità

È anche vero tuttavia che, accanto e come alternativa a questa deriva, si sono manifestati, verso la metà degli anni sessanta del secolo scorso e come onda lunga del Concilio Vaticano II, i «**Movimenti ecclesiali**» (Neocatecumenali, Focolarini, Comunione e Liberazione, Rinnovamento nello Spirito, Cursillo de Cristianidad, ecc.) e le «**nuove Comunità**», dapprima in modo sparso e spontaneistico – talora, specie sul nascere, non certo immune da sofferenze e frizioni con le strutture della vita ecclesiastica – e successivamente, sullo scorcio del 2000, in forme sempre meglio organizzate e volte alla ricerca di una unificazione di intenti, di progetti e di iniziative nella comunione dello Spirito e all'insegna del rinnovamento nello Spirito (cfr. Devoti, 2014).

I Movimenti hanno finito così col dare l'abbrivio a nuove modalità di impegno sociale e alla costruzione di modelli di perfezione e di spiritualità in cui gioca un ruolo decisivo l'interpretazione personale dei singoli o delle comunità che in tale direzione si muovono; e questo, perché spinti dal desiderio di ricondurre la dimensione religiosa alle sue istanze più propriamente spirituali, all'effervescenza sorgiva dell'incontro con il sacro e con le manifestazioni dello Spirito, e liberati dal peso di norme comportamentali e rituali vissute ancora come eccessivamente coercitive o poco evangeliche.

Se si guarda bene però, entrambe le direzioni di quello che sembra o si propone di essere un rinnovamento radicale dell'esperienza e dell'impegno religiosi, in realtà finiscono per entrare a far parte, sia pure in diversa misura e con diverse modalità, di quello sfaldamento e conseguente **diaspora del sacro e dei credi ufficiali** in una miriade di credi minori, cosa questa che forse costituisce la migliore fotografia della situazione religiosa odierna: che si tratti cioè di quell'estesa galassia esoterica che nella sua visione planetaria e nella forma a *network* componeva il **New Age**, ora transitato nel fenomeno più tipicamente individualistico-psicologico e ad «arcipelago» o a «nebulosa» del **Next Age**, o addirittura, come esito estremo, nel **No Age**, o che ci si riferisca ai Movimenti ecclesiali, siamo comunque in presenza di fenomeni di margine, talora di tipo fortemente élitario ma per lo più decisamente trasversale, o di un'aura pervasiva che va incontro a urgenze molto forti nell'uomo d'oggi, prendendo le forme e le modalità più strane, a volte stranianti.

8. Arretramento o eclissi dell'interesse religioso?

Prendendo d'altra parte in considerazione il fenomeno religioso nel suo insieme e a grandi cifre, si può dire che la prevalente linea di tendenza odierna è quella non solo dell'arretramento delle religioni istituzionali ma anche di un certo disinteresse di fondo per la dimensione religiosa, soprattutto sul piano individuale: la credenza in Dio e l'ottemperanza alle diverse pratiche religiose sembrano presentarsi in genere o come un fatto di comodo, soprattutto in momenti critici della vita delle persone, o come sfera d'interesse che non rientra nelle problematiche vive e maggiormente sentite dell'universo mentale e affettivo dell'uomo d'oggi, oppure diventa il pretesto esaltato di derive tragiche quali siamo ormai abituati a vedere e a temere.

La stessa conoscenza dei nuclei essenziali delle religioni tende a venir meno nel processo educativo e formativo delle giovani generazioni, alle quali sembrano interessare piuttosto le pratiche dell'occulto e del magico dalle più diverse provenienze.

Ritornando allora al tema centrale di questo mio intervento, non posso che constatare – e quindi confermare la lettura datane or ora – all'interno dei percorsi analitici che ho seguito lungo la mia vita professionale un progressivo venir meno dell'istanza religiosa o comunque delle tematiche legate a tale dimensione. In ogni caso, queste, se toccate, lo erano solo marginalmente e in modo del tutto disaffettivo, almeno in apparenza, senza cioè che entrassero nel vivo delle problematiche di fondo dei diversi analizzati. La stessa cosa vale ancora oggi.

