

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 9, n. 2, maggio - agosto 2004

VERSO IL CONVEGNO DI VERONA 2004

Il prossimo convegno, *Religione: cultura, mente e cervello*, che si terrà a Verona il 3-4 settembre, si annuncia ricco di contenuti e promette un confronto a largo raggio, grazie anche alla rilevante partecipazione di studiosi italiani e stranieri.

Il tema si colloca all'interno dei dibattiti sul luogo della mente tra "biologia" e "cultura" e sull'incontro tra neuroscienze e psicologia culturale. Oggi la psicologia, tutta la psicologia, è chiamata a misurarsi con la "sfida biologista" e la "sfida culturalista", come sostiene Alessandro Antonietti nella anticipazione della sua relazione che pubblichiamo in questo numero e che assume il compito di un inquadramento della questione *mind-body* dal punto di vista della psicologia in generale.

È noto che questo rapporto conosce oggi diverse proposte di soluzione e che il dibattito ha a che fare con il futuro stesso della psicologia come disciplina autonoma, ovvero con la sua riduzione alle neuroscienze, quando non alla biologia, da una parte, e al decostruzionismo ermeneutico dall'altra.

Non sembri questione meramente teorica. Basti un cenno evocativo alle sue ricadute sull'approccio alle psicopatologie. Malattia "mentale" o "encefalopatia"? E, per conseguenza, psichiatria, psicoterapia o encefaloiatria, farmacoterapia? La pratica clinica, come ogni rapporto complesso all'uomo, insegna che il dilemma espresso dall'"aut-aut" possa dissolversi in un "et-et", ma appunto questo è il compito cui anche il nostro convegno si appresta a dare un contributo di chiarificazione scientifica.

Chiedersi che cosa sia lo specifico psichico della religione, tra mente, cervello e cultura significa raccogliere le sfide ed assumersi il compito scientifico ed etico di contribuire allo sviluppo della psicologia tutta. Nella fattispecie della psicologia della religione significa, poi, cogliere la rilevanza del vissuto religioso nella personalità del singolo soggetto, quale si viene continuamente strutturando

nell'interagire di natura, cultura e storia personale. Per chi crede nell'irriducibilità di ogni percorso individuale a cause, processi e leggi di sviluppo certificati e codificati, l'approccio psicologico (alla religione) è estremamente complesso e perciò prudente, rispettoso e pluralistico.

In questo numero viene pubblicato il programma definitivo del convegno, i cui contenuti, già anticipati negli abstracts accettati dal comitato scientifico e intuibili dai titoli delle comunicazioni, appaiono di grande interesse. La partecipazione di numerosi studiosi stranieri, se da un lato conferma l'apprezzamento di cui la Società e i suoi convegni godono, dall'altro è promessa della loro maggior rilevanza ed incisività nel dibattito internazionale.

La strutturazione bilingue non dovrebbe comportare un impegno supplementare per i partecipanti, dal momento che il comitato organizzativo ha predisposto la traduzione scritta in italiano di tutti i testi inglesi (e viceversa). I testi delle tre relazioni fondamentali, gli abstracts di tutte le comunicazioni

ALL'INTERNO

☞ **Programma del Convegno**

☞ **La mente tra cervello e cultura - Where is the mind?** (A. Antonietti)

☞ **Il volume *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo***

ed ogni altra informazione utile alla partecipazione al convegno saranno pubblicati nel volumetto che verrà distribuito insieme ai materiali congressuali.

Durante il convegno avranno luogo anche altri importanti eventi della vita associativa, già annunciati in precedenti notiziari. Tra essi, il conferimento del titolo di Socio Onorario al Professor Jacob A. Belzen, Presidente dell'*International Association for the Psychology of Religion*, l'assemblea generale dei Soci, l'attribuzione del "5° premio Milanese" alla miglior tesi di laurea degli ultimi due anni e la presentazione ufficiale del volume *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo* che pubblica una selezione dei testi presentati al convegno di Torino del 2002.

A tutti i soci, agli amici e colleghi italiani e stranieri, in attesa di porgere il benvenuto al convegno, auguro, anche a nome di tutto il Direttivo un periodo di buone vacanze.

Mario Aletti



LA MENTE TRA CERVELLO E CULTURA

La psicologia si trova oggi a "fare i conti" con due opposti orientamenti che propongono di rendere ragione della vita mentale del soggetto o in termini di strutture e processi cerebrali o in termini di codici e pratiche vigenti nell'ambiente in cui l'individuo è immerso. Da un lato si prospetta la riduzione della mente a manifestazione di ciò che avviene nel sistema nervoso. Dall'altro lato la mente viene frammentata in una pluralità di costrutti linguistici che di volta in volta emergono in diversa forma secondo il sistema culturale entro cui essa viene concettualizzata e secondo le convenzioni conversazionali sottese ai discorsi che su di essa si sviluppano. Nel primo caso alla psicologia sarebbe assegnato il ruolo di fornire soltanto una descrizione di stati, fenomeni o caratteristiche individuali cosiddette "mentali" di cui le neuroscienze possano poi individuare il correlato biologico, inteso come reale base di tali stati, fenomeni o caratteristiche. Nel secondo caso la psicologia rischia di limitarsi a collezione di ricostruzioni del modo in cui si parla della mente nei diversi contesti sociali. Consideriamo queste due "sfide" lanciate alla psicologia per esaminare che spazio è lasciato a questa disciplina per difendere la propria peculiarità d'indagine e di argomentazione.

La sfida biologista

Il progresso delle discipline biomediche è oggi in grado di indicare un'ampia e articolata gamma di strutture neuroanatomiche e di processi neurofisiologici, o anche biochimici, che è possibile mettere in rapporto con precisi stati o eventi mentali. Su questa strada da tempo si sono avviate varie prospettive psicologiche, ritenendola o l'unica degna di essere percorsa o una delle possibili linee di ricerca utile, accanto ad altre che non chiamano in causa l'indagine neurobiologica, da esplorare. Le recenti acquisizioni conoscitive riguardo il funzionamento del sistema nervoso hanno dato nuovo impulso a questi orientamenti, da alcuni ritenuti i più promettenti per la psicologia. Cercando di considerare globalmente questi campi in cui si cerca di studiare la mente in riferimento ai processi biologici che ne accompagnano l'attività, è possibile distinguere tre posizioni: quella riduzionista, quella parallelista e quella emergentista.

