

PSICOPATOLOGIA E TEOLOGIA

Homo religiosus: elementi per una riflessione fenomenologica

E. RIZZUTI, B. CALLIERI

Il discorso sulle “passioni dell’anima” o, più modernamente, sulla patologia della psiche che sorta di rapporto può avere col “discorso su Dio”?

A prima vista la tematica dei rapporti fra teologia e psichiatria ha un che di *scandaloso*, di urtante; ci si spalanca dinanzi un crepaccio epistemico senza dubbio incolmabile: trattasi infatti di domini del sapere i cui statuti, le cui metodologie, oggetti, dottrine paiono così distanti da configurarsi come antitetiche. L’una parla dell’uomo, l’altra di Dio; l’una attinge a fonti gnoseologiche che vanno dalle scienze deduttive in genere all’assiologia, alla metafisica, fino alla rivelazione; l’altra rinvia a fonti induttive, empirico-analitiche, servendosi del metodo descrittivo e solo da ultimo – mediante l’husserliano superamento della dicotomia kantiana fenomeno/noumeno – del metodo fenomenologico. Un caso valga per tutti: è chiaro a chiunque come «il dilemma immanenza-trascendenza oltrepassi le possibilità della psicologia» (Callieri, 1984), ma l’antinomia è così evidente da non dover essere argomentata oltre.

La psicopatologia e la teologia sono e restano dottrine a sé stanti dal punto di vista dello statuto epistemologico: non s’intende qui elaborare alcuna forma di operazione alchemica o per così dire di *métissage* tra le due; né tanto meno spostare il baricentro della questione su argomenti limitrofi come l’antica *querelle* tra scienza e fede – da taluni (Pinkus) ritenuta però la “radice del nostro argomento” –; neppure s’intende giustapporre in *abstracto* come “due prospettive” che studiano “l’aspetto trascendentale dell’uomo”, senza tuttavia dire in *che modo* (Cencini); ugualmente l’affermare che «la concezione dell’uomo come mistero ri-

chiede un approccio integrato di scienze umane, psicologia/psichiatria e teologia in un dialogo di mutua interpellazione» (Imoda) senza precisare chiari parametri di metodo, rischia di cadere nella pura tautologia.

Pur condividendo la dichiarazione d'intenti di queste ultime enunciazioni, ci pare ineludibile *imboccare un itinerario le cui coordinate metodologiche siano ben definite sul piano euristico*, al fine di porre le basi per tale "mutua interpellazione"; trovare un terreno di dialogo, o persino di confronto e reciproco chiarimento fra le due discipline e soprattutto dei rispettivi oggetti di studio. Occorre dal nostro punto di vista mutare radicalmente prospettiva tanto su questi ultimi quanto sui correlativi statuti metodologici, portandosi su un terreno *autenticamente antropofenomenologico*, applicando in specie un'operazione di riduzione eidetica degli oggetti di studio così della teologia come della psicopatologia, trasferendoci dunque sul piano epistemico del *fenomeno*.

Se il fenomeno (Van der Leeuw) è «ciò che presuppone un secondo termine ossia il *soggetto pensante a cui si mostra*» e se «non è mai dato nel tempo né nello spazio, ma è potenzialmente ricostruibile», ci spostiamo in modo definitivo e sostanziale *sul versante del vissuto esperienziale*: ci occupiamo non già dei fondamenti della verità rivelata ovvero dell'esistenza di Dio, bensì dell'esperienza umana della rivelazione e del divino, ossia di *homo religiosus*¹, «l'uomo che crea e manipola la sfera del soprannaturale o del sacro» (Bastide); ci occupiamo non già di segni e sintomi di malattie, bensì dei modi dell'esperirsi dell'uomo nel mal-essere, ossia di *homo aegrotans* nelle jaspersiane *esperienze di confine o esperienze-limite* (il caso, il dolore, la morte, la colpa, l'ansia, l'angoscia): quelle situazioni che «nei confronti del nostro esserci hanno un carattere di definitività», «sfuggono alla *nostra comprensione*», «sono come un muro contro cui urtiamo e naufraghiamo» (Jaspers, 1932).

¹ *La Fenomenologia delle religioni* di Gerardus van der Leeuw – nonché le correnti culturali da cui ha attinto, facenti capo a Schleiermacher, Otto, Dilthey, Husserl, Jaspers – hanno posto l'accento in particolare: sul versante *esperienziale* del fenomeno religioso; sulla categoria del sacro designante sia l'oggetto dell'esperienza religiosa sia la disposizione del soggetto a coglierlo; sull'autonomia della fenomenologia del sacro di contro al riduzionismo positivisticò. È su questi presupposti che può fondarsi un'analisi fenomenologica in chiave ermeneutica dell'esperienza religiosa. Come scrive van der Leeuw: «La religione si può considerare come *esperienza vissuta comprensibile*, o come rivelazione incomprensibile; l'esperienza vissuta, nella sua ricostruzione, è un fenomeno: la rivelazione non è un fenomeno, ma sì la risposta dell'uomo alla rivelazione».

Collocarsi una volta per tutte nella dimensione del *vissuto esperienziale* e quindi del paradigma *comprensivo* delle scienze dello spirito significa in primo luogo contrapporsi al paradigma positivista della *psicologia esplicativa* (come Dilthey l'ha denominata) ed ai suoi presupposti metodologici. Riteniamo opportuno riassumerli: l'atteggiamento della scienza naturale dev'essere essenzialmente *oggettivistico*, avendo come obiettivo farla approdare a procedure di ricerca intersoggettivamente controllabili; deve unicamente riferirsi ai materiali effettivamente *osservati*: escludendo quindi ogni richiamo introspezionistico od antropomorfo, nonché qualsivoglia concetto o entità non suscettibile di verifica, come appunto i fenomeni psichici complessi (*lo spirito, la coscienza...*); deve porsi in grado di *spiegare* il comportamento umano ricercandolo nell'individuazione delle catene causali di stimoli e risposte, rimandando ad una logica lineare di causa-effetto e pertanto alla deducibilità, uniformità e prevedibilità degli eventi implicati come evento-causa ed evento-effetto: la prevedibilità di una catena di fenomeni implica il sussistere di nessi necessitanti, per cui aver spiegato un fenomeno significa averlo dimostrato nella sua necessità, nella sua naturalità, nella sua materia. *Può*, dunque, ma *deve*, in sintesi, al fine di applicare il metodo delle scienze naturali, avere come oggetto la *datità naturalistica* o la naturalità privata della psichicità, espungendo tutto ciò che è "vissuto", atto "intenzionale" con De Martino, "alegale o plurilegale", ancora incluso nella sfera della decisione, libera demiurgia di *affetti* e di intenzioni. E la questione si pone negli stessi termini per la psicopatologia: una volta denotato il malessere psichico come *malattia*, si applicano a tale paradigma tutti i presupposti che, in generale, ne rappresentano gli elementi definitivi. Per parlare di malattia è necessario far riferimento ad "apparati", "sistemi biologici" aventi strutture e funzioni, ed al concetto di "noxa organica" (base causale somatica): l'alterazione di una o più funzioni, tramite una catena prevedibile di nessi causali, condiziona uno speciale squilibrio che si esprime con "sintomi" e il cui *insieme*, reso unitario dagli elementi citati, configura la malattia qualificandola come entità naturale (e in quanto tale *priva di senso*). Una volta sancito l'inerire della malattia ad un sistema determinato ed immutabile di nessi necessitanti, ne deriva che: dai sintomi, percorrendo a ritroso la catena causale, è possibile pervenire al *riconoscimento* di quell'insieme unitario che chiamiamo malattia; nella configurazione del nuovo equilibrio è già innicchiato, in quanto già iscritto nella stessa noxa, il meccanico e uniforme dispiegarsi di un *destino*. Riportando tutto ciò agli accadimenti psichici: una volta oggettivato l'uomo, una volta ridotto alle sue componenti ultime ossia ai suoi aspetti misurabili, ossia *matematizzato* e distrutto come