Un processo dunque di perdita, di decadimento o addirittura di fine del religioso, a dimostrazione del suo carattere meramente culturale, quindi fluttuante e/o non strutturale nell'universo mentale umano? Oggetto insomma che per il suo carattere di dato acquisito, vale a dire incontrato e assimilato nel corso della vita di un individuo, può venir meno senza gravi conseguenze per l'equilibrio globale della persona, essendo perfettamente sostituibile da altri oggetti più o meno latamente equivalenti?

Se si guarda unicamente all'ontogenesi individuale, adottando anche l'ottica della *infant observation*, si può tranquillamente asserire che **religiosi non si nasce ma si diventa**; se si pone però mente ai processi di costituzione e costruzione – ma forse anche di non strutturazione – del religioso o di tensione verso di esso all'interno della personalità, questi non sembrano riducibili o riconducibili solamente a forme grossolanamente evolutive, cioè a problematiche di adattamento biologico, di

condizionamento culturale e di evoluzione del mentale (cfr. Aletti *et al.*, 2006, in particolare il contributo di Aletti, 138-197).

9. *Conversioni e riconversioni*

Anzi, nell'odierno universo tendenzialmente areligioso o religioso puramente di facciata, l'adesione ad una fede religiosa, vecchia o nuova che sia, più che frutto di un percorso di studio e riflessione personali, anche con l'aiuto e l'accompagnamento di guide spirituali, quindi come acquisizione lenta e ponderata, tende a manifestarsi nelle forme di vere e proprie conversioni – o riconversioni – che letteralmente rivoluzionano la vita di un individuo, magari a seguito di "incontri" o eventi speciali.

Quali sono allora i processi che si attivano e si dipanano nel caso di tali conversioni o in analoghe forme di ricerca di spiritualità o di «religiosità di ricerca» (*seeking*) – per usare la distinzione di Wuthnow, (1998) tra questo tipo di religiosità e quella del «dimorare» (*dwelling*), cioè dell'adagiarsi nei riti e nelle credenze delle religioni tradizionali?

Dicevo più sopra che la dimensione religiosa, in quanto propria dell'ambito preconsciouso-conscio, non per questo è sganciata dai processi più originari e inconsci: **benché acquisita, quindi "trovata"** al di fuori di noi, può andare ad agganciarsi, pertanto a incontrare o essere investita da valenze interne assai profonde e calde; in altre parole, può diventare per spostamento e reinvestimento un **equivalente psico-biologico-culturale** di oggetti primari, di vissuti interiorizzati, di relazioni oggettuali che popolano il mondo inconscio della persona. Un equivalente, insomma, di un oggetto inconscio, anche se destinato a strutturarsi e organizzarsi nella sfera cosciente e secondo modalità preconsciouso-conscie.

Non si ha idea, in effetti, di quali conseguenze non solo sul piano mentale ma anche su quello fisico l'irruzione della dimensione della fede all'interno dell'animo di una persona, tanto più di un neoconvertito, può provocare. Lo stesso vale per la perdita o l'abbandono di una fede, magari a seguito di una delusione sistematica prodottasi all'interno della persona. Come dicevo all'inizio, infatti, le interconnessioni tra mente corpo e cultura sono davvero strette, tanto da risultare difficile stabilirne di volta in volta le interne gerarchie e interdipendenze. Le storie di santi e di beati trasudano di manifestazioni tra patologia e santità i cui confini sono spesso di difficile determinazione.

10. *Considerazioni a partire dalla clinica.*

Ultimamente sto seguendo alcuni casi di ex sacerdoti sposati e con figli, talora in situazione di grave crisi matrimoniale o in crisi di ritorno celibatario o, al contrario, di effervescenza sessuale dai più diversi esiti. Davvero forte e palese in questi casi è la problematica delle interconnessioni tra sessualità e fede e/o tra aggressività e fede, come pure tra scelta vocazionale e vissuti interiorizzati di relazione oggettuali con figure primarie, con relativi conflitti.

Queste storie, per lo più davvero drammatiche, costituiscono dei punti di osservazione eccezionali, così come i casi, spesso da me incontrati, di conversioni adulte sia maschili che femminili.