Nel primo caso si persegue il tentativo di spiegare i fenomeni mentali *unicamente* sulla base dei concomitanti eventi neurofisiologici. In varie aree di intersezione tra psicologia e neuroscienze si ritiene infatti che un fenomeno mentale non sia altro che un fenomeno biologico, cosicché è di principio legittimo ridurre gli stati mentali a stati organici. Alla

base di questa pretesa riduzione vi sono argomentazioni che propongono di intendere il rapporto tra uno stato mentale e il concomitante processo cerebrale analogo, per esempio, al rapporto tra calore e movimento molecolare, tra acqua e H₂O, tra lampo e scarica elettrica, tra gene e DNA, tra nuvola e massa di gocce d'acqua in sospensione. In tutti questi casi si ha una distinzione di denominazione ma un'identità di sostanza (per esempio, acqua e H₂O sono la medesima cosa). Similmente avverrebbe per il rapporto tra la mente e il cervello: la mente è un nome diverso - in genere ritenuto più "primitivo", meno "scientifico" - per designare il cervello.

L'obiettivo è pertanto quello di eliminare progressivamente la terminologia e l'apparato concettuale mentalistico a favore di quello neurobiologico, così come nel passato termini di teorie antiche sono stati spazzati via da teorie nuove (come è avvenuto per i concetti di «flogisto» o di «etere»). Si può tuttavia obiettare che eliminare i termini di una teoria scientifica è diverso da eliminare un'esperienza: il flogisto è un costrutto, mentre un fenomeno mentale come il dolore è un dato reale di esperienza. Inoltre noi capiamo come dalla struttura atomica della molecola H₂O derivino le proprietà dell'acqua, ma non riusciamo a intuire come dai processi cerebrali derivino i fenomeni mentali. Infine, mentre nello studio scientifico delle realtà fisiche ha senso procedere dall'apparenza (per esempio, «nuvola») ad una realtà più "profonda", indipendente dai nostri sensi («massa di gocce d'acqua»), nel caso della mente non si tratta di passare dall'apparenza a una realtà profonda, perché l'apparenza soggettiva è l'essenza del mentale. La dolorosità non è una proprietà contingente del dolore; la dolorosità è l'essenza del dolore; non ci sono apparenze al di là della sensazione; se provo un dolore, la sensazione del dolore è in tutto e per tutto ciò che provo; non ha senso dire che quel dolore è in realtà un processo cerebrale.

Una seconda posizione non propone di ridurre il mentale al somatico, ma "si accontenta" di stabilire dei *parallelismi* tra mente e corpo. In questo caso non si ritiene che un processo mentale *non sia altro che* un processo biologico, ma si ritiene che un processo mentale possa dirsi adeguatamente compreso - o comunque che la sua comprensione progredisca - allorché vengano individuate le corrispondenti strutture genetiche o i corrispondenti processi anatomico-fisiologici o meccanismi biochimici. Ma il conoscere che cosa avviene nel sistema nervoso quando si sviluppa una certa esperienza mentale può essere ritenuto una spiegazione di quell'espe-

rienza? Sicuramente questi tipi di acquisizioni costituiscono un progresso nella conoscenza dei meccanismi corporei (concettualizzati secondo gli attuali schemi propri delle discipline biomediche). Tali acquisizioni rappresentano anche un progresso nella conoscenza delle corrispondenze psicosomatiche, descritte in base allo schema del parallelismo tra costrutti psicologici e costrutti neuroanatomici o neurofisiologici. È invece dubbio che esse *di per sé* costituiscano un progresso sul piano della comprensione della mente se esse non riescono a chiarire il significato propriamente psicologico del dato neurobiologico.

La terza posizione - quella emergentista - non tenta di ridurre la mente a processi biologici né è interessata ad individuare corrispondenze tra mente e processi biologici, ma cerca di applicare alla mente schemi di spiegazioni pertinenti per la sfera biologica. Non si tratta qui di riduzionismo perché non si assume che la mente non sia altro che processo biologico; si riconosce qui una diversità tra mente e corpo: la mente è qualche cosa di più del corpo, “emerge” dal corpo. Anche nei casi in cui appaia un parallelismo tra fenomeno mentale e processo biologico si attribuisce al primo un ruolo e un significato che va oltre al secondo cosicché si considera improprio riportare totalmente il primo al secondo: il mentale ha caratteristiche e proprietà che non sono direttamente riconducibili a quelle dei corrispondenti processi cerebrali. Tuttavia si ritiene che la mente sia spiegabile impiegando i medesimi schemi concettuali che si applicano alla descrizione e interpretazione del corpo. Che dire di queste proposte? Innanzi tutto appare l'arbitrarietà di certi assunti che, preorientando il campo, rischiano di far perdere gli elementi psicologicamente qualificanti. In secondo luogo, principi validi per il dominio biologico rischiano di non esserlo per quello psicologico.

In conclusione, non si deve dimenticare che la mente è nel corpo e quindi è soggetta a vincoli e regolarità biologiche. Le indagini volte a individuare specifiche controparti neurali dei fenomeni psichici ci ricordano che la mente non è “aerea” ma è intrinsecamente connessa al corpo e quindi dipendente dalle caratteristiche di quest'ultimo e dei processi che in esso si sviluppano. Le attività mentali non sono un qualcosa che si giustappone o che sovrappiunge alle attività biologiche: esse sono l'esplicazione dell'attività del medesimo individuo in cui si svolgono le attività biologiche. Ciò che chiamiamo mente e corpo sinergicamente agiscono secondo la forma che prende il rapporto dell'individuo con il mondo. L'uomo è un essere corporeo che compie atti (che qualificiamo come mentali) attraverso cui egli intenziona dei significati. Tali

atti sono compiuti da tutto l'essere fisico-corporeo dell'uomo e si compiono nella/attraverso/con la struttura fisico-corporea di tale essere (e quindi risentono/beneficiano delle caratteristiche - dei limiti e delle opportunità - di questa struttura e non sono indifferenti alle specificità anatomiche e fisiologiche di tale struttura). I significati che vengono intenzionati non stanno tuttavia nell'uomo come vi stanno gli oggetti fisici: essi vi stanno in quanto senso che si fa presente. Il compito per la psicologia diviene allora quello di descrivere come tale senso si fa presente (come viene vissuto, come viene manifestato, come viene agito) e di individuare le condizioni che lo influenzano (gli elementi che lo facilitano od ostacolano, che lo orientano, colorano, modulano in certe particolari maniere).

