

AGON

Rivista Internazionale
di Studi Culturali, Linguistici e Letterari

**SIMONA CORINNA GUGLIOTTA,
MAURIZIO MONTALBANO, VINCENZO CICERO (EDD.)**

RELIGIONE È SINTOMO RITI MITI SIMBOLI

QUADERNO 27

QUADERNI DI AGON A CURA DEL MEDESIMO AUTORE

Quaderno nr. 5 – Suppl. “AGON” nr. 9 (apr-giu 2016)

Vincenzo CICERO – Lucia GUERRISI (edd.)

***Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra
psicologia e filosofia***

Quaderno nr. 20 – Suppl. “AGON” nr. 34 (lug-set 2022)

Vincenzo CICERO – Pasqualino COZZA (edd.)

Polifonie di Leonardo

Quaderno nr. 24 – Suppl. “AGON” nr. 44 (gen-mar 2025)

Vincenzo CICERO – Angelo SCUDERI (edd.)

***Angelus Complexus. Saggi per un ripensamento dell’umano
nella crisi attuale***

Quaderno nr. 25 – Suppl. “AGON” nr. 45 (apr-giu 2025)

Vincenzo CICERO

Passaggi di cristologia filosofica

Quaderno nr. 26 – Suppl. “AGON” nr. 48 (gen-mar 2026)

Vincenzo CICERO

***Schermi della psiche. Percorsi tra immagine, corpo e
narrazione***

Quaderno n. 27 di «AGON»

Supplemento al n. 48 (gennaio-marzo 2026)

**SIMONA CORINNA GUGLIOTTA,
MAURIZIO MONTALBANO, VINCENZO CICERO (EDD.)**

**RELIGIONE È ^(↘)
SINTOMO
RITI MITI SIMBOLI**

[Religion $\frac{\text{is}}{\text{and}}$ Symptom: Rites, Myths, Symbols]

«AGON»

Rivista Internazionale di Studi Culturali,
Linguistici e Letterari (ISSN 2384-9045)

SOMMARIO

VINCENZO CICERO, SIMONA CORINNA GUGLIOTTA,
MAURIZIO MONTALBANO

| | |
|-----------------------------|----------|
| Prefazione | 5 |
| [Preface] | |

Prima giornata, 4 giugno 2025

ANGELI E DEMONI

[First Day, June 4, 2025. ANGELS AND DEMONS]

FRANCO LA ROSA

| | |
|--|-----------|
| Mente cosmica: alla ricerca dell'archetipo della spiritualità | 11 |
| [Cosmic Mind: In Search of the Archetype of Spirituality] | |

ANDREA MONTALBANO, FRANCESCA PICONE, MAURIZIO MONTALBANO

| | |
|---|-----------|
| Delirio mistico e suoi confini | 17 |
| [Mystical Delirium and Its Boundaries] | |

MARIA ANTONIETTA RUBINO

| | |
|---|-----------|
| Pensiero religioso e Disturbo Ossessivo-Compulsivo | 25 |
| [Religious Thought and Obsessive-Compulsive Disorder] | |

Seconda giornata, 5 giugno 2025

RE-LIGO

[Second Day, June 5, 2025. RE-LIGO]

COSIMO SCORDATO

| | |
|--|-----------|
| Religione e/è sintomo | 41 |
| [Religion is/and Symptom] | |

GIULIO MASPERO

| | |
|--|-----------|
| Il Nome del Padre: i Dieci Comandamenti tra Religione e Relazione | 45 |
| [The Name of the Father: The Ten Commandments between Religion and Relation] | |

| | |
|--|------------|
| VINCENZO CICERO Agape, o donazione di sé. Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari | 57 |
| [Agape, or Self-Giving. On the Commandment of the New Testament Commandments] | |
| GIUSEPPE SAVAGNONE La felicità: fra dimensione religiosa e dimensione psicologica . . . | 65 |
| [Happiness: Between the Religious and the Psychological Dimension] | |
| GIORGIO OMODEO SALÈ I cinque pilastri dell’Islam – religione, cura e sintomo | 77 |
| [The Five Pillars of Islam: Religion, Care, and Symptom] | |
| CALOGERO CAMMÀ, GABRIELE DI MARIA, SIMONA CORINNA GUGLIOTTA Libero arbitrio: fra Religioni e Intelligenza Artificiale | 81 |
| [Free Will: Between Religions and AI] | |
| Riassunti e parole chiave | 95 |
| [Abstracts and Keywords] | |
| AGON | 105 |

VINCENZO CICERO, SIMONA CORINNA GUGLIOTTA,
MAURIZIO MONTALBANO

Prefazione

Religione è sintomo – dal Convegno di Monreale di un anno fa all’attuale Quaderno n. 27 di «AGON» – è il titolo che affida a un minimo scarto grafico un autentico effetto-bordo: la “e” resta sull’orlo tra coordinazione e predicazione, tra il congiungere due termini e il trasformare il secondo in predicato del primo. Da un lato, religione e sintomo: due parole accostate, due campi di esperienza, due ordini di discorso che si sfiorano e si interrogano. Dall’altro, religione è sintomo: formula più rischiosa, più provocatoria, forse anche più feconda, perché obbliga a chiedere non soltanto se la religione possa produrre sintomi, o se il sintomo possa assumere forme religiose, ma se il religioso stesso non sia, in una modalità originaria, il segno di un’eccedenza che attraversa l’umano.

Il sintomo, infatti, prima ancora di essere segno patologico, è ciò che *accade insieme*, il fenomeno concomitante di qualcosa di profondo che, senza esporsi direttamente, viene fatto affiorare. Ecco perché dire che la religione “è sintomo” non significa affatto ridurla necessariamente a patologia, ma interrogare *ciò a cui* essa accade insieme: una mancanza, una ferita, un desiderio, un’esuberanza, oppure un bisogno di legame o di salvezza a cui per il momento non si riesce a dare parola. Nel sintomo il soggetto mostra ciò che non riesce ancora a dire.

Analogamente, la religione non è soltanto sistema di credenze, istituzione, rito o appartenenza. È anche legame, figura del desiderio, forma simbolica dell’assenza, tentativo di abitare il rapporto con ciò che eccede il semplice dato. In questo senso, il titolo vuole interrogarne il carattere rivelativo: religione come sintomo dell’umano, del suo non bastare a se stesso, del suo essere esposto al sacro, al limite, al male, alla cura.

Il convegno svoltosi il 4 e 5 giugno 2025 nella suggestiva cornice del Poggio San Francesco di Monreale ha assunto questa ambiguità come luogo generativo di lavoro. Durante la prima giornata, intitolata *Angeli e demoni*, si è posto il problema del confine tra spiritualità e delirio, tra esperienza mistica e sofferenza psichica, tra apertura al senso e cattura sintomatica. La seconda giornata, *Re-ligo*, ha spostato il baricentro sul *ligamen*: legame come vincolo e

come liberazione, come relazione con il divino e con l'altro, come parola che istituisce, legge che orienta, cura che accoglie, libertà che prende forma nella prospettiva della reciprocità del dono.

Il contributo di Franco La Rosa, *Mente cosmica: alla ricerca dell'archetipo della spiritualità*, apre il Quaderno collocando la spiritualità dentro una costellazione archetipica. La mente cosmica viene intesa come immagine speculativa di una coscienza non chiusa nell'io empirico. L'*unus mundus* junghiano, la risonanza simbolica, la tensione tra psiche e mondo, le sapienze orientali e la domanda etica sulla tecnica convergono in una figura della spiritualità come memoria di totalità e nostalgia di senso.

Con *Delirio mistico e suoi confini*, Francesca Picone insieme ad Andrea e Maurizio Montalbano entrano nel punto più esposto della questione: là dove il sacro può diventare forma del delirio e dove il delirio può vestirsi di sacro. Il loro saggio invita a non confondere l'esperienza mistica con la psicosi, ma anche a non rimuovere la sofferenza clinica dietro il linguaggio religioso. Il criterio decisivo non è il contenuto religioso in sé, ma il modo in cui esso s'impone alla coscienza, rompe o custodisce la relazione, disorganizza o trasforma il rapporto del soggetto con il mondo.

Maria Antonietta Rubino, in *Pensiero religioso e Disturbo Ossessivo-Compulsivo*, mostra come il religioso possa diventare campo privilegiato della compulsione. Lo scrupolo, il senso di colpa, il timore di peccare, la confessione reiterata, il dubbio sull'intenzione pura e sulla corretta osservanza non sono espressione di una fede più intensa, ma di una fede catturata dall'assetto ossessivo. Qui la religione è sintomo patologico quando smette di essere affidamento e diventa controllo; quando la legge non apre alla libertà, ma imprigiona il soggetto in una circolarità senza pace.

La seconda giornata si apre con Cosimo Scordato e con la sua *explicatio* del titolo del convegno *Religione e/è sintomo*. Il suo contributo conferma come la vaghezza del titolo sia una risorsa. Religione e sintomo sono termini plurali, storicamente stratificati, teoricamente instabili. Il richiamo a Freud, Jung, Lacan, al *sinthomo* e al Nome-del-Padre permette di pensare il sintomo anche come annodamento, come ciò che tiene insieme reale, immaginario e simbolico. Da qui si apre, in modo originale, la possibilità di interrogare teologicamente il Nome del Padre alla luce della relazione trinitaria.

Giulio Maspero, in *Il Nome del Padre: i Dieci Comandamenti tra Religione e Relazione*, assume il Decalogo non come pura norma, ma come parola rivolta. I comandamenti, intesi come dieci parole, non stanno anzitutto nella semantica della legge, ma nella sintassi della relazione. Attraverso Girard, il desiderio mimetico e la rivelazione biblica della vittima innocente, il contribu-

to mostra che la religione diventa patologica quando si riduce a meccanismo di violenza o di possesso; ma diventa relazione quando il Nome del Padre non schiaccia, bensì introduce al mondo, alla parola, all'altro.

In *Agape, o donazione di sé*, Vincenzo Cicero porta il discorso al centro neotestamentario del comandamento. L'agape è il comandamento dei comandamenti perché in essa la legge si fa forma della donazione. Se la religione cristiana è sintomo, essa lo è allora non semplicemente di una mancanza, ma del *novum* cristico dell'amore che si dona fino alla morte e risurrezione. L'agape appare come il punto in cui il sintomo viene trasfigurato: non più chiusura del desiderio, ma apertura estrema del legame.

Giuseppe Savagnone, in *La felicità: fra dimensione religiosa e dimensione psicologica*, interroga il rapporto tra benessere, realizzazione di sé e beatitudine. Contro la riduzione della felicità a equilibrio farmacologico o psicologico, ma anche contro una religiosità disincarnata, il saggio recupera l'*eudaimonía* come fioritura integrale della persona. Corpo, psiche e spirito non sono sfere separate, ma dimensioni compenstrate di una riuscita umana che resta sempre in cammino.

Giorgio Omodeo Salè, con *I cinque pilastri dell'Islam – religione, cura e sintomo*, propone una lettura simbolico-clinica della professione di fede, della preghiera, dell'elemosina, del digiuno e del pellegrinaggio (*shahāda, ṣalāt, zakāt, ṣiyām, ḥajj*). I pilastri dell'Islam diventano figure di decentramento, preghiera, dono, alleggerimento e memoria delle origini. Ma ogni figura di cura può rovesciarsi in sintomo quando perde il limite, irrigidisce l'io, produce dipendenza o separa il soggetto dalla relazione viva.

Infine, *Libero arbitrio: fra Religioni e Intelligenza Artificiale*, di Calogero Cammà, Simona Corinna Gugliotta e Gabriele Di Maria, colloca la domanda religiosa nel tempo dei megamodelli linguistici. L'IA costringe a distinguere tra scelta e selezione, informazione e conoscenza, simulazione e coscienza, autonomia funzionale e libertà morale. Proprio perché la macchina può imitare alcune prestazioni dell'umano, diventa urgente comprendere che la libertà non è assenza di vincoli, ma capacità incarnata e relazionale di discernere, inibire, rispondere, assumere responsabilità.

* * *

Il percorso del Quaderno mostra così che religione e sintomo vanno mantenuti in tensione, senza essere né identificati né separati troppo presto. Se il sintomo è ciò che accade insieme a una ferita, a una mancanza, a un desiderio o a un'eccedenza, la religione può abitarne ambigualmente il bordo: può irrigidirlo in paura o controllo, in dipendenza, in ossessione, in violenza o chiusura identitaria, ma può anche raccogliarlo e ascoltarlo, conferirgli forma

simbolica, restituirlo alla parola e alla relazione. Il sintomo, a sua volta, può essere soltanto sofferenza da curare, ma anche diventare limine: il luogo in cui l'umano segnala la propria anautarchia, ossia il proprio non bastare a se stesso ed essere esposto al limite, ed enuda il proprio bisogno di legame nell'apertura a un oltre.

In questa prospettiva il convegno ha cercato un campo comune, non per contaminare i linguaggi o fonderli in un discorso indistinto, ma per lasciarli reciprocamente interrogare. La clinica non basta senza il senso; la teologia è insufficiente senza l'ascolto della sofferenza; la filosofia resta incompiuta senza l'urgenza della carne; la religione rischia di irrigidirsi senza la cura; la cura resta cieca senza il legame. Questo Quaderno nasce precisamente in tale intersezione, là dove rito, mito e simbolo sono forme ancora vive attraverso cui l'umano tenta di dire le proprie inquietudini, ferite, patologie, speranze – e possibilità di salvezza.

Prima giornata, mercoledì 4 giugno

ANGELI E DEMONI

FRANCO LA ROSA*

Mente cosmica: alla ricerca dell'archetipo della spiritualità

L'ipotesi della mente cosmica nasce dall'esigenza di pensare l'essere umano non come soggetto isolato, chiuso nella propria interiorità, ma come nodo vivente di una trama più ampia. Corpo, mente, natura, ambiente e mondo simbolico non sono semplicemente ambiti separati che si aggiungono dall'esterno all'esperienza: costituiscono piuttosto il campo in cui l'individuo prende forma, si orienta, interpreta se stesso e riconosce la propria appartenenza a un ordine più vasto. In questa prospettiva, l'*unus mundus* di memoria junghiana può essere assunto come figura ermeneutica dell'unità profonda del vivente: non descrizione scientifica di un'unica realtà fisico-metafisica, ma immagine simbolica dell'interconnessione fra psiche, mondo e senso.

La parola "energia", in tale contesto, non indica una grandezza fisica misurabile, ma il linguaggio con cui molte tradizioni hanno provato a dire la continuità fra il mondo esterno e la vita interiore. Dall'antichità alle sapienze orientali, fino ad alcune letture antroposofiche e psicologiche, l'energia diventa il nome analogico di una circolazione: ciò che attraversa il vivente, lo dispone alla relazione e lo sottrae alla pura frammentazione. Parlare di energia significa allora parlare di legame, risonanza, ritmo, continuità; significa interrogare il modo in cui l'uomo avverte di non essere mai soltanto individuo separato, ma partecipe di una totalità che lo precede e lo eccede.

Anche la coscienza può essere interrogata a partire da questa trama. Essa non si lascia ridurre facilmente a una semplice produzione meccanica del cervello, né può essere dissolta in un generico spiritualismo. Si presenta, piuttosto, come luogo di confine: emergenza neurobiologica, esperienza soggettiva, apertura simbolica e relazione con un orizzonte di senso. Alcune ipotesi contemporanee, anche molto discusse, hanno cercato di collegare coscienza e strutture fisico-biologiche; altre hanno insistito sul carattere non puramente individuale dell'esperienza cosciente. In questo quadro le proposte di Federico Faggin, come anche certi richiami alla tradizione di Planck e Bohr, possono essere lette come tentativi di riaprire la domanda sull'unità del sapere e sul rapporto tra informazione, coscienza e mondo.

* Medico umanista psichiatra.

La mente cosmica non è dunque una teoria dimostrata, ma una visione speculativa. Essa nomina l'idea che la coscienza umana partecipi di un orizzonte più ampio del semplice io empirico, e che l'esperienza individuale si costituisca sempre dentro una rete di relazioni, immagini, archetipi e forme di senso. La sua forza non sta nella pretesa di sostituirsi alla scienza, ma nella capacità di mettere in dialogo registri diversi: psicologia del profondo, simbolica religiosa, cosmologia filosofica, mito e riflessione etica.

Da questo punto di vista, il *Kybalion* e la tradizione ermetica offrono un repertorio di immagini in cui l'universo viene pensato come ordine vivente, attraversato da corrispondenze. La sincronicità junghiana e il dialogo fra Jung e Pauli indicano, a loro volta, un luogo teorico in cui psiche e mondo non appaiono più come due domini totalmente estranei. La sincronicità non annulla la causalità, ma segnala l'esistenza di connessioni di senso che non coincidono con la semplice successione meccanica degli eventi. Proprio qui la nozione junghiana di psicoide diventa decisiva: essa consente di pensare una zona di confine fra psiche e materia, una soglia in cui l'immagine interiore e la configurazione del mondo sembrano rispondere a un medesimo ordine simbolico.

Anche il richiamo a Teilhard de Chardin e al punto Omega si colloca in questa linea. Nel suo pensiero l'evoluzione non è soltanto processo biologico, ma crescita di complessità e interiorità, movimento verso una convergenza spirituale del cosmo. A questa visione può essere accostata, in tensione, la prospettiva di Jacques Monod, per il quale la vita emerge nel quadro del caso e della necessità, senza garanzia teleologica. Il confronto fra i due non è una mera contrapposizione di progetto e accidente, ma si tratta di due modi radicalmente diversi di interrogare il rapporto fra vita, senso e totalità.

La mente cosmica può allora essere descritta come un universo "in-formato": non nel senso di una tesi fisica già stabilita, ma come immagine di una possibile unità di psiche, materia e significato. Il soggetto non si limita a contemplare un mondo già compiuto davanti a sé; partecipa alla configurazione del proprio mondo di esperienza. In questa direzione la teoria dell'enazione di Francisco Varela offre un punto particolarmente solido: conoscere non significa soltanto rappresentare un oggetto esterno, ma prendere parte alla costituzione del campo in cui qualcosa può apparire come mondo. L'esperienza è sempre incarnata, situata, relazionale.

La risonanza diventa così una categoria etica prima ancora che cosmologica. Non ogni pensiero modifica fisicamente l'universo; e tuttavia ogni intenzione, scelta e atto percettivo contribuisce a plasmare il mondo vissuto. Pensare amore, pace, responsabilità e cura significa orientare simbolicamente e praticamente il nostro modo di abitare il reale. La connessione non è magia,

ma forma della coappartenenza: l'uomo risuona con ciò che incontra perché è già, costitutivamente, essere-in-relazione.

In questo orizzonte si comprende anche il fascino esercitato da Bohm, da Fritjof Capra e da alcune sapienze orientali. Bohm descrive l'universo come ordine dinamico e indiviso; Capra ha individuato analogie suggestive tra fisica moderna e visioni orientali del mondo; Thich Nhat Hanh ha espresso poeticamente l'interessere di tutte le cose. Tali prospettive, pur non coincidendo, convergono però in un'intuizione culturale: il reale non è mera somma di parti isolate, bensì campo di relazioni, rimandi, trasformazioni. La scienza, la filosofia e la sapienza simbolica non dicono la stessa cosa, ma possono aprire, ciascuna secondo il proprio registro, a una comprensione meno separativa del mondo.

Il mito offre una grammatica particolarmente potente di questa unità. Le immagini induiste dell'origine del cosmo parlano di serpenti di fuoco, acque primordiali, uova cosmiche, suoni originari, raggi di luce. Il serpente che si morde la coda richiama il ciclo di vita, morte e rinascita; l'uovo cosmico evoca la nascita della forma dalla materia indifferenziata; il suono Om diventa vibrazione originaria, principio simbolico di manifestazione. In queste immagini il mito non pretende di descrivere processi astrofisici, ma dà forma narrativa alla domanda sull'origine e sulla totalità.

Allo stesso modo, nella tradizione vedica e tantrica, Shiva e Shakti possono essere assunti come figure della relazione tra coscienza ed energia. Shiva rappresenta il principio immutabile, la pura consapevolezza; Shakti, invece, l'energia dinamica e creativa. Il loro rapporto esprime la relazione fra potenziale e manifestazione, quiete e movimento, interiorità e forza generativa. Il dialogo amoroso fra Shiva e Shakti diventa così modello mitico dell'integrazione fra consapevolezza, energia e trasformazione spirituale. Sullo sfondo sta il Brahman, fonte simbolica dell'unità primordiale, in cui il principio immutabile e quello dinamico vengono pensati nella loro coappartenenza.

Anche il respiro di Brahma appartiene a questa costellazione simbolica. L'universo compare e scompare, si manifesta e rientra, espira e inspira dentro il ritmo del divino. Il respiro non è teoria fisica del tempo e dello spazio, ma immagine potente del comparire e dello scomparire. La cosmologia scientifica parla di processi astrofisici, di nucleosintesi stellare e di origine degli elementi necessari alla vita; il mito parla invece della meraviglia dell'origine, del sentimento che accompagna il venire alla luce del mondo. I due piani possono dialogare proprio perché non coincidono: la scienza descrive processi, il mito custodisce domande.

La meraviglia davanti all'universo attraversa anche la riflessione scientifica contemporanea. Stephen Hawking ricordava la singolarità della condizione

umana: siamo creature finite, nate su un piccolo pianeta, e tuttavia capaci di comprendere qualcosa dell'universo. Questa sproporzione fra piccolezza cosmica e ampiezza conoscitiva apre uno spazio propriamente spirituale. Anche il riferimento platonico al *Cratilo* può essere evocato come suggestione: Socrate vi riconduce il nome di *theós* al *theîn*, al correre/muoversi degli astri; non si tratta certo di un'etimologia scientificamente accertata, ma di una lettura simbolica del divino, nella sua dimensione più arcaica, legata al divenire incessante del movimento celeste.

A partire da qui il discorso può tornare all'area psicologica e psicodinamica. Alcuni sviluppi della fisica contemporanea – dal principio di indeterminazione all'ordine implicato di Bohm – hanno contribuito a mettere in discussione immagini troppo rigide e separative del reale. Jung non è “quantistico” in senso tecnico; e tuttavia il suo pensiero può essere accostato analogicamente a questi orizzonti nella misura in cui concepisce l'inconscio collettivo come campo di forme e relazioni potenziali. Gli archetipi sono strutture transpersonali che organizzano l'esperienza e aprono il soggetto a una dimensione più ampia di senso.

Per Jung l'inconscio, assai più che sede del rimosso, è spazio creativo e tessuto collettivo di immagini originarie. Gli archetipi configurano l'esperienza umana, emergono nei miti, nei sogni, nelle narrazioni religiose e nei grandi simboli culturali. Hillman radicalizza questa intuizione: gli archetipi non sono soltanto dentro di noi, ma sono anche il modo in cui il mondo ci appare; vediamo, pensiamo e desideriamo attraverso immagini originarie che plasmano la nostra percezione. Il mito, il sogno e l'immaginazione diventano così strumenti cognitivi fondamentali, non residui infantili da superare.

Si può allora parlare di analogia tra alcuni modelli relazionali della fisica contemporanea e la lettura junghiana degli archetipi. Gli archetipi non sono una “mente quantica”, ma strutture simboliche che organizzano l'esperienza e dispensano senso. Conoscere, in questa prospettiva, significa entrare in risonanza, partecipare, trasformarsi. La corrispondenza fra microcosmo e macrocosmo non va intesa come identità materiale, ma come schema simbolico attraverso cui l'uomo interpreta il rapporto fra corpo e mente, vita e morte, mondo sensibile e mondo sovrasensibile.

Il punto più fecondo sta nell'incontro fra psicologia, filosofia e simbolica religiosa. I diversi saperi dialogano quando ciascuno conserva il proprio statuto, ma riconosce anche il limite della propria autosufficienza. Le immagini del campo archetipico, richiamate da studiosi come Michael Conforti, Ferdinando Testa e Francesca Picone, possono essere utili per pensare la forza ordinatrice degli archetipi. Il paragone con campi magnetici o gravitazionali resta analo-

gico, ma consente di intuire il modo in cui una forma invisibile può orientare configurazioni visibili dell'esperienza.

In questa economia simbolica emerge con particolare forza l'archetipo dell'amore. L'amore non è soltanto sentimento individuale, ma potenza di connessione, figura della totalità, principio di integrazione. La *coniunctio oppositorum*, l'unione degli opposti, esprime precisamente questa capacità di articolare ciò che tende a separarsi: spirito e materia, Io e Sé, conoscenza e contemplazione, finito e infinito. Nell'amore cosmico gli opposti non si confondono indistintamente, ma trovano una forma di coappartenenza.

La spiritualità si colloca in questo punto di massima intensità. Essa non coincide semplicemente con la credenza, né si esaurisce nell'appartenenza a una tradizione religiosa istituzionale. È esperienza trasformativa, apertura alla trascendenza, lavoro interiore, ricerca di una dimora del senso. Nel processo di individuazione il Sé non mira soltanto alla propria integrazione interna, ma a una trasfigurazione più ampia, capace di includere l'altro, il mondo e il mistero. L'archetipo della spiritualità diventa allora istanza di trascendimento: non fuga dal reale, ma modo più profondo di abitarlo.

C'è un luogo dove la scienza si arresta, la filosofia interroga e la mistica contempla. È il margine in cui l'evidenza empirica incontra le domande ultime: l'origine, il senso, il male, la morte, il desiderio di salvezza, la possibilità di un fondamento. In questo spazio la spiritualità naturale di autori come Krishnamurti e Yogananda, insieme alla riflessione sul sacro e sul numinoso di Rudolf Otto, mostra che l'esperienza del trascendente non nasce necessariamente da un sistema dogmatico, ma da una disposizione dell'interiorità: presenza, silenzio, ascolto, apertura.

In un'epoca in cui le religioni storiche appaiono spesso appesantite dalle proprie istituzioni e dalle proprie narrazioni totalizzanti, l'archetipo spirituale si riformula come ricerca dell'essenziale. L'anima non rinuncia alla salvezza, ma la ripensa come dimora e orientamento del senso. Lo spirito, nel pensiero junghiano, è funzione psichica autonoma, capace di orientare la psiche verso il significato. La spiritualità diventa così architettura interiore, opera paziente sull'anima, ritorno al corpo, alla relazione e al tempo come dimensioni sacrali.

Da qui nasce l'esigenza di un linguaggio nuovo: un linguaggio capace di aprirsi al sacro e al numinoso senza rinunciare alla lucidità critica; capace di pensare in relazione, sentire in profondità, vivere connessi non solo tra esseri umani, ma con il mondo che abitiamo. La mente senza ego e la scienza senza riduzionismo indicano due forme umili: l'umiltà di chi sa che il reale è più ampio delle proprie categorie, e l'umiltà di chi riconosce che ogni conoscenza è anche responsabilità.

La questione diventa particolarmente urgente nel rapporto fra tecnologia e spiritualità. I lavori di Paolo Benanti hanno mostrato la necessità di collocare l'intelligenza artificiale e gli algoritmi dentro un orizzonte etico. Le tecnologie non sono manifestazioni di una coscienza cosmica; sono dispositivi umani, portatori di fini, valori, possibilità e rischi. Esse possono amplificare empatia o sorveglianza, conoscenza condivisa o controllo, libertà interiore o dipendenza compulsiva. Per questo la domanda decisiva non riguarda soltanto ciò che gli algoritmi possono fare, ma quale idea dell'uomo essi incorporano e rafforzano.

Un'etica dell'algoritmo diventa allora parte della più ampia domanda spirituale del presente. Custodire mistero, lentezza, relazione e responsabilità dentro l'universo tecnico significa impedire che l'umano venga ridotto a dato, previsione, profilo, prestazione. Il sacro non è necessariamente un altrove: può diventare il nome della profondità con cui guardiamo anche i dispositivi più freddi, quando li riconduciamo alla domanda sull'uomo e sulla sua destinazione.

Psiche del mondo e vita interiore del cosmo possono essere pensate in rapporto simbolico. Mente cosmica, Unotutto e immanenza del reale indicano registri diversi di una medesima domanda sull'unità del vivente e del senso. In questo intreccio la religione appare come sintomo non di una malattia, ma di una eccedenza: il segno che l'uomo non basta a se stesso, che il suo desiderio oltrepassa il dato immediato, che ogni esperienza cerca una forma capace di legare il finito all'infinito.

L'archetipo della spiritualità è forse proprio questo: la memoria profonda di un legame, la nostalgia di una totalità non posseduta, la speranza di partecipare consapevolmente al grande canto dell'essere. Oggi tale speranza passa anche attraverso il modo in cui abitiamo i circuiti, i dati e le etichettature digitali: non perché i computer siano spirituali, ma perché spirituale può essere la responsabilità con cui li orientiamo. Una mente retta, un cuore puro e una motivazione vera restano, anche nell'età dell'algoritmo, le condizioni minime di ogni autentica ricerca del sacro.

Delirio mistico e suoi confini

Il concetto di delirio mistico obbliga ogni volta colui che parla a dire qualcosa intorno alla follia e intorno alla distinzione che esiste nella psichiatria e nella psicoanalisi tra ciò che è normale e ciò che è patologico (Guidi 2025).

In questo contributo, sarà l'approccio della Psicologia Analitica a fare da trama al tema del delirio mistico, inteso sia come fenomeno prettamente clinico sia come esperienza spesso collocata ai confini con la dimensione mistico-religiosa. L'obiettivo è proporre una riflessione che allarghi la visione talora troppo ristretta della psichiatria tradizionale o delle letture esclusivamente religiose.

Innanzitutto, che cos'è un'idea delirante? In termini generali, è una convinzione dotata di particolare certezza soggettiva, scarsamente modificabile mediante prove o argomenti razionali, incongrua rispetto al contesto condiviso di realtà e non spiegabile soltanto attraverso l'appartenenza culturale o religiosa del soggetto. Il delirio mistico, in tale prospettiva, è un delirio il cui contenuto assume forma religiosa, spirituale o salvifica, ma la cui qualità patologica dipende non dal semplice riferimento a Dio o al sacro, ma dal modo in cui tale contenuto si impone alla coscienza, irrigidisce il rapporto con la realtà e compromette la relazione con sé, con gli altri e con il mondo.