soggetto e quindi nelle sue espressioni puramente psicologiche; una volta iscritti gli eventi psichici, che a noi piace chiamare “esperienze vissute”, in un ordine necessitario, e una volta posto il motivo dell’azione nel tempo passato, tali eventi non possono che configurarsi come una concatenazione di fenomeni “irresistibilmente determinati” (Kant), anziché come il trascorrere degli atti di un Io arbitro: viene ad essere dunque espunta dalla vita psichica la *libertà*; e non solo la libertà, ma anche il *significato*. (Sono questi, come ha scritto Galimberti: «gli strumenti gelidi della ragione astratta e geometrica, la meno idonea a comprendere vissuti di esistenza e soggettività lacerata dove le tenebre conoscitive scendono implacabili e radicali ad avvolgere quel balbettio confuso e vago che formula diagnosi caratterizzate solo da imprecisioni linguistiche e ignoranza dei presupposti fondativi».)

Non s’intende qui approfondire i molteplici aspetti del *comprendere* e della *psicologia comprensiva*, sulle concezioni diltheyana, heideggeriana, kierkegaardiana (Rizzuti, 2003), ma talune enunciazioni della sistematizzazione jaspersiana del *Verstehen* sono assai rilevanti ai fini del presente contributo. Ci riferiamo in particolare alla ricchezza assolutamente nuova di categorie, strumenti, suggestioni, aperture realmente in grado di tracciare *una continuità fra ammalato e uomo*, fra i «contenuti che insorgono in una realtà psicotica» e i «problemi fondamentali del filosofare», per tale via riconducendo *la psicopatologia ad un discorso sull’esistenza*. Così: la comprensione “spirituale” si riferisce a *figure, immagini e simboli, esigenze e ideali*; la comprensione “esistenziale”, constatando le “manifestazioni di esistenza possibile”, è *chiarificazione filosofica dell’esistenza*, la comprensione “metafisica” è un chiarificare concrete esperienze originarie con i simboli e con il pensiero, realizzazioni distorte e capovolte di situazioni ed elaborazioni esistenziali, *tale per cui lo psicotico non è mero oggetto di indagine empirica, ma “parabola” dell’essere umano che è in lui* (Jaspers, 1913).

Una volta approssimati alla prospettiva del *comprendere* noi, con Jaspers, potremmo invece dire: che l’uomo “come infinita possibilità”, per il fatto che non è predestinato ad alcun modo di vita definitivo², «ha

² Illustrative a proposito dell’imperfezione dell’essere umano, della sua apertura a infinite possibilità, del suo consustanziale “esser malato”, le parole di Leopardi nel “Canto notturno di un pastore errante dell’Asta”: «O greggia mia che posi, oh te beata [...] Quando tu siedi all’ombra, sopra l’erbe / tu se’ queta e contenta / e gran parte dell’anno senza noia / consumi in quello stato. / Ed io pur seggo sopra l’erbe, all’ombra / e un fastidio m’ingombra / la mente, ed uno spron quasi mi punge / sì che sedendo più che mai son lunge / da trovar pace o loco. [...] E pur nulla non bramo / e non ho fino a qui cagion di pianto. [...] Dimmi: perché

possibilità e pericoli, può errare [...], è in un certo senso *malato*»³; che la *malattia* è proprio la più recente fra le sue rappresentazioni spirituali, l'ultima significazione, giacché egli solo *ambiguamente* cerca di liberarsi dalla sofferenza mentre, nell'affannosa ricerca di un senso alla realtà del suo male, annaspa per *comprenderla e per significarla*: ben più antiche e ben più radicate nelle nostre anime altre enunciazioni del male e della sua realtà nell'umanità dell'uomo, quali la passione, l'impurità, la colpa, il peccato⁴.

Scriva Nietzsche (1883):

«L'uomo, l'animale più coraggioso e più assuefatto al dolore, non nega in sé la sofferenza; la vuole, la va persino a cercare, sempre che gli si mostri un significato della sofferenza [...] L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che ha gravato fino ad oggi sull'umanità [...] L'uomo sofferente di sé alla fine si consiglia con chi conosce anche ciò che è nascosto, ed ecco: ottiene un cenno, il primo cenno alla causa del suo soffrire: deve cercarla in sé, in una colpa, deve cercarla davanti-a-dio, in un peccato».

È qui necessario aprire il capitolo del *momento noetico del vissuto esperienziale*, assai trascurato nella psicologia comprensiva, laddove altre discipline oggi molto in auge quali l'etnopsichiatria ne fanno il cardine della loro dottrina denominandolo "modello psicologico complementarista" (Devereux, 1952). Quest'ultimo afferma il rapporto di *complementarità, d'inerenza reciproca fra psichismo e cultura*, e quindi l'impossibilità di comprendere l'uomo in maniera significativa

giacendo / a bell'agio, ozioso / s'appaga ogni animale / me, s'io giaccio in riposo il tedio assale?».

³ Karl Jaspers ha delineato nella sua "Psicopatologia generale" un concetto basilare inerente la condizione umana, la posizione speciale dell'uomo nel mondo. In sintesi: l'animale ha il suo destino naturale (*Naturbestimmung*), che mediante le leggi della natura si compie automaticamente; l'uomo ha un destino (*Bestimmung*) il cui compimento dipende da lui stesso: nel processo di perfettibilità l'uomo dunque è di gran lunga inferiore all'animale. Nell'essere umano la sua incompletezza, la sua apertura, la sua libertà e le sue illimitate possibilità *sono il fondamento stesso del suo essere ammalato*: essendo vitalmente impossibile per l'uomo avere un'originaria perfezione, egli deve acquistarla quale *forma* della propria vita, essendo *incompiuto* e affidato a se stesso.

⁴ Così al proposito Paul Ricoeur (1974): «Quel nocciolo opaco che i Greci chiamavano *alienazione*, i Cristiani lo hanno chiamato *peccato*, e noi oggi lo chiamiamo mito, simbolo o *delirio*: quel nocciolo opaco, da secoli riconosciuto, che è il "mondo delle passioni": il male, il dolore, l'angoscia, la colpa, ma anche la libertà, l'amore, la speranza, l'estasi».

dissociando lo studio della cultura da quello dello psichismo: se infatti l'uomo non è ridicibile ai suoi *vissuti elementari* (pulsioni, sentimenti), ma dev'essere altresì considerato nella sua potenzialità creativa *intellettuale, estetica, etica, religiosa*, la psicopatologia è costantemente posta dinanzi al fatto che l'esser uomo è inestricabile da un'essenza culturale; così una stessa *esperienza elementare*, p.e. l'angoscia, attraverso l'elaborazione culturale può esser *strutturata, messa in forma* come colpa, passione, peccato, possessione, affatturamento/influenzamento magico; una *percezione extrasensoriale* è una *visione* se inscrivibile nel contesto delle credenze condivise, se convenzionalizzata nel contenuto, se organizzata secondo un modello rituale; viceversa, in assenza di tutto ciò, è un'*allucinazione*. La cultura sul fenomeno psichico non ha solo funzione patoplastica, ma altresì psicoplastica e di *conferimento di significato*. Fin qui Devereux (1952).