La sfida culturalista

Riprendendo idee della scuola storico-culturale sovietica, alcuni ritengono che entro il contesto gli elementi più significativi per le dinamiche psicologiche siano gli *strumenti*, soprattutto quelli sociali, di cui l'uomo fa uso. Il rapporto dell'uomo con la realtà sarebbe fundamentalmente mediato dagli strumenti e questi plasmerebbero la struttura della mente. Tra tali strumenti un ruolo privilegiato viene assegnato al *linguaggio*, al quale viene attribuita non soltanto una funzione comunicativa, ma anche il ruolo di organizzatore e strutturatore della mente. Il linguaggio, a propria volta, non è un elemento assoluto, ma è sempre un elemento coeso della struttura culturale di cui è parte. Poiché il medesimo individuo si trova a partecipare a più mondi linguistico-culturali, entro lo stesso individuo si svilupperebbero diverse “menti”, diversamente attivate secondo le situazioni, le circostanze, i ruoli, gli obiettivi del momento. Sarebbero queste le istanze rivendicate dalla psicologia post-moderna. La psicologia post-moderna assume che l'oggetto della psicologia è una costruzione storica, è veicolato dal linguaggio, è influenzato dal contesto storico-sociale e pertanto non esistono leggi universali perché la mente è sempre storica. Inoltre la struttura psichica non è unitaria; l'uomo è decentrato; il soggetto si dissolve nelle strutture linguistiche e negli insiemi di relazioni in cui è coinvolto; il sé è frantumato e nell'individuo coesistono sé multipli. Questo, sinteticamente, è il quadro generale in cui si possono collocare posizioni diverse accomunate dalla convinzione che gli aspetti culturali-contestuali rivestono una funzione strutturante nei riguardi della mente. Entro questo quadro possiamo individuare tre posizioni sostenibili riguardo il contributo del contesto culturale alla costruzione della persona.

Una prima possibilità è quella di affermare che la cultura contribuisce alla costruzione della persona

offrendo delle *opportunità* che permettono alle risorse endogene dell'individuo di esplicitarsi. In questa prospettiva l'apporto della cultura è relativamente estrinseco, essendo l'attività mentale ritenuta ancora come prevalentemente generata dall'interno del soggetto. La cultura è vista come fattore di agevolazione-ostacolo, accelerazione-rallentamento ecc., ma non come fattore determinante. La cultura riguarda le variabili che permettono o impediscono il dischiudersi di potenzialità preesistenti.

Una seconda possibilità è quella di sostenere che la cultura contribuisce alla costruzione della persona producendo delle *influenze*. La cultura è qui vista come un fattore esterno al soggetto che incide sullo sviluppo di quest'ultimo, orientandone il corso. In questa ottica la cultura viene intesa come un complesso di idee condivise a livello collettivo che nella mente dei singoli individui si traducono in personali modelli di interpretazione delle specifiche situazioni che si incontrano nella realtà e in prototipi di azioni. Attraverso queste rappresentazioni soggettive le idee collettive guidano i comportamenti dei singoli. In questa posizione, allora, la cultura incide sul processo di costruzione della persona conducendola a sviluppare una particolare visione della realtà, a condividere determinati valori e norme sociali, a "leggere" le sue esperienze con particolari accentuazioni ecc.

Infine, è possibile ritenere la cultura *condizione*, elemento costitutivo della mente dell'individuo. Non si può diventare ed essere persone se non grazie all'apporto della cultura. In questa prospettiva la cultura rappresenta nel contempo lo scenario in cui l'attività mentale si esplica e il bagaglio di strumenti con cui essa si produce. La cultura mette a disposizione le chiavi di lettura della realtà, anzi le chiavi di accesso *tout court* alla realtà, essendo quest'ultima intrinsecamente una costruzione culturale. Per dare senso all'esperienza l'individuo - si sostiene in questa ottica - deve impiegare schemi di interpretazione e questi gli sono offerti dalla cultura. Questa terza posizione rappresenta una sfida rilevante. Infatti, mentre nelle prime due posizioni l'incidenza della cultura coinvolge "strati" pur sempre "periferici" della persona, nell'ultima posizione la cultura "aggredisce" il nucleo stesso della persona. Da questa estremizzazione della prospettiva derivano alcune conseguenze problematiche. Innanzi tutto l'individuo non può essere diversamente da come la cultura lo ha costruito: quali allora possono essere gli spazi per la libertà? Diventa poi difficile individuare valori, idee, principi, visioni, interpretazioni ecc. su cui convergere e attorno a cui creare consenso (per via razionale, empatica ecc.) poiché ognuno è "ingabbiato" negli schemi culturali con cui è cresciuto e da questi non può e-

vadere. Infine, non è chiaro da dove può scaturire la novità, l'interpretazione soggettiva, la singolarità. All'individuo è preclusa la possibilità di una personalizzazione del senso delle esperienze perché l'interpretazione di queste dovrebbe sempre avvenire attraverso schemi culturali e questi sono sempre schemi socialmente condivisi cosicché, dovendo "valere" per i più, non catturano la singolarità. Che cosa - che sia intrinseco all'individuo e non soltanto effetto di agenti esterni - può indurre i cambiamenti culturali? Se la persona non è in grado di accedere ad esperienze di significati che non possono essere colti entro le maglie degli schemi culturali vigenti, da dove scaturiscono schemi nuovi o differenti? In breve, nella prospettiva in oggetto sembra vi sia poco spazio per salvaguardare l'autonomia della funzione sintetica e creativa della persona.