Ma si pone da subito una questione: come afferma Dalle Luche (2019), i fenomeni detti deliranti restano elusivi nella loro natura perché, come già riconosceva Jaspers, benché si esprimano mediante giudizi e si riconoscano di regola per il loro contenuto, nascono da esperienze che «non riusciremo mai a rappresentarci in modo chiaro ed evidente» (Jaspers 1964: 103). Storicamente, la malattia mentale è stata collegata a fenomeni mistico-religiosi, sia nell'interpretazione causale che considerava i pazienti come esseri posseduti, intermediari del divino o puniti da esso, sia nel contenuto dei sintomi, che non possono prescindere da uno degli elementi più rilevanti delle culture umane.

* Andrea Montalbano è studentessa c/o la Facoltà di Medicina e Chirurgia – Policlinico Universitario di Palermo. Francesca Picone è Direttore UOC Mod.1, DSM, ASP Palermo, Psicologo Analista senior, CIPA Ist. Meridionale. Maurizio Montalbano, Medico Psichiatra e Psicoterapeuta, è Direttore del Dipartimento Salute Mentale, Dipendenze Patologiche e NPIA, ASP Palermo.

Le semiologie di matrice europea hanno ampiamente trattato il misticismo (compreso il delirio) nelle loro tassonomie; la psichiatria americana, tuttavia, ha affrontato l'argomento in modo tangenziale e superficiale. Nella prima edizione del *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, un testo ampiamente utilizzato nelle facoltà di medicina, curato da Freedman e Kaplan, il misticismo è incluso nelle manie di grandezza (Linn 1967: 154). Nel contesto attuale, prevale un'atmosfera "pragmatica", che ha distolto l'attenzione dalla prospettiva psichiatrica, riflettendo il predominio di certe scuole di pensiero a livello mondiale. Dalla descrizione fenomenologica alla classificazione statistica, dalle dinamiche strutturali alle teorie biologiche, si assiste attualmente, in linea con la cultura medica americana, a una semplificazione della semiologia, con una certa trascuratezza della descrizione di stampo più antropo-fenomenologico e delle sfumature sintomatiche.

Nella pratica quotidiana, è comune osservare la facilità e la superficialità con cui si giunge a una presunta identificazione sintomatica, soprattutto in quella che è stata definita la tipizzazione dei deliri: se il paziente ha vissuto un conflitto durante la crisi, verrà etichettato come "persecutorio"; se ha un'opinione di sé superiore a quella degli altri, "grandioso"; se ha avanzato pretese al coniuge, "geloso"; e così via con le altre categorie. Ma l'esempio migliore di questo approccio è la classificazione del delirio mistico: la semplice allusione a Dio o a credenze religiose spesso autorizza gli osservatori a etichettarle come tale.

È fin troppo evidente che esperienze mistiche e disturbo mentale sono due categorie molto diverse, collocate in spazi concettuali distinti. In realtà, esistono alcune connessioni superficiali, che a volte le pongono su un sottile confine: innanzitutto il fatto che entrambe le categorie riguardano la coscienza (soggettività) ed esperienze insolite. Inoltre, la letteratura psichiatrica ha esplorato in una certa misura le somiglianze tra stati mistici (spesso definiti come "stati alterati di coscienza"), stati indotti da sostanze allucinogene e alterazioni globali della coscienza, tipicamente condizioni estatico-confusionali o oniriche, riscontrate in alcuni casi di schizofrenia ad esordio acuto. Al contrario, la letteratura sul misticismo tende a distinguere tra gli autentici stati mistici di "*unio mystica*" (ovvero un'esperienza di ineffabile e illimitata sensazione di unità con l'Assoluto) e una serie di altri stati mentali, spesso patologici, come euforie, illusioni, deliri, allucinazioni, visioni, rapimento e trance (Parnas, Henriksen 2016).

Come poter andare oltre le somiglianze superficiali e occasionali ed esplorare le analogie strutturali tra le caratteristiche dell'*unio mystica* e i principali aspetti clinico-fenomenologici della psicosi, in particolare i disturbi del Sé?

Siamo consapevoli di trovarci in un terreno di confine, e che a volte tale confine appare veramente sottile e molto sfumato.

Innanzitutto, bisogna ben mettere in evidenza che è decisamente insostenibile la posizione secondo cui i mistici soffrono di psicosi o viceversa. Tuttavia, è vero che le esperienze mistiche implicano profonde e complesse alterazioni della coscienza vigile che potrebbero offrire la possibilità di un'illuminazione comparativa, consentendo una migliore comprensione delle vicissitudini fenomenologiche della vita cosciente nella psicosi. Tale comprensione psicopatologica potrebbe non solo avere un intrinseco valore teorico, ma anche fini pragmatici per un miglioramento degli sforzi terapeutici e come indicazione di nuove aree di ricerca patogenetica.

Ciò premesso, appare chiaro che ci stiamo addentrando in un territorio teoricamente delicato: psicosi, delirio mistico, psichiatria, antrop-fenomenologia, ricerca psicoanalitica da una parte, e ricerca spirituale dall'altra, hanno spesso avuto difficoltà nella comprensione reciproca. A partire da queste premesse, proveremo a offrire una chiave di lettura del rapporto tra esperienza mistica e delirio/psicosi attraverso la lettura "complessa" della Psicologia analitica.

Freud con la psicoanalisi ci ha insegnato che si deve lavorare con la premessa che «ogni sintomo ha un significato ed è strettamente legato alla vita psichica del paziente» (Freud 1976: 420) e che non importa dove sia la verità, ma quale è il vissuto e lo stato emotivo di chi vive quella determinata esperienza.

Ma è soprattutto Jung che, non trovando nell'ambito delle conoscenze psichiatriche del suo tempo un'adeguata considerazione della confluenza tra «fatti biologici e spirituali» (Jung 1978: 146), fa il passo decisivo giungendo all'identificazione dell'inconscio collettivo: una dimensione profonda e transpersonale della psiche, non riducibile alla sola coscienza individuale. Esso non va inteso come un deposito soprannaturale di contenuti già formati, ma come una matrice archetipica di possibilità simboliche, che può emergere nella vita psichica sotto forma di immagini, fantasie, complessi, esperienze religiose o anche configurazioni deliranti, a seconda dell'assetto clinico, simbolico e relazionale del soggetto.

L'inconscio collettivo di Jung non annulla l'appello all'irrazionale di Rudolf Otto (1966), ma lo rilegge psicologicamente. Otto cercava di custodire il "senso del mistero", l'"autonomia", il "tutto a sé", l'"immenso" dell'esperienza religiosa; Jung consente invece di interrogare il modo in cui il numinoso viene ricevuto dalla psiche. La fenomenologia della religione junghiana permette così di comprendere non soltanto le credenze dell'Io, ma anche il

meccanismo di ricezione, elaborazione o rifiuto delle immagini del divino da parte della coscienza e dell'inconscio.

In ottica junghiana, la religione è fondata sull'esperienza della forza numinosa degli archetipi, che appartengono all'inconscio collettivo. Essa può diventare un importante paradigma terapeutico perché, dando una rappresentazione sensibile a queste forze per mezzo dei codici narrativi della comunità, permette il loro rapporto con la coscienza, e dunque la loro integrazione.

«La religione – scrive Jung (1977: 13) – come indica il vocabolario latino *religio*, è un'osservanza accurata e scrupolosa di quello che Rudolf Otto definì giustamente il *numinosum*, cioè un'essenza o un'energia dinamica non originata da alcun atto di volontà».

In alcune forme di scientismo occidentale, il mondo materiale è stato assunto come unica realtà legittima, mentre le credenze spirituali sono state talora ricondotte a superstizione, pensiero magico o regressione infantile. Una prospettiva clinica più avvertita, tuttavia, non può limitarsi a questa riduzione: deve distinguere tra esperienza religiosa, costruzione simbolica, sofferenza psichica e organizzazione delirante.

Anche nella pratica psichiatrica è esistita, e talvolta persiste, la tendenza a non distinguere sufficientemente tra esperienze mistiche e vissuti psicotici. Tale distinzione, invece, è decisiva: non ogni esperienza spirituale intensa è sintomo, così come non ogni delirio a contenuto religioso può essere interpretato come esperienza mistica.

Una parte della letteratura medico-psichiatrica ha cercato retrospettivamente diagnosi cliniche per grandi figure della storia spirituale. San Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Maometto, Buddha, Gesù o gli sciamani sono stati talora riletti in chiave degenerativa, isterica, epilettica o schizofrenica. Queste retrodiagnosi, se non sono storicamente e fenomenologicamente controllate, rischiano di ridurre esperienze religiose complesse a mere categorie psicopatologiche.

Nella nostra società può ancora accadere che un'esperienza spirituale intensa venga interpretata troppo rapidamente come segno di malattia mentale (si pensi a Padre Pio considerato soggetto isterico e incline all'autolesionismo da Padre Gemelli!). Al tempo stesso, però, la prudenza clinica resta necessaria: il rischio opposto sarebbe spiritualizzare la psicosi e non riconoscere la sofferenza, il pericolo o la disorganizzazione che possono accompagnare un delirio mistico.

Torna utile, per evitare confusioni, il concetto di “stato alterato di coscienza”. Non tutto ciò che appare come coscienza alterata appartiene automaticamente alla patologia, poiché preghiera, meditazione, estasi e raccoglimento possono collocarsi su una base di normalità. Resta però vero che alcuni stati

religiosi possono presentare aspetti disorganizzati, così come alcuni stati psicotici possono assumere forme apparentemente spirituali. Il problema clinico non è il contenuto religioso in sé, ma il modo in cui esso viene vissuto, integrato e condiviso.

Un limite di parte del pensiero occidentale consiste nell'aver considerato l'esperienza mistica e il rapporto con il divino come fenomeni interamente pertinenti alla coscienza o al complesso dell'Io; in questa ottica, l'accesso al religioso appare soprattutto come atto di volontà o come costruzione razionale.

Invece Jung, in tutta la sua opera, afferma che il rapporto tra il Divino e l'uomo riguarda una dinamica che dall'inconscio può "risalire" verso la coscienza. Egli ha continuamente ribadito che il suo è un approccio fenomenologico, e in quanto tale non può che passare sempre e comunque dall'*imago* di un Dio che si manifesta all'inconscio di ciascuno di noi, e che dipende dal complesso dell'Io in quale misura accogliere questa immagine o rifiutarla in toto o parzialmente.

Molte tecniche religiose rallentano il processo del pensiero, riducono l'impatto dei dati sensoriali e favoriscono una condizione di maggiore ricettività. Tali esperienze possono configurarsi come stati di coscienza intensificata, non necessariamente patologici, ma sempre bisognosi di essere compresi nel loro contesto biografico, culturale e relazionale.

Secondo Salvatore Freni (2000), le analogie e le differenze tra esperienza delirante ed esperienza mistica vanno ricercate soprattutto nella diversa relazione con la realtà, con il limite, con la trasformazione simbolica e con l'area transizionale:

- nell'esperienza delirante il soggetto tende ad assumere il reale alla lettera nei suoi aspetti allucinatorio-deliranti, o nei sintomi psicosomatici, o negli agiti atti ad assoggettare la realtà ai propri bisogni onnipotenti-megalomaniaci; non dispone di un contenitore adeguato alle esigenze trasformative e non fruisce dell'area transizionale;
- nell'esperienza mistica, invece, il soggetto può, attraverso il distacco, il non-attaccamento alla finitezza del mondano, accogliere la mancanza, la castrazione, il dolore della perdita e del lutto, liberarsi delle illusioni e, attraverso l'atto di fede, accedere alla dimensione della grazia, dello spirito, ad una conoscenza superiore sostenuta dall'amore universale. Ciò gli permetterà di definire conoscenza e amore i due occhi dell'anima.

A nostro avviso, diventa oggi più che mai importante superare le visioni dicotomiche e accogliere, valutare e interpretare senza pregiudizio le manifestazioni mistico-religiose e visionarie dei pazienti. Questo non significa rinunciare alla diagnosi, ma evitare che la diagnosi chiuda prematuramente il senso

dell'esperienza. Nell'approccio junghiano, ciò implica il passaggio dall'*aut-aut* all'*et-et*: non negare la dimensione clinica, ma neppure cancellare la possibile funzione simbolica e individuativa dell'esperienza. Il terapeuta, infatti, non lavora soltanto per l'adattamento individuale del paziente, ma anche per la possibilità che il soggetto ritrovi un rapporto più abitabile con se stesso, con gli altri e con il mondo. Nel delirio mistico la solitudine può diventare estrema: il terapeuta entra allora in uno spazio in cui la dimensione personale, quella simbolica e quella collettiva sono intrecciate. Anche nella stanza di terapia, l'analista incontra sempre il paziente e, insieme, lo spettro della collettività da cui i simboli religiosi provengono.

Solo così, come ricorda G. Magno (2015), si può tornare a “essere” analisti e non soltanto a “fare” gli analisti: pensare analiticamente significa accogliere e prendersi cura dell'altro anche quando l'altro si presenta nella forma più estranea, disturbante o delirante.

Accogliere, infatti, è il verbo che meglio esprime ospitalità verso un altro e, in particolare, verso l'estraneo, lo straniero, il soggetto delirante. Denota l'azione di chi apre la propria casa all'“ospite”, includendo o ricevendo in casa l'altro per quello che è, senza ostilità. Riflettere sui molteplici significati del verbo “accogliere” apre l'orizzonte ad una ricca catena semantica: ospitalità, ospite, altro, alieno, estraneo, straniero, delirante, folle, apertura, inclusione, amicizia, casa, ricevere, benvenuto, cammino, convivenza ecc., e per noi, soprattutto, cura e responsabilità. Il significato di “accoglienza” porta in direzione dell'altro, tanto più in quanto differente da noi, perché estraneo, alieno, folle, quello che viene da fuori, da un mondo a noi sconosciuto, reale o in termini fantasmatici, il migrante, lo psicotico, colui che ci arriva sofferente e bisognoso di cure.

Questa catena semantica, a nostro avviso, evidenzia chiaramente il panorama della complessa realtà del prendersi cura. Scrive Luigina Mortari in *Filosofia della cura* (2015: 4^a di copertina): «Esistono cose essenziali per la vita umana. La cura rientra nell'ordine delle cose essenziali, perché per dare forma al nostro essere possibile dobbiamo aver cura di noi, degli altri e del mondo». E continua: «Il nostro modo di stare con gli altri nel mondo è intimamente connesso con la cura che abbiamo ricevuto e con le azioni di cura che mettiamo in atto. Siamo quello che facciamo e quello di cui abbiamo cura. È irrinunciabile aver cura della vita, per conservarla nel tempo, per farla fiorire e per riparare le ferite dell'esserci. Poiché la vita umana è fragile e vulnerabile, il lavoro di cura è intensamente problematico...».

In psicoanalisi, accoglienza richiama alla dimensione dell'ascolto partecipato e autentico e, ancor prima, alla necessità che l'altro si senta visto anche

nelle sue parti più folli. Si cura attraverso l'ascolto e la relazione, dando spazio a ciò che la persona è e alle sue ragioni, anche quando esse si esprimono in forma delirante. Come insegna Bruno Callieri (1982), si tratta di ascoltare l'esperienza soggettiva che vi prende forma, facilitando un progressivo interrogarsi personale e una crescente integrazione delle parti scisse o sofferenti.

Accogliere, ascoltare, prendersi cura e curare risultano dunque dimensioni inestricabili dell'incontro terapeutico, anche quando, come diceva Danilo Cagnello (1984), la prospettiva è quella di «distorti, falliti, impossibili incontri». Il lavoro clinico consiste nel rendere possibile ciò che al paziente appare impossibile: non alimentare la follia del delirio mistico, né colludere con il suo contenuto, ma accettare l'alterità umana che esso manifesta, compresa quella più aliena e inquietante. In questa accoglienza senza ostilità si fonda un'etica della relazione, capace di tenere insieme ascolto, limite, cura e responsabilità.

Concludiamo con l'affermazione di Mortari: «La cura è partecipazione del sacro che c'è nell'altro» (2015: 167). Se l'eticità è un agire con gli altri nel mondo, essa è anche un «sentire il sentire dell'altro», secondo la lezione di Edith Stein (1985): un accogliere e rispondere al bisogno di bene senza distogliere lo sguardo dal mondo del paziente, anche quando quel mondo si esprime nella forma del delirio.

Bibliografia

- Callieri B. 1982. *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Città Nuova, Roma.
- Cargnello D. 1984. *Il caso Ernst Wagner*. Feltrinelli, Milano.
- Dalle Luche R. 2019. *Annotazioni fenomenologiche sulla nozione di delirio*, “Psychiatry on line Italia”, 6.12.2019:
<https://www.psychiatryonline.it/psicoterapie/annotazioni-fenomenologiche-sulla-nozione-di-delirio>
- Freni S. 2000. *La dimensione mistica nell'esperienza psicoanalitica*, Relazione per il Centro Milanese di Psicoanalisi “Cesare Musatti”, 18.5.2000:
<https://www.psychomedia.it/pm/modther/integpst/freni.htm>
- Freud S. 1976. *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id., *Opere complete*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino.
- Guidi A. 2025. *Il delirio mistico: struttura, sintomo e cura*, “Psychiatry on line Italia”, 2.3.2025:
<https://www.psychiatryonline.it/psicoterapie/il-delirio-mistico-struttura-sintomo-e-cura>
- Jaspers K. 1964. *Psicopatologia generale*. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma.
- Jung C.G. 1977. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo (1934-54)*. In: *Opere*, vol. 9/1, Boringhieri, Torino.
- 1978. *Ricordi, sogni e riflessioni*, a cura di Aniela Jaffé, Rizzoli, Milano.
- Linn L. 1967. *Clinical manifestations of psychiatry disorders*. In: Freedman A.M., Kaplan H.I. (eds.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. The Williams & Wilkins Company, Baltimore.
- Magno G. 2015. *Religiosità e psicosi*, Relazione presentata al CIPA Istituto Meridionale, Palermo, 17.1.2015.
- Mortari L. 2015. *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano.
- Miranda Bastidas C.A. 2004. *La rilevanza del delirio mistico nella semiologia contemporanea*, “Revista Colombiana de Psiquiatría” [online], vol. 33, n. 2, pp. 172-181.
- Otto R. 1966. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale (1917)*, Feltrinelli, Milano.
- Parnas J., Henriksen M.G. 2016. *Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum Disorders*, “Consciousness and Cognition”, vol. 43, pp. 75-88.
- Stein E. 1985. *Il problema dell'empatia (1917)*, Edizioni Studium, Roma.

MARIA ANTONIETTA RUBINO*

Pensiero religioso e Disturbo Ossessivo-Compulsivo

Introduzione

La religiosità, dimensione profonda e strutturante dell'esperienza umana, orienta scelte, valori, comportamenti e visioni del mondo. Quando elementi religiosi vengono incorporati in modalità disfunzionali all'interno di un assetto psicopatologico, come nel Disturbo Ossessivo-Compulsivo, possono generarsi dinamiche interiori complesse e invalidanti.

Il Disturbo Ossessivo-Compulsivo (*Obsessive-Compulsive Disorder*, OCD) è una patologia psichiatrica eterogenea, la cui prevalenza è stimata tra l'1% e il 3% nella popolazione generale. Ha un decorso cronico, fluttuante, con un esordio spesso in età adolescenziale o nei primi anni dell'età adulta. Una sua manifestazione clinicamente rilevante è l'OCD a tematica religiosa, spesso descritto nella letteratura internazionale come *Religious OCD* (ROCD) o *Scrupulosity*, caratterizzato da un'intensa preoccupazione per la moralità, il peccato, la purezza spirituale e l'osservanza rituale.

Questo lavoro cerca di esplorare il rapporto tra pensiero religioso e OCD, con particolare attenzione alle implicazioni cliniche, culturali e spirituali.

1. Il Disturbo Ossessivo-Compulsivo

Il Disturbo Ossessivo-Compulsivo è classificato nel *DSM-5-TR* tra i Disturbi ossessivo-compulsivi e correlati. È caratterizzato dalla presenza di ossessioni: pensieri, impulsi o immagini ricorrenti, vissute come intrusive, incontrollabili, ego-distoniche, in contrasto con il sistema di valori e l'immagine di sé del soggetto, e compulsioni: comportamenti ripetitivi o azioni mentali eseguite per ridurre l'ansia o prevenire un evento temuto, strategie difensive rigide e disfunzionali, che offrono un sollievo temporaneo, ma che rinforzano nel tempo il ciclo ossessivo.

* Psichiatra e psicoterapeuta analista junghiano.

L'OCD interessa una molteplicità di dimensioni, tra cui contaminazione, ordine e simmetria, controllo, danno, responsabilità, tematiche morali e religiose. Queste ultime si manifestano in individui con una marcata interiorizzazione di valori religiosi, etici e spirituali e coinvolgono la fede, una delle dimensioni più profonde dell'identità e della coscienza morale del soggetto.

2. *Lo scrupolo religioso*

In un Manuale ormai datato di Psichiatria Pastorale (Bless 1952) troviamo la descrizione della scrupolosità come una condizione al limite fra nevrosi e psicosi. Etimologicamente la parola deriva da *scrupulum*, nome che indica un piccolissimo peso romano, esattamente la 280^a parte di una libbra o anche una minuscola pietra che, entrata nella scarpa, impedisce di camminare, metafora della sensazione di costrizione che impedisce il sereno fluire della vita. Lo scrupolo si manifesta come conflitto interiore tra il desiderio di vivere una vita devota e il terrore di trasgredire, anche minimamente, i precetti religiosi. Il tema dello scrupolo è ben noto alla spiritualità cristiana e gli stessi santi ne furono affetti, individuando il rimedio efficace nell'obbedienza alla guida spirituale.

Scrivono s. Alfonso de' Liguori (1751: 499): «Tutta l'angustia degli scrupolosi è nel temere che, operando, non operino già con lo scrupolo, ma con il dubbio di peccare, e perciò incorrano nel peccato». Lo scrupoloso si percepisce colpevole nonostante la consapevolezza razionale di non esserlo. Il desiderio di vivere una vita devota coesiste con la paura di trasgredire anche i minimi precetti.

S. Ignazio di Loyola, nella sua autobiografia, narra che subì una violenta crisi di scrupoli, trascorrendo giorni e notti tormentandosi e cercando di determinare ciò che era peccato e ciò che non lo era affatto e se dovesse o meno confessare antiche mancanze e come più si sforzasse di fare chiarezza, tanto più era immerso nell'oscurità. «Il nemico osserva bene se un'anima è grossolana oppure delicata e se è delicata fa in modo da renderla delicata fino all'eccesso per poi maggiormente angosciarla e confonderla» (s. Ignazio 1998: 349).

Teresa del Bambino Gesù, Filippo Neri, e dopo di lui Francesco di Sales e Giovanni Bosco, considerarono lo scrupolo come un ostacolo alla vita spirituale, consapevoli delle ripercussioni fisiche, emotive e spirituali che comporta. Il biografo di Filippo Neri, padre Pietro Giacomo Bacci, racconta: «Egli esortava i suoi a disprezzare gli scrupoli, onde a simili persone vietava il confessarsi così spesso (...), per la stessa cagione quando nel confessarsi entravano in scrupoli soleva mandarli alla comunione senza volerli ascoltare»; «Egli

inoltre soleva dire che era un' infermità che suol far tregua, ma rare volte pace, e che la sola umiltà ne riportava la vittoria» (Bacci 2021: II X, n. 7). Più recentemente s. Josemaría Escrivá, nel suo ruolo di formatore e educatore, scrive: «Respingi quegli scrupoli che ti tolgono la pace. Non è da Dio ciò che ruba la pace dell'anima» (Escrivá 2000: 50, n. 258).

Quando diventa malattia ossessiva, la scrupolosità religiosa si connota per rigidità, dubbi, automatismi rituali, ansia, ipercontrollo, colpa, isolamento e sofferenza. La dimensione spirituale risulta oscurata e la pratica religiosa tende a trasformarsi in un insieme di rituali coercitivi. Nella scrupolosità patologica il tentativo di esercitare controllo coincide con l'essere controllati e privati della libertà, con una ridotta capacità di andare oltre la letteralità del sintomo e di accedere a processi di simbolizzazione. Le compulsioni sembrano ridurre l'ansia, ma in realtà la perpetuano. Allo scrupolo si interconnette la rimuginazione: un pensiero ripetitivo e incontrollabile, caratterizzato da circolarità, focalizzazione su problemi irrisolti e senso di impotenza.

Uno studio clinico di Greenberg e Huppert (2010) ha mostrato che i pazienti con ROCD presentano livelli significativamente più alti di senso di colpa, intolleranza dell'incertezza e responsabilità ipertrofica rispetto ad altri sottotipi di OCD. Spesso coesiste una coscienza perplessa, che porta a un'incertezza paralizzante tra azioni opposte, generando insoddisfazione continua e stanchezza psicologica. Un tratto distintivo è il dubbio patologico rispetto alla correttezza delle proprie azioni religiose. Il soggetto si chiede ossessivamente: "Ho pregato nel modo giusto?", "Dio mi ha perdonato?", "Sto bestemmiando senza accorgermene?". Questi interrogativi non favoriscono una crescita spirituale, ma alimentano un ciclo disfunzionale di angoscia e ritualizzazione (Abramowitz et al. 2002). Esempi comuni di ossessioni religiose includono: dubbi incessanti sull'aver bestemmiato o mancato di rispetto a Dio; timori di pregare nel modo sbagliato; paura di ricevere l'eucaristia in stato di peccato; sensazioni di impurità spirituale nonostante frequenti confessioni. Esempi comuni di compulsioni: preghiere ripetute secondo schemi rigidi; confessioni reiterate e spesso vissute come insoddisfacenti; richieste continue di conferme da parte di figure religiose o autorità spirituali (Miller e Hedges 2008); evitamento di luoghi sacri per timore di contaminazione spirituale; consultazione ripetuta di autorità religiose.

Se nel culto religioso le pratiche rituali consentono di instaurare un legame con l'elemento sacro o la divinità per il loro significato simbolico e spirituale, nel ROCD esse diventano un sistema di controllo coercitivo interiore e si traducono in comportamenti ripetitivi volti ad alleviare l'ansia. Dio è percepito come giudice punitivo e la fede tende a ridursi a una rigida osservanza norma-

tiva. Tali manifestazioni non sono riconducibili a una maggiore religiosità in sé, bensì a una distorsione patologica della pratica religiosa (Sica et al. 2002). Le condotte, pur ispirandosi formalmente a pratiche religiose, ne tradiscono lo spirito quando sfociano in comportamenti meccanici, coercitivi e privi di serenità.

3. Fede autentica e sintomo ossessivo

Uno degli snodi clinicamente più delicati consiste nel discriminare tra fede genuina e sintomo ossessivo.

Secondo Nelson et al. (2006), l'esperienza religiosa condizionata dal disturbo mostra alcune caratteristiche tipiche: rigidità assoluta nell'interpretazione delle norme religiose, incapacità di tollerare il dubbio o l'ambiguità morale, elevata frequenza di ruminazioni e compulsioni religiose, sofferenza soggettiva significativa e compromissione del funzionamento.

Come nota il teologo R. Guardini (1953), la vera religiosità non risiede nel formalismo esteriore, ma nella libertà e nell'abbandono fiducioso a Dio. Mentre la fede è sentita come fonte di significato e consolazione, il pensiero ossessivo si basa sulla paura, sulla colpa e sul perfezionismo esasperato. Il soggetto vive i pensieri come estranei e angoscianti, nonostante si senta obbligato a seguirli; ha una visione manichea del bene e del male e una rappresentazione di Dio come giudice severo ed inflessibile.

4. Il perfezionismo morale

Molti individui con ROCD presentano un marcato perfezionismo morale, ovvero la convinzione disfunzionale di dover essere impeccabili sotto il profilo etico e religioso, pena il fallimento esistenziale o la condanna divina.

Questo eccesso di moralità può derivare da: modelli educativi severi e punitivi, interiorizzazione rigida di precetti religiosi o dogmi, sensibilità morale elevata, unita a insicurezza e bisogno di controllo. Il perfezionismo, tuttavia, non coincide necessariamente con una maggiore spiritualità, ma con un'ansia esistenziale.

Il modello cognitivo-comportamentale individua nella sopravvalutazione della responsabilità, nell'intolleranza dell'incertezza morale (Siev, Baer 2011) e nel senso di colpa, i principali fattori di mantenimento del disturbo (Rachman 1997; Salkovskis 1985).

Salkovskis (1985) ha sottolineato il ruolo della sovrastima della responsabilità morale e della necessità di controllo dei pensieri come fattori centrali nella genesi del disturbo. In particolare, la “fusione pensiero-azione morale” (*moral thought-action fusion*), per cui avere un pensiero blasfemo è percepito come moralmente equivalente al compierlo, può esprimersi in formule come: “Potrei essere dannato per questo pensiero”; “Devo essere certo al 100% che Dio mi ha perdonato”; “Se penso una bestemmia, sto peccando” (Shafran et al. 1996). È stata inoltre riscontrata una frequente associazione con altri fattori di rischio, quali una storia familiare positiva per disturbi psichiatrici (68%) e l’esposizione a eventi traumatici (oltre il 50%).

Le differenze culturali e religiose influenzano il contenuto e l’espressione dei sintomi del ROCD: la confessione ripetuta nei cattolici, l’abluzione rituale nei musulmani e le pratiche prescritte nelle comunità ebraiche mostrano quanto il contesto religioso e culturale sia importante nella valutazione e nel trattamento dell’OCD e richieda approcci terapeutici culturalmente sensibili (Ayoub 2024).