In questi casi, che ci si trovi in presenza di un convertito a nuova religione o di persona che ha abbandonato la veste sacerdotale o la religione *tout-court*, la dimensione religiosa originaria si presenta ai miei occhi come centrale e sembra invadere in modo pervasivo la totalità della persona, quindi ogni altra manifestazione psico-fisica; e questo nonostante che sulle prime e per un lungo

tratto del percorso analitico non appaia chiaramente nel dire della persona ma al massimo si esprima in modo del tutto mascherato o si occulti nelle pieghe delle sue parole.

In effetti, ad un attento ascolto ci si rende conto che, vuoi per pudore vuoi per interne dinamiche difensive, per buona parte del percorso analitico o psicoterapeutico tale dimensione rimossa od occultata in qualche modo tende a rivelarsi, anche se per lo più in notazioni marginali o in luoghi posti decisamente sullo sfondo, per non dire nel rumore di fondo delle esternazioni verbali dell'analizzato. Tecnicamente in queste situazioni, dove l'oggetto è, per così dire, estremamente caldo, è bene dare tempo al tempo e non fare interventi affrettati e "dinamici".

D'altronde per mia esperienza è verso la fine del percorso che le tematiche religiose emergono con forza e in precise catene associative nelle parole del soggetto; questo perché tutto il terreno dei vissuti più originari ed affettivamente intensi è stato sufficientemente dissodato successivamente all'esternazione ed elaborazione delle dolorose problematiche attuali e dei nuclei caldi che le sostengono: allora le equivalenze, le corrispondenze, le analogie di investimenti si affacciano con facilità alla mente della persona in analisi, la forza degli investimenti stessi presentandosi in modalità decisamente più attenuate, quindi più tollerabili per la coscienza.

E' un po' lo stesso atteggiamento che occorre tenere quando si ha a che fare con sintomatologie importanti, con patologie da dipendenza, con quadri ossessivi o paranoici complessi.

Con tali affermazioni non intendo di certo allinearli a rigide interpretazioni freudiane del fatto religioso, considerandolo cioè alla stregua di una nevrosi; semmai è proprio il contrario, è cioè un voler sottolineare l'eccezionalità dell'avventura religiosa e insieme la sua stretta connessione con elementi vitali che contrappuntano fin dal suo nascere l'esistenza di una persona: le attività e le pulsioni fondamentali e più originarie, la qualità delle relazioni primarie... ma, *last but not least*, un'esperienza che travalica il piano strettamente umano e psicologico per aprirsi ad una dimensione che non ha nulla a che fare con quelle dei tossici o con "esperienze di vertice" (Maslow, 1954) o con modalità di tipo trascendentale. Essa sembra dare accesso, invece, ad una realtà altra ed esterna all'uomo, una realtà che si presenta o che può essere letta come rivelazione fondatrice e autenticatrice del nostro stesso essere... come trascendenza, alterità giustificatrice...

Sono, ovviamente, queste ultime, denominazioni che cercano di designare un qualcosa di per sé irrapresentabile e irriducibile ad altro se non a se stesso, che è quindi vissuto dal soggetto che lo esperisce come autenticamente vero e come fuori di sé, come altro da sé capace di coinvolgere la personalità intera sia che egli lo scopra dentro di sé sia che lo incontri lungo il proprio cammino.

Una scoperta questa – o, per dirla con Winnicott (1969), una **creazione di una realtà trovata** nel percorso della propria vita – dal valore inestimabile ed esclusivo, atta quindi ad organizzare e gerarchizzare ogni altro valore meramente umano, ma proprio per questo capace anche di costringere in conflitti talora insolubili, se non addirittura intollerabili, l'individuo che di essa fa esperienza. Conflitti che primariamente vanno ad interessare, intersecare e coinvolgere quelle attività che la micropsicoanalisi ha isolato come l'espressione più originaria del dinamismo vitale: il sonno-sogno, l'aggressività e la sessualità (Fanti, 1984).

Non a caso al giorno d'oggi ampia eco hanno assunto anche attraverso i media vicende e problematiche attinenti queste sfere di attività all'interno stesso del corpo ecclesiastico. Come es. più recente si vedano sulla Stampa del 24 febbraio scorso (p. 9) le dichiarazioni del card. Beniamino Stella,

prefetto della Congregazione per il Clero, quindi responsabile dei seminari di tutto il mondo, il quale arriva anche a intravedere la possibilità di interventi di esperti psicologi e psichiatri nella formazione del clero, specie là dove si presentano seminaristi “strani”, “difficili”, “rigidi”, con affettività immatura o veri e propri vizi o forme patologiche.