La prospettiva culturalista ci ricorda che l'entrare in rapporto dell'uomo con il senso delle cose è vincolato, oltre che da limiti fisici, da *constraints* culturali. La mente opera sempre in un *humus* culturale e di questo si nutre. La persona inoltre è costantemente impegnata nell'interazione con strumenti, individui, valori, comportamenti, discorsi che incorporano dimensioni culturali. Ma riconoscere che la mente non pensa e sente in un vuoto di cultura non significa che essa manchi di poteri autonomi. L'individuo talvolta avverte lo scarto che esiste tra la propria percezione del mondo e le forme culturali cui essa cerca di approssimarsi: tale scarto sembra essere rivelativo di ulteriorità che gli schemi culturali non riescono ad afferrare. L'esperienza attesta che vi sono vissuti particolarmente significativi per l'individuo che tuttavia non si esprimono entro cornici culturali. Vi è un sentire e un intuire riferito alla realtà e all'esistenza che appare un "primitivo", ossia che precede le forme culturali con cui l'individuo poi lo rappresenta a se stesso e agli altri. Pare che ci debba essere un *primum* non culturale e tuttavia dotato di significato per l'individuo, altrimenti quest'ultimo non riuscirebbe mai a cogliere il senso di ciò che la cultura "incornicia". Inoltre, l'essere influenzato, formato ecc. da una certa cultura, ricevere da questa un determinato *imprinting* non implica che l'individuo non possa accedere a sensibilità, visioni, valori ecc. propri di altre culture o universali. Nella cultura la persona trova alcune "impalcature" che offrono dei punti di riferimento per esprimere la propria esperienza della realtà. Tali impalcature attendono di essere "riempite" dei significati cui la singola persona accede e possono essere piegate ad esigenze e intuizioni individuali non previste.

Alessandro Antonietti
(Dip. Psicologia, Università Cattolica di Milano)

Where is the Mind?

Biological Reductionism and Cultural Perspectives Challenge Psychology

Today psychology is challenged by two opposing orientations which propose to interpret an individual's mental life either in terms of mental processes and structures, or in terms of the codes and practices which are present in the environment surrounding the individual. On one side, the mind is reduced to a manifestation of what takes place in the nervous system. On the other side, the mind is broken up into a multitude of linguistic constructs which each time emerge in different forms according to the cultural system within which it is conceptualised and according to the conversational conventions underpinning the discourses developed around it.

In the first case, psychology is given the role of providing a mere description of states, phenomena or individual "mental" characteristics for which the neurosciences may then identify the biological correlate, considered the real foundation on which these states, phenomena or characteristics are based. In the second case, psychology runs the risk of being reduced to a collection of reconstructions of the way in which we talk about the mind in the various social contexts. Let us consider these two "challenges" put to psychology in order to examine how this discipline can defend its peculiar ways of investigating and arguing.

The Biological Challenge

Due to the progress made in biomedical disciplines, it is now possible to indicate a wide variety of neuroanatomical structures and neurophysiological or even biochemical processes which can be related to specific mental events or states. A number of psychological perspectives have long been developing in this direction, considering it either the only one worth following or one of the possible lines of research useful to explore. Recent acquisitions concerning the functioning of the nervous system have further stimulated these orientations, considered by some to be the most promising for the discipline of psychology. If we take a global view of the fields in which the mind is being studied in reference to the biological processes accompanying its activity, three positions may be distinguished: the reductionist, the parallelist, and the emergentist.

From a reductionist viewpoint, explanations of mental phenomena are attempted *solely* on the basis of the concomitant neurophysiological events. A mental phenomenon is indeed considered to be nothing else but a biological phenomenon, thus inducing to reduce mental states to organic states. On the basis of this presumed reduction, some arguments claim to consider the relationship between a

mental state and the concurrent biological process to be analogous to that between heat and molecular movement for example, or between water and H₂O, lightning and discharge of electricity, gene and DNA, or between cloud and mass of water drops in suspension. In all these cases, the name is different but the substance identical (i.e. water and H₂O are the same thing). Likewise, in the relationship between mind and the brain, the mind (generally considered a more "primitive", less "scientific" term) is just a different name for the brain. The objective is thus gradually to eliminate the terminology and the conceptual apparatus of the mind and replace it with the neurobiological, just as terms from old theories in the past were pushed aside by new theories (as happened for the concepts of "phlogiston" or "ether"). It may however be objected that eliminating the terms used to describe a scientific theory is not the same as eliminating an experience - phlogiston is a construct, after all, whereas a mental phenomenon like pain is a real element of experience. What is more, we understand how the properties of water derive from the atomic structure of the molecule H₂O, but we cannot understand how mental phenomena can derive from mental processes. Finally, while in the scientific study of physical realities it makes sense to move from appearance (e.g. "cloud") to a "deeper" reality, independent of our senses ("mass of water drops"), where the mind is concerned it is not a question of going from appearance to a deeper reality, because the subjective appearance is the essence of the mind. Painfulness is not a contingent property of pain; painfulness is the essence of pain; there are no appearances beyond the sensation itself; if I feel pain, the sensation of the pain is all I feel; it is a non-sense to say that the pain is actually a neural process.

A second position does not propose reducing the mental to the somatic, but instead "makes do" with establishing *parallelisms* between mind and body. In this case it is not claimed that a mental process is *nothing but* a biological process, but it is thought that a mental process may be considered to be adequately understood – or at least that a progress towards its understanding it is being made – when the corresponding genetic structures or the corresponding anatomico-physiological processes or biochemical mechanisms are identified. But can the notion of what happens in the nervous system when a particular mental experience takes place be considered an explanation of that experience? These types of acquisitions certainly constitute progress in the knowledge of bodily mechanisms (conceptualised according to the current frame-

(Continua da pagina 5)

works of biomedical disciplines). These acquisitions also represent progress in the knowledge of psychosomatic correspondences, described on the basis of the framework of parallelism between psychological constructs and neuroanatomical or neurophysiological constructs. It is however doubtful that *in themselves* they constitute progress on the level of understanding the mind if they are unable to clarify the specifically psychological significance of the neurobiological element.