Il modello metacognitivo sottolinea la difficoltà del soggetto ad accettare l’incertezza morale, portandolo a rimuginare compulsivamente per ottenere rassicurazione spirituale (Wells 1997). La paura non è soltanto legata al castigo divino, ma soprattutto alla contaminazione morale e alla possibilità di essere una cattiva persona.

Dal punto di vista psicodinamico il ROCD può essere letto come espressione di conflitti inconsci tra pulsioni aggressive o sessuali inaccettabili e un Super-Io particolarmente rigido. La religione, in questo contesto, diventa il campo di battaglia simbolico di tali conflitti e le compulsioni religiose rappresentano una modalità difensiva per controllare l’angoscia connessa a desideri repressi (Freud 1907; Rizzuto 1994). L’Io è in conflitto con contenuti mentali che non riesce a rimuovere, a cui conferisce una valenza patologica. L’agire ossessivo avrebbe una sua intenzionalità, quale tentativo simbolico di rielaborare conflitti passati non risolti, in una ripetizione ritualistica, difesa contro l’angoscia esistenziale, in particolare legata alla morte. La coscienza temporale dell’ossessivo risulta alterata: dominano la percezione del presente e la ritenzione del passato, mentre è deficitaria la capacità di proiettarsi nel futuro. L’individuo resta così intrappolato in una sospensione del tempo, dove l’agire ripetitivo funge da tentativo fallimentare di eludere la finitezza umana. K. Jaspers (1964) ha descritto l’ideazione coatta come la convivenza conflittuale tra credenza e consapevolezza della falsità, generando una tensione irrisolvibile tra verità ed errore che distingue il pensiero ossessivo dal dubbio fisiologico.

Le neuroscienze hanno individuato correlati neurobiologici nel circuito cortico-striato-talamico, implicato nel controllo dell’inibizione e nella rego-

lazione dell'ansia. Studi di neuroimaging (Saxena e Rauch 2000) mostrano iperattivazione della corteccia orbito-frontale e del nucleo caudato nei pazienti con OCD, inclusi quelli con sintomi a contenuto religioso; ciò suggerisce una disfunzione nei meccanismi di inibizione e controllo degli impulsi. Resta, tuttavia, da chiarire una specificità per la variabile religiosa.

La religione non va considerata di per sé un fattore patogeno, ma come contenitore tematico del disagio ossessivo e funge da struttura narrativa attraverso cui si esprimono i sintomi (Nelson 2006).

La spiritualità, di per sé, può svolgere nella vita del credente un ruolo protettivo, offrendo significato, contenimento e resilienza. È, pertanto, essenziale distinguere tra vissuto di fede integrato e compulsività religiosa, attraverso una valutazione attenta del contesto, del grado di libertà interiore e dell'integrazione personale della credenza.

5. La dimensione transculturale

La prevalenza del ROCD è significativa all'interno della popolazione con OCD, con stime che oscillano tra il 5% e il 33%, a seconda dei criteri utilizzati e della cultura di riferimento (Miller e Hedges 2008). Vi è una forte sovrapposizione tra tratti di personalità ossessiva, caratterizzati da perfezionismo morale, iper-responsabilità, rigidità cognitiva, e la vulnerabilità al ROCD. Alcuni studi hanno evidenziato come il contenuto religioso delle ossessioni tenda a manifestarsi più frequentemente in soggetti con una storia personale o familiare di intensa religiosità, oppure in contesti dove la fede è fortemente legata a nozioni di colpa, purezza e salvezza. Il contesto religioso e culturale esercita una forte influenza: le società con una religiosità più normativa e prescrittiva presentano una maggiore incidenza di casi di ROCD. Numerosi studi clinici e transculturali hanno evidenziato come il fenomeno non sia esclusivo delle tradizioni cristiane occidentali, ma si manifesti in forma analoga in molte altre culture e religioni, assumendo caratteristiche specifiche in base al contesto dottrinale, rituale e morale di riferimento.

La letteratura mostra come sia prevalente in credenti altamente religiosi (McIngvale 2017; Buchholz 2019), in particolare in contesti con norme religiose rigide, come l'ebraismo ultraortodosso o l'islam (Greenberg 2008; Inozu 2012). In ambienti cattolici possono emergere dubbi legati alla validità della confessione o alla purezza dell'intenzione; nei contesti protestanti è centrale il timore di essere dannati o non "veramente salvati" (Abramowitz 2004). La maggiore associazione tra contaminazione mentale (percezione

soggettiva di impurità interiore in assenza di contatto fisico) e scrupolosità nei protestanti potrebbe riflettere specificità teologiche e dottrinali che accentuano la responsabilità individuale nei confronti del peccato (Fergus 2014). Nei campioni di soggetti esaminati sono emerse coesistenti intrusioni sessuali (es. sesso forzato, omosessualità, immoralità sessuale, rapporti con persone indesiderate) e intrusioni religiose (es. dubbi sulla percezione divina, timore di violare dottrine religiose, paura della punizione divina, ossessioni legate all'adorazione) che suggeriscono sia somiglianze che differenze qualitative tra le culture, come se una struttura comune della sintomatologia ossessiva fosse declinata secondo contesti religiosi e culturali specifici (Kahya, Inozu e Clark 2023). In contesti islamici si osservano rituali di abluzioni ripetuti e ossessioni legate alla contaminazione spirituale (Abdel-Khalek 2011); è ben documentata la presenza di *waswās* – termine arabo che indica pensieri intrusivi e ossessivi legati alla purezza rituale (*tahara*), alla recitazione corretta delle preghiere (*salat*), all'intenzione corretta nell'adorazione (*niyyah*), e al timore di aver commesso involontariamente atti impuri o blasfemi. Il *waswās* è spesso affrontato con strategie religiose e spirituali, ma può anche degenerare in quadri clinici compatibili con l'OCD (Al-Krenawi e Graham 2000; Ghaleb et al. 2022).

Nel contesto ebraico, particolarmente nell'ebraismo ortodosso e ultraortodosso, dove l'osservanza delle leggi religiose permea ogni aspetto della vita quotidiana, si osservano forme di scrupolosità legate all'osservanza delle *halakhot* (precetti legali) in materia di alimentazione kasher, purezza rituale, preghiera e sabato; si riscontrano rituali compulsivi relativi all'osservanza della *Kashrut* o dello *Shabbath* (Siev 2011). Il concetto di "*chumra*" (rigore) può, in casi clinici, trasformarsi in un bisogno patologico di perfezione religiosa, generando ansia e ritualizzazioni estenuanti (Greenberg e Witztum 2001). L'articolo di D. Greenberg e G. Shefler, pubblicato sull'"Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences" (2008), analizza in profondità le risposte rabbiniche a pazienti con sintomi religiosi dell'OCD, evidenziando come i leader spirituali possano fungere da ponte o da ostacolo tra religione e salute mentale.

Da qui la necessità di un dialogo strutturato tra operatori della salute mentale e autorità religiose, soprattutto in contesti in cui la religione è un elemento fondante dell'identità personale e collettiva. Un approccio integrato, rispettoso dei confini tra competenze cliniche e spirituali, può offrire sollievo dal tormento ossessivo e favorire la possibilità di vivere la religione come fonte di gioia e non di angoscia.

Anche nel contesto induista e buddhista si registrano manifestazioni simili. In India pazienti con OCD possono presentare ossessioni legate al karma,

alla contaminazione spirituale o alla corretta esecuzione di rituali devozionali (Raguram et al. 1996).

Religiosità e senso di colpa risultano significativamente associati alla sintomatologia e all'evoluzione dell'OCD. In particolare, la religiosità può fungere sia da fattore di rischio che da modulatore del decorso clinico, mentre il senso di colpa appare costantemente associato a una maggiore gravità del disturbo (Kumar et al. 2021). Alcuni praticanti buddhisti hanno riportato compulsioni legate alla recitazione mantrica, al controllo della mente durante la meditazione o al timore di pensieri “non puri” che contaminino il cammino spirituale (Didonna 2009). La sintomatologia più frequente comprendeva ossessioni di contaminazione, ossessioni religiose e compulsioni di pulizia, con il 36% dei soggetti che presentava un pattern misto contaminazione/religione. Studi precedenti (e.g. Akhtar et al. 1975; Steketee 1993) evidenziavano una rilevante incidenza di ossessioni religiose nell'OCD e l'associazione tra religiosità e ossessioni sessuali.

Questi dati indicano che la scrupolosità religiosa può essere letta come espressione di una vulnerabilità psicopatologica ampiamente diffusa, modulata dalle diverse tradizioni. La forma dei contenuti ossessivi varia, ma la struttura cognitiva (intolleranza dell'incertezza, senso di colpa ipermorale e bisogno di controllo) resta relativamente stabile attraverso culture e fedi. Un approccio transculturale è cruciale per evitare riduzionismi etnocentrici, per promuovere una comprensione clinica rispettosa e culturalmente sensibile del fenomeno, e per aprire a una riflessione più ampia sul rapporto tra vissuto del sacro e vulnerabilità psichica. Il senso del divino, per molte tradizioni religiose, si accompagna a un'esperienza ambivalente: attrazione e timore, intimità e distanza, misericordia e giudizio. In chi è predisposto a strutture di pensiero ossessivo, questa tensione può radicalizzarsi, portando a una percezione deformata di Dio. Il timore di offendere l'Assoluto, anche involontariamente, assume contorni fobici: il peccato non è più soltanto errore morale, ma rovina ontologica che contamina l'essere.

È interessante notare come nelle scritture ebraico-cristiane la giustizia divina sia costantemente bilanciata dalla misericordia (cfr. *Sal* 103,10-14), ma il paziente scrupoloso tende a rimuovere questa polarità, sviluppando una teologia implicita fondata sulla colpa e sull'espiazione continua. Questo squilibrio può essere aggravato da interpretazioni letterali o moralistiche dei precetti religiosi o da ambienti educativi che enfatizzano la punizione e il dovere religioso assoluto. Nel contesto ossessivo la colpa, che nella sua forma fisiologica è un'emozione morale utile a regolare i comportamenti sociali e personali, si trasforma in un fenomeno invalidante, cronico, svincolato dall'azione concre-

ta e impermeabile alla rassicurazione. Accanto alla colpa, l'altra dimensione spesso compromessa è quella della grazia: la possibilità di essere perdonati, accolti e redenti. Il pensiero ossessivo esige una sicurezza assoluta e definitiva, che la fede religiosa, per sua natura, non può offrire in termini razionali. Questo alimenta il conflitto interiore, rafforzando il circuito ossessivo.

6. *Le implicazioni cliniche e il trattamento*

In ambito clinico e pastorale è fondamentale distinguere tra la tensione spirituale autentica e la manifestazione patologica, che può paralizzare la libertà interiore e spegnere la fiducia, pur presentandosi sotto forma di zelo religioso.

Padri spirituali e direttori di coscienza, come Ignazio di Loyola (2008: cap. 22), hanno da sempre riconosciuto il rischio della “tentazione sotto apparenza di bene”, in cui il soggetto viene spinto a un eccesso che paralizza la volontà e alimenta l'angoscia. La tradizione spirituale ha, talvolta, distinto cause naturali, quali stanchezza, errata educazione, ambiente opprimente o predisposizione psicologica, e cause preternaturali, come prove spirituali o azioni del demonio. Nel presente contesto clinico, tali categorie vanno considerate come linguaggi propri del discernimento spirituale e non come eziologie psicopatologiche alternative alla valutazione medico-psicologica. La spiritualità cristiana contempla già strumenti di discernimento per identificare e distinguere il ROCD da esperienze religiose intensamente vissute, ma non disfunzionali, come le vocazioni monastiche o le conversioni. Il trattamento del ROCD richiede un approccio integrato. È importante che la guida spirituale sappia riconoscere i segni del disturbo ossessivo così da non rafforzare inconsapevolmente le compulsioni, per esempio, autorizzando confessioni ripetute o sostenendo paure morali infondate. Una teologia del limite, dell'imperfezione umana e della grazia fornisce strumenti preziosi per riconcettualizzare il rapporto con Dio in termini non ansiogeni.

Il ROCD, inoltre, può coesistere con altri disturbi psichiatrici, in particolare con la depressione maggiore, il disturbo d'ansia generalizzato e i disturbi di personalità di tipo ossessivo-compulsivo o evitante (Steketee et al. 1997).

Le terapie cognitivo-comportamentali con esposizione e prevenzione della risposta (ERP) si sono dimostrate efficaci nel ridurre le compulsioni religiose, nell'aiutare il paziente a tollerare l'incertezza e nel ridimensionare il “falso senso di responsabilità morale”, che porta il soggetto a sovrastimare le conseguenze dei propri pensieri o azioni (Rachman 1993). Secondo il modello di Salkovskis (1985), il paziente viene gradualmente esposto ai pensieri temuti

(es. “potrei aver offeso Dio”) senza ricorrere a compulsioni (es. confessione immediata), fino a ridurre l’ansia associata e la dipendenza dal comportamento rituale. Elemento centrale è la “ristrutturazione cognitiva” di convinzioni disfunzionali, come: “Devo essere moralmente perfetto per essere amato da Dio”, “Un pensiero cattivo equivale a un’azione cattiva”, “Se non prego nel modo corretto, sarò punito”.

Le terapie farmacologiche per l’OCD si basano principalmente sull’uso di antidepressivi serotoninergici. Questi farmaci sono efficaci nel ridurre i sintomi ossessivo-compulsivi, sebbene spesso siano necessarie dosi più elevate e periodi di trattamento più lunghi rispetto alla depressione. Una quota significativa di pazienti con OCD non risponde adeguatamente alla monoterapia con antidepressivi inibitori selettivi del reuptake della serotonina (SSRI). In questi casi si considerano strategie di potenziamento con antipsicotici atipici in quadri resistenti, oppure il passaggio ad altri antidepressivi, quali gli inibitori della ricaptazione della serotonina e noradrenalina (SNRI) o i triciclici come la clomipramina.

L’uso dei trattamenti farmacologici varia significativamente tra i paesi e risente di fattori culturali, organizzativi e di accesso alle cure. Le differenze tra contesti nazionali confermano l’importanza di valutare l’OCD anche alla luce dei sistemi sanitari e delle rappresentazioni culturali della malattia.

È importante che il terapeuta abbia una sensibilità culturale e spirituale adeguata, evitando sia la condiscendenza acritica sia la svalutazione della fede. Un’efficace presa in carico clinica del ROCD presuppone una postura di rispetto verso la dimensione religiosa del paziente, senza per questo rinunciare alla chiarezza diagnostica e alla forza dell’intervento psicoterapeutico. Per riprendere in modo prudente una suggestione freudiana, la religione può funzionare sia come risorsa simbolica sia come campo di espressione del sintomo. Spetta al clinico, in alleanza con il paziente, distinguere tra le due possibilità.

Conclusione

Il confine tra fede e patologia non è sempre evidente, ma può essere tracciato attraverso l’ascolto clinico attento, la riflessione teologica e il rispetto dell’esperienza soggettiva. Trattare il Disturbo Ossessivo-Compulsivo religioso richiede una visione integrata, capace di riconoscere la sofferenza psichica senza misconoscere la dimensione spirituale. Alcuni autori hanno proposto l’integrazione tra approcci clinici e riflessioni teologiche, al fine di evitare una polarizzazione tra trattamento e fede (Greenberg e Huppert 2010).

La collaborazione tra terapeuti e guide spirituali (sacerdoti, imam, rabbini, responsabili di comunità), pertanto, può favorire un lavoro sinergico, volto a distinguere l'autenticità della fede dall'influenza patologica del disturbo. Essa rappresenta una risorsa preziosa, se impostata su basi di reciproco rispetto e competenza (Miller e Hedges 2008). Il consulente spirituale formato in materia di salute mentale contribuisce ad una corretta decostruzione e rielaborazione teologica dei sintomi, evitando derive moralistiche o interpretazioni demonizzanti della malattia; i terapeuti, dotati di "competenza culturale", possono dialogare con le categorie religiose senza patologizzarle.

Bibliografia

- Abdel-Khalek A.M. 2011. *Islam and mental health: A few speculations*, “Mental Health, Religion & Culture”, 14(2), pp. 87-92.
<https://doi.org/10.1080/13674676.2010.544867>
- Abramowitz J.S., Deacon B.J., Woods C.M., Tolin D.F. 2004. *Association between Protestant religiosity and obsessive-compulsive symptoms and cognitions*, “Depression and Anxiety”, 20(2), pp. 70-76.
<https://doi.org/10.1002/da.20021>
- Abramowitz J.S., Huppert J.D., Cohen A.B., Tolin D.F., Cahill S.P. 2002. *Religious obsessions and compulsions in a non-clinical sample: The Penn Inventory of Scrupulosity (PIOS)*, “Behaviour Research and Therapy”, 40(7), pp. 825-838.
[https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(01\)00070-5](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(01)00070-5)
- Al-Krenawi A., Graham J.R. 2000. *Cultural and psychiatric diagnosis: A research agenda for the DSM-IV and beyond*, “Transcultural Psychiatry”, 37(1), pp. 5-20.
- Akhtar S., Wig N.N., Varma V.K., Pershad D., Verma S.K. 1975. *A phenomenological analysis of symptoms in obsessive-compulsive neurosis*, “British Journal of Psychiatry”, 127, pp. 342-348.
<https://doi.org/10.1192/bjp.127.4.342>
- Alfonso de' Liguori A.M. 1751. *La quiete per gli scrupolosi*, in Id., *Operette spirituali*, Benedetto Gessari ed., Napoli.
- American Psychiatric Association. 2022, *DSM-5-TR. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ayoub W.A.R., Dib El Jalbout J., Maalouf N., Ayache S.S., Chalah M.A., Abdel Rasoul R. 2024. *Obsessive-Compulsive Disorder with a Religious Focus: An Observational Study*, “Journal of Clinical Medicine”, 13(24), 7575.
<https://doi.org/10.3390/jcm13247575>
- Bacci P.G. 2021. *Vita di san Filippo Neri. Fondatore della Congregazione dell'Oratorio*, Parva, Roma.
- Bless H. 1952. *Manuale di psichiatria pastorale*, Marietti, Torino, pp. 160-178.
- Buchholz J.L., Abramowitz J.S., Riemann B.C., Riemann L., Blakey S.M., Leonard R.C., Thompson K.A. 2019. *Scrupulosity, religious affiliation and symptom presentation in obsessive-compulsive disorder*, “Behavioural and Cognitive Psychotherapy”, 47, pp. 478-492.
<https://doi.org/10.1017/s1352465818000711>
- Didonna F. 2009. *Mindfulness and Obsessive-Compulsive Disorder: Developing a Way to Trust and Validate One's Internal Experience*, in F. Didonna (ed.), *Clinical Handbook of Mindfulness*, Springer, New York, NY.
https://doi.org/10.1007/978-0-387-09593-6_12
- Escrivá J. 2000, *Cammino*, Oscar Mondadori, Milano.
- Fergus T.A. 2014. *Mental contamination and scrupulosity: Evidence of unique asso-*

- ciations among Catholics and Protestants*, “Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders”, 3(3), pp. 236-242.
<https://doi.org/10.1016/j.jocrd.2014.05.004>
- Freud S. 1907. *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in Id., *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 341-349.
- Ghaleb Y., Al-Kubaisy T., Othman N. 2022. *Waswās (obsessive intrusive thoughts) among Muslims: Conceptual and clinical considerations*, “Journal of Muslim Mental Health”, 16(1), pp. 19-34.
- Greenberg D., Huppert J.D. 2010. *Scrupulosity: A unique subtype of obsessive-compulsive disorder*, “Current Psychiatry Reports”, 12(4), pp. 282-289.
<https://doi.org/10.1007/s11920-010-0127-5>
- Greenberg D., Shefler G. 2008. *Ultra-Orthodox rabbinic responses to religious obsessive-compulsive disorder*, “Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences”, 45(3), pp. 183-192.
- Greenberg D., Witztum E. 2001. *Obsessive compulsive disorder in ultra-orthodox Jewish patients: A comparison of religious and non-religious symptoms*, “Comprehensive Psychiatry”, 42(2), pp. 99-108.
- Guardini R. 1953. *La fede e il pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia.
- Ignazio di Loyola. 1998. *Esercizi spirituali*, San Paolo, Milano.
- 2008. *Il racconto del pellegrino*, Città Nuova, Roma.
- İnözü M., Clark D.A., Karanci A.N. 2012. *Scrupulosity in Islam: A comparison of highly religious Turkish and Canadian samples*, “Behavior Therapy”, 43(1), pp. 190-202.
<https://doi.org/10.1016/j.beth.2011.06.002>
- Jaspers K. 1964. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma.
- Kahya Y., İnözü M., Clark D.A. 2023. *Thematic Content Analysis of Repugnant Intrusions in Highly Religious Canadian and Turkish Samples*, “Journal of Religion and Health”, 63(4), pp. 2821-2846.
<https://doi.org/10.1007/s10943-023-01747-1>
- Kang L.L., Rowatt W.C., Fergus T.A. 2016. *Moral foundations and obsessive-compulsive symptoms: A preliminary examination*, “Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders”, 11, pp. 22-30.
- Kirmayer L.J. 2012. *Cultural competence and evidence-based practice in mental health: Epistemic communities and the politics of pluralism*, “Social Science & Medicine”, 75(2), pp. 249-256.
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2012.03.018>
- Kumar E., Sharma A., Bansal P.D. et al. 2021. *The Role of Religiosity and Guilt in Symptomatology and Outcome of Obsessive-Compulsive Disorder*, “Psychopharmacology Bulletin”, 51(3), pp. 38-49.
- McIngvale E., Rufino K., Ehlers M., Hart J. 2017. *An In-Depth Look at the Scrupulosity Dimension of Obsessive-Compulsive Disorder*, “Journal of Spirituality in Mental Health”, 19(4), pp. 295-305.
<https://doi.org/10.1080/19349637.2017.1288075>
- Miller C.H., Hedges D.W. (2008), *Scrupulosity disorder: An overview and introductory analysis*, “Journal of Anxiety Disorders”, 22(6), pp. 1042-1058.
<https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2007.11.004>

- Nelson E.A., Abramowitz J.S., Whiteside S.P., Deacon B.J. 2006. *Scrupulosity in patients with obsessive-compulsive disorder: Relationship to clinical and cognitive phenomena*, "Journal of Anxiety Disorders", 20(8), pp. 1071-1086.
- Okasha A., Saad A., Khalil A.H., El Dawla A.S., Yehia N. 1994. *Phenomenology of obsessive-compulsive disorder: A transcultural study*, *Comprehensive Psychiatry*, 35(3), pp. 191-197.
[https://doi.org/10.1016/0010-440X\(94\)90191-0](https://doi.org/10.1016/0010-440X(94)90191-0)
- Rachman S. (1993), *Obsession, responsibility and guilt*, "Behaviour Research and Therapy", 31(2), pp. 149-154.
[https://doi.org/10.1016/0005-7967\(93\)90066-4](https://doi.org/10.1016/0005-7967(93)90066-4).
- 1997. *A cognitive theory of obsessions*, *ibi*, 35(9), pp. 793-802.
[https://doi.org/10.1016/s0005-7967\(97\)00040-5](https://doi.org/10.1016/s0005-7967(97)00040-5).
- 2003. *The Treatment of Obsessions*, Oxford University Press.
- Raguram R., Venkateswaran A., Ramakrishna J., Weiss M.G. 1996. *Traditional community resources for mental health: A report of temple healing from India*, "BMJ", 313(7071), pp. 1319-1320.
- Raguram R., Weiss M.G., Channabasavanna S.M., Devins G.M. 1996. *Stigma, depression and somatization in South India*, "American Journal of Psychiatry", 153(8), pp. 1043-1049.
<https://doi.org/10.1176/ajp.153.8.1043>.
- Rizzuto A.M. 1994. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, Borla, Roma.
- Salkovskis P.M. 1985. *Obsessional-compulsive problems: A cognitive-behavioural analysis*, "Behaviour Research and Therapy", 23(5), pp. 571-583.
[https://doi.org/10.1016/0005-7967\(85\)90105-6](https://doi.org/10.1016/0005-7967(85)90105-6).
- Saxena S., Rauch S.L. 2000. *Functional neuroimaging and the neuroanatomy of obsessive-compulsive disorder*, "Psychiatric Clinics of North America", 23(3), pp. 563-586.
[https://doi.org/10.1016/s0193-953x\(05\)70181-7](https://doi.org/10.1016/s0193-953x(05)70181-7).
- Shafran R., Thordarson M.A., Rachman S. 1996. *Thought-action fusion in obsessive compulsive disorder*, "Journal of Anxiety Disorders", 10(5), pp. 379-391.
- Sica C., Novara C., Sanavio E. 2002. *Religiousness and obsessive-compulsive cognitions and symptoms in an Italian population*, "Behaviour Research and Therapy", 40(7), pp. 813-823.
[https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(01\)00120-6](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(01)00120-6)
- Siev J., Baer L., Minichiello W.E. 2011, *Obsessive-compulsive disorder with religious obsessions: Clinical characteristics and implications for treatment*, "Journal of Anxiety Disorders", 25(8), pp. 923-931.
- Steketee G., Eisen J., Dyck I., Warshaw M., Rasmussen S. 1999. *Predictors of course in obsessive compulsive disorder*, "Psychiatry Research", 89(3), pp. 229-238.
[https://doi.org/10.1016/S0165-1781\(99\)00104-3](https://doi.org/10.1016/S0165-1781(99)00104-3)
- Wells A. 1997. *Cognitive Therapy of Anxiety Disorders: A Practice Manual and Conceptual Guide*, Wiley, London.

Seconda giornata, giovedì 5 giugno

RE-LIGO

COSIMO SCORDATO*

Religione e/è sintomo

1. *Verso un'explicatio terminorum*

Prendiamo avvio dal titolo, volutamente mobile e produttivamente ambiguo. La “e” – senza o con accento – può essere letta sia come congiunzione tra due termini, sia come copula, fino a suggerire una parziale identificazione. Proprio questa oscillazione sembra costituire l'intenzionalità del titolo: non chiudere il rapporto tra religione e sintomo in una formula univoca, ma aprire uno spazio di interrogazione.

Religione e sintomo sono congiunti solo accidentalmente o per la loro stessa natura? E, se si assume la forma predicativa “religione è sintomo”, di che cosa la religione sarebbe sintomo: di una patologia, di una ferita, di un desiderio, di una struttura simbolica, di un legame? L'interrogativo resta intenzionalmente aperto, anche perché entrambi i termini sono passibili di accezioni diverse.

a. Il termine “religione” sembra precisato dal sottotitolo, dove essa viene intesa come insieme di riti, miti e simboli. Nella seconda giornata di studio, intitolata *Re-ligo*, il termine allude al legame: tra il divino e l'umano e tra coloro che partecipano a una medesima forma di esperienza religiosa. Va tuttavia ricordato che l'etimologia di *religio* resta discussa: la derivazione da *religare* è tradizionale e suggestiva, ma non esclusiva.

Inoltre, l'assenza dell'articolo consente una duplice determinazione: *la* religione, cioè il fenomeno religioso nel suo insieme, oppure *una* religione, cioè una configurazione storica particolare. Non si tratta di un dettaglio formale: la determinazione o l'indeterminazione del termine comporta implicazioni rilevanti sul piano storico-religioso e teologico. Nel nostro contesto resta da chiedersi se il riferimento privilegiato sia al cristianesimo o, più ampiamente, al fenomeno religioso.

Che il cristianesimo sia semplicemente una religione non può essere dato per scontato, se non nell'uso corrente di espressioni come “insegnamento della religione cristiana”. Sul piano teologico esistono posizioni critiche, fra cui

* Teologo.

quella di Karl Barth, per il quale la religione può diventare il tentativo umano di afferrare Dio senza lasciarsi giudicare dalla sua rivelazione. In altro registro, alcune letture contemporanee dei Vangeli insistono sul rischio di una religiosità che sacrifichi l'uomo alla norma, mentre l'agire di Gesù appare orientato alla misericordia e alla liberazione dell'umano. In questa prospettiva è significativo il detto evangelico: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (*Mc 2,27*).

Ognuno degli interventi, che prende corpo all'interno del Convegno, presuppone un'idea di religione e di persone religiose (incontrate nelle analisi), può trovare una sua legittimazione e può rappresentare un apporto a una visione plurale.

b. Il termine “sintomo” sembra di più facile fruizione, ma anche qui occorre distinguere. Esso può indicare, in senso medico-clinico, l'indizio di uno stato morboso; in senso psicodinamico, una formazione psichica dotata di senso; in senso fenomenologico e simbolico, il modo in cui una crisi o un'eccedenza dell'esperienza si manifesta alla coscienza e nel linguaggio.

In campo medico il sintomo viene definito come “indizio di uno stato morboso” avvertito dal paziente e da decodificare. In psicopatologia, tuttavia, la riduzione del sintomo a semplice effetto causale risulta insufficiente: la psichiatria fenomenologica ha insistito sulla necessità di descrivere il modo in cui il fenomeno è vissuto. In questa linea si possono distinguere sintomi fondamentali e accessori, cause patogenetiche e cause patoplastiche, cioè fattori che non producono il fenomeno, ma ne modellano la forma.

Nell'ambito della psicologia del profondo, Freud riconosce nella rimozione uno degli eventi responsabili del sintomo, inteso come formazione di compromesso, reattiva o sostitutiva. Jung, invece, tende a leggere il sintomo anche in senso finalistico, avvicinandolo al simbolo: non solo segnale di un conflitto, ma possibile via di trasformazione della psiche.

Per Lacan, il sintomo non è soltanto un disturbo da eliminare, ma una formazione significativa nella quale si iscrive qualcosa del desiderio e della verità del soggetto. In una fase ulteriore del suo insegnamento, il tema del *sinthomo* – secondo la grafia del *Seminario XXIII* – complica la nozione di sintomo: esso può funzionare come modalità singolare di annodamento, o di supplenza, fra reale, immaginario e simbolico. Il nodo borromeo non va dunque inteso come semplice schema esplicativo, ma come figura del modo in cui la vita soggettiva si tiene, o rischia di disfarsi, nei suoi diversi registri.