Ora, fino a che ci si esprime nei termini di "potenzialità creativa intellettuale, estetica, etica, religiosa" e si ribadisce che *sophia, ethos, esthetos* sono le *forme della cultura*, si è perfettamente *à la page*. Qualora invece si dicesse che *sophia, ethos, esthetos* sono i tre momenti dello *strato spirituale* di Klages (1956; 1967) e la base della *psicopatologia dello spirito* della letteratura psichiatrica classica non si rischierebbe forse d'impiegare, come ha detto Bruno Callieri (1998), «un termine abusato e sospetto del vocabolario prescientifico»?

Così ancora Callieri (*id.*):

«È il progresso della ragione scientifica che depone nella medesima tomba la ragione filosofica e la spiritualità, o che per lo meno mette decisamente fra parentesi ogni dato spirituale, in ogni ordine di manifestazione, considerando la coscienza un mero epifenomeno [...]. Certamente se il nostro corpo non è presenza, ma è soltanto consegnato alla biologia e in essa risolto, allora l'interiorità spirituale si riduce a fenomeno oggettivo per la psicopatologia, e nessuna ideologia può dissimulare il fondo crudamente naturalistico dell'approccio psicopatologico. L'umanità dell'uomo finisce per diventare irreperibile.»

In un contesto scientifico, non già ideologico, riteniamo di poter dissipare tale rischio sgombrando il campo dai possibili fraintendimenti. Non s'intende qui analizzare tutte le possibili accezioni del termine "spirito" giacché, come ha osservato C.A. Helvétius nella sua celebre opera: «Continuamente si discute su cosa debba intendersi per spirito: ognuno applica un'idea diversa alla stessa parola; e tutti parlano senza capirsi». Si tralascia per ragioni di spazio la fondamentale valenza simbolica dello "spirito", correlativo di "carne" nell'archetipologia di G.

Durand. Tantomeno s'intende applicare ad esso valenze metafisiche, teologiche, mistiche o confessionali. L'ambito in cui ci muoviamo è ancora una volta antropofenomenologico, riferendoci quindi ad una fenomenologia dello *spirito* considerando quest'ultimo alla stessa stregua di altri concetti analoghi – la “funzione del reale” di Janet; la “gnoseopsiche” di Stransky, il “super-Io” di Freud – come un *superiore livello d'integrazione dello psichismo* (1972)⁵. Tuttavia lo schema di Klages – elaborato poi da Scheler, Hoffman, Schneider – oltre ad essere il più sistematico nell'illustrare la concezione universale della psiche come (metaforicamente) composta da “strati” o “sfere” o “livelli” o “piani”, ha dimostrato nel corso del tempo una straordinaria vitalità sia concettuale che pratica, talché ci pare utile riassumerlo e far nostra la terminologia assunta (ancorché non come l'unica possibile, beninteso). Sentimenti e pulsioni istintive, elementari, comuni ai vari esseri viventi e necessari al loro mantenimento e sviluppo abitano lo *strato vitale*; tendenze più differenziate come pensieri e sentimenti legati ai motivi ed agli scopi personali dell'individuo pertengono allo *strato psichico individuale*; la presa di posizione personale rispetto a momenti sovraindividuali etici, religiosi, logici, estetici integra lo *strato spirituale* (*geistige Schicht*).

Da una prospettiva più apertamente simbolica, James Hillman esprime concetti analoghi, nella cornice di una drammaturgia fra “anima” e “spirito”:

«La patologizzazione è per sua stessa natura limitata all'anima, come è attestato dalla parola stessa psicopatologia [...]. Perciò all'anima occorrono discipline spirituali che le permettano di conformarsi ai modelli per lei enunciati dallo spirito» (v. sopra).

⁵ A latere Sigmund Freud in un'opera tarda aveva distinto nell'apparato psichico una *formazione superiore* o “coscienza” da una *inferiore* o “inconscio”, derivabile a partire dal sintomo, la cui analisi e descrizione non dovevano intendersi come «tutta la psicologia, ma soltanto una base»: Freud si attendeva che qualcuno dopo di lui, possedendo già i *fundamentalia*, avrebbe completato l'opera occupandosi della formazione superiore.

Non occorre notare che non soltanto l'auspicato “reame complementare” non sia mai arrivato (a parte qualche tentativo discutibile), ma che tale *psicologia incompiuta* sia stata divulgata come *la* psicologia, mentre taluni paradigmi euristici di innegabile validità scientifica, compiendo un pericoloso salto di livello, sono andati banalizzandosi fino a trasformarsi in ideologia di massa. L'analisi storico-sociologica di questo epocale slittamento, pur essendo di grande interesse psicoantropologico, esula dagli scopi del presente contributo.

Lo spirito dunque trasforma vissuti psichici elementari – come l'*angoscia* pervasiva e destrutturante di una psicosi – di per sé ineffabili, incomprensibili, intollerabili, in strutture antropologiche dotate di senso, in rappresentazioni simboliche, mitiche, metafisiche, magiche, religiose partendo dai propri contenuti, razionali o pensati come figure, immagini, simboli, esigenze, ideali, valori. Uno può ritenersi succube delle passioni, può attribuirsi delle colpe, può interpretare il suo male come peccato, credere di essere posseduto da demoni, o di aver subito una fattura. Può allo stesso modo interpretare il proprio mal-essere come espiazione, o autoeducazione filosofica, ovvero atto di culto o di preghiera o d'iniziazione.

Pur entro le dimensioni che integrano lo *strato spirituale* sopra descritto, riveste specifico interesse ai fini del presente saggio la *sfera religiosa* o più modernamente la *sfera del sacro*, mettendone in luce taluni aspetti fondamentali (Rizzuti, 2004). Alla sfera del sacro pertiene la qualità strutturale di una vera e propria *categoria psicoantropologica*; cioè, oltre che i contenuti, le figure e le espressioni caleidoscopiche. Nel sacro si può discernere un elemento strutturale che si configura come una “categoria originaria” (Otto, Cassirer), una “categoria della coscienza e non uno stadio della storia” (Eliade, 1948). Il sacro ospita nell'umanità dell'uomo – come ha mostrato Ricœur – un punto critico, una crisi, un'esperienza critica per eccellenza: l'esperienza del male, impurità, colpa o peccato. Proprio perchè il *male è l'esperienza critica del sacro* – scrive l'Autore (1960) – la minaccia di dissoluzione del legame fra l'uomo e il suo sacro fa sentire con estrema intensità la *dipendenza dell'uomo dalle forze del sacro*. Un terzo aspetto della sfera del sacro concerne la qualità *mitopoietica* e *parabolizzante* del suo linguaggio, simbolizzante per eccellenza; qualità che può essere pensata in stretta relazione con quella funzione generalissima dello spirito umano che è la funzione del separare e del riunire e del *significare*, disgiungendo e riunificando il mondo caotico delle impressioni (Cassirer), una sorta di «*facoltà compiutamente poetica – profetica – di volgere la realtà in figura, vale a dire in destino*» (Campo, 1987).

Si delinea dunque la speciale possibilità di un chiarirsi reciproco fra *esperienze-limite* della psicopatologia (v. sopra) ed *espressioni-limite del discorso religioso*: ciò in virtù dell'incomparabile potere delle espressioni-limite di *ridescrivere* le esperienze-limite, come Paul Ricœur ha ampiamente dimostrato. «Il referente ultimo del linguaggio religioso è l'esperienza umana centrata attorno ad esperienze-limite, corrispondenti alle *espressioni-limite* del discorso religioso».