The third position – the emergentist – does not attempt to reduce the mind to biological processes nor is it concerned with identifying correspondences between the mind and biological processes. It attempts instead to apply to the mind frameworks of explanations relevant for the biological sphere. This time it is not a question of reductionism because the mind is assumed to be other than a biological process. A difference is recognised here between mind and body - the mind is something more than the body, it "emerges" from the body. Even where a parallelism appears between mental phenomenon and biological process, the former is given a role and a significance which goes beyond the second, so that it is considered erroneous to relate the first entirely to the second. The mind has characteristics and properties which are not directly referable to those of the corresponding neural processes. However it is considered that the mind may be explained using the same conceptual frameworks which are applied to the description and interpretation of the body. What may we say about these proposals? First of all, what emerges is the arbitrariness of certain assumptions which, by pre-orienting the field, run the risk of leaving behind the psychologically qualifying elements. Secondly, principles which are valid for the biological domain risk not being so for the psychological domain. To conclude, it should not be forgotten that the mind is in the body and is thus subject to biological regularity and restrictions. Investigations designed to identify specific neural counterparts of psychological phenomena remind us that the mind is intrinsically connected to the body and therefore dependent on the characteristics of the body and the processes developing in it. Mental activity is not something which is juxtaposed to or goes beyond biological activity. It is the execution of the activity of the same individual in which the biological activity is taking place. What we call mind and body act synergically according to the form taken by the individual's relationship with the world. Man is a physical being who performs acts (which we qualify as mental) through which he intends meanings. These acts are performed by the whole physical-bodily being of man and are competed in/through/with the physical-bodily structure

of this being (and thus are influenced by/benefit from the characteristics – limits and opportunities – of this structure and are not indifferent to the specific anatomical and physiological features of this structure). The meanings which are intended do not however reside within man in the same way as physical objects do. They reside there in that they are a sense which makes itself felt. The task of psychology is thus to describe how this sense makes itself felt (how it is experienced, how it is manifested, how it is acted out) and to identify the conditions which influence it (the elements which facilitate or hinder it, orient, colour and modulate it in certain particular ways).

The Culturalist Challenge

Drawing ideas from the Soviet historical-cultural school, someone claims that, within the context, the elements most significant for psychological dynamics are the *instruments* - particularly the social instruments - used by man. Man's relationship with reality, it is claimed, is fundamentally mediated by instruments and these shape the structure of the mind. Of these instruments, a special role is attributed to *language*, to which is attributed not only a communicative function, but also the role of organising and structuring the mind. Language, in turn, is not an absolute element, but still a coherent element of the cultural structure of which it is part. Since the same individual finds him/herself participating in more than one linguistic-cultural world, different "minds" are thought to develop within the same individual, and these minds are activated differently according to situations, circumstances, roles and objectives of the moment. These are the instances claimed by post-modern psychology, which assumes that the object of psychology is a historical construction, conveyed by the language, influenced by the historical-social context and therefore no universal laws exist because the mind is always historical. Furthermore, the psychological structure is not unitary; man is decentralised; the subject is dissolved in the linguistic structures and in the sets of relationships in which it is involved; the self breaks up into fragments and multiple selves exist in the individual. This, to be brief, is the general framework within we can collocate different positions sharing the same conviction that cultural-contextual aspects structure the mind. Within this framework we can identify three positions concerning the contribution made by the cultural context to the construction of the person.

One possibility is to claim that culture contributes to the construction of the person by offering *opportunities* that allow the endogenous resources of the individual to be made explicit. In this perspective the contribution of culture is relatively extrinsic, since mental activity is still considered as mainly generated from within the individual. Cul-

ture is seen as a factor of facilitation-hindrance, acceleration-deceleration, and so on, but not as a determining factor. Culture concerns the variables which allow or prevent the disclosing of pre-existing potentials.

A second possibility is to claim that culture contributes to the construction of the person by producing *influences*. Culture is seen here as a factor external to the individual which affects his/her development, directing its course. In this view, culture is seen as a complex of collectively shared ideas which in the mind of each individual are "translated" into personal models of interpretation of the specific situations and in prototypes of actions. Though these subjective representations, the collective ideas guide the behaviour of individuals. In this position, therefore, culture influences the process of construction of the person, leading him/her to develop a particular view of reality, to share certain social norms and values, to "read" his/her own experiences with particular emphasis, and so on. Lastly, it is possible to consider culture as *condition*, a constituent element of the mind of the individual. You cannot become a person without the contribution of culture. In this perspective, culture represents at the same time both the scenario in which mental activity is performed and the instrument with which it is produced. Culture provides the keys for interpreting reality, or simply the keys for accessing reality, since reality is intrinsically a cultural construction. To give sense to the experience, the individual – so it is claimed in this viewpoint – has to make use of frameworks of interpretation and these are offered by culture.

This third position constitutes a considerable challenge. Indeed, while in the first two positions, the incidence of culture involves peripheral aspects of the person, in the last position, culture "attacks" the very core of the person. Taking this perspective to the extreme leads to certain problematic consequences. First of all, if the individual cannot be other than how culture has constructed him/her, where can there be space for freedom? It then becomes difficult to identify values, ideas, principles, views, interpretations and so forth on which to converge and around which to create consensus (rationally, empathetically, etc.) since everyone is "imprisoned" in the cultural framework with which they have grown and from this there is no escape. Lastly, it is not clear how innovation, subjective interpretation or originality can emerge. The individual is barred from the possibility of personalising the sense of the experiences because these must always be interpreted through cultural frameworks and these are always socially shared frameworks; thus, since they have to apply to the majority, they do not capture originality. What can lead to cultural changes which is intrinsic to the individual and not

just the effect of external agents? If a person is unable to access experiences of meanings that do not fall within the current cultural frameworks, where do new or different frameworks come from? In short, in this perspective there seems to be little space to preserve the autonomy of an individual's synthetic and creative function.

The culturalist perspective reminds us that man's coming into contact with the sense of things is restricted by cultural constraints as well as by physical limits. The mind always operates in a cultural "humus" and is nourished by this. A person is also constantly engaged in interacting with instruments, individuals, values, behaviours, discourses which incorporate cultural dimensions. But recognising that the mind does not think and feel in a vacuum of culture does not mean that it lacks autonomous powers. The individual is sometimes aware of the gap between his/her own perception of the world and the cultural forms which this perception tries to approach. This gap seems to be symptomatic of ulteriorities that the cultural frameworks cannot grasp. It is known that there are experiences which are particularly significant for the individual, though they are not expressed within cultural frameworks. There is a way of feeling and intuiting with reference to reality and existence which appears to be "primitive", in other words preceding the cultural forms with which individuals then represent it to themselves and to others. It appears that there must be a non-cultural *primum*, though this must have meaning for the individual otherwise s/he will never manage to capture the sense of what culture "frames". What is more, being influenced, shaped and so on by a certain culture and receiving from this a certain *imprinting* does not mean that the individual cannot have access to sensitivity, views, values etc. typical of other cultures or universal. In culture, a person finds "structures" which offer points of reference to express his/her own experience of reality. These structures are waiting to be "filled" with meanings which the individual can access and which can be moulded to individual requirements and intuitions which have not been foreseen.

