

Riflessioni



## Psicologia della Religione e-journal

Società Italiana di Psicologia della Religione  
<http://www.PsyRel-journal.it>

### Psicologia, spiritualità, identità

Lucio Pinkus – SIPR; Presidente Comitato Scientifico del laboratorio di educazione al dialogo (TN)

#### Riassunto

La cultura contemporanea, permeata dalla secolarizzazione per un verso, dal mito della scienza e dalla logica tecnologica dall'altro, ha profondamente inciso sulla religione. Questo perché le definizioni tradizionalmente usate per dire le religioni richiamano concetti come “verità oggettiva” o “assoluto”, che incontrano non poche resistenze negli stessi credenti. Inoltre l'esaltazione della soggettività, così presente nel vissuto contemporaneo, oltre a rendere complesso il concetto stesso di appartenenza ad una determinata religione, sembra non siano più sufficienti a contenere quell'insieme di motivazioni e di atteggiamenti che motivano una ricerca di una diversa trascendenza, più riferita all'io, come ben esprime M. Buber quando afferma: “abbiamo bisogno di avere la nostra esistenza confermata dall'altro”. Nasce così all'interno della psicologia, a partire da quella fenomenologica di Jasper, sviluppandosi poi attraverso la psicologia dinamica e le psicologie umanistiche, la formulazione di “vita spirituale” per esprimere un bisogno profondamente umano, che può svilupparsi in un orizzonte sia religioso che agnostico o anche ateo. Questa nuova descrizione consente di cogliere meglio i bisogni e le trasformazioni “spirituali” dell'identità contemporanea e le relative forme di esperienza e di espressione.

**Parole chiave:** Cultura tecnologica; Psicoterapia; Vita spirituale; Identità

#### Abstract

##### Psychology, Spirituality, Identity

Contemporary western civilization, thoroughly imbued on the one hand by secularization, on the other by the myth of science and technology, deeply impacted religion. That occurred because traditional definitions of religions leverage on ideas such as “objective truth” or “absolute” which encounter opposition even in believers. Moreover, the centrality of subjectivity we see today not only complicates the very idea of belonging to a given denomination but also seems to challenge the assumption that denominations could meet the needs implied by the reasons and the attitudes that lead to a quest for a different transcendence, more related to “me”, as Martin Buber puts it: “Man wishes to be confirmed in his being by man”. Therefore psychological research develops the idea of “spiritual life” – starting from the phenomenological psychology of Jasper, exploiting dynamic psychology and humanistic psychologies – in order to express a deeply human need, that could evolve toward religion or agnosticism or atheism. Such a new concept seems to catch better the needs and the “spiritual” development of the identity of contemporary men and their forms of experience and expression.

**Keywords:** Technological culture; Psychotherapy; Spiritual life; Identity

## La religione oggi e le sue tracimazioni

In tempo di grandi trasformazioni epocali, parte già avvenute, parte ancora in corso di sviluppo, l'ampiezza e lo spessore del termine religione ha subito diversi cambiamenti. Intendo qui riferirmi soprattutto al cristianesimo e alla cultura occidentale, anche se alcune riflessioni ritengo abbiano un ambito di applicazione più ampio (per es. a quanto sta avvenendo in America Latina). Alcuni di queste trasformazioni epocali, come la logica tecnologica e il modificarsi del concetto di natura come pure il vissuto del tempo con una certa tendenza alla rimozione della storia, sì da rischiare di trovarsi in alcune esperienze esistenziali senza radici, hanno inciso profondamente sulle religioni ed hanno favorito le tracimazioni in forme più vaghe e meno complesse di spiritualità.

Un nucleo fondamentale del concetto di religione è il sacro, il *nouminosum*, come centro che attrae e affascina portando l'individuo umano ad aprirsi ad orizzonti che vanno oltre sé stesso e le sue dotazioni razionali. Tuttavia, sulle lontane premesse che si presentano in modo marcato a partire dal positivismo, lo sviluppo della razionalità scientifica e la logica tecnologica hanno modificato notevolmente il rapporto con il sacro (Galimberti, 2000). Quest'ultimo non è solo qualche cosa di esterno alla persona umana, ma anche interno ad essa, come suo fondamento inconscio da cui la coscienza sembra essersi sempre più emancipata e resa autonoma, senza per altro sopprimere lo sfondo enigmatico ed oscuro della sua origine. Da questa origine la coscienza ancora dipende sia per la genesi delle sue ideazioni che per la minaccia di esserne di nuovo risucchiata in quelle forme che l'odierna psicopatologia – recisa dal mondo arcaico della mitologia – chiama follia o forse meglio mistero<sup>1</sup>. Come fa osservare Galimberti, cui qui faccio riferimento, conosciamo due accezioni della follia: come l'opposto della ragione e come ciò che precede la stessa distinzione tra ragione e follia. La prima è l'allontanarsi da quel sistema di regole in cui la ragione consiste, che vengono studiate dalla psicopatologia, dalla sociologia e dall'epidemiologia. L'altra non è devianza dalla ragione, perché essa non appartiene all'ordine del sapere, viene prima di regole e di deroghe, nel senso che ogni sapere appartiene all'ordine della ragione e che può parlare solo quan-

do la follia non è presente. Infatti, nella ragione la parola è data alla soluzione del conflitto non alla sua esplosione, alla sua minaccia. Il luogo della minaccia si ritrova nella regressione fin dove la coscienza umana si è separata dalla sua condizione animale o, a volte divina, che, come espresso in diversi miti, l'umanità ha sempre avvertito come un suo stadio precursore e dal quale, pur sapendosi in qualche modo uscita, continua a difendersi temendone sempre possibili irruzioni.

Per molti secoli e per molte persone ancor oggi la follia di cui dicevo è governata dalla religione, che, delimitando e circoscrivendo l'ambito del sacro, la tiene al tempo stesso separata dall'umano ma accessibile attraverso riti codificati. In questo modo quel nucleo dell'antica follia è come contenuto e lascia lo spazio a quello che potremmo chiamare il cosmo della ragione. Si mantiene così l'apertura verso la follia che forse potremmo meglio dire oggi il mistero, che non viene rimosso, ma libera lo spazio della razionalità.

L'età moderna, caratterizzata dalla secolarizzazione, pur avendo in gran parte perso i contenuti della religione, ne conserva il paradigma. Così quanto era stato vissuto per secoli come storia della salvezza – ciò che è ancora per moltissime persone – si trasferisce nella teoria del progresso, per cui ogni stadio del tempo è compimento di certe preparazioni storiche e anticipazione di compimenti futuri. Anche là dove è avvenuta la più radicale desacralizzazione della prospettiva salvifico-escatologica cristiana, permane un sedimento che recupera il tema della redenzione nelle forme della liberazione. Figure di quest'ultima sono la scienza, le utopie, la rivoluzione, ciascuna con modalità e differenze specifiche, ma unite dalla valutazione del passato come male o almeno insufficienza, la redenzione come scienza e tecnologia, il progresso e la crescita indefinita come salvezza. Non a caso dinanzi a questa complessità per molte persone è difficile trovare un'identità religiosa, come dimostra la frequenza di persone che si dicono orientate al cristianesimo ma non appartenenti a nessuna chiesa o istituzione religiosa, cui rimproverano un'eccessiva commistione con la società, ed un'insufficiente capacità di essere guide al mistero (Aguti, 2009).

<sup>1</sup> Di fatto per il mondo della razionalità il mistero, specialmente religioso, contiene un nucleo di follia. In questo senso i due termini hanno intersezioni inscindibili.

Da questa situazione soggettivamente esplosiva tracciamo la ricerca di nuovi percorsi di ricerca di accesso e di esperienza del mistero, che da origine a nuove fedi o talora a percorsi genericamente detti spirituali. Queste fedi sembrano rispondere al bisogno di far fronte al mistero e al carico di follia appunto che questo comprende, soprattutto nel gestire le situazioni limite dell'esistenza. Queste esperienze si muovono alla periferia del sacro, giungendo talora ad espressioni di grande violenza, in un regime di rifiuto radicale della normalità, agendo processi simbolici di rinascita e trasformazione, eventi limite fino alla morte (si pensi ai suicidi collettivi di alcuni decenni fa), sostituendo la mediazione tradizionale dei sacerdoti con leaders carismatici e attingendo spesso a spezzoni di tradizioni orientali (Di Marzio, 2010). Per altro va aggiunto che sia l'emergenza delle nuove forme di culto e di esperienza spirituale, che un certo asserito risveglio religioso, probabilmente sono ambigui se non ingannevoli, perché sembrano piuttosto indicatori dell'inquietudine dell'uomo contemporaneo che, cresciuto nella logica tecnologica come progetto salvifico, oggi prende coscienza proprio all'ombra del progresso della possibilità di distruzione, mentre l'espansione tecnologica richiama la possibilità di estinzione.

Scienza, rivoluzione, utopia, sono soltanto degli esempi, che non connessi tra di loro, bene esemplificano come l'Occidente sia tutt'ora permeato dalla concezione cristiana della storia, intesa come tempo dotato di senso, quel senso che la tecnica abolisce perché la tecnica non ha scopi da realizzare, né fini da raggiungere, ma solo risultati che derivano dalle sue procedure, come premesse per risultati ulteriori.

La logica tecnologica ha fortemente messo il dubbio il concetto di natura, che da concetto statico posto a fondamento delle cose (es. diritto naturale, medicina, ecc.) e di fronte al quale l'uomo si pone con atteggiamento di conoscenza delle sue leggi per favorirle come indicazioni assolute, si afferma un atteggiamento di manipolazione universale, dove le cose esistono solo per essere annullate e ricreate dalla tecnica, in uno scenario dove non è più la natura delle cose a interpellare l'uomo, ma solo il suo potere di produzione e trasformazione delle cose. Perso l'aggancio col concetto tradizionale di natura l'individuo viene a trovarsi con quella che è stata definita identità fluida, anche in campo religioso, e prova inquietudini e disa-

gi, di cui sono indicatori, sia pure in senso differente, il ritorno alla ricerca spasmodica di medicine naturali o alle pratiche esoteriche.