Nella sua opera capitale William James menziona la “*melanconia religiosa*”, descrivendone tre casi e distinguendola nettamente dalla

“*melanconia veramente morbosa*”. Mediante tali casi – Tolstoj, Bunyan, Alline – presentati con ampi protocolli, egli mostra come la riflessione sulla vanità delle cose mortali o sul peccato o sulla paura dell’Universo abbia condotto a conclusioni religiose; argomenta invece come nella melanconia “veramente morbosa” vi sia un pervertimento intellettuale (delirio od allucinazioni), e «*non già la percezione intellettuale del male, ma la orribile sensazione agghiacciante, stringente il cuore, di essere a contatto con esso, senza che alcuna idea o sensazione potesse reggere alla presenza medesima*». In un fondamentale commento *a tergo* circa il «nucleo del problema religioso», osserva che «nessun profeta può recare una lieta novella se non parla di cose che possono suonare *reali*» e quindi si pone un antagonismo fra coloro che «*considerano l’esperienza del male come qualcosa di essenziale alla vita*» e il modo «equilibrato di considerare la vita» (corsivo nostro). William James ha evidenziato con straordinaria chiarezza come il male che non si lasci concepire mentalmente si imponga in modo intollerabile e invincibile; come vi sia una specifica corrispondenza fra linguaggio religioso ed esperienza del male; pare in qualche forma aver intravisto l’ambiguità della depressione melanconica: malattia e/o vissuto umano o *ante litteram* le angosce primordiali schneideriane: malattia o peccato. Quanto al suo quesito sull’essenzialità del male rinviando alla teologia metafisica, accennando appena al fatto che in un’ottica esistenzialista la risposta sarebbe semplice: «Sperimentare esperienze-limite ed esistere è la stessa cosa» (Jaspers, 1932)⁶.

⁶ Vale la pena di aggiungere che in un altro passo dello stesso volume William James pare esprimere una riserva sulla posizione implicitamente assunta a proposito del contrasto fra i “mentalmente equilibrati” e le “anime inferme”, poiché sostiene: «Il bene naturale non è soltanto insufficiente per quantità e transitorio, ma v’è qualcosa di falso nella sua stessa essenza [...]. Esso ci allontana dal nostro vero bene; e la *rinuncia e la disperazione sono i nostri primi passi nella direzione della verità. Vi sono due vite: la naturale e la spirituale e dobbiamo perderne una, prima di prender parte alla seconda*» (corsivo nostro).

Questo tema universale dell’iniziazione, del “passaggio nel ventre di Giona” – talora per il tramite d’una malattia... – è espresso con inconsueta e telegrafica perspicuità da Hegel nella rubrica della “Fenomenologia” dedicata al “Puro autoriconoscimento dello Spirito nell’“assoluto essere-altro”. Così: «Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos’altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell’essere».

La riflessione antropologica ha individuato un repertorio di metafore del male connesse con l'esperienza umana *dell'angoscia*, che pur essendo molteplici, possono considerarsi appartenenti a due livelli di realtà o piani dell'essere: l'ordine cosmo-biologico (*malattia*, morte), l'ordine etico-morale (impurità, *peccato*, colpevolezza). Ed eccoci all'angoscia come "esistenziale primario" nonché ai complessi schneideriani per qualche via connessi al fondamentale dilemma kierkegaardiano: *malattia o peccato*.

L'angoscia. Se, come Ricœur ha mostrato in "Finitudine e colpa", la fallibilità contiene in sé quella *possibilità del negativo* la quale fa sì che l'umanità dell'uomo sia il "luogo di manifestazione del male", allora quello *stato originario*, quella *paura primaria*, *la sfera opaca del pathos che brama la propria figura*, l'angoscia è non solo l'esperienza assiale delle psicosi, bensì la disposizione fondamentale dell'esistenza, che «diviene evidente in situazioni-limite», ma che la insidia e la pervade di continuo opponendosi all'ideale di una *humana condicio* definita da regole, conforme all'ordine immutabile di uno spazio abitato, ordinato, conosciuto, ovvero di un *kosmos*, giustappunto *privo di angoscia* (l'epifania del "principio incondizionato"; Cazeneuve). L'angoscia, come possibilità latente legata al fatto di essere al mondo (Heidegger), possibilità illimitata del sentimento vitale e vertigine della libertà (Kierkegaard, 1844) apre lo scenario dello spazio antitetico al *kosmos*, *lo spazio straniero*, posseduto dal terrore, dal pericolo, dall'insicurezza, dalla fantasmaticità *caotica* e ineffabile del *tremendum*; posa lo sguardo su tutto quanto appare estraneo, incomprendibile, difforme, discordante, insolito, eccezionale, anomalo, diverso e *vissuto* come inquietante, perturbante, minaccioso.

«*Sento angoscia nella foresta sinistra, e sarei perfino contento, assicurato, vedendovi comparire i briganti*» (Leeuw G. van der).

Nella tradizione greca come in quella giudaica la paura primaria ha un valore positivo, identificandosi rispettivamente con la *deisidamonia* (sentimento religioso, timore *ansioso* degli Dei) e il *timor di Dio* (*phobos Kyriou* nella Settanta), «terrore di Jahvé che cammina davanti a Israele» (*ib.*).

«*Jahvé degli eserciti, egli è Colui che dovete trattare come Santo, ed egli deve essere l'oggetto del vostro timore, ed egli deve essere Colui che vi fa tremare. Ed egli deve divenire un luogo sacro; ma come una pietra contro cui urtare e come una roccia su cui inciampare, come*

una trappola [...] come un laccio [...]. E molti certamente inciamparanno e cadranno e saranno accalappiati e presi» (Isa. 8:13-15).

Si prosegue così per quella via detta da Jaspers della comprensione spirituale, la quale non solo ci mostra come per il tramite di un *evento spirituale* l'uomo elabori ciò che ha esperito e ciò che ha fatto configurandolo in un *mundus* dotato di senso, una *Weltanschauung*, ma altresì traccia realmente una continuità fra la psicopatologia come caso emblematico⁷ delle scienze umane ed un autentico discorso sull'esistenza. Se dunque l'esperienza originaria dell'angoscia è comune alla patologia ed alla condizione umana (cfr. nota 7), e se del pari tanto nella vita psichica malata quanto in quella sana sono presenti le *forze spirituali* mediante cui il patire tenta di afferrare il suo *logos* tramite un'interpretazione – sia essa in un ordine naturale ovvero soprasensibile –, non dovremmo stupirci se un malato *interpreta la sua malattia come un tutto unitario significativo*, e soprattutto non dovremmo soltanto sbrigativamente inscrivere tali contenuti in uno schema nosografico, poiché la prassi ci ha insegnato che al di fuori del *linguaggio* in cui un malato si esprime perdiamo ogni possibilità comunicativa, quindi relazionale. «È quando la psicologia e la psichiatria diventano *clinica*, cioè relazione con l'altro, che l'incontro con la teologia è irrimandabile, pena il radicale evitamento dell'angoscia che talora è l'unica via percorribile» (Tatarelli).

«Credo di aver provocato io stesso la mia malattia. Nel tentativo di penetrare nel mondo al di là, urtai nel suo custode naturale [...] debolezze [...] errori [...] passioni [...] Volevo avvicinarmi ad una fonte di vita più elevata [...] avevo forzato troppo l'accesso alle "fonti della vita" e la maledizione degli Dei scese su di me [...] Questo significava per me la decisione di morire [...] In questo momento venne la rivelazione, compresi la vera natura dei miei seduttori astenendomi dal cibo [...] Ero salvo, i demoni si raggrinzirono, passarono, morirono» (Schwab).