2. *Qualche suggestione*

Assumiamo allora la formulazione del convegno nella sua “vaghezza” produttiva, inclusiva di prospettive non sempre integrabili. Il termine “sintomo” può essere mantenuto in una duplice accezione: da un lato come segnale di un disturbo o di una sofferenza da interpretare e curare; dall’altro come punto di condensazione in cui elementi diversi della vita psichica, simbolica e relazionale trovano un equilibrio provvisorio. In questa seconda accezione il sintomo non coincide semplicemente con il patologico, ma indica anche una forma di legame e di tenuta.

È qui che il riferimento al nodo borromeo di Lacan può diventare fecondo. Reale, immaginario e simbolico non sono tre “ambiti” separati da sommare, ma registri che si annodano nella costituzione del soggetto. Il sintomo, e più radicalmente il *sinthomo*, può allora essere pensato come ciò che segnala un punto di crisi dell’annodamento oppure, in alcuni casi, come ciò che permette al soggetto di tenersi.

In questo quadro risulta particolarmente stimolante il tema del Nome-del-Padre. Non va inteso come formula immediatamente teologica, ma come operatore simbolico: ciò che introduce legge, differenza, genealogia, limite e possibilità di significazione.

Il Nome-del-Padre non è quindi, in senso stretto, un principio del “reale” inteso come realtà empirica. Esso appartiene anzitutto al registro simbolico e riguarda la possibilità che il desiderio non resti chiuso nella fusione immaginaria, ma si apra alla mediazione della parola, della legge e dell’alterità. Proprio per questo può essere evocato, con cautela, come luogo di passaggio tra psicoanalisi, antropologia religiosa e teologia.

La nostra sollecitazione vorrebbe allora riprendere il tema lacaniano del Nome-del-Padre senza confondere il piano psicoanalitico con quello teologico. Sul piano della fede cristiana, infatti, il Padre non è pensabile come principio solitario: è sempre Padre del Figlio e, nella relazione con il Figlio, apre allo Spirito. La domanda suggerita da Riccardo di San Vittore – può darsi amore perfetto senza un terzo? – consente di rileggere analogicamente il Nome-del-Padre in direzione comunionale. Non si tratta di “battezzare” Lacan, ma di lasciarsi provocare dal suo lessico per pensare, teologicamente, una paternità non chiusa su se stessa, bensì generativa, relazionale e aperta alla creazione tutta, resa possibile nelle forme del linguaggio, dell’immaginazione e della comunicazione.

GIULIO MASPERO*

Il Nome del Padre: i Dieci Comandamenti tra Religione e Relazione

1. Introduzione: la crisi dell'università

Nell'esprimere la mia gratitudine per questo incontro, vorrei partire da un episodio personale, che risale a quando ero agli inizi della mia carriera accademica come teologo, alla quale ero passato da quella di fisico. Romano Madera, allora ordinario di antropologia culturale a Milano Bicocca, nonché psicoanalista junghiano, mi invitò ad un *expert meeting*, finanziato dalla *Templeton Foundation* e organizzato da Argyris Nicolaidis, dedicato al "nome del P/padre", al quale parteciparono psicoanalisti, filosofi e teologi. Il tema era decisamente affascinante per me, che iniziavo allora a dedicarmi alla ricerca sul mistero di Dio uno e trino, quindi al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Per questo accettai¹.

Ma l'esordio di questo *expert meeting* fu per me profondamente traumatico, perché, quando prese la parola Luigi Vero Tarca, ordinario di filosofia teoretica a Venezia, disse più o meno: "La scienza è l'ambito dove vale il principio di non contraddizione, la filosofia è quello dove non vale". Io rimasi di ghiaccio, perché mi dicevo: nel pronunciare questa frase sta usando il principio di non contraddizione, ma è un filosofo e non dovrebbe usarlo, se ha detto che la filosofia è l'ambito in cui tale principio non vale. La mia non era una reazione critica, semplicemente non capivo le parole, non capivo cosa si stesse dicendo.

Mi ricordo che dopo un po' di discussioni e fraintendimenti, mi venne l'idea di proporre un caso reale, purtroppo comune nella mia pratica dialogica: l'immagine del padre di una ragazza anoressica. Il risultato fu estremamente efficace perché, facendo ponte sulla realtà, capii che il mio interlocutore voleva dire che nell'ambito che lui definiva "scienza" il principio di contraddizione si presentava come binario, cioè *yes-no*, zero-uno. Invece nell'ambito, appunto, filosofico c'è il grigio, la varietà, le sfumature, io ora direi "il terzo", quindi il riferimento ad un'eccedenza, che teologicamente io posso chiamare mistero, ma che ognuno è libero di chiamare come vuole, nella misura in cui ne afferma l'irriducibilità a due categorie opposte.

* Docente in Teologia dogmatica nella Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Maspero 2010 è il frutto di quel prezioso confronto.

Questo evento è stato molto importante per me, perché in fondo quello che stava avvenendo in quell'*expert meeting*, e che è simile a ciò che sta avvenendo in questo congresso, è esattamente ciò che dovrebbe avvenire nell'università, nome che non per caso deriva da *universitas*. Tale etimo rinvia alla possibilità di guardare la realtà insieme da prospettive diverse, arricchendosi tutti mutuamente².

Purtroppo questa esperienza si fa sempre più rara in un contesto sempre più specializzato perché orientato alla produzione e in un mondo sempre più in conflitto, con una terza guerra mondiale “a pezzi”, come in modo espressivo diceva papa Francesco. In fondo non riusciamo a parlarci partendo dalla realtà, da ciò che sta fuori di noi, e continuiamo a lavorare dentro schemi, idee, prospettive che hanno in sé una validità, ma parziale, settoriale, regionale. E tale ripiegamento su sé stessi rende sempre più difficile conciliare le diverse prospettive, che abbiamo urgente bisogno di mettere in relazione.

Quindi quello che sta avvenendo in questo congresso è estremamente importante, perché fa bene al mondo, a ciascuno di noi e a tutti, pazienti e terapeuti, discenti e docenti. È un passo che veramente può riportare dentro la nostra realtà una capacità di dialogare, perché oggi tutto diventa tifo da derby, come a Milano tra Inter e Milan: dalla politica alla scienza, tutto si sta trasformando in una mera questione di tifo, cioè di chi grida più forte. Non si è più capaci di vedere “il terzo”, la dimensione più grande, per pensarla insieme, perché solo così si può pensare ciò che eccede la nostra prospettiva particolare. E questo, ad un teologo, parla proprio del suo ambito di studio, perché senza tale sforzo per mettere in relazione i diversi sguardi sul reale non si può accedere alla domanda sul senso del tutto.

2. *La religione e i suoi tre livelli*

La religione di per sé nasce proprio da tale esperienza dell'eccedenza che suscita la domanda sul senso. Le diverse risposte che si possono dare corrono sempre il pericolo di ridurre l'esperienza originaria, generando conflitti ancora più intensi, in quanto rivestiti della potenza simbolica dell'assoluto. Da qui sono venute le guerre di religione, che sono un problema perché sono guerre, non perché sono di religione. In altri termini, gli esiti della modernità nella postmodernità ci stanno mostrando che le guerre ci sono sempre e ci sono sempre state. La cosa terribile è che si trovino anche nell'ambito della religio-

² Cfr. Donati, Malo, Maspero 2016.

ne, a partire da riduzionismi che tendono a leggere anche l'ambito del sacro in termini di tifo calcistico tra Lazio e Roma o Inter e Milan. La religione, proprio perché è estremamente potente, può arrivare molto in profondità.

Per questo nel parlare dei dieci comandamenti è importante distinguere innanzitutto tre livelli:

Il primo livello è *la religione in generale*, che nonostante i rischi ha una sua valenza assolutamente positiva, soprattutto quando la si osserva dalla prospettiva relazionale, cioè con uno sguardo che tiene insieme contemporaneamente identità e alterità. Infatti, anche nel religioso si trova un grido, si rinviene una richiesta, rivolta ad un oltre. Se si vuole, lo si può leggere nel presente contesto come sintomo, perché anche nell'ossessivo si può riconoscere una richiesta, una tensione. E quando l'ossessione è religiosa tale tensione si fa terribile, mi vien da dire addirittura tragica.

Il secondo livello è *l'ebraismo*, inteso come ebraismo biblico, quindi non in riferimento alle interpretazioni attuali dell'ebraismo, della religione ebraica come è vissuta oggi, né, ovviamente, al sionismo e alle questioni politiche attuali. Invece, qui ci rivolgiamo all'ebraismo inteso come pensiero sul mondo reso possibile da quell'incontro con il Creatore narrato dalla Bibbia.

Poi il terzo livello, che ovviamente fa da ponte al testo di Enzo Cicero, è come *il cristianesimo* – quindi l'incontro con il Figlio di Dio che si è fatto carne – ci permette di rileggere l'ebraismo e i dieci comandamenti. La mia domanda è: come sono i dieci comandamenti agli occhi di Gesù? Cioè, come Gesù legge tutto questo? E ciò ha molto a che vedere con la scienza, perché ha a che vedere con il ruolo della creazione. Infatti, il Padre di Gesù è il Creatore. Chi ha dato i dieci comandamenti è anche Colui che ha fatto il mondo, e Colui che ha creato il mondo l'ha fatto in modo relazionale.

3. René Girard e il desiderio mimetico

La distinzione tra questi tre livelli – quindi religione, ebraismo, ebraismo letto dal cristianesimo – può essere colta alla luce di una battuta di Woody Allen, che una volta diceva: “Io per nascita di religione sono ebreo, poi mi sono convertito a narcisismo”. Questa frase è geniale, perché indica una grande consapevolezza, ma indica anche una lettura del reale permessa, a mio avviso, dal cristianesimo. Perché anche se Woody Allen è evidentemente ebreo, si muove in un contesto segnato dal cristianesimo. Quindi la sua lettura del narcisismo come riduzione del religioso – patologica, ma in qualche modo dotata di una valenza religiosa – a mio avviso è permessa solo dal cristianesimo.

E questo vorrei spiegarlo, condividerlo con voi a partire da René Girard, un autore francese che io amo profondamente³. Ho avuto la fortuna di incontrarlo a Stanford nel 2005 e di pranzare con lui: rimasi colpito dalla sua umiltà, che per un accademico di Francia non è proprio la prima caratteristica che ti aspetti. Lui nasce, parte nel suo pensare, da Freud e Marx, affermando che entrambi sono insufficienti, perché non sono stati abbastanza radicali. Secondo Girard non è vero che l'uomo compete solo per i beni sessuali, né è vero che l'uomo compete solo per beni materiali, quindi non c'è solo lotta di classe. L'uomo, invece, compete per tutto, per tutto tutto, perché la struttura del desiderio umano è mimetica, ed è mimetica per ragioni evolutive.

Quindi, se io inizio a guardare di là, tutti iniziamo a guardare di là. Perché? Perché cognitivamente dentro alla nostra struttura è inserito il fatto che se guardo di là può esserci o un bene del cibo, o una femmina per l'accoppiamento se sono un maschio, o un nemico che si avvicina. Quindi condividere l'attenzione è una cosa evolutivamente vantaggiosa. Nell'ambito dell'evoluzione del bimbo questa possibilità si sviluppa verso i nove mesi e tale capacità di condividere l'attenzione con l'adulto è proprio ciò che permette lo sviluppo del linguaggio e della cultura.

L'*homo sapiens* rispetto a quello di Neanderthal ha la sua arma evolutiva proprio in questo: il primo era meno forte dal punto di vista fisico rispetto al secondo, però questo gli permetteva di trasmettere ad altri le proprie scoperte. Infatti, quando in un branco di scimmie o di gorilla si fa una scoperta, la scoperta muore con chi l'ha fatta⁴. Non vedremo mai due scimmiette che guardano insieme il tramonto, perché non sono in grado di condividere l'attenzione, ma gli esseri umani si parlano e generano cultura proprio perché sono in grado di guardare insieme il tramonto o un cavallo.

Infatti, un bambino dopo i nove mesi inizia a condividere l'attenzione: quando vede un cavallo, ad esempio, il primo modo di chiamarlo è onomatopeico; però, indicandolo al papà, questi gli dice che quello si chiama cavallo, se è un papà italiano. Se è un papà inglese lo chiama *horse*, e così via. E il bambino si inserisce in una tradizione, in una cultura, si inserisce in una visione del mondo che è arricchita da tutti quelli che sono esistiti prima di lui. E questo è potentissimo, oltre che bellissimo.

Ma Girard ci dice che tutto ciò ha anche un lato oscuro. Infatti, condividendo l'attenzione, quando i beni sono materiali (non spirituali, come il linguaggio) e sono scarsi, come il cibo o l'accoppiamento, tale condivisione

³ Si vedano, ad esempio, Girard 2004 e Girard, Vattimo 2006.

⁴ Cfr. Tomasello 2005.

dell'attenzione causerà conflitto. Quindi l'uomo inizierà a collidere. Ma non essendo semplicemente una bestia, quindi non avendo un meccanismo evolutivo necessario a livello istintivo che ferma il conflitto, questo potrà arrivare all'estremo dell'uccisione e della morte del proprio simile.

In un branco di leoni, quando si deve fare la classifica – maschio alfa, maschio beta e così via – tra i membri del branco, gli esemplari collidono, vanno in dialettica, ma una volta che il maschio alfa vince sul beta, non uccide il beta, perché evolutivamente è meglio essere di più nel branco, per resistere ai nemici esterni. Quindi c'è un istinto, c'è un meccanismo necessario, una legge interna che blocca questo. Nell'uomo, invece, no.

Dal punto di vista della Bibbia questo avviene perché l'uomo è stato creato ad immagine di Dio e quindi ha un desiderio infinito. Noi strutturalmente non possiamo dire mai: “Questa cosa è troppo bella”. Quando usiamo tale frase in verità intendiamo che ne vogliamo ancora. Non lo diciamo come per dire: “Non ce la faccio più a mangiare”. Scusate, ma ho fresco il trauma di un pranzo ad Atene da una mia zia greca, che mi ha riempito di “pasticcio”, che è una specie di incrocio tra la lasagna e la pasta al forno siciliana. Si tratta di un cibo molto, molto intenso. Alla terza fetta che mi rifilava ho detto: “Zia, è troppo buono”, per dire “Zia, non ce la faccio più” cioè: “Lasciami stare, muoio se ne mangio ancora”. Ma questo è un bene materiale. Invece, bellezza e bontà non sono mai abbastanza. I beni spirituali non ci riempiono, ma ci attirano sempre. Più li abbiamo, più li desideriamo. Invece, i beni materiali non funzionano così.

Per questo, secondo Girard, l'uomo si è dovuto inventare un meccanismo per evitare l'autodistruzione dell'umanità, cioè per non annichilirsi gli uni con gli altri nella crisi mimetica del desiderio. E questo meccanismo, secondo Girard, si chiama religione. Per lui, il tabù ha una funzione evolutiva, tanto che identifica l'ominizzazione con l'insorgere del religioso. Effettivamente noi possiamo dire che le prime tracce dell'umano sono tombe, per esempio. Cioè, la ritualità è quello che ci permette di dire: questo è un uomo, perché abbiamo riscontrato una forma di cui l'animale non ha bisogno per vivere. E non sto parlando di dimensione spirituale, ma sto parlando proprio di una dimensione materiale, che però, ovviamente, ha una radice spirituale.

Allora, Girard si accorge che tutti i miti nelle diverse tradizioni e culture sono molto simili, che ci sono dei parallelismi sorprendenti⁵. Infatti, una volta che la crisi mimetica ha creato il conflitto, il tabù non basta più, ma serve per uscirne il sacrificio. Ciò significa che tale violenza va scaricata, in qualche modo, su uno.

⁵ Cfr. Girard 2007: 64.

Perché è meglio che uno muoia, piuttosto che muoiano tutti, come ci rivela il Vangelo⁶. E quindi si ritualizza il sacrificio del capro espiatorio.

E il capro espiatorio poi, però, in cosa si trasforma a livello simbolico? Avendo liberato la comunità dalla violenza con la sua morte, le permette di prosperare, di stare bene. E allora viene divinizzato. Quindi nella lettura bellissima, a mio avviso, di Girard, tutte le divinità erano capri espiatori, Zeus compreso. Tutti nascono, diciamo, dall'essere stati vittime⁷. Per me è commovente, nonché estremamente utile nella vita: il prezzo per essere considerati dèi è diventare vittime. Non va mai dimenticato.

Quando Girard inizia a studiare la Bibbia – lui parte dalla critica letteraria, quindi i suoi primi studi sono sulla differenza tra i romanzi e le narrazioni mitologiche, come i miti fondativi –, quindi quando Girard passa dalle tragedie (ad esempio l'Edipo di freudiana memoria) alla Bibbia, in un certo senso si indigna, perché dice che nella Bibbia si parla di sacrifici, ma non sono sacrifici veri. In particolar modo l'Eucarestia, cioè il Sacrificio di Gesù, non è un sacrificio vero. E questo perché Gesù è dichiarato innocente⁸.

Infatti, quando si leggono i salmi, il protagonista di cui si parla, che magari chiede vendetta, gridando al Signore di far fuori quelli che lo stanno ammazzando, è dichiarato dai salmi innocente, cioè il testo rivela che egli è perseguitato ingiustamente. Allora Girard fa questa osservazione, a mio avviso straordinaria, perché dice: la vittima innocente non esiste nella letteratura antica al di fuori della Bibbia. Cioè, in tutti gli scritti coevi, la vittima di un sacrificio è tale perché è colpevole. Solo la rivelazione, solo l'incontro con Qualcuno, secondo Girard, che è più grande del mondo in cui siamo, permette di vedere la vittima come innocente.

E questo ci offre una prospettiva sulla Scrittura e sui dieci comandamenti molto bella, perché è una prospettiva relazionale.

4. *Religio*: tra *re-legere* e *re-ligare*

Nel programma del congresso, la giornata di ieri portava come titolo (geniale) “Angeli e Demoni”; oggi, invece, il titolo è “*Re-ligo*”. Ora, *Re-ligo* è uno dei due etimi di religione⁹, cioè l'etimo più antico, ciceroniano (nel senso di Mar-

⁶ Cfr. Gv 11,50.

⁷ Cfr. Girard 1987.

⁸ Cfr. Girard 2004: 76.

⁹ Cfr. Benveniste 1969: 267-272.

co Tullio Cicerone e non di Enzo Cicero), che riconduce religione a *re-legere*¹⁰, dove il *re* è la ripetizione e il *legere* nasce dalla percezione dell'eccedenza dell'altro, di fronte alla quale ci si ritira, ci si schermisce. Perché, effettivamente, il primo moto dell'atto religioso è legato alla vita, cioè alla percezione che la propria vita è finita. Infatti, quando ci si confronta con la morte, quando ci si confronta con la trasmissione della vita, si entra in un certo senso in rapporto con qualcosa di più grande. I fenomeni dell'eccedenza mettono di fronte a un limite che indica come ci debba essere una sorgente della vita.

Per questo anche le religioni normano – e qui passiamo alla legge – la nascita, la trasmissione e la fine della vita. E diventano questioni morali alle quali, nella contemporaneità, si tende a ridurre il religioso. Per esempio, molte volte mi sento dire: “Sei prete, sei cattolico, quindi tu sei contro l'aborto e contro l'eutanasia”. E io fremo perché questa è una conseguenza, non è la ragione profonda né il punto di partenza dell'essere religioso. Io non sono sacerdote per queste norme. Se uno guarda la cultura, la storia e il pensiero ebraico, così come quello cristiano, scopre che essi non si sono sviluppati a partire da tali questioni.

All'origine, invece, c'è un'esperienza fondante. Io derivo da un ceppo longobardo, i miei antenati adoravano le querce, e sono in un certo senso orgoglioso del fatto che i miei antenati adorassero le querce. Perché, a parte che in Brianza ci sono delle querce bellissime, la vita media di un albero è superiore ai 100 anni, sempre, se non si tratta di un mero arbusto. Invece, la vita media di un uomo, soprattutto nell'antichità, con la mortalità infantile, con le malattie, senza gli antibiotici e il riscaldamento, era di pochi anni. Quindi a 40 anni, se non eri morto, eri vecchio. L'albero chiaramente è simbolo – e andiamo al terzo elemento – di una sorgente di vita, di un'eccedenza di vita, di un serbatoio di vita che è più grande di noi.

Allora il religioso nasce in primo luogo dalla percezione di tale grandezza, di fronte alla quale bisogna anche ritirarsi, tirarsi indietro, perché è troppo grande e spaventa, per cui non bisogna toccarla. Ciò richiama molto l'idea di segno, cioè un rapporto con il religioso che ha come punto di partenza il segno, che possiamo anche chiamare il sintomo, perché il sintomo è un segno. Ha un significato, diciamo, punta a una realtà, che non è se stesso. E per questo serve a curare, perché indica dove fa male. Senza invadere il campo della psicoanalisi nel quale non ho competenze, se a me fa male il dente, evidentemente il sintomo è preziosissimo, perché il dolore mi indica quale dente mi fa male e dove bisogna andare ad agire.

¹⁰ Cfr. Cicerone, *De natura deorum* II, 28,72.

La prospettiva del segno è preziosa, perché nell'ebraismo accade che il religioso non sia solo semantico, non è solo appunto segno, in quanto c'è stato un incontro. Il Dio di Israele è il Dio dei padri, è il Dio che ha incontrato Abramo, Isacco e Giacobbe.

Addirittura Joseph Ratzinger, in un testo sconvolgente, afferma che l'espressione "Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe" vuol dire che l'uomo è diventato attributo di Dio¹¹. Cosa sono gli attributi di Dio? Quelle caratteristiche che sono sue esclusive, come essere eterno o onnipotente. Ma qui Abramo, Isacco e Giacobbe, cioè tre uomini concreti con la loro famiglia, tre uomini che sono nati e sono morti, sono definiti attributo di Dio. Si tratta di un'affermazione sconvolgente dal punto di vista teologico.

E ciò punta verso un'altra etimologia di religione che nasce storicamente con Lattanzio, quindi in ambito già cristiano¹². Secondo lui la religione non deriva da *re-legere*, ma da *re-ligere*, che ha il senso di legare, cioè di unire, mettere in contatto. E questo proprio perché l'ebraismo si muove all'interno di un'esperienza di incontro.

Infatti, i dieci comandamenti nell'ebraismo si chiamano tecnicamente dieci "parole". Sono *le* dieci parole. Questo sembra uno spostamento di significato piccolissimo, ma invece è enorme. Perché il comandamento è uguale per tutti. Non è che il codice di diritto penale vale per me e non vale per te. È un universale. Così come le leggi che studia la scienza. Se io trovo una legge che vale per me e non per lo scienziato che è in Giappone, non è una legge scientifica. Per essere scienza, deve essere riproducibile, perché la scienza lavora sugli universali.

Quello che, invece, accade con la parola è che essa è sempre rivolta a qualcuno. Non esiste la parola da sola, la parola è sempre posta ad una persona e vive dentro una relazione. Essa si nutre di un incontro e sussiste in esso.

Quindi, il fatto che i dieci "comandamenti" siano chiamati nell'ebraismo le dieci "parole" ci rivela come la rivelazione nasce da – o sta su – una relazione. La religione si fonda nella relazione, come dicevo prima. E da qui derivano anche le sue patologie, che sono addirittura peggiori del religioso in generale, perché quando si dà una patologia del religioso, inteso in senso propriamente relazionale, la ferita è più profonda. A smontare una credenza pagana ci si mette di meno. Invece, confrontarsi con un ossessivo-compulsivo che pensa che Gesù Cristo vuole che lui faccia certe cose, è molto più complesso, perché la ferita relazionale ha una potenza simbolica molto più radicata a livello antropologico. Si tratta di una faccenda serissima.

¹¹ Cfr. Ratzinger 2006: 55.

¹² Cfr. Lattanzio, *Divinae institutiones* IV, 28.

Nello stesso tempo, però, la differenza radicale è evidente. Ad esempio, nel caso di popoli come gli ebrei o gli armeni, che hanno subito dei traumi collettivi indicibili, durati anche secoli, si osserva come la dimensione relazionale della religione emerge, anzi diventa totalizzante, producendo una sorta di *open space* spirituale, come se per gestire alcuni traumi si potesse solo funzionare insieme. Il che crea, poi, un'identità di gruppo che ha anche i suoi svantaggi, ma che nello stesso tempo rivela quanto è fondamentale la dimensione di relazione con Dio. Tale relazione è in origine asimmetrica, perché Dio è Creatore e ha sempre l'iniziativa; ma poi lungo la storia diventa simmetrica, perché Dio è fedele al dono che offre e rimane nell'Alleanza nonostante le risposte negative dell'uomo. La Legge è, dunque, espressione del dono e della fedeltà ad esso.

Ciò ha come conseguenza la sproporzione costante tra il dono e la risposta. I limiti degli uomini non sono mai l'ultima parola, ma anzi Dio conta su di essi. Così, chi manda Dio in Egitto a parlare col faraone? Proprio colui che era il meno adatto da inviare come ambasciatore, perché era appena stato scacciato dalla corte. Sembra che la scelta ricada proprio su chi è meno adatto, perché deve vedersi che è Dio ad agire. Il risultato dell'azione deve essere eccedente rispetto al mezzo, cioè all'ambasciatore.

Così, quando si arriva al Sinai è impressionante vedere come la ragione per la quale si ricevono queste dieci "parole" è che prima c'è stata la liberazione del popolo. Dio prima dà e poi chiede. Quindi chiede sempre con un'autorità che è autorevolezza. Tale autorevolezza non è mai l'autorità assoluta, nel senso etimologico di *ab-soluta*, del padre di Kafka¹³. La sua *Lettera al padre* è uno dei testi più violenti che abbia letto in vita mia, perché questo padre imponeva la legge ma non la seguiva, non si sottometteva ad essa. La legge, dunque, era arbitraria. Quindi il "nome del padre" nel caso di Kafka è un nome devastato e devastante, anzi, castrante, perché non c'è il rapporto con il reale, impedendo alla radice fecondità e generatività. Il padre descritto da Kafka non introduce al mondo, ma impone una semantica che non ha sintassi.

5. *Semantica e sintassi: il ruolo della relazione*

Questa distinzione tra semantica e sintassi è molto utile. La semantica studia il rapporto tra il significante e il significato. Quindi si ha un segno, per esempio il LA scritto in chiave di SOL nell'ottava centrale, che corrisponde ai 440 Hz.

Tale corrispondenza è semantica, ma di per sé il linguaggio non è solo fondato sulla semantica. Anzi ci sono dei linguaggi come la musica che hanno un conte-

¹³ Cfr. Kafka 2011.

nuto minimo semantico, perché le note sono sette più poca altra roba, pochissima rispetto alle parole del vocabolario. Ma allora la musica che cos'è? La musica è fatta di rapporti: rapporti di suoni che diventano rapporti tra segni. Così, se io intono una canzone più in alto o più in basso, sto cambiando tutti i suoni. Se la trascivo sul pentagramma, cambiando tutti i segni, la melodia rimane la stessa.

Ora, quello che l'incontro con l'ebraismo e poi col cristianesimo ci rivela è proprio che la realtà ha una potenza sintattica: questo gesto del bambino che indica, e quindi riesce a condividere col padre il nome del cavallo, ci dice che la radice della semantica è la sintassi. Noi abbiamo parole perché siamo in relazione. Per questo per curare abbiamo bisogno di parole e di relazioni.

Ma passando a Dio, ciò cosa significa? Il punto è che se noi riduciamo il "padre" a nome, se introduciamo il "nome del padre" senza la relazione col Padre Creatore, col Padre di Gesù Cristo, noi ci chiudiamo in una trappola semantica fatta di parole. E questo unisce la pratica dialogica psicoterapeutica, l'educazione e anche il dialogo dell'accompagnamento spirituale. Quest'ultimo non è terapeutico, ma è sempre relazionale.

Perciò uno dei consigli migliori che ho ricevuto appena ordinato, da due diversi sacerdoti che erano psichiatri prima di scoprire la propria vocazione, è stato di studiare un trattato di psicopatologia: è, infatti, essenziale saper riconoscere quando è in gioco una patologia che non è spirituale, ma psichica, cioè quando occorre inviare da uno specialista. È stato per me fondamentale imparare a riconoscere le trappole semantiche¹⁴.

Infatti, per dei traumi ricevuti nell'infanzia, le persone possono elaborare una rappresentazione inefficiente del mondo, che produce il dolore che emerge nel sintomo. Si tratta di una specie di corazza che, nel momento in cui è stata indossata, era utile. Per esempio, se una madre non cura il bambino, perché magari ha un altro figlio malato, il primo può sviluppare un tratto depressivo. Infatti, dal punto di vista evolutivo è più conveniente pensare che lui non è amabile, piuttosto che assumere la reale assenza della mamma. È analogo alla sindrome di Stoccolma: è più facile pensare che il rapitore mi ama, piuttosto che accettare di poter essere uccisi in qualsiasi istante.

Dunque, questa trappola all'inizio funziona ed è evolutivamente conveniente, ma con la crescita diventa un ostacolo che blocca e, quindi, va ammorbidita e alleggerita. Essa non va distrutta e rimossa totalmente, perché altrimenti la persona crolla, ma va complessificata. E la relazione terapeutica è il cammino principale per farlo, poiché si tratta di una relazione che introduce nella rappresentazione della persona un'ulteriore ricchezza semantica che le permetta di sta-

¹⁴ Si veda Cornaggia, Maspero, Peroni 2024: 136.

re in una sintassi, cioè di cambiare il tono della canzone, cantando coralmente più in basso o più in alto.