## Il percorso spirituale nella religiosità contemporanea

È interessante notare come il bisogno di una certa trascendenza dall'Io e di un percorso comunque di senso nel processo di individuazione, fu colto, con grande anticipazione, proprio dalla psicologia.

Per comprendere meglio la complessità del rapporto tra psicologia e spiritualità, è utile ripercorrerne il profilo fin dalle origini perché, nonostante i grandissimi progressi compiuti, persistono alcuni sedimenti culturali che sovente rendono tuttora ambiguo o almeno diffidente il loro raffrontarsi. L'ambiguità del termine spirito è uno dei fattori che, già dall'inizio, ha gravato sulle relazioni tra psicologia e spiritualità, rendendole conflittuali. Fino a gran parte del '900, spirito – nella sua ampia gamma di sinonimi, quali mente, psiche, anima, interiorità, ecc. – non aveva uno statuto epistemologico chiaro, bensì veniva considerato, dagli uni, come il nucleo stesso della peculiarità dell'individuo umano e della spiritualità/vita spirituale intesa in senso teologico – e pertanto di esclusiva competenza della religione – dagli altri, come un'entità identificabile con la mente umana, quindi oggettiva, autoevidente e di pertinenza della filosofia o, tutt'al più, di una psicologia considerata come branca della filosofia (Jervis, 1993, pp. 180-181). Questa seconda accezione veniva considerata, però, piuttosto elitaria e quindi poco rappresentativa dei bisogni della gran parte delle persone. Non va neppure dimenticato che per lungo tempo (e per certi versi anche oggi) le scienze, soprattutto biomediche, hanno identificato totalmente la psiche con la mente/cervello, cioè con i processi biochimici e le sue strutture fisiologiche, cosicché ogni estensione in senso spirituale del termine è stata decisamente rifiutata o banalizzata come espressione di misticismo e di irrazionalità<sup>2</sup>.

In questo contesto culturale, S. Freud fu il primo esponente di rilievo di una psicologia intesa come area scientifica autonoma, che comprendeva fin troppi aspetti non-“tradizionali” (per es. il focus sui processi inconsci e sui paradigmi istintuali), carat-

<sup>2</sup> Questa svalutazione viene applicata per es. a C. G. Jung fino ad oggi!

terizzata dal metodo clinico e orientata alla conoscenza e alla cura della psiche. Proprio per il fatto di sentirsi imbrigliato nel nesso inscindibile spirito/psiche/religione, egli si spinge alla radice del problema, rifiutando la fede in una qualsiasi divinità – almeno nelle forme proposte dalla religione – ed esprimendo una scelta che oscilla tra ateismo ed agnosticismo (Aletti, 1992; Pinkus, 1991). Tale posizione ha segnato poi – per decenni e tuttora – i rapporti tra psicologia, specialmente quella dinamica (includendo qui anche la psicoanalisi in senso clinico) e spiritualità.

D'altra parte, è innegabile che la religione – per quanto riguarda il contesto culturale italiano, in pratica soprattutto il cattolicesimo – ha contrastato a lungo l'interesse della psicologia per il fatto religioso, avversato per lunghi decenni teorie e prassi psicodinamiche, avallando una serie di fraintendimenti reciproci, dove l'istituzione religiosa e le scuole psicologiche volevano rivendicare il diritto all'esclusiva competenza sullo spirito (Ancona, 2003, parte II), ciascuna definendolo in modo autoreferenziale.

Nell'ambito della religione, i processi di secolarizzazione e l'incidenza delle trasformazioni epocali (Pinkus, 1998) hanno dato spinte fortissime al cambiamento, attivate per quanto riguarda la chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II. Numerosi testi conciliari richiamano l'importanza della psicologia in ordine alla comprensione del comportamento e del vissuto umano, anche religioso, e quale strumento clinico, sia diagnostico che terapeutico. Queste aperture hanno poi influenzato, sia le elaborazioni dei teologi, sia l'approccio ai problemi in diversi settori dell'attività della chiesa (educazione, formazione dei ministri ordinati, preparazione al matrimonio, assistenza e quindi supporto psicoterapeutico in casi di difficoltà). Anche sul piano scientifico, i progressi delle conoscenze che riguardano la psiche hanno portato una certa chiarezza, per cui i termini mente o psiche hanno uno statuto epistemologico chiaramente – per così dire – “laico”, mentre spirito o anima sono parole che vengono considerate come riguardanti l'universo della fede o delle visioni della vita (Solms e Turnbull, 2004; Terrin, 2004). Questi processi hanno reso possibile un nuovo modo di relazione tra psicologia e religione che, pur nel persistere di reciproche riserve,

ha dato luogo ad una consapevolezza maggiore circa le reciproche competenze: da parte dell'istituzione religiosa, il riconoscimento che la dinamica religiosa viene comunque vissuta attraverso processi psichici; da parte della psicologia, l'ammissione della competenza propria della teologia e del ruolo esercitato dalla religione nella vita delle persone, che esige una più lucida assenza di pregiudizi su questo argomento (Pinkus, 1999; Bartoli, 2003).

### Nuovi orizzonti dell'identità

I cambiamenti epocali, là dove si sono espressi più maturamente, non hanno portato soltanto situazioni inedite con ricadute problematiche sulla società, ma anche notevoli aperture, che concorrono a generare identità nuove (Pinkus, 2003); queste, a loro volta, si esprimono in una diversa sensibilità a valori profondamente innovativi e a forme di partecipazione alla vita collettiva che appaiono in gran parte slegate dai riferimenti al passato. Osservando le dinamiche sociali, specialmente quelle presenti nelle microsocietà giovanili<sup>3</sup>, colpisce l'ampio sviluppo del *volontariato* a beneficio di persone svantaggiate, l'attenzione e l'elaborazione del pregiudizio nei confronti delle diversità, per es. legate all'omosessualità, alla malattia mentale o alle differenze etniche. A mio giudizio, ne deriva un paradigma etico – o, più propriamente, un progetto di identificazione – che si esprime mediante valori, non più necessariamente fondati sulle premesse tradizionali – per es. metafisiche o religiose – bensì sull'affettività; da ciò discende un profondo senso di responsabilità, che si esprime nella *solidarietà* e nel *prendersi cura* di una gamma di soggetti e situazioni molto ampia: dall'impegno ecologico a quello verso gli animali fino ai malati cronici o ai portatori di handicap, agli emarginati o agli anziani.

Contestualmente, la crisi delle etiche tradizionali – o comunque legate al principio di autorità – ha impresso una forte spinta alla ricerca di una verità propria, personale, come valore irrinunciabile del processo di identificazione, che viene di solito pensato in termini di sviluppo pieno delle proprie risorse, cioè di *autorealizzazione*. Si tratta di esigenze che oggi vengono integrate nel pensare la propria identità e hanno conseguenze precise anche sulle scelte

<sup>3</sup> Sottolineo questo ambito di osservazione perché comprende soggetti nati quando le trasformazioni epocali erano già in atto ed è, quindi, maggiormente predittivo delle possibili evoluzioni dei processi di identificazione.

lavorative e sulla concezione di vita (Bellotto, 1997; Totaro, 1999).

Da questo insieme di processi, deriva anche una maggiore attenzione alla persona e ai suoi bisogni, una richiesta di sostegno o di confronto per situazioni che, nel passato, non erano neppure prese in considerazione. A mio parere, è alquanto semplicistico attribuire ad un vuoto etico o di valori questo atteggiamento che, al contrario, sembra semmai indizio di un bisogno e una ricerca di significati da dare alle vicissitudini dell'esistenza, che aiutino ad integrarle nel proprio percorso di identificazione. Questo bisogno è profondo e diffuso ma, a differenza di quanto accadeva anche pochi decenni fa soltanto, non è fondato sull'appartenenza ad un'istituzione religiosa o filosofica o politica, bensì sembra esprimersi lungo percorsi autonomi che, allo stato attuale, si presentano come magmatici oppure sincretistici (Terrin, 1993; Aletti, 2002; Sequeri, 2002), anche se non esenti da rischi di confusività e di autoreferenzialità. Quest'ultima valutazione non è condivisa, tuttavia, da quanti si muovono dentro questo variegato orizzonte e, forse, neppure dalla gran parte di uomini e donne del cosiddetto Occidente; il metro e il valore di questi percorsi sono misurati, infatti, su due parametri soltanto, che sono l'esperienza e l'autenticità di chi li pratica e la loro attendibilità, che però viene valutata solo sulla possibilità di ripeterne l'esperienza, senza ulteriori elementi di critica sul piano delle premesse teoriche o delle conseguenze anche etiche e, per lo più, neppure di confronto con altre esperienze. A conclusione – e riservandomi di approfondire più avanti il significato della mia affermazione – potrei dire che emerge un forte bisogno di una *spiritualità*<sup>4</sup>.

Poiché è ancora largamente diffusa l'identificazione o la sovrapposizione tra spiritualità e religione, credo sia utile puntualizzare alcune distinzioni. Potremmo dire che la spiritualità ha a che fare con l'identità essenziale individuale o se preferiamo con il Sé<sup>5</sup>. Da questo punto di vista la spiritualità riguar-

da la soggettività della persona ed i suoi bisogni di significato e di orientare le proprie energie, senza riferimenti, per così dire, istituzionali. Una varietà della spiritualità si esprime – dal punto di vista storico e antropologico – in modo preferenziale nella religione, che risponde sì ai bisogni oggettivi, ma li connette ad una qualche forma di istituzione, che organizza un sistema simbolico dove i contenuti della religione – fondamentalmente del rapporto Dio-mondo – vengono espressi mediante rituali, forme di culto, sistematizzazioni teologiche, condivisione di codici comportamentali che ne traducono in prassi gli ideali morali (Tortorici, 1993, cit. in Graeme et al., 1999, p. 226).