Alessandro Antonietti

(Traduzione a cura di Jane Johnson)

ANTONIETTI, A. (1986). *Cervello, mente, cultura. L'intelligenza di J.C. Eccles (e K.R. Popper)*. Milano: Franco Angeli.

ANTONIETTI, A. (1996). *Il luogo della mente. Un'introduzione alla psicologia attraverso il mind-body problem*. Milano: Franco Angeli; 2 ed. 1998; 3 ed. 1999.

ANTONIETTI, A. (2001). *Invito alla psicologia. Che cos'è e come si studia*. Roma: Carocci.

CESA-BIANCHI, M., & ANTONIETTI, A. (Eds.). (2002). *Dentro la psicologia. Contesti, teorie, ricerche, personaggi*. Milano: Mondadori.

ANTONIETTI, A. (2000). *Psicologia. Immagini della mente*. Bologna: Pitagora.

Collana

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Un particolare ed esclusivo accordo tra la Società Italiana di Psicologia della Religione e il Centro Scientifico Editore di Torino, consente una vantaggiosa offerta su tutti i volumi della **Collana di Psicologia della Religione**. La promozione è rivolta ai Soci della Società e a tutti coloro che coltivano interessi e studi per la psicologia della religione.

L'offerta prevede uno sconto del 30% per l'acquisto di 1 volume, del 40% per l'acquisto di 2 o più volumi e del 50% per l'acquisto dell'intera collana. L'iniziativa è gestita direttamente dal Centro Scientifico Editore a cui andrà inviato l'ordine di acquisto (contattare, per info, Dott.sa Parmeggiani, tel. 011-3853656 e-mail: parmeeggiani@cse.it)

Di seguito l'elenco dei titoli con i relativi prezzi già scontati. La collana raccoglie pubblicazioni recentissime che rappresentano quanto di meglio sia pubblicato in Italia su temi di psicologia della religione.

Per l'intera collana, 7 volumi - sconto 50% - Euro 108,00.

Titolo	Prezzo	30%	40%
Perché Freud ha rifiutato Dio	18,59	13,01	11,15
Freud, Jung e la religione	19,63	13,74	11,78
Ricerca di sé e trascendenza	30,99	21,69	18,59
L'illusione religiosa	30,99	21,69	18,59
La psicologia della religione	50,61	35,43	30,37
Psicoanalisi e religione	45,00	31,50	27,00
Angoscia e libertà	22,00	15,40	13,20

NUOVI SOCI

Il Direttivo nazionale ha deliberato all'unanimità di accogliere i seguenti nuovi soci:

ORDINARI:

Nora Bonora, Leonardo Moiser, Marco Zanotti.

AGGREGATI:

Emilio Aspromonte, Piero Cappelli, Edmondo D'Alfonso e Monica Piccini.

A tutti diamo il benvenuto, augurandoci che anche con loro si possa avviare una proficua collaborazione in tutte le attività della nostra Società.

Workshop

GRUPPO BALINT

Durante le sessioni parallele dei lavori del convegno, il 3 settembre (h. 16,30-18,30), un gruppo sarà orientato alla sensibilizzazione alla formazione psicologica di operatori con ruolo di responsabilità in ambito religioso secondo la modalità del gruppo Balint. Il workshop, per il suo orientamento alla prassi operativa, offre un'importante novità nella strutturazione dei nostri convegni. Sarà guidato dalla socia dottoressa Maura Lichino, Psichiatra, Neuropsichiatra infantile e Psicoterapeuta, Socio della Associazione Medica Italiana Gruppi Balint - sezione Formatori.

Si propone a titolo di sensibilizzazione alla formazione psicologica secondo Balint, di procedere ad una sessione operativa di gruppo con chi desideri partecipare a questa esperienza. Essa si rivolge a coloro che, in scuole o comunità religiose (qualunque sia la religione), si trovano a svolgere un ruolo di responsabilità nei confronti di persone portatrici di un bisogno, dal momento che in ogni piccola società sussistono rapporti duali fra chi ha dei bisogni e chi è deputato a rispondere ad essi.

Si tratta di riedizioni del modello familiare dove un membro (di solito un genitore, ma anche un coniuge o un parente), ha una responsabilità nei confronti di un altro che da lui dipende. Così avviene anche nel rapporto fra medico e paziente, nel rapporto fra assistente sociale e assistito, fra didatta e discente e così via.

Lavorare sugli scambi relazionali che avvengono fra queste due polarità è un tentativo di portare chiarezza in un rapporto spesso complicato da reciproche modalità confuse di approccio. Si lavorerà in piccolo gruppo di circa 12 persone i cui componenti saranno:

A - una conduttrice di formazione psicoanalitica addestrata alla conduzione di gruppo Balint. Essa opera osservando una rigorosa eterocentratura (rispettando cioè qualunque dinamica psicologica personale).

B - vari componenti aventi le caratteristiche descritte di essere nella posizione di dover rispondere ai bisogni di qualcuno a loro affidato.

Si lavora sul caso (un breve scambio verbale fra due persone), su cui commentano i vari partecipanti: confrontandosi fra loro essi incrementano la loro capacità di osservazione e di trovare risposte diverse a questioni ripetitive. Per la particolare struttura e modalità di lavoro del gruppo è richiesta la preiscrizione, che deve essere fatta direttamente all'indirizzo e-mail: mario.aletti@iol.it o per fax: 0332-236161

10° Congresso Internazionale
RELIGIONE: CULTURA, MENTE E CERVELLO
Nuove prospettive in psicologia della religione
- SESSIONI PARALLELE -

1. English session (Friday, 3/9 – h. 14,00-16,00):

- ◇ G.J. de Paiva: *Cultural and neurobiological complementarity in Psychology of Religion*;
- ◇ L. Belfrage: *An existential approach to clergy health and identity, with particular reference to the concept of burnout*;
- ◇ E.R. Straube: *The power of mind – healing through religious rituals. A meta analysis*;

1. Sessione Italiana (Venerdì, 3/9–h.14,00-16,00):

- ◇ A. Menegotto: *Diavolo e «poveri diavoli». Aspetti psicologici del satanismo contemporaneo*;
- ◇ P.L. Zoccatelli: *La “psicologia rivoluzionaria” e i “Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza” nel movimento gnostico di Samael Aun Weor*;
- ◇ R. Di Marzio: *Il Movimento “Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio”: le derive di un culto mariano radicato nel continente africano*;
- ◇ A. Pavese: *Psicologia dell’occulto*;
- ◇ M. Aletti & L. Moiser: *Un terreiro di candomblé in Italia. Osservazioni psico-socio-antropologiche*;