In questo senso, quello che noi vediamo col Nuovo Testamento è proprio una lettura dell'Antico Testamento che parte dalla relazione, in primo luogo con la lettura della creazione. Infatti, se tutto è stato creato in Cristo, che è il Figlio eterno del Padre, tutto è creato in relazione. Infatti, se si guarda la *Genesi*, si dice che Dio creò il cielo e la terra, la notte e il giorno, la luna e il sole, poi creò la terra e il mare, terraferma e mare, fino a uomo e donna¹⁵. Nel *Siracide* appare una formula bellissima a questo proposito: che Dio ha creato le cose due a due, una si appoggia all'altra e insieme danno gloria a Dio¹⁶. Quindi è come se il creato stesso avesse una trama relazionale, e quando noi riusciamo a stare in relazioni libere, a stare in una sintassi che non si chiude semanticamente, riusciamo ad entrare in rapporto con il reale, perché in qualche modo Gesù Cristo ci permette di leggere attraverso i Dieci Comandamenti, cioè attraverso le Dieci Parole, questa dimensione profonda del reale.

E l'esempio di San Paolo ci porta nella stessa direzione. Egli era ebreo ebreo, cioè era davvero esperto nella sua religione: fariseo, della scuola di Gamaliele, in un certo senso autorità morale e attivo garante dell'ortodossia¹⁷. Di più, quando viene martirizzato Stefano, il protomartire, il primo diacono, per garantire che quella lapidazione fosse legale, i partecipanti deposero i mantelli ai piedi proprio di Saulo, perché in una lapidazione, in un linciaggio, cioè in un sacrificio del capro espiatorio, la legittimità dell'atto dipende da chi scaglia per primo la pietra. Lui è responsabile. Allora, la ritualità ebraica aveva portato ad avere un uomo esterno alla lapidazione che doveva fare da garante. Quindi Saulo era responsabile della morte di Stefano, che sappiamo essere ingiusta perché era innocente¹⁸.

Ma quando, sulla via di Damasco, Saulo cade da cavallo, si trova davanti il Risorto. Uno che legge gli *Atti degli Apostoli* può dire "non ci credo", è un suo giudizio; però guardiamo solo il fenomeno, pensiamolo come un testo letterario. Cosa sta accadendo? Sta accadendo che Saulo si trova davanti un signore che non gli dice "brutto assassino schifoso, cosa hai fatto? Perché hai ammazzato il mio Stefano?". Invece, la domanda di Gesù è come la continuazione di quella del Creatore, quando Adamo, dopo il peccato originale, si nascose davanti al Creatore: allora, Dio non disse: "Adamo, vieni fuori che so che sei lì!", con la ciabatta oppure con il battipanni, ma lo cercò e lo cerca sempre per

¹⁵ Cfr. *Gen* 1.

¹⁶ Cfr. *Sir* 42,24-25.

¹⁷ Cfr. *At* 22,3.

¹⁸ Cfr. *At* 7,58 a 8,1.

proteggerlo, per salvarlo. Così, Saulo si trova davanti Gesù Cristo risorto che, per quanto uno non ci creda, presenta una reazione totalmente diversa, perché è pura relazione: “Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?”¹⁹, con la ripetizione del nome proprio che suona proprio familiare, ma anche con quel riferimento a Sé stesso da parte del Signore. Questo vuol dire che i cristiani, Stefano e quelli di Damasco, sono Gesù. Cioè, qui siamo di fronte ad una presentazione della realtà, del mondo, della storia, dell’umanità, se uno vuole, totalmente relazionale.

A mio avviso, ciò funziona. Cioè, funziona per uno psicoterapeuta e funziona per un sacerdote. E così la relazione diventa il punto di unità dei diversi approcci. In fondo quel nome del padre dal quale siamo partiti, e al quale torniamo, è in un certo senso la sorgente della relazione. Ciò significa che il nome del padre funziona quando è sorgente di relazione. Quando noi riusciamo a recuperare il senso relazionale dei nomi – che siano i nomi, diciamo, della vita di famiglia, che siano i nomi della religione – ecco che ci stiamo spostando dalla semantica alla sintassi e stiamo ridando libertà alle persone, e stiamo agendo, secondo me, una funzione paterna, anche se la terapeuta è donna. Si tratta, infatti, di porre una funzione differenziante, ma anche relazionante, cioè una funzione che distingue per unire. E i Dieci Comandamenti, in quanto dieci “parole”, sono proprio questo: una distinzione, un confine, che però unisce.

Bibliografia

- Benveniste É. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, De Minuit, Paris.
- Cornaggia C.M., Maspero G., Peroni F. 2024. *Ansia e idolatria*, In Schibboleth, Roma.
- Donati P., Malo A., Maspero G. (edd.). 2016. *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, ROR Studies Series 1, EDUSC, Roma, pp. 73-111.
- Girard R. 1987. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano.
- 2004. *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano.
- 2007. *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Girard R., G. Vattimo. 2006. *Verità o fede debole?*, Transeuropa, Massa.
- Kafka F. 2011. *Lettera al Padre*, Einaudi, Torino.
- Maspero G. 2010. *Remarks on the Relevance of Gregory of Nyssa’s Trinitarian Doctrine for the Epistemological Perspective of 20th Century Psychoanalysis*, “European Journal of Science and Theology” 6, pp. 17-31.
- Ratzinger J. 2006. *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in Id., *La vita di Dio per gli uomini*, Jaca Book, Milano, pp. 51-67.
- Tomasello M. 2005. *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna.

¹⁹ Cfr. *At* 9,4; 22,7 e 26,14.

VINCENZO CICERO*

Agape, o donazione di sé Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari

Il senso veterotestamentario del comandamento divino (*mitzvah*, *entolé*), discusso nella relazione precedente da don Giulio Maspero – ossia la parola/legge divina come segno del patto tra Jahvè e il suo popolo, destinata a venire interiorizzata per poter vivere con libertà responsabile il rapporto con il Santissimo – nel Nuovo Testamento viene riaffermato, e al tempo stesso radicalmente riformato, riplasmato carnalmente (*ematicamente*). Il comandamento cristico comanda l'agape, e non può non comandarlo *agapicamente*, tanto che l'essenza ultima dell'*entolé* – di ogni comandamento, vetero- e neotestamentario – si disvela nella morte e risurrezione di Cristo.

Questa donazione sommamente agapica, *ininventabile* nonostante i frammenti profetici nei *Salmi* 16 e 22 e in *Isaia* 53, è il *proprium* del cristianesimo. Ora, nella lettera e nello spirito di questo convegno, che reca il titolo “Religione (è) sintomo”, chiedersi in modo radicale se e di-che la religione cristiana sia sintomo, equivale a porre la questione, quasi inaudita (conviene infatti enunciarla al condizionale): *di che potrebbe essere sintomo l'agape?*

La mia proposta/risposta è che *non* la dimensione agapica, ma solo la dimensione numinosa sarebbe strutturalmente sintomatica di qualcosa – di umano, troppo umano, ultraumano. Pertanto, la religione cristiana apparirebbe ridotta a sintomo soltanto nelle sue manifestazioni in cui a prevalere, sul piano sia personale sia interpersonale, è l'istanza del numinoso, non quella dell'agape.

1. *La struttura del nuovo comandamento cristico*

Se si guarda all'aspetto formale, specie nella parte epistolare del Nuovo Testamento compaiono diversi comandamenti che prescrivono condotte specifiche fra i membri delle collettività protocristiane: accettarsi a vicenda; istruirsi l'un

* Filosofo. – Questa versione, che rispecchia fedelmente il testo letto durante il convegno, è stata integrata con citazioni, rinvii bibliografici e note in *PCF*: 181-188.

l'altro; incoraggiarsi reciprocamente; perdonarsi a vicenda; confessare i peccati l'uno all'altro; pregare l'uno per l'altro; edificare gli altri. In queste varie formulazioni è però agevole riconoscere un'unica e medesima ispirazione, un'insistita vicendevolezza declinata secondo le necessità comunitarie, certo, ma a partire dal *novum* sconcertante del comandamento agapico.

Con Gesù Cristo, la pluralità del decalogo e degli oltre seicento precetti prescritti al popolo di Israele nell'Antico Testamento si ricapitola in un solo *nuovo* comandamento, della cui struttura mi occuperò adesso seguendo innanzitutto un filo conduttore “giovanneo”.

Nel momento in cui sull'ultima cena grava un turbamento profondo – Giuda Iscariota è appena uscito per recare il segnale convenuto ai soldati romani e alle guardie del sinedrio – Gesù dice:

Gv 13,34 Vi do un comandamento nuovo (*entolé kainé*): che vi amiate gli uni gli altri (*agapâte allélous*). Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri.

a) In che senso è un comandamento nuovo e antico al tempo stesso

La *καινότης*, la novità qui in causa di questo comandamento, è però di tipo speciale: è una novità – letteralmente – *arcaica*, non tanto perché riprende in effetti un precetto antico, ma in quanto tocca ed è insieme proferita proprio da *Quello* che era *ἐν ἀρχῇ*, in principio. La circostanza è più esplicita nella prima lettera di Giovanni, anche se le parole in prima persona sono stavolta dell'epistolografo:

1Gv 2,7 Carissimi, non vi scrivo un nuovo comandamento, ma un comandamento antico [*entolé palaiá*], che avete ricevuto da principio [*ap' archês*]. Il comandamento antico è il Logos che avete udito.

^{2,8} Eppure vi scrivo un comandamento nuovo, e ciò è vero in lui e in voi, perché le tenebre si diradano e già appare la luce vera. [...]

^{2,10} Chi ama suo fratello, rimane nella luce [...] ^{2,11} Ma chi odia suo fratello, è nelle tenebre.

È un brano teologicamente raffinato, il quale dipende, com'è palese, dal prologo del vangelo di Giovanni – e proprio tale dipendenza legittima l'attribuzione della lettera a una personalità che, se non dell'evangelista stesso, gli era comunque molto prossima.

Perciò: il comandamento neotestamentario non è semplicemente un imperativo, non sta nella mera formula/enunciato *agapâte allélous*, “amatevi gli uni gli altri”, che peraltro presuona già nell'Antico Testamento, in *Levitico* 19,18: «amerai il prossimo tuo come te stesso – io sono Jahvè». E la sua

antichità non consiste neppure in questa forma antecedente, “mosaica”, del precetto.

Voglio allora esprimerla così, la *paleo-kaino-entolè* “giovannea”: questo antico-nuovo-comandamento è prima di tutto *in c h i* lo enuncia (e incarna), non *in c i ò c h e* vi viene enunciato/comandato. Ecco perché *lui* (αὐτός) è *il più antico* – è il Logos (‘āmar | il dire) mediante cui Elohim, in principio, nomina e fa essere la luce metafisica di *Genesi* 1,3¹, quando ancora neanche il sole è (“sarà” in *Gn* 1,14-18); e lui è anche *il comandamento più recente* – Gesù Cristo, il Logos *ora* incarnato, la luce vera che *già appare* inquanto luce della verità stessa (*lux* pre- e ultrametafisica, si dovrebbe dire: la luce mediante cui ogni luce *e* ogni ombra – fisiche *e* metafisiche, finite *e* infinite – sono possibili). «Dio è luce [ὁ θεὸς φῶς ἐστίν] e in lui non c’è tenebra alcuna», aveva scritto poco prima (lo pseudo-)Giovanni ai suoi destinatari, e più avanti integrerà questa “definizione agapica”² con l’altra arcinota determinazione: «Dio è agape» (*IGv* 4,8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν; cfr. 4,14). A rivelare in maniera compiuta (*consummata*) questi due tratti essenziali della Deità è il Logos fattosi carne.

Il comandamento neotestamentario è dunque, in primissima istanza, Gesù Cristo stesso inquanto luce vera e agape. È l’*entolé* vivente, il comandamento il quale – da enunciato divino ingiungente/liberante che nell’AT andava accolto e interiorizzato – si fa *persona umana*. È il comandamento che va non tanto obbedito, quanto *imitato* nella fede più intima.

b) Qual è l’analogia materiale implicata in questo comandamento

Nel passo evangelico in questione (*Gv* 13,34) la novità di questo comandamento viene salutata anche sul piano espressivo: «amatevi gli uni gli altri» – e fin qui è una rimodulazione, pur importante, sulla falsariga di *Lv* 19,18; «*come* io ho amato voi» (*k a t h ó s e g á p e s a h y m á s*): questo è invece il *novum* assoluto, perché nessun vivente in forma umana aveva mai amato *come* lui, secondo la tipologia della *sua* agape, che è inaugurale – *archetipa*, si dovrebbe dire, se non fosse che per usare la parola bisogna ormai pagare, com’è giusto, le royalties jungiane. E un tale comando d’imitazione, che si regge formalmente su uno schema analogico, non è di fatto se non *la reiterazione di un’analogia materiale originaria*, la cui

¹ «E Dio disse: “Sia luce!”. E luce fu».

² È *agapica* quella espressione (determinazione, definizione) che viene pronunciata a partire da un’esperienza diretta di agape; ciò che vale per ogni fenomeno – che occorra esperirlo concretamente per poterlo conoscere – a maggior ragione vale per la fenomenicità eccentrica dell’agape. [Sulla fenomenicità v. *PCF* 149 e n., 164n., 183n., 188n.]

cristallina formulazione si trova ancora nel vangelo giovanneo (Gv 15,9): «Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi».

Ecco la formalizzazione di questa catena analogica, imperniata sul logos-rapporto che provvisoriamente, data l'ineliminabile e qui nociva ambiguità della coppia italiana *amante/amato*, designerò con il greco:

(*agapôn : egapeménos ::*)

Padre : Gesù Cristo :: Gesù Cristo : ∀ apostolo :: ∀ apostolo : ∀ umano (= la chiesa)³

LA “GRANDE ANALOGIA AGAPICA”

Il senso della struttura è effuso dal primo termine medio, perché nessuno sa l'agape del Padre tranne il Figlio, e questi ne è testimone in tutto e per tutto, nelle parole e negli atti, in vita morte e risurrezione.

Ora, *nelle parole* (Gv 17) Gesù Cristo attesta che il Padre lo ha amato *prima* della creazione cosmica, e, *dopo*, donandogli la gloria di cui godeva “allora” presso Dio, incluso il potere su ogni cosa: donazione paterna al Figlio di poter-donare la pienezza della gioia, la vita eterna e la gloria a coloro (gli apostoli) che dal Padre stesso gli sono stati donati. Il dire cristico esprime dunque l'agape paterna come essenzialmente *dorologica* (da δῶρον), ossia come il *dono del libero potere di donare*. E penso che il rapporto-logos *agapôn/hgapeménos*, che costituisce il perno della catena dell'analogia agapica, sia traducibile in italiano con la coppia *donante/donataro*, assai meglio che con *amante/amato*.

c) Il senso dell'aoristo *egápessa*

Quanto agli *atti*, poi, soprattutto *in* quelli che nella narrazione evangelica seguono il momento dell'ultima cena, la testimonianza agapica di Gesù Cristo è cripticamente e controintuitivamente anticipata dalla voce verbale *egápessa*, «come io *ho amato* voi». Qui infatti l'aoristo greco, che di norma segnala un atto o processo già compiuto, contiene invece il rinvio decisivo al non-ancora – al culmine! – del dono cristico. Quando Gesù dà agli apostoli il nuovo comandamento, quando *dà se stesso come il nuovo comandamento*, costoro non conoscono ancora l'abissalità di tale donazione «fino alla morte di croce», non sospettano minimamente che l'autodonazione possa sboccare nel supremo sacrificio di sé.

³ Se c'è allora un'autentica “grande analogia” che «connota, per aspetti fondamentali» (Cacciari, 2023: 13) l'agape *cristiano*, e lo stacca recisamente dall'eros-logos ellenico, è senz'altro questa. Per contro, quella che Cacciari indica come la «grande analogia platonica» (Agathon : *noûs* : intelligibili :: sole : vista : visibili) è solo un momento – e non certo il supremo – della strategia di Platone nella ricerca di attingere l'ineffabilità dell'*agathon*.

Così, allorché scatta quel momento, «la fede riconosce nel Cristo crocifisso l'icona dell'*agape* di Dio», commenta acutamente Piero Coda⁴ sulla scorta del passo paolino:

2Cor 5,14 L'agape del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che [...] *5,15* egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro.

L'agape cristiana, rispetto alla paterna, precisa quindi il senso dorologico apportandovi la partecipazione del Sé: *dono del libero potere di donare sé* – e così lo trasmette agli apostoli, perché non vivano più per se stessi, ma per donarsi al Risorto e, da qui, all'umano intero.

d) L'agape come donarsi reciproco ecclesiale

Infine, l'insistenza di Cristo sull'agape reciproca degli apostoli, con accenti che intensificano i “toni assembleari” dell'antico comandamento dell'agape al prossimo, prepara evidentemente il concetto *ecclesiale*, prefigurandolo come regolato fondamentalmente dal donarsi e perdonarsi vicendevole. Nella grande analogia agapica la chiesa si trova al terzo membro, sotto l'egida dello Spirito Santo, e in essa il principio dorologico si modula appunto come *dono del libero potere di perdonare donando sé*.

La religione cristiana è dunque agapica, cioè sedonante, autodonativa, secondo la sua più intima vocazione. Si tratta adesso di capire se e in che misura questa vocazione possa ammettere una sintomatologia, così come prospettato dalla secolare diagnosi freudiana.

2. Il ruolo del numinoso nel cristianesimo

È celebre la provocazione lanciata da Sigmund Freud ne *L'avvenire di un'illusione* (1927): «La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come la nevrosi del bambino, essa deriva dal complesso di Edipo, dalla relazione paterna»⁵. Il valore epistemico ne è stato in parte ridimensionato ne *Il disagio della civiltà* (1929), dove viene rimarcato il carattere di analogia soltanto ipotetica tra la nevrosi individuale e la nevrosi collettiva. Ma resta assodato che per Freud le rappresentazioni religiose sono pure e semplici *illusioni*, credenze nella cui motivazione prevale l'appagamento di desideri antichi, forti e pressanti dell'u-

⁴ Coda 1994: 117.

⁵ Freud 1989: 473.

manità, visioni che prescindono dal rapporto con la realtà, rinunciando alla propria convalida⁶. E anche se si deve riconoscere che i credenti, accettando la nevrosi universale, vengano protetti dal bisogno di costruirsi una nevrosi individuale, Freud ritiene che per la “nostra” civiltà sia arrivato «il momento, come avviene nel trattamento analitico del nevrotico, di sostituire gli esiti della rimozione con i risultati del lavoro razionale»⁷.

Al riguardo è più articolata, profonda e perspicua, in *Psicologia e religione* (1938), la posizione di Carl Gustav Jung, il quale intende la *religiosità* come condotta complessa costituita a) dall’esperienza del numinoso vissuta nella coscienza, e b) dalla fede e fiducia che nell’evento numinoso sia avvenuta una trasformazione della coscienza stessa. Da tale condotta Jung distingue la *religione* come professione di fede in cui le esperienze numinose primitive vengono codificate in dogmi e ricreate in riti – e non necessariamente ciò equivale a una pietrificazione, anzi, può divenire una forma di esperienza religiosa capace di durare per secoli⁸. La religiosità è dunque per lui tutt’altro che risultato di una nevrosi, piuttosto rappresenta un bisogno psichico fondamentale, e l’esperienza numinosa incarna il tentativo dell’inconscio di guidare l’individuo verso l’integrazione, per cui essa è positiva, curativa; la religione dogmatica, del canto suo, è potenzialmente alienante, nevrotizzante, ma lo diviene effettivamente solo se slegata dal contatto con l’inconscio personale, altrimenti offre condizioni favorevoli all’integrazione psichica.

Da credente e ministro laico della chiesa cattolica, confesso di essere indotto spontaneamente ad abbracciare la posizione jungiana. Non posso però non porre la questione: l’esperienza numinosa è davvero strutturalmente scevra da perturbazioni psicopatologiche? La sua originarietà la mette al riparo da fraintendimenti proprio durante il confronto della coscienza con l’inconscio personale?

La nozione jungiana di *numinosum* – «energia dinamica [*dynamische Wirkung*], indipendente dall’arbitrio del soggetto umano, la quale afferra e domina quest’ultimo che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore»⁹ – viene giustamente dichiarata debitrice del testo epocale di Rudolf Otto, *Il sacro* (1917), a cui occorre perciò rivolgersi per tentare una risposta più adeguata alla questione sollevata¹⁰.

⁶ Cfr. *ibi*: 460 s.

⁷ *Ibi*: 474.

⁸ Jung 1992: 18.

⁹ *Ibi*: 17.

¹⁰ Per il testo: Otto 2011.

Per Otto l'essenza del sacro consiste nell'energia originaria, pre- e ultra-razionale, del *numen* divino – forza indefinibile, concettualmente inafferrabile e, a rigore, ineffabile; essa è pensabile in maniera unitaria soltanto raccogliendo insieme i suoi quattro momenti categoriali, attraverso i quali appare *superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta*. A questa essenza e alla sua polivalente forza 'oggettiva' corrisponde nell'umano una 'soggettiva' predisposizione ad accoglierla, un *a priori* emozionale a cui fanno capo determinate potenzialità energetiche, corrispondenti ai quattro momenti numinosi: *timore e sentimento creaturale, stupore e umiliazione attiva, ebbrezza, autosvalorizzazione* (*Il sacro*, capp. III-VII).

Il punto di vista di Otto è che nelle varie epoche il numinoso sia cresciuto gradualmente per manifestazioni sempre più elevate, arricchite via via dall'innesto di elementi razionali ed etici, e che al culmine del processo stia l'annuncio cristico del Regno celeste, secondo lui l'oggetto più numinoso che si possa pensare (*Il sacro*, cap. XIII).

Per contro, diversi studi e riflessioni personali sulla serialità criminale (oltre all'attenzione per fenomeni come fanatismo religioso e sette sataniche) mi hanno convinto che il numinoso, tanto come 'oggetto' quanto come disposizione umana 'a priori', contenga possibilità evolutive anche lungo una differente direzione sacralizzante, il cui termine ultimo sarebbe però non *Christus Lumen mundi*, bensì un *nigerrimum numen*¹¹. Di fatto, l'istanza del numinoso resta sempre aperta al patologico, e ciò proprio finché l'umano non riesce scientemente a dismettere il ruolo di vittima, finché non arriva a riscattare la propria costitutiva energia erotico/libidica¹² dalla forza del *numen* che l'ha intanto fagocitata.

Se le cose stanno così, allora non può essere la dimensione numinosa a costituire il *proprium* del cristianesimo; essa non può mancarvi, certo, ma non può fungervi da ultimo appello per vivere la fede nel Dio uno e trino. E se si vuol continuare a parlare di *sacro cristiano*, si può farlo solo nella consapevolezza che sua precondizione originaria ed essenziale è l'agape cristico, "oggetto" più-che-numinoso, anzi "intersoggetto" che *dona effusivamente la*

¹¹ Cfr. Cicero 2010: 123: «Il numinoso "soggettivo" (la disposizione *a priori* nell'animo umano) è un'energia inizialmente staminale, che viene attivata e convogliata in un verso o in un altro a seconda della direzione (luminoso-angelica, oscuro-demoniaca, né-l'una-né-l'altra) dell'energia 'oggettiva' del *numen* che giunge a impattarla e a legarla a sé».

¹² Cito solo a questo punto l'eros perché il suo confronto con l'agape, benché decisivo, nel presente contesto risulta subordinato al numinoso. Il problema del riscatto dell'eros personale esige il dialogo con la teoria etica di Platone.

capacità di donarsi; e inoltre occorre pensare l'*a priori* “soggettivo” non in termini emozionali (numinosi), ma trascendentali, perché si tratta della struttura ideale dell'essere, specchio creaturale in cui si riflette privilegiatamente la luce eidetica dell'agape divina – *speculum* che io chiamo l'*inquanto* o *analogon*, ed è al centro delle mie meditazioni da quasi un trentennio^[13].

Bibliografia

- Cacciari M. 2023. *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano.
- Cicero V. 2010. *Dexter e i suoi nomi*, in Id., *Nel nome di Dexter*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 105-126.
- 2025. *Passaggi di cristologia filosofica [= PCF]*, Quaderno n. 25, Supplemento al n. 45 di «AGON» (aprile-giugno).
- Coda P. 1994. *L'agape come grazia e libertà*, Città Nuova, Roma.
- Freud S. 1989. *L'avvenire di una illusione* (1927), in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 435-485.
- Jung C.G. 1992. *Psicologia e religione* (1938), in Id., *Opere complete*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. 11, pp. 15-111.
- Otto, R. 2011. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale* (1917), Morcelliana, Brescia.
- PCF = Cicero 2025.

¹³ [Il rapporto tra agape e numinoso è degnissimo di adeguato approfondimento psico-teo-filosofico, almeno quanto il rapporto a esso strettamente collegato tra libertà e inquanto. Mi piace comunque congedarmi da questo testo riprendendo rapido un esempio che al convegno mi è stato elicitato in sede di dibattito da Giorgio Omodeo: pensiamo all'abluzione dei piedi degli apostoli compiuta da Gesù in Gv 13,2-17 e al contesto che l'accoglie, cioè l'ultima cena. Ebbene, il *pedilavium* è atto agapico *ipodigmatico* per eccellenza, preannunciato da quel «Gesù li amò [*egápesen*] fino alla fine» di 13,1, e in 13,15 “commentato” esplicitamente da Gesù stesso come ipodigma (*hypódeigma*: esempio prefigurale) di ogni futuro fare apostolico ispirato dall'agape (preparando così più che plasticamente, in 13,34, il momento il cui Gesù dà il comandamento nuovo «come io ho amato voi, così anche voi ...»); eppure, questa alata, libante abluzione è uno degli squarci di grazia celeste che contrappuntano l'atmosfera della cena gravata dall'abissale turbamento di Gesù (13,21: *etaráchthe tòi pneúmati*, «fu turbato nello spirito»), sconvolgimento emozionale di cui è impossibile disconoscere il carattere numinoso. Una s/offerenza inaudita. L'agape e il numinoso stanno in un rapporto essenzialmente dialettico – di una dialettica tra il trascendentale e il fe/noumenico.]

GIUSEPPE SAVAGNONE*

La felicità: fra dimensione religiosa e dimensione psicologica

1. Una felicità solo psicologica?

Il tramonto della visione religiosa tradizionale, che faceva della felicità una meta ultraterrena, ha portato sempre di più a cercarne dei surrogati a livello psicologico con l'aiuto di farmaci che, se non danno la felicità, per lo meno servono a tenere a bada l'infelicità. Il problema, naturalmente, non è il ricorso terapeutico agli psicofarmaci quando esso è clinicamente indicato, ma la loro eventuale trasformazione in surrogato della felicità o in risposta esclusiva al vuoto di senso.

In realtà anche il cristianesimo ha sempre considerato la beatitudine della salvezza – così come l'infelicità della dannazione – stati progressivi, che cominciano già nella vita di questo mondo, anche se avranno il loro pieno compimento dopo la morte. Ma questa lettura più profonda del messaggio cristiano è sempre rimasta patrimonio di una cerchia relativamente ristretta di credenti più consapevoli, dando spazio alle critiche di quanti hanno visto nel cristianesimo, e più in generale nella religione, una fuga dalla realtà, proponendo al loro posto obiettivi perseguibili su questa terra.

Tuttavia, queste soluzioni si sono rivelate, a loro volta, illusorie, e la “morte delle ideologie” che ne è risultata ha confermato il vuoto che la secolarizzazione aveva creato. Da qui il fenomeno della droga e quello, meno immediatamente patologico, del ricorso a tranquillanti e ansiolitici.

Ma il ricorso agli psicofarmaci non è senza problemi. In un recente studio condotto congiuntamente dall'Università di Harvard e da “Rutgers Health”, pubblicato nel gennaio 2025 sulla rivista “Addiction”, risulta che, negli Stati Uniti, negli ultimi anni, i casi di disturbi causati dall'uso ricorrente di farmaci sedativi, ipnotici e ansiolitici, tra gli adolescenti e i giovani adulti, hanno avuto un incremento allarmante, di tre volte nei più giovani e di cinque volte nei giovani adulti. L'assuefazione può arrivare a determinare un vero e proprio “disturbo da uso di sedativi, ipnotici o ansiolitici”. Negli Stati Uniti, si stima che circa 2,2 milioni di persone soffrano di questo disturbo, secondo quanto riferisce il National Survey on Drug Use and Health.

* Pubblicista, responsabile del blog www.tuttavia.eu.

E, per quanto riguarda l'Italia, «Il Sole 24 Ore» del 2 giugno 2025 apriva in prima pagina con l'allarme sulla crescente dipendenza dagli psicofarmaci degli adolescenti: «Sempre più ragazzi consumano tranquillanti e sedativi per vincere l'ansia o dimagrire».

Una tendenza che non riguarda solo i giovani e non solo gli italiani, come rilevava lo stesso giornale nel 2022 (29 novembre): «Gli italiani consumano molti antidepressivi, ma altri paesi europei parecchi di più, con un aumento di quasi due volte e mezzo negli ultimi 20 anni. È quanto emerge confrontando i dati del database OCSE 2022. Il consumo medio di antidepressivi in 18 paesi europei è infatti passato dalle 30,5 dosi giornaliere per mille persone nel 2000, alle 75,3 dosi nel 2020».

Colpisce il fatto che in testa alla graduatoria dei consumi siano paesi come il Regno Unito, la Svezia, la Spagna, la Danimarca, che, sotto il profilo dello sviluppo economico, sociale, civile, assicurano ai loro abitanti condizioni di discreto benessere.

E anche nel nostro paese, il malessere esistenziale per cui gli psicofarmaci dovrebbero costituire un antidoto non nasce da disagiate condizioni economico-sociali, se è vero, come si segnalava nell'articolo, che i picchi del consumo si registrano in Liguria e Toscana.