Queste condizioni hanno posto domande molto forti anche per la psicologia, cui non si chiede più di occuparsi solo di disadattamento o malattie psichiche, ma di avere una cura più attenta della persona nelle diverse situazioni critiche dell'esistenza, dalle malattie, specie gravi o invalidanti, alla crisi della vita relazionale, alla perdita del senso di vita, all'accompagnamento al morire. Queste richieste non possono certo essere confinate nelle teorie e neppure nelle tecniche psicologiche, bensì esigono una diversa identità dello psicologo, che pur in una sostanziale aderenza alle proprie metodologie, deve saper usare flessibilità tenendo conto dei bisogni spirituali dei pazienti, ed avendo elaborato adeguatamente la propria spiritualità, è in grado di fornire un apporto adeguato e rispettoso.

### Psicoterapia e spiritualità: lo stato dell'arte

Vorrei focalizzare la mia attenzione sul rapporto particolare tra psicoterapia e spiritualità, perché più legato alla mia esperienza e perché in questo campo così vicino all'identità, si sono realizzate alcune linee di evoluzione interne alla psicoterapia che hanno prodotto un cambiamento di prospettiva. Questi cambiamenti come i temi affrontati riguardano però anche altre aree della psicologia, per es. quella dell'educazione, della salute, della comunità, ecc.

<sup>4</sup> Ribadisco quanto detto sopra: nel contesto di questa analisi, il termine 'spiritualità' non vuole sottintendere il nesso con una visione religiosa o filosofica determinata, bensì una dinamica specificamente umana, sulla quale mi soffermerò più avanti.

<sup>5</sup> "Il carattere proteiforme, e per certi versi sfuggente, del concetto di Sé comporta inevitabilmente incomprensioni, fraintendimenti, fragilità definitorie; tuttavia si è rivelato estremamente fertile non solo sul piano psicanalitico ma anche in altre discipline. Come una nuova frontiera ha suscitato entusiasmi in altre discipline [...] che hanno utilizzato il concetto di Sé nei propri contesti teorici conferendogli un significato all'interno del loro costruito. Così esiste un Sé psicanalitico, un Sé nello sviluppo, un Sé biologico [...] Sicuramente quello che accomuna i diversi punti di vista è l'esigenza di designare la specificità e l'individualità di ogni persona, che la rende diversa da tutti i membri della propria specie, anche se sussistono ampie somiglianze." (Ammaniti, 1989, p. 1)

La psicoterapia, partita come tecnica in qualche modo legata strettamente alla psicopatologia, ha poi ampliato i propri orizzonti, proprio in funzione della peculiare interdipendenza delle sue matrici teoriche e dell'attività clinica, che la rendono una disciplina totalmente solidale con la storia (D'Agostino e Trevi, 1996)<sup>6</sup>. L'esperienza quotidiana del lavoro clinico oggi pone lo psicoterapeuta di fronte a richieste che, pur non escludendo il complesso e multiforme campo della psicopatologia, si ampliano e assumono contorni meno delimitati. Infatti molte persone chiedono alla psicoterapia un aiuto per forme di mal-essere e quindi situazioni di sofferenza non previste solitamente dalla psicopatologia ma riferibili piuttosto a condizioni esistenziali. Il proliferare di modalità e di pratiche che si definiscono psicoterapeutiche è un fenomeno che di per sé non può essere liquidato come utilizzo improprio della sofferenza mentale da parte di operatori più o meno cinici, ma come tentativo di risposta, talora impulsiva e spesso improvvisata, al fiume carsico di bisogni inediti che emerge caoticamente. Questa frammentazione delle psicoterapie in numerosi indirizzi e modelli, oltretutto gravati spesso da atteggiamenti autoreferenziali per quanto attiene la loro efficacia e legittimazione scientifica, produce ovviamente un disagio; esso appare tuttavia bilanciato, in qualche misura, dal vantaggio di un più diffuso riconoscimento dello spazio psicoterapeutico, come luogo privilegiato in cui essere testimoni partecipi del mutevole mal-essere del soggetto umano nella cultura tecnologica.

La psicoterapia coglie e quasi distilla lo spirito del tempo e della cultura ad esso correlata perché, nello stile più ancora che nel modello teorico, fa emergere l'importanza del fattore umano; essa è infatti un'esperienza specificamente intersoggettiva, basata sul riconoscimento che vi è – all'interno, appunto, di un determinato contesto culturale – una comunanza di bisogni, desideri, affetti.

Il percorso per così dire interno alla psicoanalisi aveva posto in luce come fulcro del ben-essere (per quanto relativo) la ricerca di una relazione tra l'evento che presumibilmente ha dato origine alla reazione patologica e lo spessore emotivo di quest'ultima, solitamente appunto proporzionato all'evento. Da un altro importante e fecondo approccio scientifico Jaspers (1964, p. 863 ss.), non solo osserva quanto

sia necessario che il terapeuta faccia chiarezza in se stesso, ma aggiunge che la cura della psiche richiede anche la cura della *tradizione spirituale*. Certamente influenzato dalla sua formazione filosofica – che, alla nozione di coscienza, affianca quella di apertura al trascendimento del dato originario dell'*essere così* e prevede anche quella del fallimento, dello scacco – Jaspers propone un atteggiamento di fondo differente dal puro curare in senso “medico”; egli amplia l'orizzonte del significato della cura, concependola come espressione di una competenza professionale radicata nella “sapienza culturale” del cammino dell'umanità. Da questo, deriva che la sinergia terapeuta/paziente, in quanto fondata su un'esperienza condivisa di “essere umani”, garantisce comunque significato al tempo dedicato alla cura, quand'anche essa sia segnata dall'insuccesso dei suoi obiettivi o di quelli del paziente o del terapeuta. Il contributo di Jaspers ha notevolmente influito sia su molteplici forme di terapia (Roselli, 1992; Boggio Gilot, 1998; Romanini, 1999) come di ricerca spirituale contemporanea (Aletti, 2003).

Un'espressione che raccoglie e consente lo sviluppo delle potenzialità introdotte da Jaspers nell'ambito del “curare la psiche” è il concetto di *individuazione* (Jacobi, 1967; cfr. anche la voce *Psicologia analitica* in Galimberti, 1992, p. 718). Sorto nel contesto della psicologia di C. G. Jung, l'individuazione designa un processo che trova i suoi equivalenti in molte altri orientamenti psicoanalitici e psicoterapeutici, e che viene inteso come il compimento dell'impegno più importante per la persona umana, cioè divenire se stessi, realizzare il proprio Sé. Questa impostazione richiede di agire con uno stile psicoterapeutico, che sia attento a mettere da parte ogni modello teorico e a sospendere ogni schema pregiudiziale, fonti di sicurezza o di seduzione intellettuale per il terapeuta, per vivere con il paziente la dimensione temporale del *presente*. La mentalità tecnologica dominante rende necessario un forte impegno, per sostenere cammini sciolti da rigide categorizzazioni scientifiche, generalizzazioni ed omologazioni di modelli stereotipi collettivi (pensiamo ai vari *must* che, ogni giorno e in ogni ambito della vita, ci vengono proposti), in modo che la psicoterapia possa porsi come spazio per la manifestazione di soggettività irripetibili e singolari. Per la sua capacità trasformativa reciproca, la psicoterapia potrebbe quasi configurarsi

<sup>6</sup> Da cui ho attinto largamente in questo paragrafo.

come un continuo navigare a vista, un procedere per prove ed errori, con l'obiettivo di trasformare in una forma dotata di senso – capace, quindi, di ricevere e di conferire senso alla realtà, unificandola – un caos di elementi collettivi, che hanno deformato il nucleo profondo della personalità (Trevi, 1993).

In questo orizzonte, Jung apre una nuova prospettiva sulla religione e sulla vita spirituale, in termini propriamente “laici” (Pinkus, 1983). A partire da un dato esperienziale che Jung – assumendolo da studi di antropologia religiosa – chiama “*nouminosum*”, sottolinea che esiste ed è osservabile nelle persone un vissuto, che esse riferiscono a Dio o comunque allo spazio del “sacro”<sup>7</sup> e che lo psicoterapeuta deve tenere in profonda considerazione. Per assumere un atteggiamento onesto e rispettoso di fronte a questo vissuto e, al tempo stesso, per poterlo rendere materiale idoneo ad essere usato in psicoterapia, Jung introduce la basilare distinzione tra ciò che Dio è o potrebbe essere – problema che egli chiaramente rimanda all'universo della fede teologica, e di fronte al quale egli si pone in termini direi apofatici – e la sua rappresentazione mentale, cioè un costrutto psichico che inevitabilmente ci facciamo. In ogni caso, ciò che interessa – sottolinea Jung – è che questa immagine ha importanza per chi la vive, ha radici nelle culture e nei miti, manifesta con chiarezza una serie di bisogni profondi, esistenziali che appunto si riferiscono al senso radicale delle vicende umane. Di qui, la sua apertura esplicita – primo, forse, tra gli psicoterapeuti – ad un concetto di vita spirituale, come componente essenziale del processo di individuazione.