E i casi di omosessualità, di pedofilia, di sessualità deviata anche nelle alte sfere ecclesiastiche ormai non fanno quasi più sensazione; così come – sempre a detta dello stesso Stella – proprio l’incontro e la frequentazione del mondo femminile con le problematiche connesse costituiscono una mancanza rilevante nella formazione del prete, anche in ordine ad una più sana e consapevole accettazione della scelta celibataria.

Ma queste problematiche non valgono solo per l’ambito sacerdotale, valgono anche per chi ha scelto un percorso di fede di impegno forte, interiorizzando appieno i dettami morali e catechetici cristiani o addirittura ponendosi volutamente in una situazione di distanza critica, di revisione alternativa o di maggior rigore rispetto a quella tradizionale. In questi casi non ci troviamo ancora in presenza di derive fondamentaliste ma di fronte ad un ventaglio di esperienze religiose aperte sia sul passato tradizionale sia su un presente estremamente problematico in cui si mescolano a urgenze tipiche dell’oggi istanze di rinnovamento non solo teologico ma aperto alle sollecitazioni delle scienze e di una mentalità in fase di enormi cambiamenti.

Diventa in questi casi molto difficile districare l’autenticamente religioso sia da quanto di pretestuoso e difensivo si è incistato in esso sia da quanto è frutto di condizionamenti esterni o di idiosincrathe scelte e interpretazioni. Ma soprattutto il religioso può prestarsi a sostenere o a sostituire sofferenze e conflittualità di diversa origine e che in questo modo sfuggono all’indagine e alla presa di coscienza da parte del soggetto.

Ritengo quindi, per concludere, che è importante nel corso di qualsiasi analisi che l’analista abbia un orecchio estremamente attento a quanto di religioso può emergere dalle parole dell’analizzato, senza considerarlo vuoi un masso erratico nella strutturazione mentale del soggetto vuoi una maschera di qualcos’altro ben più profondo e doloroso, quindi come risultato di uno spostamento dettato dalla rimozione. Ma la sensibilità e l’attenzione dell’orecchio dell’analista devono essere opportunamente coltivate ed esercitate sia attraverso l’osservazione dei comportamenti e dibattiti religiosi odierni sia mediante l’integrazione nel suo percorso formativo dello studio delle scienze religiose.

Non dobbiamo dimenticare che le religioni sono state un pilastro e un motore eccezionali nell’evoluzione culturale, storica, sociale e perfino scientifica dell’umanità, ma un’evoluzione nella sua finalità prima tesa al bene e per il bene dell’umanità stessa.

Riferimenti bibliografici:

- Aletti, M. (2003). Psicologia e nuove forme della religione. In M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, & P. Sequeri, *La religione postmoderna*. (pp.21-54). Milano: Glossa.
- Aletti, M. (2006). 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* (pp. 138-197). Torino: CSE.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*, Roma: Aracne, 2. ed.
- Devoti, D. (2014). Dinamiche profonde del percorso iniziatico, *l’ipotenusa*, 1, 31-73.

- Fanti, S. (1984). Dizionario di psicoanalisi e micropsicoanalisi. Roma: Borla.
- Flournoy, T. (1902). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2(5), pp. 33-57.
- Flournoy, T. (1910). *Psicologia religiosa*. Pavia: Mattei, Speroni & C.
- Greeley, A. M. (1985). *American Catholics Since the Council: An unauthorized report*. Chicago: Thomas More Press.
- Lucà Trombetta, P. (2004). *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Maslow, A., H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper & Brothers. Trad. It. *Motivazione e personalità*. Roma: Armando, 1982.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object and relating through identifications. In *Playing and reality* (pp. 89-64). New York: Basic Books, 1971. Trad. It. L'uso di un oggetto e l'entrare in rapporto attraverso identificazioni. In *Gioco e realtà* (pp. 151-163). Roma: Armando, 1974.
- Wuthnow, R. (1998). *After Heaven. Spirituality in America since 1950s*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.