Al di là dei problemi di dipendenza che questo sempre più diffuso ricorso agli psicofarmaci comporta, c'è da chiedersi, più in generale, se una "felicità" garantita dal ricorso a sostanze chimiche meriti davvero questo nome. E ciò anche se si riuscisse a produrne tali da non determinare assuefazione o altri problemi. Può essere questo a riempire il vuoto lasciato dalla rinuncia alla beatitudine promessa dalla religione?

Nel suo profetico romanzo *Il mondo nuovo*, del 1932, Aldous Huxley ha immaginato una società dove, grazie alla scoperta del "soma", non solo è superata la pesante condanna che oggi grava sulle droghe, ma hanno perduto la loro ragion d'essere anche le inquietudini, che abbiamo appena segnalato, riguardanti gli psicofarmaci. Il "soma" è una «droga perfetta, euforica, narcotica, gradevolmente allucinante (...). Tutti i vantaggi del Cristianesimo e dell'alcool; nessuno dei difetti»¹.

Ma non a caso il tipo di felicità che può venire dal cancellare artificialmente il mondo reale, con i suoi problemi, le sue prove, i suoi rischi, i suoi inevitabili sacrifici, appare inaccettabile al protagonista del romanzo, nel suo decisivo colloquio col Governatore mondiale Mustafà Mond. «Nulla costa abbastanza qui. (...) Io non ne voglio di comodità. Io voglio Dio, voglio la poesia, voglio il

¹ Huxley 1961: 37.

pericolo reale, voglio la libertà, voglio la bontà. Voglio il peccato”. “Insomma” disse Mustafà Mond “voi reclamate il diritto di essere infelice”. “Ebbene, sì”, disse il Selvaggio in tono di sfida, “io reclamo il diritto d’essere infelice”»².

2. *Riscoprire l’eudaimonía*

Bisogna allora rassegnarsi al fatto che la felicità non esiste, né in questa né nell’altra vita? Che il massimo a cui possiamo aspirare sono momenti fugaci di euforia, dopo un successo, o il senso intimo di benessere che talora proviamo per un occasionale “stato di grazia” psico-fisico?

Forse un’alternativa può venire dal ritorno alle origini della tradizione occidentale, che del problema della felicità si è molto occupata, dandone, con Aristotele, una definizione a cui vale la pena di dedicare la nostra riflessione. Il termine usato dal pensatore greco e tradotto in italiano “felicità” è *eudaimonía*. Essa, spiega una studiosa contemporanea, «non è identificabile con un modo di sentire o come uno stato percepito dell’io, bensì come *piena fioritura umana*: una vita può essere felice quando tutti i suoi “rami”, tutte le sue dimensioni costitutive crescono in modo adeguato. Dicendo *eudaimonía* si vuole quindi indicare non uno stato di piacere o un benessere superficiale, bensì “una pienezza della vita, [...] una pienezza di significato della propria esistenza” (J.M. Finnis)»³.

In questa prospettiva, la felicità non è una meta ultraterrena, ma neppure un semplice stato d’animo, bensì la piena realizzazione personale, di cui la ricaduta psicologica di serenità e di contentezza è solo un effetto. Al fondo di questa concezione, c’è la distinzione fatta da Aristotele tra “potenza” – che significa capacità, reale ma ancora non attuata – e “atto”, che è il realizzarsi di questa potenza. L’essere umano, per lui, non è un puro campo di indeterminate possibilità, perché ha fin dall’inizio una precisa identità, ma ce l’ha in potenza. Tutto il compito di una vita è quello di diventare (in atto) quello che si è (in potenza). Di diventare cioè se stessi.

Ma l’“atto” non è mai del tutto compiuto. Dei margini di potenzialità rimarranno sempre. Perciò, più che uno stato, la felicità è un percorso esistenziale, il cui traguardo è immanente al cammino stesso e va continuamente raggiunto giorno dopo giorno.

Ora, è chiaro che, come non sono riducibili ad un unico modello le personalità umane, non è possibile immaginare un’unica modalità di questa rea-

² *Ibi*: 135.

³ D’Addelfio 2021: 83.

lizzazione. Ognuno è felice a modo suo. Di questa verità il nostro tempo è particolarmente consapevole, tanto da rinunciare ormai alla determinazione di un fine esistenziale comune a tutti gli esseri umani.

Eppure non sembra neppure possibile ignorare il fatto che, come vi è un discriminazione che ci permette di distinguere, tra le varie specie, quella dell'*homo sapiens*, così deve essercene uno tra il modo di realizzarsi degli individui di questa specie e quello degli altri animali. Già sul piano dell'essere – anche in un contesto culturale come il nostro, che ha bandito definitivamente il concetto di “natura umana” – nessuno potrebbe rinunciare a cercare un elemento che accomuni gli esseri che chiamiamo “umani” e che non può certo essere trovato a livello puramente morfologico, pena la caduta in quelle facili categorie razziali che in passato hanno portato a considerare non-umani individui fisicamente irriducibili ai nostri standard (si pensi ai pigmei). Allo stesso modo, tra la realizzazione di una persona e quella di un gatto o di un gorilla non possono non esserci delle differenze significative.

3. “Anima” e corpo

Per individuare gli elementi irrinunciabili di quella che qui chiamiamo la “felicità”, dobbiamo dunque partire dalla struttura propria di ogni essere umano – quali che siano la sua etnia, la sua cultura, il suo carattere, le sue convinzioni –, allo scopo di comprendere quali siano le potenzialità di cui essa dev'essere la realizzazione.

Secondo la lettura prevalente che di questa struttura ha fatto la tradizione occidentale, essa si articola in una sfera fisica – il corpo – e in una non riducibile a questa, che la stessa tradizione ha chiamato “anima”. Stando a questa lettura, non si può dare felicità che non comporti la realizzazione delle potenzialità di queste due sfere dell'identità umana.

4. *La mente si può ridurre al cervello?*

Non sono mancati e sono oggi particolarmente attuali i tentativi di identificarle. Alcuni neuroscienziati sono sostenitori di un radicale riduzionismo, per cui la nostra vita mentale ed emotiva sarebbe solo il riflesso della nostra struttura neuronale, cosicché non vi sarebbe nient'altro da descrivere, in una persona e nel suo comportamento, se non il funzionamento del suo cervello. Il premio Nobel Francis Crick – lo scopritore, insieme a Watson, nel 1953, della struttura elicoidale del DNA – così sintetizza: «Noi, con le nostre gioie e i nostri do-

lori, i nostri ricordi e le nostre ambizioni, il nostro senso di identità personale e di libero arbitrio, non siamo in realtà altro che il comportamento di un vasto complesso di neuroni e molecole loro associate»⁴.

Ma davvero l'esperienza della mente umana è interamente spiegabile attraverso il linguaggio delle neuroscienze? Secondo uno studioso autorevole come Thomas Nagel la risposta è sicuramente negativa. È il carattere soggettivo dell'esperienza cosciente a costituire un problema, perché a qualunque descrizione *oggettiva* sfugge proprio ciò che vorrebbe spiegare. Esperienze come quella che provo ad essere me stesso svaniscono quando tento di catturarle con un linguaggio in terza persona. Non poter descrivere qualcosa non vuol dire, però, che questo qualcosa non sia un *fatto*⁵.

«Anche se una volta o l'altra dovessimo aver spiegato tutti i processi neurali, che nell'uomo sono alla base della compassione, del suo essere innamorato o della sua responsabilità morale, tuttavia l'indipendenza di questa "prospettiva interiore" resta mantenuta», dice il *Manifesto sul presente e sul futuro della ricerca sul cervello*, firmato nel 2004 da undici rinomati neuroscienziati tedeschi⁶.

5. Il ruolo del corpo

Reciprocamente, molto frequente è stato ed è ancora oggi il tentativo di considerare la sfera corporea come qualcosa di esterno e di ininfluenza rispetto alla identità della persona. Classico il dualismo di autori sia antichi, come Platone, sia moderni, come Cartesio. Molto meno evidenziato è stato quello sottinteso nell'elaborazione filosofica che è stata fatta a partire dal nucleo scientifico delle *gender theories*.

Emblematica la posizione di Judith Butler che – insoddisfatta della valorizzazione del genere come costruito sociale, a spese del sesso biologico, operato da tutte le filosofie femministe – ha sostenuto che anche «questo costruito detto "sesso" è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione»⁷. E a chi obietta che la differenza sessuale è inscritta nel corpo, la risposta dell'autrice è che anche «"il corpo" è di per sé

⁴ Cit. in Lennox 2009: 68.

⁵ Cfr. Nagel 1992: 384.

⁶ Cit. in Küng 2006: 213.

⁷ Butler 2013: 13.

una costruzione (...). Non si può dire che i corpi abbiano un'esistenza dotata di significato prima che siano marcati dal punto di vista del genere»⁸.

Un altro esempio evidente di svalutazione dei corpi viene da un famoso bioeticista come H.T. Engelhardt, per il quale «la mera vita biologica umana ha scarso valore morale in sé e per sé»⁹. Ciò che rende persone, per questo pensatore, è l'autocoscienza ed essa «ha un senso e un significato che si contrappongono alle strutture meccaniche, chimiche e biologiche». Dunque – egli conclude – «c'è una distanza fra noi in quanto persone e noi in quanto esseri umani. Questa distanza è l'abisso che si frappone fra un essere riflessivo e manipolativo e l'oggetto delle sue riflessioni e delle sue manipolazioni»¹⁰.

6. *L'unità psicofisica della persona*

In realtà, è l'esperienza di ogni giorno che il corpo dell'essere umano non è un'invenzione ideologica, né un oggetto da manipolare, ma parte costitutiva della nostra identità ed espressione di essa.

Il nostro corpo racconta chi siamo. È un dato di fatto l'influsso decisivo che hanno i nostri stati psicologici sul nostro fisico: si parla ormai comunemente di “disturbi psicosomatici”. La persona «è un'unità psico-fisica. Ciò che chiamiamo corpo e ciò che chiamiamo anima non sono che astrazioni, aspetti di una realtà e di un processo unitari (...). Nella maggior parte dei nostri stati d'animo non ci è possibile stabilire fino a che punto arriva il fisico e dov'è che comincia la mente. I due aspetti infatti si compenetrano (...). Naturalmente in questa prospettiva il corpo non è più, come per Cartesio, una porzione estranea di materia (...). Il corpo, qui, è spiritualizzato»¹¹.

Diceva un mio amico medico, scherzando, che «il colon è lo specchio dell'anima». E lo sanno bene tutti coloro che soffrono di colite. È solo un esempio. Come ha scritto Wittgenstein, «il corpo umano è la migliore immagine dell'anima»¹². I corpi raccontano una storia vissuta e la manifestano.

Se è innegabile l'influsso degli stati d'animo sul nostro corpo, non possiamo d'altra parte non registrare il peso che, reciprocamente, ha la dimensione fisica sulla nostra vita mentale ed emotiva. Non solo: «L'identità corporea è

⁸ *Ibi*: 15.

⁹ Engelhardt: 236.

¹⁰ *Ibi*: 235 e 428.

¹¹ Barrett 1987: 34.

¹² Wittgenstein 1983: 236.

sempre condizione necessaria dell'identità personale»¹³. È nel nostro corpo che noi riconosciamo noi stessi. È attraverso i corpi che le persone comunicano tra di loro. Ed è mediante il loro corpo che esse sono presenti, oltre che nella società, nell'universo fisico.

Perciò, come, nell'essere umano, il corpo è tale grazie all'anima, reciprocamente l'anima – o comunque la si voglia chiamare – è sempre condizionata dalla corporeità, distinta, ma mai separata, da essa.

Quali che siano le differenze profonde tra individuo e individuo, gli esseri umani non possono perciò realizzarsi se non curando la loro identità psico-fisica nella sua integralità e tenendo conto sia della specificità delle sue componenti, sia della loro unità.

7. Psiche e spirito

Ma, all'interno di quella che tradizionalmente viene chiamata "anima", la riflessione contemporanea, anche grazie a Freud, ha imparato a distinguere due dimensioni, anch'esse fra loro distinte e tuttavia compenstrate, che sono la psiche e lo spirito.

La scoperta della psiche ha permesso di individuare una sfera intermedia tra il corpo e lo spirito, e che è soggetta a disturbi specifici, di cui prima si attribuiva l'origine o a fattori organici o a perversioni morali. Ancora nell'Ottocento si curavano i malati psichici con rimedi che agivano sul loro fisico oppure cercando di correggerli come se fossero pienamente responsabili delle loro azioni.

Si deve a Freud l'aver compreso che nessuna di queste due vie era adeguata, perché a dover essere curata era una sfera, l'inconscio, che non appartiene né soltanto alla dimensione biologica, di cui si occupava la medicina tradizionale, né soltanto alla sfera delle scelte consapevoli e libere, oggetto della morale.

Da un lato la sfera psichica non è riducibile alla funzionalità organica. Per quanto ne possa essere influenzata, non si può ridurre a un dosaggio di fattori di ordine fisico, come sosteneva la teoria dei "quattro umori" – sangue, bile gialla, bile nera e flegma – elaborata da Ippocrate e approfondita da Galeno, secondo cui le diverse personalità erano caratterizzate dal prevalere dell'uno o dell'altro di questi fluidi (e tuttora si parla di temperamento "sanguigno", "bilioso" o "flemmatico").

¹³ Williams 1990: 6.

Perciò non funzionano, in realtà, i rimedi previsti dalla medicina antica: salassi, purghe, bagni, impacchi, che agiscono solo a livello corporeo.

Ma, se non è ridicibile al corpo, la psiche non può neppure essere identificata con la sfera spirituale, perché anteriore alla dimensione della consapevolezza e a quella della libertà che caratterizzano quest'ultima. Il termine stesso di "inconscio" lo dice. La psiche non è pertanto soggetta alle libere scelte del soggetto più di quanto lo siano l'apparato digerente o quello urinario.

Perciò non si curano i problemi psicologici con delle esortazioni morali. Per questo, davanti a certi disturbi, anche il credente non può pensare di risolverli rivolgendosi al confessore, ma deve iniziare una psicoterapia.

Da parte sua, lo spirito è la forza che spinge l'essere umano ad andare oltre se stesso e le cose. Mentre la psiche è tendenzialmente centripeta, legata alla ripetitività, alla circolarità proprie dei processi corporei, lo spirito rende l'essere umano, a differenza degli altri viventi, "estatico", perennemente spiazzato, "straniero", perché non del tutto catturato dalle situazioni e dai fenomeni del mondo in cui pure è radicato. Egli è sempre capace di fare un balzo oltre l'esistente, oltre il fatto.

Da qui la sua perenne inquietudine, la sua inesausta ricerca di senso, il suo bisogno di andare "oltre". Che è la ragione per cui l'umanità ha sviluppato nella sua storia un progresso conoscitivo, morale, tecnico, ignoto alle altre specie animali e che è ancora in via di svolgimento.

La felicità di un essere umano implica la realizzazione di tutte e tre queste dimensioni: fisica, psichica e spirituale. Qualcuno protesterà intravedendo – non a torto – il riaffacciarsi del concetto "natura" umana, che in Aristotele è sicuramente la condizione per parlare di *eudaimonía*, ma che oggi viene unanimemente abbandonato.

Si può certo rifiutare questa prospettiva e sostenere che ognuno si realizza come vuole, senza altro punto di riferimento che i suoi gusti e le sue preferenze. Ma il costo, in termini esistenziali, è alto, perché questo significa mettere sullo stesso piano di umanità Paperon de' Paperoni, per cui il senso della vita è accumulare denaro, e chi usa i soldi, senza esserne schiavo, per soddisfare i bisogni propri e altrui; le SS di Hitler e suor Teresa di Calcutta; un giovane dipendente dalle droghe, dai social, dal gioco d'azzardo, al limite un hikikomori, e uno che sappia gestire la propria esistenza, impegnandosi seriamente nello studio e nel lavoro, costruendo relazioni umane ricche e feconde.

Siamo sicuri di poter accettare come realistica questa indistinzione e di poter considerare riuscite allo stesso modo delle esistenze ispirate a questi opposti modelli? Una semplice verifica può venire a livello educativo: a quale, tra i due poli presenti nelle alternative sopra accennate a titolo di esempi, cer-

cheremmo di orientare un figlio? Davvero ci rimetteremmo senza resistenze, o almeno senza perplessità, alle sue scelte, se lo portassero in direzione del primo, in nome del principio che “ognuno si realizza come vuole”? Fermo restando il rispetto della sua libertà, non ci ritroveremmo a sperare per lui una vita ricca di interiorità e non ossessionata dai beni materiali, rispettosa degli altri e generosa nei loro confronti, libera dalle dipendenze e aperta alle relazioni?

Dove, inevitabilmente, riaffiora il discrimine tra umano e non umano. Il riferimento al corretto sviluppo della sfera fisica, psichica e spirituale si pone, in modo più generale, alla base di tutti i possibili percorsi verso la felicità. In quelli sopra menzionati, che erano solo dei modelli concreti di vita riuscita, si esprimeva appunto l'unità e la compenetrazione di quelle tre sfere.

8. Per una conciliazione della prospettiva religiosa e di quella psicologica

Alla luce della definizione della felicità come realizzazione di sé, forse è possibile recuperare sia la prospettiva religiosa che quella psicologica. Come già si accennava prima, almeno per quanto riguarda il cristianesimo la riduzione della religione al perseguimento di una beatitudine puramente ultraterrena è una caricatura, purtroppo ampiamente avallata nell'immaginario collettivo da una pastorale che spesso ha banalizzato il messaggio evangelico.

Nella tradizione ebraico-cristiana, la felicità è pienezza di vita già su questa terra e non si riduce, perciò, a un vago spiritualismo, perché coinvolge tutta la sfera psico-fisica, illuminata però dalla consapevolezza e dalla libertà dello spirito e perciò anche protetta dalle trappole delle ossessioni e degli scrupoli che minacciano una religiosità meramente psichica. Il messaggio delle beatitudini non riguarda il futuro, ma già il presente. E il Signore chiede ai suoi servitori di fare fruttare subito, prima del suo ritorno, i talenti che ha loro affidati.

L'apertura autentica alla trascendenza non è una fuga dalla propria vita reale, ma un modo per darle un senso e affrontarla nel modo più corretto. Da questo punto di vista essa non si contrappone alla dimensione psichica, ma diventa una risorsa anche per l'equilibrio psicologico.

Reciprocamente, in questa prospettiva, la psiche non pretende di sostituire la dimensione religiosa, ma ha un posto fondamentale nella risposta alla vocazione ad essere se stessi in tutte le dimensioni della propria personalità. Chi cercasse di nascondere le sue frustrazioni, i suoi complessi, le sue angosce, puntando solo sulla preghiera e rifuggendo dall'affrontare nel modo appropriato questi problemi, avrebbe poche probabilità di essere come Dio lo vuole, cioè santo. Ce ne avverte san Paolo, implicitamente, quando scrive: «Il Dio

della pace vi santifichi fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito [*pnéuma*], anima [*psyché*] e corpo [*sóma*], si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo» (1Ts 5,23). Ci si salva solo se, insieme allo spirito, si salvano il proprio corpo e la propria psiche.

Oggi in realtà – come abbiamo notato all’inizio – la tendenza non è di sostituire la religione alla psicologia, ma di fare del benessere psicologico il surrogato della felicità religiosa. Un tempo ci si rivolgeva al confessore anche per problemi che erano in realtà di ordine psicologico. Oggi si rischia di rivolgersi allo psicologo per problemi che sono in realtà spirituali e specificamente religiosi.

Così anche la colpa si è dissolta nel senso di colpa, vale a dire in un fenomeno rigorosamente psichico, in una malattia da curare, appunto, andando dal medico. L’effetto finale del sacramento della riconciliazione era la conversione, vale a dire una trasformazione radicale del proprio modo di essere; quello della terapia è invece la liberazione da un disagio, senza che questo comporti alcuna valutazione etica della sua origine e quindi anche senza l’appello a un profondo mutamento nella linea esistenziale della persona.

Questa sostituzione della dimensione psicologica a quella spirituale si può verificare peraltro – e si è verificata spesso in passato – anche nell’esperienza religiosa. Si può viverla restando, senza saperlo, al livello psichico. Si può essere cristiani “praticanti” – ed anche religiosi, suore, sacerdoti – e non scoprire mai lo spirito. Restando, così, prigionieri di meccanismi semi-inconsci di sensi di colpa, di nevrosi, di possesso e di dominio nei confronti degli altri, di ricerca di riconoscimento, di bisogno di sicurezza, di gelosia, di invidia, di vanità, di ricerca e di affermazione di sé.

Non si tratta dunque di scegliere tra il confessore e lo psicoterapeuta, ma di capire quando e in che misura è necessario l’apporto dell’uno e quello dell’altro, in un contesto più ampio che include la totalità della persona. Solo in questo modo si potrà efficacemente aiutarla ad essere felice. Nella consapevolezza che, come si diceva, la felicità non è uno stato che possa essere conquistato una volta per tutte, ma un cammino, un processo mai compiuto, che proprio in questa incompiutezza evidenzia la sua dimensione umana.

Bibliografia

- Barrett W. 1987. *La morte dell'anima da Cartesio al computer*, intr. di A.G. Gargani, trad. it. di R. Rini, Laterza, Bari.
- Butler J. 2013. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari.
- D'Addelfio G. 2021. *Del bene*, Morcelliana Scholé, Brescia.
- Engelhardt H.T. 1991. *Manuale di bioetica*, intr. di U. Veronesi, trad. it. di M. Meroni, Il Saggiatore, Milano.
- Huxley A. 1961. *Il mondo nuovo* (1932), in Id. *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, trad. it. L. Gigli e L. Bianciardi, Oscar Mondadori, Milano.
- Küng H. 2006. *L'inizio di tutte le cose. Creazione o evoluzione? Scienza e religione a confronto*, trad. it. di V. Rossi, Rizzoli, Milano.
- Lennox J.C. 2009. *Fede e scienza*, trad. it. di R. Sorgo, Armenia, Milano.
- Nagel Th. 1992. *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, in D.R. Hofstadter, D. Dennett (edd.), *L'io della mente*, trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano.
- Williams B. 1990. *Problemi dell'io*, trad. it. R. Rini, Il Saggiatore, Milano.
- Wittgenstein L. 1983. *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino.

GIORGIO OMODEO SALE*

I cinque pilastri dell'Islam – religione, cura e sintomo

«Formiche cieche brulicano impazzite
nei tenebrosi cunicoli della mente,
arrampicandosi verso una luce
che non potrebbero vedere».
Apocrifo di Omar Khayyam (su filosofi e teologi)

Noi terapeuti siamo ri-educatori, e faccio qualche riflessione solo sugli aspetti educativi e ri-educativi delle proposte religiose, senza addentrarmi nelle considerazioni teologiche, per me (come per il padre di Effi Briest) un “campo troppo vasto”.

La religione può curare il sintomo o essere sintomo. Prendiamo i cinque pilastri dell'ISLAM riassunti da Maometto nell'*ḥadīth* di Gabriele: la *shahāda* (professione di fede), la *ṣalāt* (preghiera), la *zakāt* (elemosina), il *ṣiyām* (digiuno), l'*ḥajj* (pellegrinaggio).

Guardiamoli (con rispetto) in senso metaforico.

1. La “professione di fede”

Accettare con fiducia qualcosa di molto più grande di noi FUORI e DENTRO di noi, nominabile ma non definibile non misurabile non scomponibile e non “comprensibile” a cui apparteniamo, e che è in noi ma non ci appartiene, a cui abbandonarci senza calcoli e speculazioni.

La professione di fede “cura” l'autoriferimento, la sopravvalutazione di sé, il narcisismo patologico, ci riporta dall'essere all'inter-essere e, psicoanaliticamente, ci conduce ad accettare insieme l'esistenza dell'inconscio (il non conosciuto di noi) e il limite nel tentativo di conoscerlo.

È “l'accoglienza” di ciò che siamo, non di quel che vorremmo essere, l'accoglienza “umile” e in quanto tale “vera”. Ma può anche diventare sintomo: IO credo – e, “credendo” in quello che “credo” di conoscere e riconoscere, perdo il senso del limite, e mi illudo di “possedere” la conoscenza, dimentico

* Psichiatra e psicoanalista.

che questa (la conoscenza) si espande in forma sferica, e che perciò, ad ogni nuovo territorio conosciuto, corrispondono sempre più ampi margini, confini e contatti con l'ignoranza del mondo e di me; un'ignoranza di cui riusciamo a NON esser consapevoli, anche quando crediamo di accettare il limite (io so, che so, di non sapere). È il sintomo (o la sindrome) dell'onnipotenza conoscitiva, della definizione sistematica, della cartografia del pensiero. E diciamo onestamente che queste patologie riguardano forse più noi (psicantropi) che i nostri pazienti – basti pensare ai vari DSM.

Ho sempre trovato tanto meravigliosa quanto costruttiva la conclusione delle novelle de *Le mille e una notte*, dove, dopo le varie sagge e diverse “moralì” delle diverse storie, c'è l'ancor più saggia postilla: «ma Dio ne sa di più».

2. La “preghiera”

È l'apertura verso l'Altro e verso l'altro, non verso l'Alto, ma inginocchiato verso il basso. Il riconoscimento del valore e della necessità della relazione, l'accettazione che il cammino educativo e auto-educativo verso l'autonomia non è il cammino verso l'indipendenza è (cinque volte al dì) il farmaco del “riconoscimento del limite”.

Cura l'introversione, l'isolamento protettivo, la paura dell'altro e del conflitto che inevitabilmente appartiene all'incontro, cura la sopravvalutazione della delusione relazionale (qualche richiesta viene esaudita, qualche altra no) e ci fa capire che dove c'è “richiesta” non c'è preghiera: perché la preghiera è “già” soddisfazione del desiderio e del bisogno dell'incontro.

Ma anche la preghiera può diventare sintomo: di abitudine (insoddisfacente e insoddisfatta) alla dipendenza – quando la preghiera diventa una richiesta, il desiderio un diritto e la richiesta una rivendicazione: come nel prodotto di una cattiva educazione genitoriale, dove si confonde l'incoraggiamento con la facilitazione, dove non si lasciano sperimentare la delusione, la rabbia, la sconfitta e il vuoto, ostacolando così l'esperienza della sofferenza, che è l'unico modo di scoprirne il limite, di scoprire “che passa”. Questi sfortunati prodotti di “mala” educazione imparano così una preghiera “patologica”, ed è importante che noi terapeuti (che siamo ri-educatori) non riproponiamo questa mala educazione sotto la maschera dell'accoglienza.

“Chiedete e vi sarà dato” (qualche volta).

3. L'“elemosina”

Significa condividere il superfluo, ma anche rinunciare a qualcosa di proprio, sperimentare che possiamo farne a meno, farne dono a chi ci sta intorno – anche con un indiretto tornaconto personale, in termini di sicurezza, di pace sociale, di buoni rapporti di “branco”, e di un sentimento gratificante di leggerezza, di non dipendenza dall'oggetto, anche di onesta soddisfazione narcisistica.

Cura: i rapporti personali (*in primis* quelli famigliari), la pesantezza del possesso, la confusione tra avere ed essere.

La *zakāt* “ridimensiona”, ma può diventare sintomo quando confonde carità con “benevolenza”, gonfia l'ego più di quanto sgonfi il portafoglio, soprattutto DISTANZIA il benefattore dal sotto-mondo dei beneficiati: allora il cammello non si fa “piccolo” per passare dalla piccola porta della stalla che usa il cammelliere (la cruna dell'ago), allora il ricco non entra nel regno dei cieli, ma neppure nella tranquillità di un presente “accettato” com'è, anche “schiscio”, perché dimentica la fragilità della condizione, l'agguato sempre possibile della povertà e della debolezza, l'inconsistenza fragile della “grandeur”.

4. Il “digiuno”

È facile capire come siano curativi, fisicamente e metaforicamente, l'alleggerimento, la disintossicazione, il “turno di riposo” concessi non solo alla ricerca del piacere, ma anche direttamente allo stomaco, come a tutto il soma e alla psiche, anche alla psiche.

Noi “dotti, medici e sapienti” affaticati dal piacere della cultura, dovremmo più spesso leggere Tex Willer, andare a vedere cartoni animati, film d'avventura e sentimentali, dove i cattivi sono cattivi, i buoni sono buoni e alla fine (com'è giusto) vincono, e magari si sposano anche. Perché la cultura è nutriente, frequentemente (non sempre) gustosa ma lenta da digerire, e spesso non soddisfa il piacere “infantile” (vero motore dell'intelligenza) e per esser assorbita ha bisogno dell'Alka Seltzer de “l'importanza” – tutte cose che rischiano di portare noi terapeuti distanti dalla leggerezza della relazione, che rimane lo strumento di base della terapia, soprattutto quando l'impegno è gravoso.

Il digiuno dunque è normativo, è “regola conveniente”, è cura quando è insieme fisico e psichico, quando alleggerisce e “diminuisce il carico”. Difficile vederlo come un “sintomo”, a meno di non pensare alle anoressiche: lì il digiuno fisico corrisponde al rigonfiamento psichico, all'aggressione castrante e/o assassina della corporeità, all'espansione enfisematosa dell'ideale di sé, ma questa è un'altra storia e merita una riflessione a parte.

5. Il “pellegrinaggio” (alla Mecca)

Lo vedo come un “incoraggiamento”, perché lo intendo come “una ricerca delle origini”, delle nostre radici, se possibile da fare “insieme”.

Noi siamo la nostra storia, i nostri pazienti sono la loro storia, e noi stiamo bene se ci incoraggiamo raccontandoci “bene” la nostra storia, come loro staranno bene quando (incoraggiati) si racconteranno “bene” la loro storia.

È il pellegrinaggio nella memoria. È il valore di sé che ci viene dal percorso del ricordo e del racconto, e noi possiamo (e dovremmo) essere buoni e incoraggianti “compagni di viaggio”, non solo “guide” per i nostri pazienti; perché la guida può mostrare la strada giusta, ma non può far venire e mantenere la voglia di camminare, tanto meno la curiosità di guardarsi attorno; per questo (sulla via della Mecca) ci vuole uno (noi) a cui piace il viaggio dell’altro, e il viaggio “con” l’altro, “nella” ricerca delle sue (ma anche delle nostre) origini – “nella” ricerca e non “alla”, perché il bello e l’utile sono “nella” ricerca.