## Identità e spiritualità

Dopo il lungo processo, non ancora comunemente accettato, che ha condotto a distinguere la psiche/mente dallo spirito/anima, si è sentito da varie parti il bisogno di un concetto che comunque evidenziasse lo specifico umano, che è l'autocoscienza di sé. Questo processo consente la costruzione di una percezione unitaria di se stessi<sup>8</sup>, comprendente innanzitutto il proprio corpo e, conseguentemente,

l'universo fenomenologico della mente, vale a dire la coscienza insieme a tutti i suoi contenuti di pensieri, immagini, sentimenti, ricordi, sogni e illusioni. L'autocoscienza, a sua volta, si realizza solo nel momento in cui, a partire appunto dal nostro corpo, siamo capaci di riconoscerci in una realtà distinguibile da quella che si riferisce ad altri. Quindi, si diviene coscienti di esistere nella misura in cui si sa di esistere in un certo modo, cioè con caratteristiche proprie: in altri termini, quando si scopre di avere un'*identità* descrivibile. In questa prospettiva, l'identità personale può essere vista come l'aspetto centrale della coscienza di sé, che consente la rappresentazione e la consapevolezza della peculiarità e della continuità del proprio essere personale e, contestualmente, della sua diversità in rapporto agli altri e alla realtà. Questo processo, in quanto *sentimento d'identità*<sup>9</sup>, con caratteri relativamente durevoli benché non necessariamente stabili, rappresenta un fattore di continuità nel tempo; l'identità personale implica, a sua volta, sia una permanente coerenza con se stessi, sia una persistente condivisione con altri di qualche carattere essenziale (Erikson, 1956). A questo riguardo, dati interessanti ci vengono dagli studi sulle diverse dotazioni, che sono costitutive di ogni personalità e che occorre promuovere perché l'adulthood (Demetrio, 1990) possa essere raggiunta in forma piena; fra queste, sono state evidenziate – per es. – la cosiddetta disponibilità pro-sociale, che si sviluppa con la capacità di cooperazione e la solidarietà (Sober e Wilson, 1998), oppure il senso di responsabilità (Zamperini, 1998).

Quindi, la consapevolezza della propria identità esprime appieno la soggettività individuale – che affonda le proprie radici nell'inconscio e lo manifesta nella sfera cosciente – coinvolgendola nella globalità della sua esperienza, nel concreto del contesto ambientale. Divenire se stessi – cioè il processo di individuazione – è un insieme dinamico molto complesso, che dura tutto l'arco della vita, in quanto l'identità compiuta si raggiunge solo con la morte.

Una delle istanze psicologiche fondamentali della persona umana è la sua connaturata tendenza alla

<sup>7</sup> Il termine è assunto nell'ottica proposta da Otto (1917) e Sequeri (1993). È interessante osservare come il riferimento al concetto di “sacro” venga poi assunto da un orientamento psicologico molto diverso, come quello di Bateson (1972).

<sup>8</sup> Spesso per indicare questo concetto si usa il termine Sé, che tuttavia presenta notevoli ambiguità, cfr. Jervis (1993, p. 210-211 e in particolare le note 41,41).

<sup>9</sup> Una chiarificazione molto accurata dei termini che concernono l'identità, il sentimento d'identità, il Sé e altre espressioni si trova in Jervis (1997, Appendice).

propria individuazione, cioè a portare a pienezza, dapprima in modo inconsapevole, poi gradualmente con maggiori livelli di consapevolezza, tutte le sue potenzialità per giungere così ad un'identità compiuta. Questa inclinazione è sollecitata e, al tempo stesso, condizionata dal contesto ambientale – famiglia e società – mediante il ruolo tutorio che esse esercitano, nei confronti dell'individuo. La spinta all'individuazione determina scelte più personali e creative, che si caratterizzano: o per livelli di adesione consapevole ai valori proposti dalla cultura (interiorizzazione), oppure per vicende esistenziali, prodotte da istanze creative che fanno emergere ideali e comportamenti del tutto inediti, se non addirittura in contrasto con quelli dominanti nell'ambiente culturale di riferimento. Che la tendenza all'individuazione si radichi direttamente nella soggettività umana, è indicato dal fatto che essa è sempre presente, persino nei casi di diverse forme di disadattamento, o addirittura di patologia psichica, in cui essa risulta ostacolata o distorta, anzi, questo dato è talmente costante, che proprio tale scoperta ha consentito l'approccio psicodinamico alla malattia mentale.

La ricchezza e la pregnanza vitale del processo di individuazione sottende, e al tempo stesso esprime, due esigenze fondamentali della persona umana:

- il bisogno di senso, e quindi di trovare delle ragioni profonde alle proprie vicende esistenziali;
- il bisogno di costruirsi consapevolmente una propria visione del mondo, che stimoli ad operare scelte valoriali e progetti esistenziali a lungo termine, senza i quali non si perviene ad una dimensione veramente adulta, cioè ad una identità matura e, in qualche misura, compiuta (Capra e Steind-Rast, 1993).

Se esista o no un bisogno di senso e la sua proiezione verso una dimensione trascendente, è interrogativo presente nell'umanità da moltissimi secoli. Limitando il nostro esame di tale problematica ai soli aspetti che riguardano la dimensione psicologica, constatiamo che diversi autori ritengono un dato di fatto di partenza “che esiste nella persona una tendenza a riferirsi a contesti conoscitivi, affettivi e relazionali che superino l'esperienza concreta ed immediatamente percepibile” (Ponziani, 2004, p. 66), cioè un atteggiamento *metaesperienziale*. Essi, pur procedendo da angolature teoriche molto distanti, mostrano infatti una notevole convergenza nell'affermare che esiste, dentro l'ambito complesso

della personalità umana, un bisogno di significato, di pensare ad una qualche forma di assoluto (non necessariamente riferito a una divinità), che ci trascenda e che possa conferire un ordine e un senso alle vicissitudini esistenziali. In tempi recentissimi, per poterne meglio comprendere il significato e la portata, questa indicazione è stata seguita anche a livello di scienze contigue; in etologia, ad esempio, è stata studiata sotto il profilo dei bisogni geneticamente programmati di dare un senso ordinato e compiuto alla vita (Invernizzi Descalzi, 2002, cit. in Ponziani, 2004, p. 67). Anche nell'ambito delle neuroscienze esistono diverse osservazioni a questo proposito, benché tutte ancora da vagliare accuratamente. Per es., Newberg e D'Aquili (2002), partendo dall'ipotesi che la ricerca del trascendente si basi necessariamente su di un substrato neurobiologico, scrivono: “La nostra mente è istintivamente attratta da quella realtà profonda, da quel senso totale di unità in cui ogni dolore svanisce e ogni desiderio si placa. Finché il cervello sarà strutturato come è strutturato, finché la mente riuscirà a cogliere un mondo trascendente, la spiritualità continuerà a forgiare l'esistenza umana...” (p. 172).

È però molto importante applicare al concetto di spiritualità quanto scrive M. Aletti a proposito della religiosità, e cioè che “... si iscrive quanto alle sue origini psichiche in un quadro pressoché universalmente verificabile in culture diverse e tra di loro lontane, e cioè nel quadro delle attività mitopoietiche. [...] Questa tendenza a “comprendere significativamente” si esplica sulla base di un'attività interpretativa che trascende l'uso della razionalità per implicare elementi intuitivi e affettivi che si intersecano con quelli intellettivi a strutturare uno schema di orientamento esistenziale capace di organizzare le molteplici esperienze dell'uomo, di dare loro un impulso, una direzione, un fine. Ma occorre subito rilevare che una concezione unitaria della vita non è necessariamente imperniata su una realtà trascendente. Si riscontrano frequentemente, specie nei ceti più toccati dal processo di secolarizzazione della cultura, personalità la cui filosofia di vita potrebbe essere definita come una specie di umanesimo totalizzante, incentrata intorno a valori umani vissuti come assoluti, quali l'amore, la libertà, la ragione, la militanza politica, l'autorealizzazione. Questi “assoluti di sostituzione” – come vengono chiamati da qualche psicologo della religione – possono determinare un orientamento esistenziale “terreno” e ateo, funzionalmente equivalente all'impo-

stazione religiosa della vita, in quanto sono suscettibili di essere assunti a livello di vertice della personalità come fattori di integrazione e di totalità. Ciò che allo psicologo è dato constatare è il fenomeno di una ricerca esistenziale di significato, cui alcuni trovano risposta nella propria fede. Ma l'osservazione rimane nell'ambito del vissuto umano, del desiderio umano, dell'appagamento umano" (Aletti, 1992, pp. 50-51).

A questo punto, potremmo dire che la *spiritualità* "è la dimensione della persona che si costituisce quando, elaborato in modo adeguato il narcisismo primario e con un livello coerente di autodeterminazione, il soggetto prende coscienza che tendere verso il compimento della propria identità non è una sorta di optional dell'esistenza, ma ne costituisce l'impegno più importante ed elevato, l'unico che può riuscire a dar senso ed unificazione alle circostanze così frammentarie e sovente casuali ed imprevedibili della vicenda umana. Questa scoperta porta alla scelta di ideali o valori che danno senso al ciclo di vita e diventano l'ambito dove si sviluppa un livello diverso della vita personale. Premessa indispensabile di questa maturazione è la coscienza che la condizione dell'essere umano è intrinsecamente limitata, per diversi aspetti incompiuta e provvisoria, il che comporta la necessità d'inscriverla in un processo molto più ampio e profondo. Per questo, un autentico sviluppo della vita spirituale non avviene nel vuoto, bensì nel contesto di tradizioni culturali ed è comunque sostenuto da reti comunicative e da strutture comunitarie: ne deriva la necessità e, al tempo stesso, l'esigenza di vivere la *solidarietà* con gli altri e con la storia. Una spiritualità autentica e matura favorisce, infatti, un insieme di motivazioni e comportamenti che consentono alla persona d'intravedere la struttura simbolica delle cose e di mettersi in sintonia con esse, in modo tale da saper evitare, per un verso, la fuga dalla realtà e, per l'altro, una dipendenza regressiva da persone e cose" (Pinkus, 2002, p. 63).