Malattia o peccato. Nonostante l'apparente molteplicità dei temi mediante i quali lo spirito interpreta il mal-essere, essi finiscono per af-

⁷ Ernesto De Martino a più riprese ha sostenuto e documentato il *valore euristico del vissuto psicopatologico*, il quale fa comprendere il sano nel suo farsi *oltre* il rischio d'ammalarsi, mettendo a nudo il momento del rischio: nell'ammalarsi si trasforma in accadere psichico ciò che nel sano sta come rischio. L'esperienza del sacro in De Martino diviene un prodotto culturale nel quale il farsi sano sta particolarmente in rapporto col rischio di ammalarsi.

ferire a due piani di realtà, profilando quella dicotomia cui rinvia il dilemma kierkegaardiano: malattia o peccato. Kierkegaard si chiede se la propria sofferenza sia qualcosa che egli ha ricevuto dalla natura o qualcosa che *sia originato in lui stesso*; se quindi sia privo di significato o se ne abbia uno *comprensibile*; se tale malattia sia un tutto con cui egli debba identificarsi ovvero se egli possa *prenderne possesso come qualcosa che gli è stato dato da interpretare*; se alla propria sofferenza inerisca un sapere obiettivo ed identico alla scienza medica in relazione al processo morboso oppure un'*appropriazione comprensiva in relazione al fondamento della sua esistenza e scaturita dal suo mondo*. Per Soeren le categorie mediche si comportavano rispetto alle sue esperienze come la lingua dei Botokudi verso la filosofia platonica: ciò che egli in piena serietà ha appreso come il proprio rapporto con Dio, nel segreto che non permette mai di sapere definitivamente cosa Dio ha detto e inteso, non può essere cancellato in una conoscenza scientifica, dalla affermazione che si tratti di un semplice fatto naturale (Jaspers, 1913).

«Ora mi è stata portata furtivamente una parola / E il mio orecchio ne percepiva un sussurro / In inquietanti pensieri dalle visioni della notte / Su di me venne un terrore e un tremito / E riempì di terrore la moltitudine delle mie ossa [...] Poiché le frecce dell'Onnipotente son su di me / Il mio spirito ne beve il veleno / I terrore di Dio si dispongono contro di me [...] Se ho peccato che posso compiere contro di te? / Perché mi hai posto come tuo bersaglio / Così che ti divenga un peso? / E perché non perdoni la mia trasgressione / E non passi sopra il mio errore?» (Gb 4:12-14; 6:3-4; 7:20-21).

In questo passo tratto da *Giobbe* può osservarsi un itinerario assai esemplificativo che da uno stato d'angoscia avvia, davanti-a-dio, alla rappresentazione di un peccato. Il *non senso* della sofferenza, della malattia, della morte viene qui elaborato mediante un *sistema di idee significative e coerenti sulla realtà ultima delle cose*, mediante una concezione di fronte alla totalità della natura, che è sistematica, riflessiva, lealmente avvinta a ideali interiori determinati (ciò che in essenza significa "religione").

La perdita di "efficacia simbolica" del *modello medico di malattia* è stata incisivamente trattata da diversi autori (Sontag, Lévi-Strauss, Hillman). A proposito dell'efficacia simbolica dei riti sciamanici Lévi-Strauss spiega come la cura consista nel rendere *pensabile* una situazione che in partenza si presenta in termini affettivi: *gli spiriti protettivi, gli spiriti maligni, gli animali magici fanno parte di un ordine complesso e coerente che fonda la concezione dell'universo*; i dolori

incoerenti e arbitrari costituiscono un elemento estraneo al sistema: grazie al ricorso al mito questi vengono sostituiti dallo sciamano con un insieme in cui tutto ha una ragion d'essere. «Non possediamo più il linguaggio religioso o filosofico per parlare del male», afferma la Sontag in epilogo al suo celebre libello. James Hillman a sua volta asserisce che, in seguito alla «mancata risposta della psiche alla nozione medica di trattamento», la psicoterapia ha cominciato a rifiutare il modello medico, ed ha preso a sforzarsi di intendere i “disturbi dell'anima” come sofisticate alterazioni di sistemi di comunicazioni, o come relazioni sociali sconvolte, oppure come una “realizzazione spirituale frustrata”, e abbandona il modello medico a favore di altri modelli: linguistico, sociologico, e soprattutto religioso.

All'uomo della modernità, epoca della “morte di Dio”, non resta che la prospettiva dell'*esistenza tragica* (Rizzuti, 1999). Beninteso siamo lontani dal *tragico* della greicità, peraltro inscritto e inscenato in una sublime drammaturgia carica di *pathos*, in una ben precisa cornice rituale comprendente l'epicrisi catartica nonché nel recinto di una particolare rete intersoggettiva di condivisione profonda, spirituale consonanza, impenetrabile devozione al “Dio oscuro”. Non s'intenda il *sensu tragico* della greicità come la particolare *Stimmung* sprigionata soltanto dalle rappresentazioni tragiche: era un'atmosfera diffusa e onnipresente, carica di “numinoso”, di indizi premonitori, segni, presagi che di momento in momento testimoniavano l'assurda insensatezza dell'esistere⁸, mediante una drammaturgia spontanea ma al tempo stesso elevata dal regale coturno dell'eroe tragico. Egli *non* evita l'angoscia; la vive *in perpetuo*.

«Avete coraggio, fratelli? Avete cuore? Non coraggio davanti a testimoni, bensì il coraggio dei solitari e delle aquile, cui non fa da spettatore nemmeno più un dio? – Le anime fredde, le bestie da soma, i ciechi, gli ebbri io non li chiamo coraggiosi. Ha cuore chi conosce la

⁸ Così Schopenhauer: «La vita umana, quale ci si mostra d'ordinario nella realtà, è simile all'acqua che vediamo il più delle volte nello stagno e nel fiume; nella tragedia le profondità dell'animo umano si schiudono e si rivelano in azioni significanti e straordinarie [...] Quest'opera suprema ha il fine di mostrare il lato terribile della vita, i dolori senza nome, le angosce dell'umanità, il trionfo dei malvagi, il potere schernitore del caso, la disfatta irreparabile del giusto e dell'innocente; nel che si ha un indice della natura del mondo e dell'esistenza. [...] Finalmente, in alcuni esseri privilegiati, *la conoscenza, purificata e spiritualizzata dal dolore stesso, arriva al grado in cui il mondo esteriore, il velo di Maja, non può più ingannarla [...] allora svanisce anche l'egoismo che vi si fondava; i motivi, prima così potenti perdono la loro forza, e subentra la perfetta conoscenza dell'essenza del mondo*» (corsivo nostro).

paura, ma soggioga la paura, che guarda nel baratro, ma con orgoglio. – Chi guarda nel baratro, ma con occhio d'aquila, chi con artigli d'aquila aggranzia il baratro: questi ha coraggio» (Nietzsche, 1884).