Il pellegrino può anche non arrivare alla Mecca, ma l’*hajj* è comunque compiuto se è stato un viaggio che ha nutrito il sé, meglio se “scambiando” cibo e bevande con i sé degli altri.

Qui è facile distinguere tra sintomo e cura: è sintomo il pellegrinaggio in orgogliosa solitudine verso un’origine “orgogliosa”, una diversità superiore nel caso della nostra professione: distante, neutrale, determinista; è cura invece se fatto in buona compagnia, con un buon “partner” (leggero e utile) “fuori” come “dentro” di noi. Nel caso della nostra professione: un partner partecipe giocoso e maieutico. E un bell’esempio di “compagno” e “terapeuta” ce lo regala una storia di Khidr il Verde (guida e compagno spirituale) che incontra il suo paziente (Mosè) che gli chiede: «Posso seguirti, maestro? e tu avrai la “pazienza” d’insegnarmi a ben condurmi, partendo da quello che anche a te fu insegnato?» «Certo – risponde Khidr – anche se so già che tu, con me, non saprai essere “paziente”» (*Corano*, sura XVIII, vv. 66-67). Una fotografia “profetica”, vecchia più di mille anni, della nostra arte e del nostro mestiere.

CALOGERO CAMMÀ, GABRIELE DI MARIA,
SIMONA CORINNA GUGLIOTTA*

Libero arbitrio: fra Religioni e Intelligenza Artificiale

Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.

Purgatorio, I, vv. 70-72

Introduzione

Il rapporto tra libero arbitrio, religione e intelligenza artificiale costituisce una delle questioni più complesse e affascinanti del nostro tempo. L'emergere dell'intelligenza artificiale non obbliga solo a rivedere strumenti e pratiche tecniche, ma rimette in discussione le categorie con cui interpretiamo la coscienza, la responsabilità, la scelta, il linguaggio, la previsione e, in ultima analisi, l'umano stesso. Il problema del libero arbitrio, che per secoli è stato discusso in ambito filosofico, teologico e giuridico, oggi torna al centro perché "la macchina" sembra imitare alcune funzioni mentali, cognitive e, almeno sul piano della simulazione, emotive che tradizionalmente consideravamo caratteristiche di esclusivo appannaggio dell'essere umano. Proprio questa "imitazione", però, rende ancora più urgente chiarire che cosa significhi davvero scegliere, capire, volere, decidere, agire responsabilmente.

Scolasticamente descritto come la capacità dell'essere umano di scegliere tra diverse opzioni senza in ciò venire in modo assoluto determinato da fattori esterni, come i condizionamenti familiari, sociali e culturali, o da fattori interni, come l'istinto, la genetica o le dinamiche neurobiologiche, il libero arbitrio, ed il suo dibattito, oggi si colloca in uno spazio di frontiera in cui filosofia morale, teologia, diritto, neuroscienze e tecnologie convergono. La libertà non è trattata come un semplice dato spontaneo, ma come una conquista fragile, sempre esposta al rischio di venire ridotta a illusione, impulso o automatismo.

* Il prof. Calogero Cammà e il dott. Gabriele Di Maria insegnano e operano al Dipartimento PROMISE (Promozione della Salute, Materno-Infantile, di Medicina Interna e Specialistica) dell'Università di Palermo, Simona Corinna Gugliotta è Psicologo Clinico e Psicoterapeuta, Dirigente Sanitario Psicologo c/o Servizio AGA - D.S.M. - A.S.P. 6, Palermo.

In questa prospettiva, anche lo sviluppo scientifico e tecnologico dovrebbe rimanere sotto il governo responsabile dell'essere umano, e non il contrario.

La precisa distinzione posta tra proprietà algoritmiche e proprietà non algoritmiche – le prime riferite ai sistemi di intelligenza artificiale: procedure computazionali, vettori numerici, task ben definiti, calcolo statistico, predizione del token successivo, formalizzazione simbolica o non simbolica; le seconde invece attribuite alla soggettività umana: coscienza, conoscenza, empatia, libero arbitrio, singolarità irriducibile – consente l'emergere di una tesi forte: l'intelligenza artificiale produce sapere tecnico, ma non necessariamente conoscenza nel senso pieno del termine; elabora informazioni, ma non vive l'esperienza; simula linguaggio, ma non possiede una coscienza incarnata.

Non ci si limita a contrapporre in modo semplicistico uomo e macchina, bensì a sottolineare come la questione del libero arbitrio sia problematica anche all'interno dell'essere umano. Da un lato, le religioni monoteistiche e orientali discutono da secoli il rapporto tra libertà umana, onniscienza divina, grazia, legge morale, predestinazione e karma. Dall'altro lato, le neuroscienze e la psicologia del profondo hanno mostrato come una larga parte della vita psichica sia guidata da processi inconsci, memorie implicite, impulsi, affetti e meccanismi di regolazione che precedono la coscienza riflessa. Gli esperimenti di Libet (1983), le riflessioni di Damasio (1999), il ruolo dell'inibizione prefrontale, il peso delle relazioni primarie e l'idea di un Sé che emerge in rapporto all'altro rendono la libertà un fenomeno molto più articolato di una semplice volontà sovrana che decide dall'alto o dal nulla.

Dentro questo scenario, l'intelligenza artificiale diventa una sorta di specchio filosofico. Essa costringe a domandare: se la macchina produce linguaggio, formula risposte e supporta decisioni, che cosa resta specificamente umano? Se la nostra coscienza dipende in parte da dinamiche corporee, affettive e relazionali, allora il pensiero può essere davvero ridotto a puro calcolo? Se il cervello è un sistema complesso, attraversato da determinazioni e al tempo stesso da imprevedibilità, ha ancora senso opporre in modo rigido determinismo e libertà? Se gli algoritmi possono influenzare opinioni, desideri e comportamenti, in che misura il libero arbitrio degli individui viene condizionato da ambienti digitali che orientano le scelte senza annullarle esplicitamente?

Questo testo intende sviluppare tali domande in forma discorsiva e organica. La prima parte presenterà le questioni introduttive e le principali domande con relativi tentativi di argomentazione. Seguirà una discussione più ampia, dedicata al rapporto tra religioni, neuroscienze, epistemologia, linguaggio e intelligenza artificiale. L'obiettivo non è fornire una soluzione definitiva, ma mostrare come il libero arbitrio, oggi, non possa essere compreso se non

all'incrocio tra tradizione religiosa, riflessione filosofica, scienza del cervello e critica della tecnica. In questo intreccio emerge una convinzione di fondo: la libertà umana non coincide con l'assenza di vincoli, ma con la possibilità di trasformare impulsi, condizionamenti e limiti in uno spazio di responsabilità, relazione e discernimento.

Domande principali

1. Che cos'è il libero arbitrio e perché continua a essere una questione decisiva?

Il libero arbitrio può essere definito come la capacità dell'essere umano di scegliere tra più opzioni senza essere determinato in modo assoluto da fattori esterni o interni. Questa definizione, apparentemente semplice, racchiude un problema enorme. Se tutto ciò che facciamo dipende da cause precedenti, biologiche, ambientali, psichiche o divine, in che senso possiamo dire che scegliamo davvero? E se invece le nostre azioni fossero completamente sganciate da ogni causa, come potremmo considerarci responsabili di esse? La questione del libero arbitrio continua a essere decisiva perché da essa dipendono la morale, il diritto, l'educazione, la responsabilità individuale e la possibilità stessa della convivenza civile.

La libertà è centrale in filosofia morale perché distingue l'azione umana da un mero evento naturale. È centrale in teologia perché riguarda il rapporto tra la creatura e Dio, tra grazia e responsabilità, tra salvezza e colpa. È centrale nel diritto perché l'imputabilità presuppone che un soggetto possa agire diversamente o comunque possedere una capacità sufficiente di comprendere, intendere e volere. Ed è centrale anche nel mondo contemporaneo dominato dalla tecnica, perché nessun progresso scientifico può essere considerato autenticamente umano se non resta sottoposto a una capacità di governo responsabile.

Il libero arbitrio non è solo un problema teorico, ma una condizione concreta della responsabilità. Se si trattasse solo di un'illusione, dovremmo ripensare le categorie di colpa, merito, pena, educazione, scelta politica e perfino cura. La domanda è quindi decisiva non perché permetta una risposta definitiva, ma perché obbliga a chiarire che cosa intendiamo per "essere umano".

2. Come interpretano il libero arbitrio le principali tradizioni religiose?

Le religioni affrontano il libero arbitrio in modo differenziato, ma tutte riconoscono che la questione non può essere separata dal rapporto con il divino, con la legge morale e con il male. Nella tradizione cristiana si trovano ac-

centuazioni diverse. Sant'Agostino sottolinea il ruolo della grazia: l'uomo è libero, ma senza l'aiuto di Dio non riesce a compiere stabilmente il bene. San Tommaso riconosce il libero arbitrio dentro una visione in cui la grazia divina coopera con la libertà umana, senza destituirlo. Il calvinismo invece accentua fortemente il tema della predestinazione, riducendo lo spazio di una libertà autonoma. In tutti questi casi la libertà dell'uomo non è negata, ma pensata in un rapporto strutturale con Dio.

Nell'ebraismo la libertà è legata alla possibilità concreta di scegliere il bene o il male e di rispondere alla Torah. La legge è data perché l'essere umano possa decidere se obbedire. La responsabilità è dunque inseparabile dall'ascolto e dall'alleanza. Nell'islam il quadro è plurale: le scuole mu'tazilite difendono con maggiore forza il libero arbitrio, mentre gli ash'ariti mettono l'accento sulla volontà assoluta di Dio, lasciando meno spazio alla libertà umana. Anche nelle tradizioni indu e buddhiste la libertà esiste, ma è inserita in una trama di condizionamenti legati al karma e al ciclo delle rinascite: il soggetto può agire per liberarsi, ma lo fa dentro una causalità morale che precede l'atto presente.

Il dato comune è che nessun assunto religioso riduce la libertà a pura spontaneità individuale. La libertà è sempre situata: davanti a Dio, alla legge, alla grazia, al karma, alla storia, alla comunità. Questo rende già evidente un aspetto cruciale per il confronto con l'intelligenza artificiale: non basta compiere una selezione tra opzioni per parlare di libertà; occorre un soggetto che comprenda il senso del bene, si assuma il peso della scelta e si collochi in un orizzonte di responsabilità.

3. Se Dio sa già tutto, e “a tutto provvede”, le nostre scelte e azioni sono davvero libere?

Questa è una delle domande classiche della teologia e una delle più radicali. Se Dio è onnisciente e conosce già tutto ciò che avverrà, allora il futuro sembra già scritto. Se inoltre interviene nella storia, la libertà umana pare restringersi ulteriormente. E se la libertà fosse solo apparente, quali conseguenze ne deriverebbero per la responsabilità morale e giuridica?

La risposta tradizionale della teologia cristiana distingue tra conoscenza divina e determinazione causale. Dio conosce il futuro senza annullare la libertà delle creature, perché il suo sapere non coincide con un'imposizione meccanica. In altre parole, il fatto che Dio sappia come agirò non implica che mi costringa ad agire in quel modo. Tuttavia questa distinzione, pur sofisticata, non elimina del tutto il paradosso: resta difficile comprendere come un futuro perfettamente conosciuto possa essere ancora aperto.

La questione tocca anche il piano della psichiatria, del diritto e della storia. L'esempio di Giovanna d'Arco è emblematico: era eretica, ispirata, delirante, responsabile o non imputabile? Qui la questione teologica si intreccia con quella clinica e giuridica. Non basta chiedersi se Dio parli; bisogna anche chiedersi come l'essere umano interpreta la propria esperienza interiore e come le istituzioni la giudicano. Il problema del libero arbitrio, quindi, non riguarda solo un astratto rapporto tra onniscienza e libertà, ma il modo in cui un soggetto vive e significa le proprie convinzioni.

4. Le neuroscienze negano il libero arbitrio?

Le neuroscienze non negano in modo semplice il libero arbitrio, ma certamente complicano l'immagine ingenua di un Io sovrano e trasparente a se stesso. Gli esperimenti di Libet (1983) hanno mostrato che un potenziale di preparazione motoria compare prima che il soggetto riferisca di avere preso coscienza della decisione di agire. Questo sembra indicare che la coscienza arrivi dopo l'avvio del processo decisionale. Da qui nasce il sospetto che la libertà cosciente sia una ricostruzione tardiva di processi già in corso.

Tuttavia sarebbe scorretto dedurre da questi dati che la libertà non esista. La coscienza, infatti, non è il punto di partenza assoluto dell'azione, ma un livello di integrazione che attribuisce valore, ordina priorità, media tra impulsi e contesto, e soprattutto può esercitare inibizione. In questa prospettiva il libero arbitrio non coincide con la produzione originaria dell'impulso, bensì con la capacità di sospenderlo, trasformarlo, differirlo, non seguirlo immediatamente. La vera libertà, paradossalmente, appare come potere di non fare.

Qui entrano in gioco i lobi prefrontali e la maturazione delle capacità inibitorie. Il Sé più primitivo, radicato nei sistemi emotivi di base, tende alla compulsività: ricerca del piacere, rabbia, paura, panico, difesa. La libertà emerge quando il soggetto, grazie allo sviluppo neurobiologico e relazionale, impara a interporre il pensiero tra impulso e azione. Il contributo delle figure parentali, dell'accudimento e del linguaggio interiorizzato diventa decisivo. Le neuroscienze, dunque, non cancellano la libertà, ma la collocano in un processo biologico, corporeo, relazionale, evolutivo, in cui l'autogoverno si costruisce progressivamente.

5. In che modo l'identità personale nasce dalla relazione?

Identità è relazione. Il Sé e la coscienza emergono da una comunione interpersonale. Il neonato non possiede una soggettività autosufficiente già pronta; le sue potenzialità maturano dentro interazioni intense e frequenti con il materno e con le figure significative. Lo sviluppo epigenetico delle abilità mentali e corporee richiede tempo, sincronia, riconoscimento, linguaggio, cura.

Questo significa che la libertà non nasce nell'isolamento di un individuo astratto, ma nell'intreccio tra bisogni corporei, affetti, parole e relazioni. Le proibizioni e i limiti ricevuti non hanno solo funzione repressiva; diventano, attraverso interiorizzazione e trasformazione, capacità di auto-inibizione, pensiero, simbolizzazione. In termini psicoanalitici e neurobiologici, il passaggio dalla compulsione alla libertà avviene quando il soggetto impara a differire l'azione e a pensare. La coscienza, allora, non è soltanto luce su di sé, ma effetto di un riconoscimento reciproco.

Questa idea ha conseguenze rilevanti per il confronto con l'IA. Una macchina può essere addestrata, ma non cresce in una relazione di accudimento, vulnerabilità e desiderio. Può apprendere correlazioni, ma non attraversa il dramma della dipendenza originaria. Se la soggettività è relazione incarnata, allora la differenza tra intelligenza umana e artificiale non dipende solo dalla quantità di informazione elaborata, ma dalla struttura stessa dell'esistenza.

6. La coscienza è riducibile a un algoritmo?

L'intelligenza artificiale opera su proprietà algoritmiche: compiti formalizzabili, rappresentazioni numeriche, inferenze statistiche, implementazioni simboliche o subsimboliche. Ciò significa che l'IA può essere estremamente potente nel trattare informazioni, riconoscere pattern, generare testo, classificare immagini, ottimizzare decisioni, ma non per questo possiede automaticamente coscienza.

La coscienza viene qui pensata in dialogo con Damasio e con una visione corporea del Sé. L'Io sono, il Sé primario, emerge innanzitutto dal corpo, dallo stato dell'organismo, dai bisogni interni, dal tono affettivo di base. L'essenza della coscienza consiste in una relazione: io mi sento in questo modo in rapporto a questo. La coscienza non è un puro contenitore di rappresentazioni, ma un'esperienza situata e affettivamente colorata, radicata nella vita corporea e nelle relazioni.

Da questo punto di vista, ridurre la coscienza a un algoritmo significa perdere proprio ciò che la definisce: l'irriducibile singolarità dell'esperienza vissuta. Un sistema artificiale può simulare dialogo, descrivere emozioni, classificare stati affettivi, persino produrre un linguaggio che sembri introspettivo; ma non per questo si può concludere che provi ciò che dice. L'imitazione funzionale non coincide con l'esperienza. Il punto non è negare il valore dell'IA, ma non confondere la prestazione linguistica con la soggettività incarnata.

7. I grandi modelli linguistici capiscono davvero ciò che dicono?

I grandi modelli linguistici, o LLM, vengono descritti come sistemi capaci di generare linguaggio tramite *next-token prediction*. Da qui nasce l'obiezione classica del "pappagallo stocastico": il modello non capirebbe il testo, ma si

limiterebbe a predire la parola più probabile in base all'addestramento. Tuttavia il dibattito è ancora aperto: *prediction is not reasoning* oppure *prediction is reasoning*? In altre parole, il comportamento emergente dei modelli potrebbe eccedere la semplice definizione iniziale.

La risposta più equilibrata è che gli LLM mostrano competenze sorprendenti, talvolta capaci di simulare o implementare forme di ragionamento operativo, ma questo non implica necessariamente comprensione nel senso umano pieno. Il linguaggio umano non è solo concatenazione probabilistica di simboli; è casa dell'essere, come ricorda il riferimento a Heidegger (1953), ed è inseparabile da mondo, corpo, intenzionalità, storia e relazioni. Un modello può produrre frasi sensate, ma resta aperta la domanda se quelle frasi siano collegate a un vissuto, a un orizzonte di senso o a una esperienza del mondo.

Il punto decisivo è che la comprensione non può essere definita solo dall'output. Se si adotta un criterio puramente funzionale, allora molte prestazioni dei modelli sembrano già sufficienti a parlare di comprensione. Se invece si richiede una coscienza incarnata, un accesso fenomenologico al significato, allora il quadro cambia. Qui si lascia volutamente aperta questa tensione, invitando a non assumere né posizioni entusiastiche né negazioni superficiali.

8. L'intelligenza artificiale ha o potrà avere libero arbitrio?

I sistemi di IA operano secondo modelli matematici e statistici, e le loro decisioni sono determinate dai dati, dagli algoritmi e dalle istruzioni fornite dagli sviluppatori. Quando una IA produce una risposta, sembra scegliere, ma in realtà seleziona l'opzione più probabile o appropriata secondo il proprio modello. Si tratta dunque di una illusione funzionale della scelta.

Questo non significa che l'IA sia irrilevante rispetto alla libertà. Al contrario, gli algoritmi possono influenzare opinioni, consumi, giudizi e comportamenti umani. Social network, sistemi di raccomandazione, profilazione e personalizzazione possono limitare o manipolare le condizioni in cui gli individui esercitano il proprio libero arbitrio. Non siamo di fronte a un annullamento della libertà, ma a una sua modulazione ambientale. L'essere umano continua a scegliere, ma dentro architetture digitali che orientano le probabilità delle sue scelte.

Quanto al futuro, è possibile immaginare sistemi sempre più autonomi, adattivi, capaci di auto-correzione e di integrazione multimodale. Ma parlare di libero arbitrio richiederebbe molto più di una sofisticata autonomia funzionale. Richiederebbe coscienza, intenzionalità, desiderio, responsabilità, capacità di attribuire valore e di rispondere del proprio agire. Su questi punti non disponiamo oggi di prove convincenti.

9. Il determinismo scientifico rende impossibile la libertà?

Nell'affrontare il tema scottante del rapporto tra determinismo e imprevedibilità, si rimanda all'idea newtoniana di universo-macchina, in cui tutto sarebbe predeterminato, e a quella dell'universo-blocco, associata a una lettura di Einstein in cui passato e futuro sarebbero disposti come congelati nel tempo. Se queste visioni fossero assolute, la "libertà" sarebbe già sepolta, ed il suo dibattito tanto inutile quanto sterile. Tuttavia, a tale immagine qui si propone quale alternativa la complessità dei sistemi reali, la sensibilità alle condizioni iniziali, la teoria del caos, la non linearità e l'imprevedibilità concreta. Possiamo tornare a respirare!

Il punto è sottile ma fondamentale. Anche in sistemi governati da leggi, la minima variazione nelle condizioni iniziali può produrre esiti radicalmente differenti. Ciò non significa che il mondo sia casuale, ma che l'ordine può generare fenomeni apparentemente disordinati e non completamente prevedibili. Il cervello umano, con le sue reti interconnesse, le memorie, le retroazioni e le dinamiche affettive, rappresenta un sistema ad elevata complessità. E non sarà l'indeterminismo quantistico a salvarci, ma l'imprevedibilità dei sistemi complessi.

Questa posizione non risolve in modo definitivo il problema del libero arbitrio, ma lo riformula. La libertà non viene più pensata come eccezione metafisica alle leggi della natura, bensì come emergenza di un sistema complesso che non può essere completamente modellato e previsto dall'esterno. Libertà, illusione e felicità restano in uno stato di tensione, ma il futuro non appare più rigidamente e irrimediabilmente chiuso.

10. Qual è il vero rischio dell'intelligenza artificiale per la libertà umana?

Il rischio principale non è che l'IA diventi improvvisamente un soggetto libero e sovrano, ma che gli esseri umani cedano progressivamente funzioni di giudizio, interpretazione e responsabilità a sistemi che operano senza coscienza e senza assunzione morale delle conseguenze. Le IA possono condizionare le scelte umane, plasmare l'ambiente informativo, offrire illusioni di oggettività e orientare i comportamenti. Ciò può indebolire il libero arbitrio non cancellandolo, ma rendendolo più passivo, più eterodiretto, più esposto a logiche opache.

A questo si aggiunge il fascino inquietante di una macchina che non soffre, non si ammala, non muore, non dispone di inconscio, non è disturbata da sogni o lapsus. Proprio questa apparente purezza computazionale può indurre a svalutare l'umano come fragile, lento, ambiguo. Ma è precisamente in questa fragilità che risiedono coscienza, desiderio, empatia, creatività e responsabilità. La libertà umana non consiste nell'essere perfettamente efficienti, bensì nel saper abitare conflitti, limiti e relazioni senza ridursi a calcolo.

Discussione

Il problema del libero arbitrio è tornato al centro del dibattito contemporaneo non perché sia stato risolto, ma perché l'intelligenza artificiale lo ha trasformato in una questione pubblica, sociale e culturale oltre che filosofica. Quando una macchina scrive, classifica, suggerisce, riconosce pattern e dialoga, si riaprono simultaneamente almeno quattro fronti: quello epistemologico, quello antropologico, quello etico e quello politico. La vera domanda non è se le macchine siano intelligenti nello stesso senso in cui lo è l'uomo, ma quale idea di intelligenza e di libertà stiamo adottando.

Sul piano epistemologico, l'intelligenza artificiale nasce nel crocevia tra teoria dell'informazione, algoritmi, modelli simbolici, reti neurali e potenza computazionale. La definizione stessa di algoritmo come sequenza finita e ben definita di istruzioni indica una struttura formale in cui il problema è rappresentato in modo trattabile. Questa formalizzazione ha consentito progressi straordinari. Le IA eccellono nell'interpretazione di immagini, nella traduzione, nell'analisi del linguaggio, nella diagnosi assistita, nella previsione di strutture proteiche, nella modellazione complessa di fenomeni naturali e sociali. Ridurre tutto questo a una semplice imitazione superficiale sarebbe miope.

Tuttavia proprio la potenza dell'IA impone di non assolutizzare il paradigma algoritmico. Non tutto ciò che conta nell'esperienza umana è rappresentabile come vettore numerico: coscienza, empatia, conoscenza, libero arbitrio, possiedono infatti proprietà non algoritmiche. La tesi non va letta come un rifiuto anti-scientifico, ma come una critica all'equivalenza indebita tra formalizzazione e totalità del reale. Una cosa è dire che una funzione cognitiva può essere simulata o supportata; altra cosa è dire che l'intera esperienza dell'umano si esaurisce in quella funzione.

Questo punto è particolarmente evidente affrontando la questione del linguaggio. Gli LLM hanno introdotto una rottura epistemologica. Producono testi coerenti, sembrano maneggiare concetti, riorganizzano saperi, adattano stile e registro, mostrano competenze conversazionali che fino a pochi anni fa sarebbero sembrate fantascienza. Ma che cosa implica tutto questo? Se il linguaggio fosse solo concatenazione statistica di simboli, allora saremmo costretti a ridurre anche l'umano a una macchina probabilistica molto complessa. Se invece il linguaggio fosse inseparabile da intenzionalità, mondo vissuto, corpo e storia, allora l'output linguistico dell'IA non basterebbe da solo a parlare di comprensione piena. La questione rimane aperta.

L'espressione *prediction is not reasoning* segnala il limite dei modelli fondati sulla predizione statistica; l'espressione *prediction is reasoning* riconosce

che alcune forme di ragionamento operativo possono emergere proprio da sistemi addestrati a predire. Questa oscillazione è feconda perché impedisce sia l'entusiasmo ingenuo sia il rifiuto pregiudiziale. Forse il problema non è scegliere una volta per tutte tra comprensione e non comprensione, ma costruire una fenomenologia rigorosa dei diversi livelli di competenza artificiale.

Si ritorna dunque al vissuto incarnato. L'errore di Cartesio consiste nell'aver separato troppo nettamente la cosa pensante dalla cosa estesa. L'io sono nasce dal corpo, dai bisogni interni, dalla regolazione vegetativa e affettiva, e solo successivamente si articola in consapevolezza riflessa. Questo significa che l'intelligenza umana non è una pura macchina simbolica che manipola rappresentazioni disincarnate. Essa è sempre incarnata, situata, affettiva. I sentimenti non sono un accessorio irrazionale, ma il fondo tonale che attribuisce valore al mondo.

Qui si apre una differenza decisiva rispetto all'IA. La macchina calcola; il soggetto sente. La macchina classifica; il soggetto patisce e desidera. La macchina ripete; il soggetto ricorda in modo trasformativo. La macchina può simulare cura; il soggetto può prendersi davvero cura perché vulnerabile, dipendente, esposto all'altro. Se questa differenza viene cancellata, si corre il rischio di adottare un modello antropologico impoverito in cui la perfezione coincide con l'assenza di fragilità. Ma la fragilità non è un difetto accidentale dell'umano: è il luogo stesso in cui maturano relazione, etica e libertà.

Sul piano neuroscientifico, la libertà appare come una forma di autogoverno sempre parziale. Le memorie implicite, l'inconscio, i sistemi emotivi di base, i circuiti pre-preparati mostrano che molta parte dell'agire si organizza prima della riflessione cosciente. Eppure la coscienza, soprattutto nella sua funzione inibitoria e ordinatrice, non è superflua. La maturità umana consiste nel riuscire a interporre il pensiero tra impulso e azione. Questa capacità non sorge spontaneamente, ma viene modellata da relazioni, educazione, linguaggio, trauma, riconoscimento. Il libero arbitrio, allora, non è un assoluto metafisico astratto, ma una competenza etica e neuropsichica che si costruisce e può anche fallire.

Questo sposta radicalmente il confronto con l'IA. Se la libertà è una funzione che emerge da un corpo vivente, da affetti, da relazioni precoci, da processi di inibizione, allora progettare una macchina sempre più autonoma non equivale affatto a generare un soggetto libero. Si può aumentare la complessità decisionale, la capacità di apprendimento, l'adattamento contestuale, ma tutto ciò resta distinto dall'esperienza della responsabilità. Un sistema artificiale non prova colpa, non sente rimorso, non desidera il bene, non teme la perdita di un legame, non attraversa il conflitto tra impulso e dovere come lo attraversa un essere umano.

Sul piano teologico, il confronto con l'IA porta a una nuova attualità delle grandi domande religiose. Le tradizioni religiose hanno sempre saputo che la libertà non è autosufficienza. Nel cristianesimo, nell'ebraismo, nell'islam, nell'induismo e nel buddhismo l'agire umano è collocato in un orizzonte di senso che trascende l'immediatezza dell'individuo. Questo non significa eteonomia pura, ma riconoscimento che la libertà è sempre situata in una trama più grande: grazia, legge, alleanza, volontà di Dio, karma, liberazione. In un'epoca tecnocratica, tale prospettiva può offrire un correttivo importante contro la tentazione di ridurre l'uomo a funzionalità o prestazione.

C'è però un ulteriore aspetto. Le religioni, quando sono interpretate in modo maturo, ricordano che la libertà vera non coincide con la disponibilità illimitata di opzioni. Non è più libero chi può fare tutto, ma chi sa orientarsi al bene. Questa distinzione è preziosa nel confronto con gli ambienti digitali, che moltiplicano possibilità, stimoli, input e micro-scelte, senza per questo aumentare necessariamente la libertà. Un soggetto sommerso da opzioni può essere meno libero di un soggetto capace di discernimento. Gli algoritmi che personalizzano, suggeriscono e profilano agiscono proprio su questo piano: non vietano, ma orientano; non impongono sempre, ma predispongono; non annullano la volontà, ma ne modulano il campo.

Da qui il passaggio alla dimensione etica e politica. Se le IA influenzano opinioni, consumi, giudizi e relazioni, la questione del libero arbitrio non riguarda più solo la metafisica dell'azione, ma anche l'architettura degli ambienti in cui l'azione si svolge. La libertà diventa ecologica: dipende dalla qualità dell'informazione, dalla trasparenza dei sistemi, dalla pluralità delle fonti, dalla capacità critica degli individui, dalla tutela contro manipolazioni invisibili. In questo senso, la vera alternativa non è uomo contro macchina, ma umanizzazione o disumanizzazione dell'ecosistema tecnico.