### Psicologia, psicoterapia e spiritualità

Credo che la ragione dell'inevitabile intersecarsi tra psicologia, psicoterapia e spiritualità si collochi a diversi livelli. Innanzi tutto la psicoterapia, dai suoi primi passi con S. Freud e in certo modo più esplicitamente con C. Jung, fino a Winnicott o a M. L. Von Franz, ha posto sempre più chiaramente l'accento sul ruolo che l'umano, nella sua globalità, riveste per il

processo di individuazione. Ritengo che, in questo ambito, col variare dei modelli culturali riguardo ai concetti di *salute/patologia mentale*, e con la presa di coscienza della loro provvisorietà ed interdipendenza, si sia giunti di fatto all'intesa di poter descrivere il *ben-essere*, obiettivo concreto di ogni persona, come la capacità di trovare un significato, una soddisfazione, nel compimento della propria identità o – se preferiamo – di sé (Bertini, 2012). Il più delle volte, questo obiettivo deve però commisurarsi con un certo grado di sofferenza, aspetto rifiutato o almeno non considerato nei modelli educativi della nostra cultura, dove qualunque limite<sup>10</sup> viene inteso come deprivazione, aggressione, sconfitta. Mi sembra evidente da queste considerazioni che, per portare a compimento il processo di individuazione, la dimensione spirituale – o la variabile *spiritualità* – sia nel suo declinarsi in forma religiosa che altrimenti, sia un elemento ben lungi dall'essere irrilevante, meritevole anzi di attenta considerazione, per la sua incidenza nel percorso di autorealizzazione della persona (Madera, 1999).

L'intersezione tra psicoterapia e spiritualità diviene però ancora più evidente, se riflettiamo che una gran parte del lavoro psicoterapeutico ha a che fare con il *male*, talora partendo da sintomi o sentimenti di mal-essere per arrivare poi, a seconda dei casi, ad un interrogativo sul male come problema teoretico, quindi sul senso della propria esistenza (Andreoli, 2003). A questo livello, lo spazio psicoterapeutico si costituisce inevitabilmente come luogo di costante confronto e ripensamento sulle ragioni che istituiscono e costituiscono il male, nelle metamorfosi assai variegiate con cui esso si presenta nei singoli vissuti: da quelle, in cui il mal-essere viene vissuto come "non poter fare" (per es., in certe forme di fobia), fino a quelle dove invece pervade la vita, divenendo "non poter essere". È vero che gli interrogativi di senso evocati dal soffrire esulano spesso dall'ambito della clinica, ma è anche vero che ignorarli o negarne lo spessore rende lo stesso rapporto psicoterapeutico inumano e falsificato: la chiarificazione delle ragioni ultime del male non appartengono, infatti, al compito e neppure al contratto psicoterapeutico, tuttavia questo diviene efficace e vitalmente operativo solo se riconosciamo che il problema del male abita lo psicoterapeuta ed il paziente. È necessario essere consapevoli che, rispetto all'ambito del male, la valenza terapeutica della

<sup>10</sup> Una vasta e articolata riflessione su questo tema in tutti gli ambiti scientifici viene offerta da Filippi e Lanza (2001).

relazione è tanto più profonda quanto più la solidarietà offerta ed accolta segna, sia la reciprocità della dimensione “personale” tra terapeuta e paziente, sia l’asimmetria della loro condizione umana e psicologica<sup>11</sup>. Mi sembra chiaro come questo confronto obblighi ad una riflessione e ad un riposizionamento continui lo psicoterapeuta, che comunque sa quanto alcune forme del male che incontra nel suo lavoro possano interrogarlo, irrigidirlo e persino destabilizzarlo, fino a renderlo cinico oppure collusivo col paziente. Quale riferimento può egli darsi, allora, se non nella propria spiritualità e nella visione del mondo a cui è collegata? Al tempo stesso, non c’è dubbio che il bisogno del paziente di trovare un senso al proprio soffrire richiede comunque, allo psicoterapeuta, il coraggio e la lealtà di ampliare il discorso fino alla spiritualità anche quando, per scelta tecnica – come potrebbe avvenire in alcune forme di intervento psicologico – il vissuto del paziente non venga preso in considerazione esplicita, o utilizzato nel corso degli incontri.

### Psicologia, psicoterapia e religione

È innegabile che, fino ad oggi, un rilevante numero di persone che si rivolgono allo psicoterapeuta si dicono credenti o religiose. Potremmo dire, in altri termini: per molte persone, la spiritualità si esprime dentro all’orizzonte di una fede in Dio e di una certa tradizione religiosa. Sappiamo tutti quanto sia difficile definire cosa sia la religione e con quale ampia gamma di sfumature possa presentarsi nella nostra società, se valutata sulla base di criteri “oggettivi” quali, per es., le modalità di adesione all’istituzione religiosa o la frequenza alle pratiche culturali codificate. Con la dovuta attenzione ad attenerci il più rigorosamente possibile all’ambito psicologico, credo che *due considerazioni* debbano essere fatte.

La *prima* riguarda l’utilizzo del termine religione; esso deve avvenire secondo un’accezione che sia funzionale al discorso psicologico, cioè che non entri nel merito della veridicità degli assunti o delle pratiche proposte da una certa religione, ma semplicemente si preoccupi di aiutare il paziente a rendersi cosciente delle motivazioni che lo legano ad una data tradizione spirituale religiosa e di quali conseguenze tale vissuto di appartenenza abbia per la sua vita,

soprattutto in ordine al processo d’individuazione. In questa prospettiva, la stessa esigenza di chiarezza si pone per lo psicoterapeuta anche nei confronti di un paziente che si consideri ateo, per quanto in tal caso il suo compito si presenti apparentemente più semplice, per l’assenza di riferimenti istituzionali.<sup>12</sup>

La *seconda considerazione*, in accordo ad un’apassionante riflessione di U. Galimberti, è la consapevolezza che

“se la ragione è un sistema di regole che gli uomini si sono dati per poter convivere, la religione custodisce quello sfondo prerazionale che gli uomini abitano più profondamente e intimamente di quanto non si adattino alla convenzione razionale. Per questo occorre lasciar cadere quella grossolana distinzione che separa credenti da non credenti. Gli uni e gli altri abitano infatti quelle metafore di base che la religione, prima della filosofia e prima della cultura, ha indicato segnalando la separazione tra sacro e profano, tra spazio dell’uomo e spazio trascendente l’umano, tra tempo della vita e tempo che precede e oltrepassa la vita. [...] Sembra che la metafora dell’inconscio sia troppo povera per contenere quel patire che solo nei simboli religiosi trova l’altezza della sua iconografia. Sembra che le vette della mente non sappiano perché si protendano verso il cielo, se il cielo è vuoto. Il mio ateismo chiede a Dio tutte le metafore dove collocare il senso della mia gioia e del mio dolore. Ma forse anche il linguaggio non avrebbe trovato le sue parole se la religione non gli avesse dato i simboli che, come cascate, le hanno generate una dopo l’altra. Ma col vincolo che nessuna parola avrebbe avuto senso se si fosse staccata dal simbolo che l’aveva generata. Parole staccate, parole perdute per l’Evento. Ecco cos’è la religione: l’Evento” (voce *Religione* in Galimberti, 1994).

L’importanza di questo (possibile) approccio alla religione è di ricondurci sul terreno dell’esperienziale, cioè su un terreno che chiunque di noi può onestamente percorrere. Si tratta di:

- accettare il dato storico-antropologico che *sacro* è una parola, necessaria e al tempo stesso polisemica, per esprimere gli interrogativi più inquietanti dell’umanità;
- rispettare la religione come contenitore, tuttora plastico, di una grande parte del bisogno umano di conferire senso agli eventi della propria vita e

<sup>11</sup> Su tutta questa tematica cfr. l’accurata disamina condotta da *Il male* (CIPA, 2000).

<sup>12</sup> Il tema è diffusamente trattato in Smith e Handelman (1990). Cfr. anche Pargament (1999).

della vita in sé, ritagliandosi uno spazio mentale virtuale che viene connotato appunto come luogo del sacro (cfr. Galimberti, 2000).

Questo atteggiamento esonera, altresì, lo psicologo o lo psicoterapeuta dal compito un po' paradossale di ergersi a super-visore delle religioni o dei loro contenuti di credenze, riti, organizzazione, riconoscendo anche un limite al proprio sapere che, quand'anche basato su di una scelta antropologica complessa e coerente, non potrebbe comunque includere l'intera varietà possibile, nella ricerca di senso e nelle derive dell'esito di questa ricerca.

La chiara coscienza dell'incompletezza del nostro sapere circa la guarigione – che sovente è, in realtà, la metafora usata dai pazienti per dire “salvezza” – si ottiene a diversi livelli di conoscenze e di atteggiamenti; anche il sapere psicoterapeutico può concorrere ad essi, nella misura in cui sfugga alla pretesa di inglobare o dimensionare tutte le altre forme di ricerca. In questo modo, l'azione psicoterapeutica si inserisce nel contesto reale delle sollecitazioni culturali e relazionali del paziente, dimostrandosi contenitore adeguato di esperienze emozionali correttive, proprio nella sua leale qualità e capacità di dichiararsi limitato.

La situazione in cui, forse, è più faticoso accettare che la dimensione religiosa sia parte integrante e talora fondamentale per la vita di una data persona, è quando ci si trova a lavorare in psicoterapia con soggetti che, essendo praticanti convinti in forme magari strettamente ortodosse o più ancora fondamentaliste, non accettano di mettere in discussione alcun aspetto della loro religiosità e, talvolta, neppure delle modalità con cui vivono la loro appartenenza ad una determinata istituzione religiosa.