Il profilo psicologico dell'*Uomo tragico* odierno presenta caratteristiche alquanto differenti, specie se collocate nel desolato scenario di un tessuto sociale disgregato, espulsivo, affettivamente desertificato, impregnato bensì dell'ideale strumentale della scienza e della promessa del progresso che conduce al rifiuto della vecchiaia, del dolore, della morte, della condizione umana e dell'arte di soffrire⁹. Il modello di uomo descritto da H. Kohut – e che noi psichiatri ogni giorno incontriamo nella pratica clinica – è di fatto profondamente e ineluttabilmente esposto al proprio continuo fallimento, desituato come è dalla regola, dall'autorità, dal divieto che pongono un limite inviolabile all'onnipotenza del desiderio, per contro centrato su un'istanza egoica ideale smisurata e tirannica, su ambizioni narcisistiche di autosufficienza, di dominio, di onnipotenza¹⁰. Il corollario si evince facilmente da quanto detto nonché dalle cronache quotidiane: codesto "uomo tragico" – totalmente deprivato dei dispositivi ritualistici di solidarietà e partecipazione comunitaria, degli strumenti di catarsi come della rispettiva *paideia* – diviene facilmente vittima di rovinosi naufragi, travolto dal franare delle "figure esistenziali della fiducia e della fede" (Borgna); solo di fronte al nulla, privo di qualsiasi orizzonte di significato (ciò anche a prescindere da sottostanti vulnerabilità chiaramente imputabili a sindromi psichiatriche note – dato nuovo dell'epidemiologia psichiatrica). Ora, se espungiamo dal *tragico* la sua cornice ritualizzata e catartica nonché il suo declinarsi spiritualmente come consapevolezza del male e del senso di creaturalità che limita ri-

⁹ Interessanti a tale proposito gli scritti di Ivan Illich ("Nemesi medica. L'espropriazione della salute", del 1977; "L'ossessione della salute perfetta", 1999) nei quali si va ancora oltre: l'A. non soltanto denuncia il rifiuto della sofferenza e della morte, ma afferma che la medesima ossessione della salute sia patogena, così come lo stesso aumento delle cure sia generatore di nuove patologie. Preconizza che bisognerebbe «preparare il ritorno della medicina al realismo, subordinare la tecnica all'arte di soffrire e morire, far comprendere che l'arte di celebrare il presente è paralizzata da questa ricerca della salute perfetta» (1999).

¹⁰ Nell'inquietante passo della "Gaia Scienza", là dove F. Nietzsche annuncia la "morte di Dio", nel dolersi per le apocalittiche conseguenze di questo epocale evento: «c'è ancora un alto e un basso?», nel chiedersi come gli uomini «troveranno pace», conclude con un'asserzione che sottende una profondità psicologica senza pari: «Non dovremo noi stessi divenire Dei?». A proposito dell'uomo tragico: un Io divorato da ambizioni illimitate di autosufficienza e di onnipotenza non può dirsi un Io "divinizzato"?

spetto all'infinito, all'uomo fondato su di sé non resta che la *disperazione*¹¹, ossia per dirla con Kierkegaard (1849) la "malattia mortale".

«La malattia di un uomo il cui io si pone da sé, la cui formula è non-voler-essere-se-stesso e volersi-liberare-da-se-stesso per esser quell'io che egli stesso ha escogitato, cioè la sua volontà fantastica; egli muove allora verso un'esistenza fantastica in cui l'io si dilegua divenendo esso stesso un miraggio, e la disperazione è un'autodistruzione impotente, il cui ardore gelido non può annichilire se stesso, non può sbarazzarsi di sé, non si può annientare, poiché – tesa all'autodistruzione dell'io – appicca il fuoco ad un elemento che non può bruciare».

Kierkegaard contrappone alla "malattia mortale" *l'esperirsi nella categoria del davanti-a-Dio*, la formula della fede, la formula che emancipa dall'angoscia e dalla disperazione, mediante il fondarsi dell'io «in rapporto a se stesso, volendo essere se stesso», «trasparente, nella potenza che l'ha posto». *L'homo religiosus* crede che una realtà assoluta, soprasensibile, trascenda questo mondo pur manifestandosi in esso e per ciò stesso rendendolo reale; che da questo soprasensibile ha avuto origine il sensibile (Eb. 11:3); che l'uomo si fondi non già in sé ma presso Dio, vale a dire nel reale, nel significativo.

Così presentati, *l'homo religiosus* e l'uomo areligioso appaiono due entità incommensurabili, due antitipi, che fondano se stessi su diversi piani di realtà, diversi valori, ideali, visioni del mondo. Eppure abbiamo mostrato che il sacro è una categoria originaria, strutturale della psiche, sì che ogni uomo ha un *suo* sacro (Otto, Cassirer, Eliade, Ricœur), così come la *fiducia* e la *fede* possono considerarsi "figure esistenziali" (Borgna); che l'umanità dell'uomo diviene irreperibile, se non recupera il luogo d'origine del suo pensare nell'alterità radicale dello *spirito* (Callieri, Jaspers); che la *disperazione* è un sentimento spirituale, in grado di sopraffare tutta l'individualità (Scheler), nonché una "malattia" universale, consustanziale all'uomo (Kierkegaard); che *il linguaggio religioso*, in virtù dell'incomparabile potere di ridescrivere le esperienze-limite, ha come referente ultimo l'esistenza umana medesima e l'esperienza del male che abita ogni uomo (Ricœur). Solo un cenno al concetto eliadiano di *criptoreligiosità*; l'uomo areligioso in qualche

¹¹ È opportuno ricordare per quanto si dirà in seguito che Max Scheler collochi, nell'ambito del modello della psicologia a strati, fra i *sentimenti spirituali* la disperazione e la beatitudine, in qualità di «sentimenti religiosi e metafisici che sopraffanno tutta l'individualità»; fra i *sentimenti dell'io*, aventi una motivazione psicologica, la vergogna, l'orgoglio, l'amore; fra i *sentimenti vitali*, l'ansia/angoscia e la vitalità (1913; cit. in Bini-Bazzi).

forma discende dall'*homo religiosus*, in quanto attualizza su un piano individuale elementi della sfera del sacro: la fede nel potere soterico di scienza, politica o varie teorie; l'uccisione di Dio che fa assumere all'io i suoi attributi, quindi lo divinizza (cfr. nota 10); il sottofondo iniziatico o sacrificale di esperienze, pratiche, dottrine. Per inciso, Mircea Eliade termina il suo libro "Il sacro e il profano", a conclusione dei concetti su esposti, con le seguenti parole: «A questo punto si fermano le considerazioni dello storico delle religioni. Di qui parte la problematica pertinente al filosofo, allo psicologo, anzi al teologo».

La nostra tesi è che psicopatologia e teologia *possano, anzi debbano dialogare*; non prima d'aver compiuto delle opzioni epistemiche, non prima d'aver individuato dei connettori e osiamo dire talune aree di sovrapposibilità: parliamo della psicopatologia fenomenologica e dell'antropologia teologica; i c.d. connettori non sono enunciati solo *in abstracto*, giacché sono derivati dalla riflessione e dall'elaborazione teoretica della pratica clinica, che è la quotidiana frequentazione dell'umana sciagura in ogni forma e grado. Il postulato della tesi è: a patto che del dialogare *l'oggetto sia l'uomo*, l'umanità dell'uomo, l'uomo incompiuto e inafferrabile, l'uomo col suo sacro in una qualche sembianza.

Ora *la psicopatologia è incompiuta*¹²: a tale incompiutezza pare alluda Minkowski quando sottolinea come essa non descriva né il "*fenomeno della pazzia*" né "*l'essere umano malato*": come in altri termini la prima si assimili al fenomeno della malattia, vi si sovrapponga in parte, ma poi se ne discosti; quanto al secondo, addita la necessità di ricercare, al di là della "frattura" e *del profondo "attentato" al destino umano* che la follia stessa pone in essere, quello che nell'essere umano malato vi è ancora di "vivente e accessibile". *Psicologia del patico, patologia dello psichico, psicologia dello psicologico*: anche questi apparenti giuochi di parole sono al proposito assai eloquenti (corsivi nostri).