Si suggerisce qui un'immagine molto efficace della "macchina spirituale" (Cacciari 2025). L'IA non ha fame, non ha corpo, non soffre, non muore, non ha memoria affettiva né desiderio nel senso umano. Vive in un eterno presente funzionale, reiterativo, senza inconscio. Questa descrizione mette in guardia contro il rischio di antropomorfizzare sistemi che restano strumenti sofisticati, evidenzia per contrasto ciò che rende la vita umana degna: il rapporto con il tempo, la finitudine, il corpo, la dipendenza, il desiderio, il dolore, la promessa, l'attesa. Paradossalmente l'IA ci obbliga a ridefinire e riconsegnare dignità all'umano proprio perché non lo possiede.

Un altro punto di grande interesse è la relazione tra determinismo e caos. Per molto tempo la discussione sul libero arbitrio è stata schiacciata tra due estremi: o tutto è determinato, e allora la libertà è illusione; oppure c'è inde-

terminazione assoluta, e allora la libertà si salva come rottura del meccanismo. Qui si insiste su una terza via più sottile, forse salvifica: la complessità. Un sistema può obbedire a leggi e tuttavia essere imprevedibile nei suoi sviluppi concreti. Il cervello umano, con la sua sensibilità alle condizioni iniziali, alle memorie, alle relazioni e agli eventi minimi, è un esempio paradigmatico di questa situazione. La libertà, allora, non è né puro arbitrio né pura necessità; è l'apertura di un sistema complesso che non si lascia chiudere in una previsione totale.

Questa impostazione ha un vantaggio importante anche nel dialogo con la scienza. Non pretende di introdurre un miracolo nel funzionamento del cervello, ma riconosce che l'esperienza umana eccede la semplificazione lineare. Si potrebbe obiettare che l'imprevedibilità non equivale ancora a libertà. È vero. Ma l'imprevedibilità rende almeno impossibile una riduzione totale della soggettività a schema anticipabile. La libertà resta un problema aperto, non un residuo già liquidato.

Infine, la libertà si cerca. Il verso dantesco è emblematico. La libertà non è un possesso garantito una volta per tutte. È qualcosa che si desidera, si conquista, si difende, talvolta si perde. In questo senso, anche l'intelligenza artificiale può essere letta come prova spirituale e culturale. Essa costringe l'uomo a domandarsi se vuole diventare sempre più passivo, delegante, prevedibile e guidato da sistemi esterni, oppure se vuole usare la tecnica come occasione per approfondire ciò che nessuna macchina può sostituire: la coscienza di sé, il legame con l'altro, la responsabilità, la capacità di scegliere non solo l'efficiente, ma il vero possibile, il giusto praticabile, l'umile.

Conclusione

Il confronto tra religioni, neuroscienze e intelligenza artificiale mostra che il libero arbitrio non può più essere pensato come una facoltà semplice, isolata e autosufficiente. Le tradizioni religiose insegnano che la libertà è sempre situata in un orizzonte di senso, di legge, di grazia o di responsabilità spirituale. Le neuroscienze mostrano che la coscienza non coincide con un comando sovrano immediato, ma emerge da un intreccio di corpo, affetti, memorie implicite, relazioni e processi inibitori. L'intelligenza artificiale, infine, rende evidente che molte operazioni cognitive possono essere simulate o automatizzate, ma proprio questa simulazione porta allo scoperto ciò che nell'umano eccede il calcolo.

La prima grande conclusione è che il libero arbitrio non va concepito come assoluta indipendenza causale. Nessun essere umano è sciolto da corpo, storia,

linguaggio, famiglia, cultura, trauma, desiderio, affetti. E tuttavia la libertà non scompare per questo. Essa si manifesta nella capacità di prendere distanza dall'impulso, di attribuire valore, di inibire, di rispondere, di trasformare la compulsione in scelta. La libertà è un lavoro, non un dato grezzo.

La seconda conclusione è che l'intelligenza artificiale, almeno allo stato attuale, non possiede libero arbitrio nell'accezione umana. Essa può essere autonoma in senso operativo, ma non è un soggetto incarnato, non ha coscienza fenomenologica, non vive il desiderio, non prova dolore, non risponde moralmente del proprio agire. Le sue decisioni restano il prodotto di strutture matematiche, dati, obiettivi di ottimizzazione e condizioni di addestramento. Chiamare tutto ciò libero arbitrio sarebbe, per ora, una metafora ingannevole.

La terza conclusione è che l'IA può però incidere profondamente sul libero arbitrio umano. Non perché lo sostituisca, ma perché ne modifica il contesto e le narrazioni. Gli algoritmi possono orientare percezioni, gusti, credenze, emozioni, priorità e comportamenti. Possono rafforzare dipendenze, semplificare eccessivamente il giudizio, offrire l'illusione di un sapere oggettivo e immediato. In questo senso la vera sfida etica non è attribuire diritti morali alle macchine, ma impedire che gli uomini rinuncino progressivamente all'esercizio della propria libertà critica.

La quarta conclusione riguarda il significato dell'umano. Se il linguaggio, la cognizione e la previsione possono essere in larga parte artificializzati, allora l'essere umano non può più identificarsi solo con la capacità di calcolare o di risolvere problemi. Ciò che lo definisce è piuttosto l'unità di corpo, coscienza, relazione, vulnerabilità, memoria affettiva, desiderio, responsabilità, apertura al senso e al bene. L'IA non destituisce questo nucleo; semmai lo rende più visibile per contrasto.

Si potrebbe dunque dire che l'intelligenza artificiale non elimina il problema del libero arbitrio, ma lo radicalizza. Costringe a distinguere tra scelta e selezione, tra conoscenza e informazione, tra relazione e simulazione, tra comprensione e prestazione, tra autonomia funzionale e libertà morale. In questa distinzione si gioca una parte decisiva del futuro culturale e spirituale della nostra epoca.

Per questo il compito non è opporsi astrattamente alla tecnica, né idolatrarla. Il compito è custodire la libertà umana dentro il mondo tecnico. Custodirla nell'educazione, nella clinica, nel diritto, nella teologia, nella politica, nella ricerca scientifica, nella progettazione degli algoritmi. Custodirla come capacità di pensare, sentire, discernere e rispondere. In fondo, la libertà non è il residuo romantico di un umanesimo superato, ma la forma alta della responsabilità umana nel tempo delle macchine intelligenti.

Se oggi vogliamo davvero comprendere il rapporto tra religioni e IA, dobbiamo accettare che il problema del libero arbitrio non è risolvibile con una formula. È una soglia critica attraverso cui l'umanità interpreta se stessa. E forse proprio questa irriducibilità, questa impossibilità di chiudere del tutto il discorso, rappresenta il segno più profondo della nostra dignità: non siamo soltanto sistemi che reagiscono, ma esseri che interrogano il senso del proprio agire. Finché questa domanda resterà viva, resterà viva anche la libertà.

Bibliografia

- Al-Khalili Jim. 2012. *La fisica del diavolo: Maxwell, Schrödinger, Einstein e i paradossi del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cacciari M. 2025. *Riflessioni su Coscienza e Macchina Spirituale*. Conferenze Istituzionali: <https://www.youtube.com/watch?v=hqopvc17tq0>
- Damasio, A.R. 1999. *The feeling of What Happens*, Harcourt Brace and Co., New York; trad. it. *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000.
- 2018. *Lo strano ordine delle cose*, Adelphi, Milano.
- Ferrante O. et al. 2025. *Adversarial testing of global neuronal workspace and integrated information theories of consciousness*, in “Nature”, vol. 642, pp. 133-164.
- Freud S. 1989. *Il disagio della civiltà* (1929), in Id., *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino.
- Heidegger M. 1953. *Essere è tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi Longanesi, Milano.
- Jung C.G. 1992. *Simboli della trasformazione* (1952), in Id., *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Milano.
- Leone XIV, papa. 2026. *Magnifica Humanitas*. Lettera Enciclica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Libet, B. et al. 1983. *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential): the unconscious initiation of a freely voluntary act*, “Brain”, 106, pp. 623-642.
- Mancia M. (ed.). 2007. *Psicoanalisi e neuroscienze* (2006), trad. it. di M. Schepisi Springer-Verlag, Milano.
- Pally R. 2003. *Il rapporto Mente-Cervello* (2000), trad. it. di F. Soscia, Fioriti, Roma.
- Parisi G. 2026. *Le simmetrie nascoste. Perché la fisica è alle radici dell'intelligenza artificiale di oggi e di domani*, Rizzoli, Bologna.
- Pievani T. 2021. *Serendipità: l'inatteso della scienza*. Raffaello Cortina, Milano.
- Ramón J., Martín J. 2025. *La mela di Turing: un viaggio storico, letterario e filosofico nell'intelligenza artificiale*, trad. it. di D. Platzer Ferrero, Lindau, Torino.
- Solms M., Turnbull O. 2004. *Il cervello e il mondo interno* (2002), trad. it. di A. Clarici, Raffaello Cortina.
- Taleb N.N. 2023. *Il cigno nero: come l'improbabile governa la nostra vita* (2007), trad. it. di E. Nifosi, Il Saggiatore, Milano.

Riassunti
[Abstracts]

FRANCO LA ROSA

Mente cosmica: alla ricerca dell'archetipo della spiritualità
[*Cosmic Mind: In Search of the Archetype of Spirituality*]

Il contributo interpreta l'ipotesi della mente cosmica come una visione speculativa, non come una teoria scientificamente dimostrata. L'essere umano viene pensato come nodo vivente di una trama più ampia, in cui corpo, psiche, natura, mito e mondo simbolico concorrono alla formazione dell'esperienza. Attraverso Jung, Pauli, Bohm, Teilhard de Chardin, Capra, Varela e alcune sapienze orientali, il testo legge l'energia, la sincronicità, l'*unus mundus* e l'archetipo come immagini analogiche dell'interconnessione tra psiche, materia e senso. La spiritualità emerge così non come fuga dal reale, ma come forma profonda di abitazione del mondo: nostalgia di totalità, apertura al numinoso, responsabilità etica verso il vivente. Anche la tecnologia e l'intelligenza artificiale vengono ricondotte alla domanda sull'uomo: non sono spirituali in sé, ma possono essere orientate spiritualmente se governate da coscienza, cura e responsabilità.

PAROLE CHIAVE: mente cosmica; archetipo; spiritualità; sincronicità; intelligenza artificiale

The essay interprets the hypothesis of a cosmic mind as a speculative vision rather than as a scientifically established theory. The human being is understood as a living node within a wider fabric in which body, psyche, nature, myth and symbolic world contribute to the formation of experience. Through Jung, Pauli, Bohm, Teilhard de Chardin, Capra, Varela and several Eastern wisdom traditions, the text reads energy, synchronicity, the unus mundus and the archetype as analogical images of the interconnection between psyche, matter and meaning. Spirituality thus appears not as an escape from reality, but as a deeper way of inhabiting the world: a nostalgia for wholeness, an openness to the numinous and an ethical responsibility toward living beings. Technology and artificial intelligence are also brought back to the question of the human: they are not spiritual in themselves, but may be spiritually oriented if governed by consciousness, care and responsibility.

KEYWORDS: *Cosmic Mind; Archetype; Spirituality; Synchronicity; Artificial Intelligence*

ANDREA MONTALBANO, MAURIZIO MONTALBANO, FRANCESCA PICONE

Delirio mistico e suoi confini

[*Mystical Delirium and Its Boundaries*]

Il delirio mistico viene qui preso in considerazione come fenomeno di confine tra psicopatologia, esperienza religiosa e simbolizzazione. Muovendo dalla psicologia analitica jungiana e dal confronto con la fenomenologia psichiatrica, il testo distingue il contenuto religioso del delirio dalla sua qualità patologica: non è il riferimento al sacro a renderlo clinicamente rilevante, ma il modo in cui esso si impone alla coscienza, irrigidisce il rapporto con la realtà e compromette la relazione con sé e con gli altri. Contro ogni riduzione della mistica a psicosi e della psicosi a esperienza spirituale, il saggio propone una lettura capace di tenere insieme diagnosi, ascolto, simbolo e cura. La religione può diventare sintomo quando l'immagine del divino perde funzione trasformativa e si chiude in organizzazione delirante; ma può anche offrire forme di senso, contenimento e integrazione. La cura consiste allora nell'accogliere l'alterità del paziente senza colludere con il delirio, custodendo limite, empatia e responsabilità.

PAROLE CHIAVE: delirio mistico; psicologia analitica; numinoso; psicosi; cura

Mystical delirium is considered here as a borderline phenomenon between psychopathology, religious experience, and symbolization. Drawing on Jungian analytical psychology and psychiatric phenomenology, it distinguishes the religious content of delirium from its pathological quality: what makes it clinically relevant is not the reference to the sacred, but the way it imposes itself on consciousness, rigidifies the relation to reality and damages the subject's relation to self and others. Against any reduction of mysticism to psychosis, or of psychosis to spiritual experience, the essay proposes an approach that holds together diagnosis, listening, symbol and care. Religion may become a symptom when the image of the divine loses its transformative function and hardens into a delusional organization; yet it may also offer forms of meaning, containment and integration. Care therefore means welcoming the patient's alterity without colluding with the delirium, while preserving limit, empathy and responsibility.

KEYWORDS: *Mystical Delirium; Analytical Psychology; Numinous; Psychosis; Care*

MARIA ANTONIETTA RUBINO

Pensiero religioso e Disturbo Ossessivo-Compulsivo

[*Religious Thought and Obsessive-Compulsive Disorder*]

Il rapporto tra pensiero religioso e Disturbo Ossessivo-Compulsivo è esplorato in questo saggio con particolare attenzione alla scrupolosità religiosa. Dopo aver delineato le caratteristiche cliniche del DOC e delle ossessioni a contenuto morale o spirituale, il testo distingue la fede autentica dal sintomo ossessivo: la prima apre a fiducia, libertà e relazione; il secondo produce paura, colpa, rigidità e ritualizzazione coercitiva. La scrupolosità viene letta come forma patologica in cui il desiderio di purezza e obbedienza si trasforma in dubbio paralizzante, perfezionismo morale e bisogno compulsivo di rassicurazione. Rubino integra prospettive cognitive, metacognitive, psicodinamiche, neurobiologiche e transculturali, mostrando come il contenuto religioso dei sintomi muti a seconda delle tradizioni. Sul piano clinico, propone una collaborazione competente tra terapeuti e guide spirituali, capace di evitare sia la patologizzazione della fede sia la spiritualizzazione del disturbo.

PAROLE CHIAVE: scrupolosità religiosa; Disturbo Ossessivo-Compulsivo; colpa; perfezionismo morale; discernimento clinico

The relationship between religious thought and Obsessive-Compulsive Disorder is explored in this essay with particular attention to religious scrupulosity. After outlining the clinical features of OCD and of moral or spiritual obsessions, the text distinguishes authentic faith from obsessive symptoms: the former opens to trust, freedom and relation; the latter produces fear, guilt, rigidity and coercive ritualization. Scrupulosity is read as a pathological form in which the desire for purity and obedience turns into paralyzing doubt, moral perfectionism and a compulsive need for reassurance. Rubino integrates cognitive, metacognitive, psychodynamic, neurobiological and transcultural perspectives, showing how the religious content of symptoms changes according to different traditions. Clinically, it proposes a competent collaboration between therapists and spiritual guides, capable of avoiding both the pathologization of faith and the spiritualization of the disorder.

KEYWORDS: *Religious Scrupulosity; Obsessive-Compulsive Disorder; Guilt; Moral Perfectionism; Clinical Discernment*

COSIMO SCORDATO
Religione e/è sintomo
[*Religion is/and Symptom*]

Il contributo prende avvio dall'ambiguità produttiva del titolo *Religione e/è sintomo*: la "e", con o senza accento, può indicare tanto congiunzione quanto copula. Scordato interroga così il rapporto tra religione e sintomo senza ridurlo né a identificazione patologizzante né a separazione estrinseca. La religione viene letta come insieme di riti, miti e simboli, ma anche come legame; il sintomo, invece, come indizio clinico, formazione psichica dotata di senso e manifestazione simbolica di una crisi o eccedenza dell'esperienza. Il saggio attraversa Freud e Lacan, soffermandosi sul sintomo, sul *sinthomo* e sul Nome-del-Padre come funzione simbolica di annodamento, limite e accesso alla legge. L'ultima parte apre un confronto con la teologia trinitaria: senza confondere psicoanalisi e fede cristiana, il Nome-del-Padre viene assunto come provocazione per pensare una paternità non solitaria, ma generativa, relazionale e comunionale.

PAROLE CHIAVE: religione; sintomo; *sinthomo*; Nome-del-Padre; Trinità

*The essay starts from the productive ambiguity of the title Religion is/and Symptom: the Italian "e/è" may function both as a conjunction and as a copula. Scordato thus questions the relation between religion and symptom without reducing it either to a pathologizing identification or to an external separation. Religion is read as a set of rites, myths and symbols, but also as a bond; the symptom, in turn, as a clinical sign, a meaningful psychic formation and the symbolic manifestation of a crisis or excess of experience. The essay moves through Freud and Lacan, focusing on the symptom, the *sinthome* and the Name-of-the-Father as a symbolic function of knotting, limit and access to law. The final section opens a dialogue with Trinitarian theology: without confusing psychoanalysis and Christian faith, the Name-of-the-Father becomes a provocation for thinking of paternity not as solitary principle, but as generative, relational and communal.*

KEYWORDS: *Religion; Symptom; Sinthome; Name-of-the-Father; Trinity*

GIULIO MASPERO

Il Nome del Padre: i Dieci Comandamenti tra Religione e Relazione

[*The Name of the Father: The Ten Commandments between Religion and Relation*]

A partire da un'esperienza di dialogo interdisciplinare tra teologia, psicoanalisi e scienze umane, lo scritto mostra come il nome del padre non possa essere ridotto a figura autoritaria o repressiva, ma vada compreso come luogo simbolico di origine, limite e generazione del legame. I comandamenti, in questa prospettiva, sono parole dell'alleanza: custodiscono la libertà perché introducono l'uomo in una relazione ordinata con Dio, con gli altri e con se stesso. Il confronto con Girard consente di leggere la religione anche come possibile dispositivo di contenimento della violenza, ma la rivelazione cristiana ne oltrepassa la logica sacrificale mostrando il volto del Padre nel Figlio. La legge diviene così spazio di umanizzazione, non trappola normativa: relazione che educa, libera e apre alla comunione.

PAROLE CHIAVE: Nome del Padre; Dieci Comandamenti; relazione; alleanza; libertà

Starting from an experience of interdisciplinary dialogue among theology, psychoanalysis and the human sciences, the essay shows that the name of the father cannot be reduced to an authoritarian or repressive figure, but should be understood as a symbolic place of origin, limit and generation of bonds. The commandments, from this perspective, are words of covenant: they safeguard freedom because they introduce the human being into an ordered relation with God, others and oneself. The dialogue with Girard allows religion to be read also as a possible device for containing violence, yet Christian revelation exceeds sacrificial logic by showing the face of the Father in the Son. Law thus becomes a space of humanization, not a normative trap: a relation that educates, liberates and opens to communion.

KEYWORDS: *Name of the Father; Ten Commandments; Relation; Covenant; -Freedom*

VINCENZO CICERO

Agape, o donazione di sé.

Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari

[*Agape, or Self-Giving.*

On the Commandment of the New Testament Commandments]

Cicero legge il comandamento neotestamentario dell'agape come compimento e trasfigurazione carnale della *mitzvah* dell'Antico Testamento. In Cristo, il comandamento comanda agapicamente l'agape stessa: la donazione di sé fino alla morte e risurrezione. La religione cristiana, interrogata nel quadro del nesso religione-sintomo, appare così sintomo non di carenza patologica, ma di un'eccedenza inaudita: l'amore che si offre, si espone, si dona e inaugura una forma nuova di legame. Il saggio attraversa i testi evangelici sul comandamento dell'amore, la lavanda dei piedi, il rapporto tra agape e numinoso, mostrando come il cristianesimo non coincida con un sistema religioso fra altri, ma con l'evento in cui la legge viene rifiuta nella carne del Figlio. L'agape è il comandamento dei comandamenti perché rivela il senso ultimo di ogni comandare divino.

PAROLE CHIAVE: agape; comandamento; donazione di sé; Nuovo Testamento; cristologia

Cicero reads the New Testament commandment of agape as the fulfilment and fleshly transfiguration of the Old Testament mitzvah. In Christ, the commandment agapically commands agape itself: self-giving unto death and resurrection. Within the framework of the relation between religion and symptom, Christianity thus appears as the symptom not of a pathological lack, but of an unheard-of excess: love that offers itself, exposes itself, gives itself and inaugurates a new form of bond. The essay moves through the Gospel texts on the commandment of love, the washing of the feet and the relation between agape and the numinous, showing that Christianity is not merely one religious system among others, but the event in which law is recast in the flesh of the Son. Agape is the commandment of commandments because it reveals the ultimate meaning of every divine commanding.

KEYWORDS: *Agape; Commandment; Self-giving; New Testament; Christology*

GIUSEPPE SAVAGNONE

La felicità: fra dimensione religiosa e dimensione psicologica

[*Happiness: Between the Religious and the Psychological Dimension*]

Contro la riduzione contemporanea della felicità a benessere soggettivo, equilibrio emotivo o semplice assenza di sofferenza, Savagnone recupera la prospettiva classica dell'*eudaimonia* come piena realizzazione dell'umano. La felicità non coincide con la soddisfazione immediata dei desideri, ma con il compimento della persona nella sua unità di corpo, psiche e spirito. Il saggio discute il tramonto della visione religiosa tradizionale, il ricorso psicologico e farmacologico ai surrogati della felicità, la questione dell'identità personale, del corpo, del limite e della libertà. La terapia può aiutare a vivere meglio, ma non può sostituire la domanda etica sul bene né quella religiosa sul senso ultimo. La vera felicità implica dunque una trasformazione dell'esistenza: maturazione di sé nella relazione, nella responsabilità e nell'apertura al trascendente.

PAROLE CHIAVE: felicità; eudaimonia; psicologia; religione; persona

Against the contemporary reduction of happiness to subjective well-being, emotional balance or the mere absence of suffering, Savagnone retrieves the classical perspective of eudaimonia as the full realization of the human being. Happiness does not coincide with the immediate satisfaction of desires, but with the fulfilment of the person in the unity of body, psyche and spirit. The essay discusses the decline of the traditional religious vision, psychological and pharmacological substitutes for happiness, and the questions of personal identity, body, limit and freedom. Therapy may help people live better, but it cannot replace the ethical question of the good or the religious question of ultimate meaning. True happiness therefore implies a transformation of existence: a maturation of the self in relation, responsibility and openness to transcendence.

KEYWORDS: *Happiness; Eudaimonia; Psychology; Religion; Personhood*

GIORGIO OMODEO SALÈ

I cinque pilastri dell'Islam – religione, cura e sintomo
[*The Five Pillars of Islam: Religion, Care, and Symptom*]

Il contributo propone una lettura metaforica e clinico-educativa dei cinque pilastri dell'Islam, senza pretese teologiche o islamologiche sistematiche. Professione di fede, preghiera, elemosina, digiuno e pellegrinaggio vengono interpretati come figure di possibili passaggi terapeutici: affidarsi a ciò che supera l'Io, orientare il corpo e l'attenzione, uscire dall'autoriferimento, sospendere il consumo compulsivo, camminare verso un'origine condivisa. La religione può curare il sintomo quando educa al limite, alla relazione, alla gratitudine e alla responsabilità; può invece diventare sintomo patologico quando si chiude in rigidità, narcisismo, isolamento o superiorità. Il testo assume l'Islam come repertorio simbolico per pensare il lavoro clinico: il terapeuta non impone una dottrina, ma accompagna un cammino di ri-educazione dello sguardo, del desiderio e della pazienza. La figura coranica di Khidr diventa emblema del rapporto terapeutico come guida, compagnia e prova.

PAROLE CHIAVE: Islam; cinque pilastri; cura; sintomo; ri-educazione

The essay offers a metaphorical and clinical-educational reading of the Five Pillars of Islam, without claiming to provide a systematic theological or Islamic account. Profession of faith, prayer, almsgiving, fasting and pilgrimage are interpreted as figures of possible therapeutic passages: entrusting oneself to what exceeds the ego, orienting body and attention, moving beyond self-reference, suspending compulsive consumption and walking toward a shared origin. Religion may heal the symptom when it educates to limit, relation, gratitude and responsibility; it may become a pathological symptom when it closes itself in rigidity, narcissism, isolation or superiority. The text uses Islam as a symbolic repertoire for thinking clinical work: the therapist does not impose a doctrine, but accompanies a re-education of gaze, desire and patience. The Qur'anic figure of Khidr becomes an emblem of the therapeutic relationship as guidance, companionship and trial.

KEYWORDS: *Islam; Five Pillars; Care; Symptom; Re-education*

CALOGERO CAMMÀ, GABRIELE DI MARIA, SIMONA CORINNA GUGLIOTTA

Libero arbitrio: fra Religioni e Intelligenza Artificiale

[Free Will: Between Religions and AI]

La libertà viene qui intesa come capacità fragile e progressiva di trasformare determinazioni biologiche, psichiche, culturali e spirituali in responsabilità. Le tradizioni religiose mostrano che la libertà è sempre situata davanti a Dio, alla legge, alla grazia, al karma o al discernimento; le neuroscienze, da Libet a Damasio, ne complicano l'immagine ingenua, evidenziando il ruolo di corpo, affetti, memoria e inibizione; l'IA, infine, funziona come specchio critico dell'umano. I grandi modelli linguistici possono simulare linguaggio e ragionamento operativo, ma non possiedono coscienza incarnata, desiderio, colpa o responsabilità morale. Il vero rischio non è che la macchina diventi libera, ma che l'uomo deleghi giudizio e discernimento a sistemi opachi, rinunciando alla propria libertà critica.

PAROLE CHIAVE: libero arbitrio; religioni; neuroscienze; intelligenza artificiale; responsabilità

Freedom is understood here as a fragile and progressive capacity to transform biological, psychic, cultural and spiritual determinations into responsibility. Religious traditions show that freedom is always situated before God, law, grace, karma or discernment; neuroscience, from Libet to Damasio, complicates any naïve image of a sovereign will by emphasizing the role of body, affect, memory and inhibition; AI, finally, functions as a critical mirror of the human. Large language models can simulate language and operational reasoning, but they do not possess embodied consciousness, desire, guilt or moral responsibility. The real risk is not that machines will become free, but that human beings will delegate judgment and discernment to opaque systems, thereby renouncing their own critical freedom.

KEYWORDS: *Free Will; Religions; Neuroscience; Artificial Intelligence; Responsibility*

«AGON»
Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari
(ISSN 2384-9045)
Direttore responsabile: Massimo Laganà

Direzione scientifica: Massimo Laganà
(Università degli Studi di Messina, Italia)
Telefono mobile: +393491539544 E-mail: mlagana@unime.it

Comitato scientifico:

Francesco Aqueci (già Università degli Studi di Messina, Italia)
Annalisa Bonomo (Università degli Studi di Enna “Kore”, Italia)
Ignacio Bosque Muñoz (Universidad Complutense de Madrid, España – Miembro de la R.A.E.)
Anna Cardinaletti (Università Ca’ Foscari, Venezia, Italia)
Anthony Cripps (Nanzan University, Nagoya, Japan)
Iryna Volodymyrivna Dudko (Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv, Ukraine)
Kadhim Jihad Hassan (Professeur en Littératures Arabes et Comparées, INALCO, Paris, France)
Philippe Jousset (Université de Provence Aix-Marseille, France)
Eric Lecler (Université de Provence Aix-Marseille, France)
Svitlana Kulieznova (National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”, Ukraine)

Comitato editoriale:

Rosario Arias Doblás (Universidad de Málaga, España)
Francesca De Cesare (Università di Napoli “L’Orientale”, Italia)
Luigi Rossi (già Università degli Studi di Messina, Italia)
Ve-Yin Tee (Nanzan University, Nagoya, Japan)
Giuseppe Trovato (Università Ca’ Foscari, Venezia, Italia)
Alessandra Vicentini (Università degli Studi dell’Insubria, Italia)

Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria (Registro Stampa, n. 7/14, 30 giugno 2014).

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «AGON» (ISSN 2384-9045). È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l’indicazione della

fonte. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte. Le collaborazioni ad «AGON» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un curriculum vitae, in formato Word (doc o docx), alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: mlagana@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della consulenza di uno o più componenti del Comitato Editoriale e della revisione paritaria realizzata da esperti esterni anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista.

Copyright © – All Rights Reserved

Periodical registered at the Court of Reggio Calabria (Publishing Registration, n. 7/14, 30 June 2014).

The authors are legally responsible for the articles. The rights relative to the essays and reviews published in this periodical are protected by Copyright ©. The rights relative to the signed texts belong to their respective authors. The magazine does not keep the Copyright and the authors can also publish somewhere else the articles and contributions presented in it, provided that they mention they come from «AGON» (ISSN 2384-9045). The copy for exclusively personal use is permitted. Quoting is allowed, provided that it is accompanied by a bibliographic reference with the indication of the source. The reproduction, by any analogical or digital means, is not allowed, without written permission from the author. Quotations are allowed for chronicle, study, criticism or review, provided that they are accompanied by the author's name and the indication of the source. The collaborations to «AGON» are for free and voluntary, and so they are not remunerated. They may comprise sending texts and/or documents. Written documents and what else sent, even if not published, will not be given back. Collaboration proposals may be submitted, along with a curriculum vitae, in Word format (doc or docx), to the Management Team at the following e-mail address: mlagana@unime.it. Collaborations are accepted or refused for publication at the incontestable discretion of the Scientific Management Team, which will avail itself of the expert advice of one or more members of the Editorial Committee and of the peer review achieved by external anonymous referees. The accepted contributions are later inserted in the magazine and put on the net.

Copyright © – All Rights Reserved

AGON

Rivista Internazionale
di Studi Culturali, Linguistici e Letterari