2. English session (Friday, 3/9 – h. 16,30-18,30):

- ◇ D. Hutsebaut: *Religious experience and post critical belief scales*;
- ◇ I. Pichon, V. Saroglou, F. Estève: *And who is not my neighbour? Impact of religion on readiness and types of helping targets varying in proximity*;
- ◇ P.M. Socha: *Cognitive construction of sacredness: A test of feeling of the sacred as the core of spirituality*;

2. Sessione Italiana (Venerdì, 3/9–h.16,30-18,30):

- ◇ Q. Quisi, A. Fabris, A. Cantù: *Psicoterapia e Direzione Spirituale: incipit di un dibattito infinito*;
- ◇ M. Pasqua, G. Foresti: *Identità di genere, vissuti di colpa e attitudini etiche. Il dilemma perdono/castigo fra determinanti biologiche e opzioni etiche*;
- ◇ M. Aletti: *Il conflitto delle attribuzioni: la religione personale tra “natura” e “cultura”*;
- ◇ S. Golasmici: *Prospettive psiconeuroimmunologiche e di psicologia culturale su religione e salute*;

3. English session (Saturday, 4/9–h. 14,00-16,00):

- ◇ J.R. Machado de Paula: *Perception of values among Brazilian Roman Catholic seminarians*;
- ◇ C. Buxant, V. Saroglou, S. Casalfiore: *Attachment and need for closure among members of so-called “cults” and traditional religious groups*;

- ◇ M. Farias, G. Claridge, M. Lalljee: *Schizotypy, Cognitive Looseness, Thin Boundaries, and its Relation to New Age Spirituality*;
- ◇ D. Ulland: *Problem area: charismatic spirituality. A study of ecstatic religious experience*;

3. Sessione Italiana (Sabato, 4/9 – h. 14-16):

- ◇ G. Falco: *Le famiglie (religiose) come primo ambito di contestualizzazione*;
- ◇ M. Lichino: *Rapporto col trascendente nel rapporto di transfert*;
- ◇ F. Durante, C. Volpato: *I gruppi sociali nel Corano. Un’analisi esplorativa*;
- ◇ E. Riva: *Immaterialismo, creatività ed esperienza ottimale nella scelta di consacrare la propria vita*;

4. English session (Saturday, 4/9–h. 16,30-18,30):

- ◇ M.L. Trovato: *The cult to Virgin Maria and the production of feminist religious speeches by Christian women*;
- ◇ P. Vandermeersch: *The Peculiar History Self-flagellation: From Religious Protest to Discipline and Masochism*;
- ◇ H. Westerink: *Sense of Guilt in Freud's Work between 1915 and 1923*;
- ◇ G. Scobie, E. Scobie: *Playing fast and loose with forgiveness*;

4. Sessione Italiana (Sabato, 4/9–h. 16,30-18,30):

- ◇ M. Diana: *L’epistemologia della psicologia della religione di fronte al paradigma della complessità*;
- ◇ G.F. Trapletti: *La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo di Hanna Wolff*;
- ◇ A. Uccelli: *Cultura, mente e cervello*;
- ◇ G. Sorge: *L’eccesso cervelletto e la desertificazione del sacro*.

CONVEGNO: HOTELS

Tutti i partecipanti al Convegno che avessero la necessità di prenotare l'albergo a Verona, possono contattare la **Cooperativa Albergatori Veronesi** che mette a disposizione alberghi selezionati a 2 – 3 – 4 stelle.

Ufficio prenotazione/Hotel reservation
tel. +39 045 8009844, fax +39 045 8009372;
e-mail info@cav.vr.it; sito www.cav.vr.it

SCIENZE E RELIGIONE: CONSIDERAZIONI PER UN DIBATTITO

Uno dei più importanti guadagni della Rivoluzione Scientifica (il complesso periodo compreso tra Copernico e Newton) è stato quello di aver “spodestato” l’uomo dalla posizione di privilegio che pensava di possedere in quanto centro dell’universo. Da quel momento, fin dal paradigmatico caso di Galileo Galilei agli inizi del 1600, le scienze interpellano la religione. Come ha fatto notare Drewermann (*Religione, perché?* Brescia: Queriniana, 2003), le scoperte di Copernico, di Darwin e di Freud hanno inferto una triplice “ferita narcisistica” che si cerca di compensare sia attraverso gli strumenti della tecnica, sia mediante una difesa apologetica del vecchio ordine del mondo, oppure, più semplicemente, ignorando la questione e lasciando che religione e scienza proseguano su binari paralleli senza incontrarsi mai in un fecondo confronto. Il prossimo Convegno della Società, in vista del quale questo scritto vuole offrire spunti per un dibattito, ha scelto invece, coraggiosamente, la strada del confronto.

Furono i greci i primi ad aver imboccato una strada nuova rispetto a quelle proposte dalle visioni del mondo mitico-religiose che ponevano gli dei come “cause” del mondo. Già Talete si rifiutava di sentir parlare di divinità che compivano determinate azioni per produrre determinati effetti naturali. Sappiamo come egli si sia recato a Babilonia per farsi mostrare le liste delle eclissi di sole (il sole era considerato una divinità e, a quel tempo ancor più di oggi, le eclissi solari provocavano angosce, oscure preoccupazioni e timori astrologici); ebbene, Talete a Babilonia misurò gli intervalli di tempo tra le eclissi per coglierne la periodicità e quando ritornò in Grecia annunciò la data della prossima eclissi e davvero essa avvenne proprio quel giorno! Già i primi filosofi insegnarono dunque come fosse sufficiente riflettere sulle relazioni presenti in natura, senza bisogno di scomodare una qualche divinità, per render conto dei fenomeni celesti e terrestri. Con Copernico si iniziò a sostenere che l’universo fosse una sorta di gigantesco “meccanismo”; nel XIX secolo i fenomeni celesti vennero interpretati come processi della elettrodinamica e della termodinamica; mentre oggi si tende a leggerli come processi di auto-organizzazione. In tutti i casi, l’ipotesi di Dio come “causa suprema” risulta essere non più necessaria. Sempre grazie a Copernico tornò a farsi vivo l’antico presentimento dei greci che l’universo potesse essere molto più vasto di quanto fino ad allora creduto. Giordano Bruno fu il primo a postulare (non aveva ancora gli strumenti per poterlo os-

servare, né dimostrare) che il cosmo fosse infinito nello spazio e nel tempo. Dal 1923 sappiamo che la nostra galassia, la Via Lattea, non rappresenta l’unica configurazione di stelle nel cosmo, ma che la M 31, la nebulosa di Andromeda, al di fuori della nostra galassia, è composta di centinaia di miliardi di stelle e che nello spazio ci sono centinaia di miliardi di galassie e che queste galassie, a loro volta, formano tra di loro delle strutture, ammassi o super-ammassi.