### Fede e individuazione

Il discorso sulla fede è complesso, soprattutto a causa delle ambiguità con cui questo termine viene utilizzato. Una prima fonte di ambiguità, e quindi di errore, è il collegare in modo immediato la parola fede ai concetti di religione e rivelazione, ossia a qualche cosa di soprannaturale e, pertanto, di indicibile.

Credo che sarebbe importante, invece, avere presente come la fede sia innanzi tutto un processo umano, pertanto squisitamente psicologico, benché i suoi riferimenti siano indubbiamente proiettati fuori dall'ambito della psicologia. Anche una fede, che si consideri fondata su rivelazioni o testi sacri, cercherà comunque – necessariamente – il suo canale comunicativo in messaggi che siano umanamente percepibili, per poter giungere fino a noi, che siamo appunto persone umane. Non è un caso, pertanto, che le religioni cosiddette ‘rivelate’, pur asserendo fermamente l'unicità della Parola rivelata, accettino però che essa venga poi di fatto trasmessa e tramandata attraverso molteplici parole, nonostante la loro evidente dipendenza dalla cultura, dall'epoca storica e da altre circostanze. È dunque palese che, anche là dove si parla di soprannaturale, coesiste un aspetto che è specificamente umano, e quindi psicologico.

Un altro errore frequente è il pensare la fede in un'ottica individualista. In realtà, ogni gruppo sociale – per vivere – deve formulare progetti, attraversare cammini ignoti, rinnovare impegni di solidarietà e di giustizia. Per poterlo fare, ha bisogno di riferirsi a valori accolti senza riserva, a ragioni di vita assunte come assolute: la fede di un gruppo sociale riguarda, infatti, gli ideali che ne ispirano le dinamiche e che costituiscono le ragioni della sua sopravvivenza. Ove queste vengano meno, la società inizia un processo di involuzione<sup>13</sup> che, al suo limite estremo, può giungere fino all'autodistruzione. Non va dimenticato, infatti, che la socializzazione consiste proprio nella capacità di sollecitare e indurre le ragioni, per cui una determinata società vive, e questo non è possibile senza presentarne gli ideali impliciti e i valori che la sostengono.

Una descrizione operativa del termine fede potrebbe essere *fiducia senza riserve*, o atteggiamento di accoglienza piena. In questo senso, non si tratta di un dono ricevuto dall'alto – quasi un privilegio – bensì di un processo, che è parte costitutiva della personalità umana<sup>14</sup> fin dalla nascita e che si matura, assumendo forme nuove, lungo tutto il ciclo vitale. In questa prospettiva, la fede è una dinamica che, originariamente indotta dall'ambiente familiare, consente

<sup>13</sup> Significativi in questo senso sono i casi della tossicodipendenza e del suicidio degli adolescenti; cfr. Pinkus (1999; 1998 Appendice).

<sup>14</sup> Il ruolo della fiducia nello sviluppo umano è stato ampiamente riconosciuto in psicoanalisi a partire da M. Balint, R. Spitz, E.H. Erikson fino a D. Winnicott.

poi di accogliere con piena apertura quelle informazioni, che provengono dall'ambiente e alimentano la vita psichica. Anche gli ideali o gli obiettivi di vita sono sollecitati e condizionati dal contesto sociale, benché giunga poi il momento, per ogni persona, in cui diviene necessario assumersi la responsabilità di scelte etiche, che coinvolgano tutte le componenti vitali e che indirizzino l'esistenza in modo consapevole e libero. Giunge cioè un periodo della vita che, in modo stringente, ci pone di fronte alla scelta di esercitare la fiducia senza riserva in quei valori che – almeno soggettivamente – assumiamo come assoluti e sui quali impostiamo le nostre scelte morali. Sotto questo profilo, possiamo considerare diverse tipologie di fede:

1. *fede religiosa* o teista: in essa, i valori perseguiti sono creduti già attuati in una realtà, genericamente designata con il nome di Dio. Questo tipo di fede implica due convinzioni profonde: 1) che la vita abbia un senso e 2) che tale senso non possa consistere pienamente in alcuna realtà creata o situazione storica, ma si proietti oltre il tempo;
2. *fede atea*: è tipica, per es., delle utopie politiche; si esercita, credendo possibile un futuro diverso, che si compie esclusivamente nella storia; è fondata sull'accoglienza senza riserve di valori, ritenuti idonei a produrre appunto un futuro migliore (per es. una società così evoluta da essere perfetta, o un avvenire storico nel quale saranno eliminati i mali del mondo presente, ecc.);
3. *la posizione nihilista*: difficilmente può essere qualificata come fede, perché si caratterizza proprio per la mancanza di fiducia. Tuttavia, può essere anche interpretata come il livello minimo della scelta di fede: finché si continua a vivere, e non si decide per il suicidio, vi sono ancora alcune ragioni per sperare.

Nel lavoro clinico, oggi incontriamo più frequentemente persone che stentano ad identificarsi in una qualche fede tradizionale, oscillando tra la fede in Dio e quella in generiche forme trascendenti – es. culto della natura, astrologia, energie paranormali, influssi di vario tipo – oppure, che defluiscono verso forme implicite di nihilismo. Persino fra quanti accettano, invece, una fede che si pone nell'alveo di una tradizione religiosa, emerge comunque, molto spesso, una difficoltà nell'identificare le immagini del sacro, che fanno parte del loro vissuto di fede, con quelle espresse nei riti e nei documenti ufficiali delle

loro istituzioni di appartenenza (chiese, moschee, sinagoghe, congregazioni ecc.).

Mi pare che quanto detto fin qui mostri chiaramente come la fede – cioè il fidarsi senza riserve – sia un processo di basilare importanza per lo sviluppo umano, che rientra in quelle aree della vita a cui non è possibile trovare riscontro verificabile, se non nell'esperienza personale. Del resto, la maggior parte del materiale psicoterapeutico è di questa stessa natura e tutti sappiamo quanta fiducia – sovente proprio senza riserve – richieda il processo psicoterapeutico. Per questo, possiamo forse assumere un atteggiamento più libero, anche di fronte alla fede religiosa: l'aspetto di essa che ci riguarda sono le immagini di Dio che il paziente ci presenta e la loro incidenza sulla sua vita. I contenuti teologici della religione non appartengono, invece, al nostro ambito di competenza e, pertanto, esigono da noi quella matura accettazione dei limiti, che la stessa psicoterapia promuove.

### La religione nell'intervento psicologico

Credo che possa e in alcuni casi debba far parte del lavoro psicologico, specialmente psicoterapeutico, aiutare il cliente a verificare il ruolo effettivo che la sua fede, sia essa religiosa o atea, occupa nella propria vita. Tale sostegno consiste nel ripercorrere insieme a lui le modalità con cui è giunto a quella determinata convinzione, per liberarla dagli aspetti infantili, regressivi o mistificatori che, non di rado, si nascondono sotto l'accettazione/adeguamento a condotte disposte dall'istituzione religiosa o culturale, o anche dall'impianto filosofico a cui la tal fede si ricollega. Risulta chiaro come sia importante un atteggiamento corretto dello psicoterapeuta, in questo ambito, se si considera che la verifica a cui ho accennato è, per un verso, ineludibile ai fini di un percorso di autenticità della propria identità – cioè, di individuazione – ma, per un altro, sovente difficile o dolorosa per chi decida di affrontarla. Naturalmente, ci sono anche pazienti, per i quali la religione – sia essa intesa come espressione della fede, o come suo sistema di riferimento – è, invece, parte costitutiva ed importante del progetto di vita; in questi casi, essa può costituire un punto di forza, perché i cambiamenti necessari al loro processo di individuazione, o al superamento di fasi critiche del ciclo vitale, possono essere fortemente influenzati dalle convinzioni e dalle pratiche religiose. A mio parere, le considerazioni

sopra esposte indicano con chiarezza come sia necessaria una riflessione sull'uso che può essere fatto della religione del paziente, nel corso di un processo psicoterapeutico.

Nell'ambito dei primi due orientamenti, che si staccarono dalla comune matrice psicoanalitica, emerse molto presto la possibilità di utilizzare l'esperienza religiosa dei pazienti: sia C. G. Jung (Palmer, 2000; Uccelli, 1999) sia A. Adler (Gray, 1998), per ragioni legate alla loro vicenda personale, e per il ruolo da essi attribuito a libido e complesso edipico – diverso da quanto ipotizzato in precedenza da Freud – hanno dato spazio alla valorizzazione della religione anche nell'ambito della psicoterapia. Nei suoi sviluppi successivi, la psicoanalisi stessa si aprì, tuttavia, ad una valutazione diversa della religione: fu messo in chiaro come il giudizio espresso sulla religione – indizio sicuro di nevrosi – fosse in realtà un'inferenza arbitraria e clinicamente non provata, desunta dal proprio modello di salute mentale.

Così per es. Erikson e Hartmann (Wulff, 1991), nel puntualizzare l'importanza per lo sviluppo della personalità di concetti come *speranza e fede* – due concetti che occupano, peraltro, un posto centrale nel vissuto e nell'atteggiamento religioso – descrissero il possibile ruolo della religione per il compimento dell'identità. Più recentemente Kohut (1971), all'interno della psicologia del Sé, e A. Rizzuto (1996), utilizzando i concetti di Winnicott, hanno sostenuto che la religione può avere una funzione costruttiva o perfino creativa nel percorso terapeutico e, più in generale, nello sviluppo di una identità compiuta.