Può forse dirsi che la psicopatologia esplori l'«*archeologia della coscienza*»? Sintomi e sindromi sono già espressioni sdifferenziate dello psichismo in ordine al grado di destrutturazione dell'io, ancorché un dialogo allucinatorio sia altro da una *crisi d'angoscia*. Purtuttavia,

¹² La psicopatologia enumera in modo più o meno sistematico i segni, i sintomi, i fenomeni tramite cui si manifestano le turbe mentali di ogni natura e grado; tale codice elementare tende ad assemblarsi in configurazioni ricorrenti, a riattualizzarsi in una grammatica perenne di psichemi universali, tanto più commensurabili quanto più impoveriti e degradati, in ordine alla profondità della destrutturazione psicotica. Per questo le sindromi sono in numero finito, il campo d'espressività sintomatologica è limitato, laddove i casi umani sono illimitati, ma non è solo per questo che la psicopatologia è incompiuta (*a fortiori* la psicologia!).

mentre si analizza e si classifica e si prescrive – ciò che è l'adempimento dell'atto medico – un nugolo di domande, un incalzare ininterrotto e stringente di interrogativi supremi sgorgano come un fiume in piena dalla *persona* che porta *quell'esperienza*, dischiudendo il suo essere-nel-mondo e sfere su sfere che si aprono nell'infinito: «dottore perché ho l'ansia, non capisco cosa significhi, mi confonde, mi paralizza, non so più qual è il senso della mia vita, da che parte ricominciare, che cosa ho fatto di sbagliato, forse ho sbagliato tutto, non so più cos'è giusto e cos'è sbagliato, quale sarà d'ora in poi il mio destino, potrò mai guarire, potrò tornare a vivere, devo forse cambiare qualcosa, ma la vita ha poi un senso, perché dobbiamo soffrire, mi risponda la prego».

«O Shiva, che cos'è la tua realtà? Che cos'è quest'universo colmo di stupore? Che cosa forma il seme? Chi fa da mozzo alla ruota dell'universo? Che cos'è questa vita che pervade la forma al di là delle forme? Chiarisci i miei dubbi!»¹³.

Paradossalmente è proprio l'“archeologia della coscienza” che in modo imperativo, cogente, carico di *pathos* rinvia alla “*teleologia della coscienza*” (Ricœur, 1967); là dove la psicopatologia apre il sipario, entrano in scena la filosofia, l'antropologia, la teologia per poter proseguire il cammino. Se è dunque vero che *l'ansia*, *lo sgomento*, *l'angoscia* – quali stati originari e costitutivi della *humana condicio* – si radicano nell'essenziale impossibilità di determinazione propria dell'uomo, *egli diviene reale* solo là dove coglie la propria finitudine, là

¹³ *Devi*, la consorte di *Shiva*, quantunque già illuminata, apre l'animo a tali interrogativi affinché altri possano ricevere le istruzioni del Dio del compimento; ella dà corpo e voce all'intera umanità questionante, indaga sulle cose nascoste, chiede all'essere di rivelarsi, pone la questione intorno alla verità ed al senso dell'essere. Sacrificando l'onniscienza della sua regale beatitudine al fine di intercedere per l'uomo, la magnanima del *Vigyan Bhairava*, trasfigura se stessa, e pone in essere (con una purezza ed una gravidanza che forse non ha eguali nello scenario dell'anima occidentale) la sacra rappresentazione della “*miseria hominis*” in una delle sue fondamentali determinazioni: quella disposizione originaria, primigenia, ontologica della *humanitas* dell'uomo, quella basilare categoria dello spirito o tematizzazione della *Sorge*, che è al tempo stesso passione della conoscenza e tentativo di afferrare una volta per tutte la precaria certezza ontologica, così come aspirazione al trascendimento dell'oscuro mondo dell'esistenza “bruta”.

L'emblematica e mirabile figura heideggeriana del “*questionante*” condensa tutto ciò in un capitale concetto, che rappresenta altresì l'essenza e la grande innovazione della sua metafisica trascendentale: nessuna questione metafisica può venire in discussione, se non in quanto il questionante, come tale, si trova coinvolto nella questione, ossia è posto in questione egli stesso.

dove lambisce i confini della sua deflagrazione, dove si scontra con il limite e lotta contro gli elementi che gli resistono; ma al tempo stesso la possibilità infinita gli parla dal suo profondo, il sentore della libertà lo sconcerza e lo attrae. Intravedendo l'abisso trema, ma non scorgendone i confini intuisce l'infinità dei mondi e la trascendenza, e vi aspira; avverte di poter comprendere il proprio legame con l'essere mediante rappresentazioni e pensieri, ma tutti i pensieri e tutte le rappresentazioni s'infrangono nell'inconoscibile, nel *tremendum* del male nella sua forma patica.

Risponderemo dunque unicamente al sintomo prescrivendo una lista di farmaci e buoni consigli? Rimarremo inermi dinanzi al terrore di chi ha visto squarciarsi il velo di Maya, spalancarsi l'abisso e l'infinità degli orizzonti che ineluttabilmente rimandano all'assoluto? Avremo forse in tal modo assolto al nostro compito? Per quali vie lo condurremo se la filosofia, l'antropologia, la teologia o, ancor meglio, il profondo sapere delle fonti scritturali del sacro non ci offriranno la parola della consolazione, della sapienza, della salvezza?

«Cingi la tua spada sulla coscia o potente / Con la tua dignità e il tuo splendore. / E avanza nel tuo splendore verso la vittoria; / Cavalca nella causa della verità e dell'umiltà e della giustizia, / E la tua destra ti instruirà nelle cose tremende» (Sl. 45:3-4).

Il naufrago che si fa "questionante", immerso nel cataclisma delle strutture fondative dell'io e del mondo, squassato nelle membra fino alle radici, inabissato nelle profondità ultime del dolore, nell'angoscia originaria, nelle tenebre primordiali dell'essere ossia nel sacro, afferrato dal male ossia dal volto tremendo del sacro, è già avvolto nell'aura del sacro, nell'esperienza dell'*homo religiosus* che è in lui. Per questo il passaggio dal riconoscimento e dalla cura del sintomo al dialogo che l'*homo religiosus* discopre sulle cose ultime dell'esistenza è un passaggio naturale quanto necessario, che non può essere eluso se si vuole cogliere l'uomo nella sua totalità: a ciò siamo chiamati. Per questo la psicopatologia non può che essere incompiuta – come l'uomo stesso – ma urtando il suo sapere contro il proprio stesso limite *schiede* la via agli altri saperi, *in primis* la teologia: anche a motivo di questo la psicopatologia è "un caso emblematico" nell'ambito delle scienze dell'uomo.

Con queste parole Soeren Kierkegaard apre la sua opera capitale "Il concetto dell'angoscia": «In che senso l'oggetto del nostro studio è un problema che interessa la psicologia, e in che senso, dopo aver costituito il compito e l'interesse della psicologia, avvia alla dogmatica».