L'impiego della religione in uno specifico contesto terapeutico, quello della consulenza psichiatrica, è stato sperimentato da Waldfogel e Wolpe (1993), che hanno proposto di considerare sei dimensioni dell'esperienza religiosa. La loro proposta è stata poi applicata, tra l'altro, nei confronti di pazienti religiosi, in psicoterapia per un trauma psicologico (Grame et al., 1999). Poiché mi sembra che possa essere utilizzata con vantaggio nella psicoterapia, riporto qui di seguito, con uno schematico esame, questa indicazione di sei dimensioni della religiosità dei pazienti.

1. *Ideologica* [ideological, riferito al sistema dottrinale, cioè all'insieme delle credenze]. Questa dimensione si riferisce all'ambito mentale/culturale, in cui una persona riesce ad individuare un significato per situazioni di crisi o per le malattie. Per

es., ci sono persone, per le quali è di grande aiuto il concetto di un Dio che governa la vita.

2. *Intellettuale* [intellectual, esprime l'ambito delle tradizioni storiche, dei simboli e delle metafore che costellano l'immaginario di una determinata religione]. Questa dimensione può facilitare la comprensione dei contenuti onirici o delle fantasie del paziente, come pure l'uso di tecniche espressive.
3. *Ritualità* [ritualistic, contiene l'insieme delle forme di culto e di preghiera, ma anche comportamenti particolari della persona, come la meditazione o l'ascolto di musiche religiose]. Questa dimensione può, sia facilitare il senso di appartenenza vitale della persona ad una determinata comunità di credenti, sia sostenere processi di auto-aiuto. In alcune persone, soprattutto in condizioni particolarmente gravi, questa è talora la forma privilegiata, se non unica, attraverso cui esprimono le proprie emozioni profonde.
4. *Esperienziale* [experiential, comprende il sentimento che qualifica la relazione con il Trascendente].
5. *Rilevanza* [consequential, si intende l'influenza delle credenze religiose sui diversi aspetti della vita]. Questa area può essere utilizzata per rafforzare alcune motivazioni e atteggiamenti. Per es., sobrietà o astinenza nelle forme di dipendenza, rafforzamento del contenimento nelle tendenze suicidali, ecc.
6. *Sostegno* [supportive, si riferisce al supporto che può venire al paziente dalla propria comunità religiosa di appartenenza]. Vi sono diverse condizioni, in cui l'ambiente dove una certa comunità di credenti si riunisce (chiesa, moschea, sinagoga, tempio, ecc.) offre possibilità di socializzazione e dà accesso ad una rete di relazioni, che possono rendere molto più accettabili condizioni di malattia grave o cronica, patologie emarginanti, ecc. Questa dimensione consente anche di prendere in esame se l'eventuale coinvolgimento di un rappresentante di una data religione (prete, rabbino, pastore, imam, assistente religioso) possa costituire uno spazio di comunicazione significativo o perfino, talora – proprio in quanto spazio privilegiato – liberare il lavoro psicoterapeutico da aspetti, che sono senza dubbio rilevanti per il paziente, ma non sempre utili in psicoterapia. Questo aspetto si presenta spesso nelle situazioni,

dove il processo del morire è presente all'orizzonte come evento relativamente prossimo, ma non delimitabile o prevedibile con certezza – come p. es. nelle patologie oncologiche – o anche in malattie neurologiche ad andamento per lo più cronico e accessuale (per es. miastenia gravis): in tutte queste situazioni, l'accompagnamento religioso riveste per i pazienti credenti un ruolo molto pregnante.

### Spiritualità, religione, identità

I processi di trasformazione antropologico-culturali e sociali che stiamo vivendo richiedono, forse in maniera più determinata e forte che in passato, il lavoro di definizione della propria identità, consapevoli che i riferimenti tradizionali sono divenuti insufficienti e che ogni definizione presenta, comunque, un certo grado di approssimazione. Prescindendo da ogni altra valutazione, si può dire che un dato emerge con frequenza, dalle diverse ricerche centrate sui temi delle identità e delle appartenenze: il riconoscersi, senza sfumature e limitazioni, in istituzioni religiose, ideologiche, politiche, come pure in modelli netti di comportamento etico, è divenuto oggi una scelta alquanto problematica. Questa situazione è poco sintonica con le istituzioni – politiche, ideologiche, religiose, giuridiche – che esigono, appunto, confini precisi e configurazioni immediatamente riconoscibili. Per tale scarto, diviene spesso ambiguo il confronto tra il singolo soggetto e l'istituzione che – teoricamente – organizza, custodisce e trasmette la tradizione spirituale, in cui la persona potrebbe riconoscersi e confrontarsi. Tale ambiguità, a sua volta, in quanto potenziale fonte di sofferenza e/o inautenticità per il paziente, rende assai opportuno che lo psicoterapeuta si interroghi a fondo e direi metodicamente sulla propria spiritualità – sia essa a-tea, agnostica, o religiosa – quasi per monitorarne le motivazioni, e quindi l'autenticità. Questo impegno di vigilanza renderà forse l'identità dello psicoterapeuta più aperta, nel valutare le proprie reazioni verso modelli di spiritualità, che possono essere sovente, non solo differenti, ma persino antagonisti al proprio. L'utilità di un simile atteggiamento è in particolare risalto, se si considera come tutto ciò che si collega alla spiritualità – e ancor più alla religione – si presenti quasi sempre amalgamato a sedimenti culturali carichi di emotività e con forte presa sull'inconscio.

Ritengo che, in questa delicata materia, lo psicoterapeuta debba preoccuparsi di evitare il rischio di *un'identità esclusiva*; che debba essere, cioè, molto accorto nel non opporre difensivamente le proprie convinzioni a quelle del paziente, rifiutando a priori di lasciarsene interpellare; né può concedersi di banalizzarle, magari con la copertura di una visione – la propria – laica o scientifica. Una posizione di sufficienza verso la religione del paziente – uno sguardo irridente che veda, nelle sue diverse componenti e nella sua incidenza sulla vita, tutt'al più delle mitologie arcaiche o dei nuovi miti, comunque irrilevanti – comporta infatti gravi rischi, per lo psicoterapeuta ancor prima che per il processo psicoterapeutico. Egli finirebbe così per avocare a se stesso, almeno inconsciamente, una sorta di competenza che aspira ad imporsi, quasi fosse una super-teologia o una visione oggettiva dell'esistenza, che “tutto” riesce a comprendere.

Mi sembra comunque che la forma dell'identità rispetto alla spiritualità e forse ancor di più rispetto alla religione sia l'assunzione cosciente di *un'identità inclusiva*, cioè guidata da un atteggiamento cosciente, per quanto possibile lucido ed aperto, che si lasci interpellare dai contenuti della spiritualità degli altri anche, o talora soprattutto, quando questa trova la sua forma nella religione. In questa prospettiva, il soggetto può accogliere echi, che rendono più ricca la sua stessa esperienza: mediante il suo leale esporsi al dubbio e al confronto con essi, egli può vagliare e filtrare le sue difese; si ampliano, in modo concreto ed onesto, la sua consapevolezza ed esperienza che il Trascendente rimane comunque indicibile e che, pertanto, ogni tradizione, contenuto ed esperienza può offrirci un aiuto per approfondire una spiritualità, che non inseguia proiezioni infantili immature o inconsce, identificazioni narcisistiche, o altre difese abilmente mascherate.

È ovvio che questo atteggiamento di 'umiltà intelligente' si richiede in ogni caso, p. es. anche quando sia la propria identità a doversi confrontare con pazienti atei od agnostici, oppure con altri che aderiscono a forme di religione diverse o diversamente vissute dalla propria. A prescindere da ogni considerazione più approfondita, sarà sempre utile tenere a mente che giudicare la verità delle credenze e della spiritualità dei soggetti non è compito della psicoterapia; inoltre, dev'essere inequivocabile che l'oggetto effettivo della nostra osservazione – sia in

riferimento a Dio, sia alla sua negazione – non può che essere costituito, sempre, da “rappresentazioni”: comprendere e accettare questo dovrebbe facilitare una disposizione flessibile, che sappia ascoltare e cogliere il senso di tutte le voci che si presentano nella relazione terapeutica come in ogni relazione d’aiuto.

### Un conflitto di doppia lealtà

Proprio nel processo di formare una coscienza che, rispetto alla spiritualità o alla religione, sia inclusiva si possono verificare dei conflitti soprattutto sul piano dell’etica. In ambito italiano, non sono frequenti le pubblicazioni di psicoterapeuti sul tema etica e psicologia/psicoterapia (Cattorini, 1999). Eppure, proprio a causa di quello che viene denominato relativismo etico e del pragmatismo che ne consegue – fenomeni, questi, ritenuti assai diffusi nella società tecnologica e globalizzata (Natoli, 2003) – non è improbabile il verificarsi, per lo psicologo o psicoterapeuta, di un potenziale conflitto tra rispetto delle convinzioni etiche del paziente e lealtà alle proprie, peraltro ibridate spesso da ciò che egli considera professionalmente corretto: la gestione della sessualità e della bioetica sembra essere il magmatico spazio che, più di tutti, si presta a generare talora conflitti e difficoltà profonde, nella relazione d’aiuto.

Qualora lo psicoterapeuta venga a trovarsi in una situazione contraddittoria, che gli risulti di faticosa gestione sul piano personale, la prassi consigliata è notoriamente di indirizzare il paziente ad un collega, motivando il consiglio all’interessato. Sulla base di numerose esperienze, io ritengo però che – dal punto di vista del cammino di individuazione – un suo sforzo di esplicitare al paziente, nel modo più chiaro e rispettoso possibile, i propri valori personali irrinunciabili potrebbe essere un elemento catalizzatore del processo terapeutico stesso. Da qui può attivarsi, infatti, una prassi di confronto che arricchisce notevolmente la dinamica terapeutica, rendendola spazio di laboratorio per il confronto con quella alterità radicale che Jung chiama l’*Ombra*,<sup>15</sup> come pure allenamento ad un’*accoglienza non formale delle ra-*

gioni dell’altro, quand’anche non condivisibili. Sotto quest’ultimo aspetto – chiaramente, ove possibile – la psicoterapia si assume anche la responsabilità di sostenere percorsi d’individuazione alla pluralità, senza confusioni né contaminazioni: e questo è, a mio parere, uno dei compiti evolutivi, necessari per vivere adeguatamente il presente e per preparare un futuro.