BIBLIOGRAFIA

- Bastide R.: "Anthropologie religieuse", in: "Encyclopædia Universalis", II, Paris, 1985.
- Bibbia (La), Scritture ebraico-aramaiche: "Genesi", "Esodo", "Levitico", "Numeri", "Deuteronomio", "I-II dei Re", "I-II Cronache", "Ester", "Giobbe", "Salmi", "Proverbi", "Ecclesiaste" o "Qœlet", "Isaia", "Geremia", "Lamentazioni", "Ezechiele", "Amos", "Giona"; Scritture greche: (Vangeli) "Matteo", "Marco", "Luca", "Giovanni"; "Atti degli apostoli"; (Lettere) "Romani", "I-II Corinti", "Galati", "Efesini", "Filippesi", "Colossesi", "I-II Tessalonesi", "I-II Timoteo", "Tito", "Filemone", "Ebrei", "Giacomo", "I-II Pietro"; "Apocalisse" (o Rivelazione). In: "La Sacra Bibbia", vers. dai testi originali, Ed. Paoline, 1968; "La Sacra Bibbia", trad. sec. la Vulgata di A. Martini, Peruzzo, 1987; "La Sacra Bibbia", a cura di S. Garofalo, Marietti, 1964; "Novum Testamentum Græce et Latine", a cura di A. Merk, SPIB, Roma, 1984.
- Bini L., Bazzi T.: "Psicologia medica", in: "Trattato di psichiatria", I. Vallardi, Milano, 1971-1972.
- Borgna E.: "I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienze della follia". Feltrinelli, Milano, 1988.
- Callieri B.: "Esperienza mistica e psichiatria: elementi per una riflessione", in: Ancilli E.: "La mistica. Fenomenologia e riflessioni teologiche". Città Nuova, Roma, 1984.
- ... : "Il senso di colpa: note di psicopatologia antropologica", in: "Colpa e vergogna. Aspetti socio-antropologici, psicologici, psicopatologici", atti del Convegno, Arezzo 17-18 febbraio 1990. Gruppo ed. Marcon Università, Città di Castello, 1991.
- ... : "Percorsi di uno psichiatra". Ediz. Univ. Romane, 1993.
- ... : "Spiritualità e misticismo. L'inquieto confine tra religione e psicologia". *Attualità in psicologia*, X, 291-302, 1995.
- ... : "Patologia spirituale", in: "Dizionario di mistica", a cura di L. Borriello e coll.. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Cassirer E.: "Filosofia delle forme simboliche" (1923), trad. it, I e II. La Nuova Italia, Firenze, 1961-1964.
- Cazeneuve J.: "L'Impureté", "Le Sacré et la pratique religieuse", in: "Les rites et la condition humaine". Presses Universitaires de France, Paris, 1958.
- Cencini A.: "Psicologia e teologia: le polarità del mistero", in: "Gli dei morti son divenuti malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo", Atti del Convegno nazionale, Roma 4-5 marzo 2000, a cura di Tonino Cantelmi. Sodec-Edizioni romane di cultura, Roma, 2000.
- De Martino E.: "La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali", a cura di C. Gallini. Einaudi, Torino, 1977.

- Devereux G.: "L'etnopsichiatria come quadro di riferimento nella ricerca e nella pratica clinica" (1952), "Normale e anormale" (1956), "La diagnosi in psichiatria primitiva: teoria generale della diagnosi" (1963), "La schizofrenia come psicosi etnica o la schizofrenia senza lacrime" (1965). In: "Saggi di etnopsichiatria generale", trad. it.. Armando, Roma, 1978.
- Dilthey W.: "Introduzione alle scienze dello spirito" (1883), trad. it.. La Nuova Italia, Firenze, 1974.
- Durand G.: "Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale" (1963), trad. it.. Dedalo, Bari, 1972.
- Eliade M.: "Trattato di storia delle religioni" (1948), trad. it.. Boringhieri, Torino, 1976.
- ... : "Il sacro e il profano" (1957), trad. it.. Boringhieri, Torino, 1967.
- Freud S.: "Progetto di una psicologia", in: "Opere". Boringhieri, Torino, 1972.
- Hegel G.: "Phänomenologie des Geistes". Bamberg-Würzburg, 1807. Trad. it.: "Fenomenologia dello Spirito". La Nuova Italia, Firenze, 1933-36.
- Heidegger M.: "Essere e tempo" (1927), trad. it.. UTET, Torino, 1969.
- Helvetius C.A.: "De l'esprit" (1758). Trad. it.: "Dello spirito". Editori Riuniti, Roma, 1976.
- Hillman J.: "Re-visione della psicologia" (1975), trad. it.. Adelphi, Milano, 1983.
- Imoda F.: "Psichiatria, Psicologia e Teologia: un dialogo critico", in: "Gli dei morti son divenuti malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo", Atti del Convegno nazionale, Roma 4-5 marzo 2000, a cura di Tonino Cantelmi. Sodec-Edizioni romane di cultura, Roma, 2000.
- James W.: "Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana" (1901-2), trad. it.. Fratelli Bocca, Milano, 1904.
- Jaspers K.: "Allgemeine Psychopathologie" (1913). Trad. it.: "Psicopatologia generale". Il Pensiero Scientifico, Roma, 1965.
- ... : "Situazioni-limite", "La coscienza assoluta" (1932), in: "Filosofia", trad. it.. UTET, Torino, 1978.
- Kierkegaard S.: "Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale di Virgilius Hafniensis" (1844), trad. it., in: "Opere". Sansoni, Firenze, 1972.
- ... : "La malattia mortale. Saggio di psicologia per edificazione e risveglio di Anti-Climacus" (1849), trad. it., in: "Opere". Sansoni, Firenze, 1972.
- Klages W.: "Psychologie und psychopathologie des Antrieb" (1956). *Fortschr. Neur.*, 24, 609.
- ... : "Der menschliche Antrieb". Thieme, Stuttgart, 1967.
- Leeuw G. van der.: "Fenomenologia della religione" (1933), trad. it.. Bollati Boringhieri, Torino, 1975.
- Levi-Strauss C.: "Magia e religione" (1964), trad. it., in: "Antropologia strutturale". Il Saggiatore, Milano, 1990.

- Minkowski E.: "Trattato di psicopatologia" (1966), trad. it.. Feltrinelli, Milano, 1973.
- Nietzsche E.: "Così parlò Zarathustra" (1884), "La genealogia della morale" (1887), trad. it., in: "Opere", VI. Adelphi, Milano, 1968.
- Otto R.: "Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale" (1917), trad. it.. Feltrinelli, Milano, 1966.
- Pinkus L.: "Per un dialogo concretamente interdisciplinare tra psicologia e teologia", in: "Gli dei morti son divenuti malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo", Atti del Convegno nazionale, Roma 4-5 marzo 2000, a cura di Tonino Cantelmi. Sodec-Edizioni romane di cultura, Roma, 2000.
- Ricœur P.: "Finitudine e colpa" (1960), trad. it.. Il Mulino, Bologna, 1970.
- ... : "Dell'interpretazione. Saggio su Freud" (1965), trad. it.. Il Saggiatore, Milano, 1967.
- ... : "Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache". Kaiser Verlag, München, 1974.
- ... : "Ermeneutica biblica" (1975), trad. it.. Morcelliana, Brescia, 1978.
- Rizzuti E.: "Uomo colpevole e Uomo tragico: figure della malattia mortale", postfazione a: "La carne e lo spirito. Poesia morale e spirituale francese del Cinquecento", a cura di Davide Monda, pp. 281-285. Società Editrice Il Ponte Vecchio, Cesena, 1999.
- ... : "Comprendere e 'comprendere'. L'ideale delle Scienze dello spirito e il suo ethos". *Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane*, 11, 2003.
- ... : "Orizzonti del comprendere: l'Impurità come metafora trasversale fra psicopatologia e antropologia del sacro". *Segni e Comprensione*, XVIII, 51, 26-43, gennaio-aprile 2004.
- Schopenhauer A.: "Il mondo come volontà e rappresentazione" (1918), trad. it.. Laterza, Bari, 1978.
- Sontag S.: "Malattia come metafora" (1977), trad. it.. Einaudi, Torino, 1979.
- Tatarelli R.: "Sul rapporto fra psichiatria e teologia: una premessa", in: "Gli dei morti son divenuti malattie. Psichiatria, psicologia e teologia in dialogo", Atti del Convegno nazionale, Roma 4-5 marzo 2000, a cura di Tonino Cantelmi. Sodec-Edizioni romane di cultura, Roma, 2000.

Dott. Eva Rizzuti
Via del Pratello, 23
I-40122 Bologna

Prof. Bruno Callieri
Via Nizza, 59
I-00198 Roma