### Riferimenti bibliografici

- Aguti, A. (Ed.). (2009). *Religione, secolarizzazione, politica*. Brescia: Morcelliana.
- Aletti, M. (1992). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Bologna: Dehoniane.
- 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.
- Ammaniti, M. (Ed.). (1989). *La nascita del sé*. Roma-Bari: Laterza.
- Ancona, L. (2003). *La mia vita e la psicoanalisi*. Roma: Magi.
- Andreoli, V. (2003). *Capire il dolore*. Milano: Rizzoli.
- Bartoli, E. (2003). Psychoanalytic practice and the religious patient: A current perspective. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 67(4), 347-366.
- Bateson, G. (1972). *Steps to Ecology of the Mind*. S. Francisco: Chandler. Trad. it. *Verso un’ecologia della mente*. Milano: Adelphi, 1977.
- Bellotto, M. (Ed.). (1997). *Valori e lavoro*. Milano: Franco Angeli.
- Bertini, M. (2012). *Psicologia della salute*. Milano: Raffaello Cortina.
- Boggio Gilot, L. (1998). *Uomo moderno e nevrosi*. Milano: San Paolo.
- Capra, F., & Steindl-Rast, D. (1991). *Belonging to the universe*. New York: HarperSanFrancisco. Trad. it. *L’universo come dimora: conversazioni tra scienza e spiritualità con Thomas Matus*. Milano: Feltrinelli, 1993.

<sup>15</sup> L’*Ombra* indica l’altro lato della personalità, quello indifferenziato, non solo perché ignoto o rimosso, ma in quanto non assunto come responsabilità cosciente. In questa dialettica rientra anche il nostro rapporto con la diversità più radicale e quindi con il male. La relazione che si instaura tra la coscienza e le parti rifiutate di sé, le dimensioni non chiaramente sviluppate, i sedimenti di esperienze personali e collettive (archetipiche) non pienamente emerse, sono tutte espressioni dell’*Ombra*, che, istituendo poi la presa di coscienza come processo di accettazione del rischio della libertà, diviene come l’organizzatore della soggettività, cfr. Trevi e Romano (1975).

- Cattorini, P. (1999). *La morale dei sogni. Lo statuto etico della psicoanalisi*. Bologna: EDB.
- CIPA (Ed.). (2000). *Il male*. Milano: Raffaello Cortina.
- D'Agostino, E., & Trevi, M. (1996). Psicopatologia e psicoterapia. *Atque. Materiali tra Filosofia e Psicoterapia*, 13, 155-178.
- Demetrio, D. (1990). *L'età adulta. Teorie dell'identità e pedagogie dello sviluppo*. Roma: NIS.
- Di Marzio, R. (2010). *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*. Roma: Magi.
- Filippi, L. S., & Lanza, A. M. (Eds.). (2001). *Cerchezza ed esperienza del limite*. Milano: Franco Angeli.
- Galimberti, U. (1992). *Dizionario di psicologia*. Torino: UTET.
- Galimberti, U. (1994). Religione. In U. Galimberti, *Parole nomadi*. Milano: Feltrinelli.
- Galimberti, U. (2000). *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*. Milano: Feltrinelli.
- Grame, G., Tortorici, J., Healy, B., Dillingham, J., & Winklebaur, P. (1999). Addressing spiritual and religious issues of clients with a history of psychological trauma. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 63(2), 223-239.
- Grey, L. (1998). Alfred Adler, the forgotten prophet: a vision for the 21st century. Westport, CT: Praeger.
- Invernizzi Descalzi, V. (2002). *L'istintualismo*. Genova: Erga Edizioni.
- Jacobi, J. (1967). *The way of individuation*. London: Hodder & Stoughton.
- Jaspers, K. (1959). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag. Trad. it. *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 1964.
- Jervis, G. (1993). *Fondamenti di psicologia dinamica*. Milano: Feltrinelli.
- Jervis, G. (1997). *La conquista dell'identità*. Milano: Feltrinelli.
- Kohut, H. (1971). *The analysis of the self*. New York: International University Press. Trad. it. *Narcisismo e analisi del Sé*. Torino: Boringhieri, 1976.
- Màdera, R. (1999). Esperienza del senso, psicologia del profondo e spiritualità. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza* (pp. 131-134). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Natoli, S. (2003). Il governo di sé. In L. Battaglia, A. Fabris, A. M. Iacono, S. Natoli & P. Rossi (Eds.), *In che cosa credere* (pp. 47-61). Pisa: Edizioni ETS.
- 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.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige*. Breslau: Gotha. Trad. it. *Il sacro*. Milano: Feltrinelli, 1989.
- Palmer, M. (1997). *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge. Trad. it. *Freud, Jung e la religione*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000.
- Pargament, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16.
- Pinkus, L. (1983). Contributo della psicologia junghiana alla comprensione della "vita spirituale". In L. Ancona (Ed.), *Il revival dell'irrazionale* (pp. 253-266). Milano: Todariana.
- Pinkus, L. (1991). Psicologia e religione. In B. Bernardi, G. Filoramo, E. Pace, L. Pinkus, G. Riconda & A. N. Terrin (Eds.), *Introduzione allo studio della religione* (pp. 105-138). Torino: UTET.
- Pinkus, L. (1998). *Senza radici? Identità e processi di trasformazione nell'era tecnologica*. Roma: Borla.
- Pinkus, L. (1999). Mistica e psicologia dinamica fra passato e presente. In *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?* (pp. 17-44). Padova: EMP.
- Pinkus, L. (1999). *Tossicodipendenza e intervento educativo*. Trento: Erickson.
- Pinkus, L. (2002). L'accompagnamento spirituale di chi muore. In L. Pinkus & A. Filiberti (Eds.), *La qualità della morte* (pp. 58-73). Milano: Franco Angeli.
- Pinkus, L. (2003). Identità e solidarietà. In C. Vigna (Ed.), *Etiche e politiche della post-modernità* (pp. 43-60). Milano: Vita e Pensiero.
- Ponziani, U. (2004). Il bisogno umano di trascendere l'esperienza concreta. In U. Ponziani (Ed.), *Psicologia e dimensione spirituale* (pp. 57-85). Bologna: Il Mulino.
- Rizzuto, A.-M. (1996). Psychoanalytic treatment and the religious persons. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 409-431). Washington, DC: American Psychological Association.

- Romanini, M. T. (1999). *Costruirsi persona*. Roma: La Vita Felice.
- Rosselli, M. (Ed.). (1992). *I nuovi paradigmi della psicologia. Il cammino della Psicossintesi*. Assisi: Cittadella.
- Sequeri, P. (1993). *L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schoenmberg, M. Heidegger*. Milano: Glossa.
- Sequeri, P. (1999). Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa? In M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, P. Sequeri, *La religione postmoderna* (pp. 55-97). Milano: Glossa.
- Smith, J. H., & Handelman, s. A. (1990). *Psychoanalysis and religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Sober, E., & Wilson, D. S. (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge: Harvard University Press.
- Solms, M., & Turnbull, O. (2002). *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience*. New York: Other Press. Trad. it. *Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva*. Milano: Raffaello Cortina, 2004.
- Terrin, A. N. (1993). *New Age, la religiosità del postmoderno*. Bologna: Dehoniane.
- Terrin, A. N. (2004). *Religione e neuroscienze. Una sfida per l'antropologia culturale*. Brescia: Morcelliana.
- Tortorici, J. (1993). *Abuse of the sacred and the need for spiritual healing in the treatment of MPD*. Paper presented at the Menninger conference on Dissociative States: Multiple Personality and other Trauma-related Disorders, Topeka, KS.
- Totaro, F. (1999). *Non di solo lavoro*. Milano: Vita e Pensiero.
- Trevi, M. (1993). *Il lavoro psicoterapeutico*. Roma: Theoria.
- Trevi, M., & Romano, A. (1975). *Studi sull'ombra*. Venezia: Marsilio.
- Uccelli, A. (1999). Psicologia analitica e religione oggi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza* (pp. 121-129). Torino: Centro Scientifico editore.
- Waldfogel, S., & Wolpe, P. R. (1993). Using awareness of religious factors to enhance interventions in consultation-liaison psychiatry. *Hospital and Community Psychiatry*, 44(5), 473-477.
- Wulff, D. M. (1991). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: Wiley.
- Zamperini, A. (1998). *Psicologia sociale della responsabilità*. Torino: UTET.

---

Testo della relazione presentata al 13° Convegno Internazionale "Religione, spiritualità e cura di sé: Opportunità e sfide", Verona, 26-27 ottobre 2012.

**Lucio Pinkus**, già ordinario di Psicologia dinamica (Università di Venezia), ha insegnato all'Università "La Sapienza" di Roma, in diverse Facoltà di teologia a Roma e in vari Istituti Superiori di Scienze religiose.

Corrispondenza / email: [lucio.pinkus@tin.it](mailto:lucio.pinkus@tin.it)

Citazione (APA) / APA citation: Pinkus, L. (2014). Psicologia, spiritualità, identità. *Psicologia della Religione e-journal*, 1 (1), 37-53. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A07>.

Online: <http://www.PsyRel-journal.it>



2014