Esistono inoltre tutta una serie di teorie della fisica che sostengono come questo universo, forse, non sia affatto l’unico universo che sia nato dalle fluttuazioni quantistiche le quali, nel cosiddetto “brodo primordiale”, potrebbero aver dato origine a molteplici “multiversi”. Alcuni di questi multiversi non sono forse andati a buon fine e sono collassati immediatamente, mentre altri si sarebbero espansi a dismisura. Il nostro universo forse è stato uno dei più fortunati, ma non possiamo escludere che ce ne siano infinitamente molti altri che nascono e muoiono in continuazione. In breve, a livello teorico è possibile che dobbiamo applicare persino alla cosmologia la teoria evolutiva di Darwin: considerare cioè l’esistenza di sistemi concorrenti in parallelo. Inevitabile, in una prospettiva evolutiva, è il riferimento al “caso”: la fisica moderna insegna che il caso esiste di pieno diritto e che nessun livello di conoscenza può eliminarlo; anzi, il caso coesiste pacificamente con le leggi formando insieme ad esse la trama su cui è andata elaborandosi la complessità.

Tutto questo interpella la religione. Dobbiamo riconoscere che la religione non può più essere intesa come la giustificazione della natura e del mondo, ma piuttosto che essa consista nella giustificazione dell’esistenza umana, cioè nella determinazione del suo senso esistenziale. L’astrofisico John Barrow, citato da Drewermann, ha affermato che chi può vivere con un Dio che si giustifica da sé può anche vivere con un universo che si giustifica da sé. È possibile invece pensare a Dio come al fondamento della nostra esistenza, ciò senza cui noi non potremmo esistere. La religione risponde all’interrogativo del perché ci siamo, là dove non siamo affatto necessari. Ora, la nostra *necessità* è possibile solo sullo sfondo di una Potenza che vuole che noi esistiamo. Darwin mostrò come l’essere umano fosse strutturalmente parte della grande corrente della vita; un uomo dunque, ancora una volta, non più al centro, signore e padrone della creazione, ma piuttosto “parente” stretto degli animali. L’animale è

infatti vicino all'essere umano in modo straordinario: dallo scimpanzé odierno, il cui antenato si è separato dall'antenato dell'*homo sapiens* solo circa 6 milioni di anni fa, ci distinguiamo per uno scarso due per cento del genoma. Con l'evoluzione ci imbattiamo ancora una volta nel "caso": l'idea che una causa finale sia alla base dell'organizzazione di tutto l'universo è crollata dopo gli studi di Darwin. Motore dell'evoluzione sono mutazioni non mirate (qui entra il fattore del caso), che poi vengono selezionate. È il caso infatti all'origine della biforcazione nell'albero evolutivo, sei milioni di anni fa, che ha portato alla comparsa dell'uomo. A questo proposito sono state elaborate molteplici ipotesi. Una tra le più accreditate afferma la comparsa di un corrugamento della fossa dell'Africa orientale che divise in due il territorio: ad occidente continuò a piovere e si mantenne la foresta, ad oriente si formarono zone simili all'odierna savana. Mentre gli antenati dell'odierno scimpanzé, ad ovest, ebbero scarsa motivazione a cambiare, quelli invece che vennero a trovarsi nella steppa dovettero procedere ad una trasformazione per sopravvivere. Così, 2,7 milioni di anni fa, si formò l'*homo habilis* (cultura della pietra scheggiata). Solo 100.000 anni fa si sviluppò l'*homo sapiens* e solo 35.000 anni fa l'*homo sapiens sapiens*. Il gioco del caso nell'evoluzione è in verità un problema scientifico ancora aperto. Note sono le tesi di Jacques Monod secondo le quali il ruolo essenziale del "caso" nell'evoluzione biologica dimostrerebbe l'assenza di una "intenzione" in natura, per cui egli denuncia come illusoria l'antica alleanza dell'uomo con l'universo: l'uomo è un evento fortuito in un cosmo vuoto e freddo, è un figlio del caso. Secondo altri scienziati, tuttavia, il caso avrebbe – attraverso una serie di coincidenze che potremmo definire "miracolose" – condotto proprio all'essere umano. È il cosiddetto "principio antropico" sviluppato da Brandon Carter nel 1974. Tale principio può essere formulato nel modo seguente: "dato che esiste un osservatore, l'universo ha le proprietà che si richiedono per generarlo". Vero è che la materia possiede capacità di adattamento straordinarie, tuttavia la sequenza di eventi, in apparenza fortuiti, che hanno condotto alla comparsa dell'essere umano dalla nascita del carbonio nelle giganti rosse ha del "miracoloso".

È interessante, a questo proposito, pensare in modo davvero evolutivo: tra i sei milioni di anni (biforcazione) e i 35.000 anni (*homo sapiens sapiens*) vi è un arco di tempo notevole, sebbene sia relativamente piccolo nella prospettiva dell'evoluzione. Ora, pensare che la specie umana, soprattutto dopo l'accelerazione vertiginosa che ha imposto allo sviluppo negli ultimi decenni, possa

esistere ancora tra qualche milione di anni (!), pare davvero inverosimile. Il nostro astro centrale, il sole, infatti, ha ancora una durata di vita di almeno quattro miliardi di anni. Posto che in un tempo breve quanto si vuole, quindi fra due milioni di anni, la specie umana arrivasse alla fine delle sue possibilità e scomparisse, così come tutte le specie di animali e piante, rimarrebbe ancora a disposizione un periodo di tempo di oltre 3 miliardi di anni per consentire l'inizio di nuovi "esperimenti", probabilmente di nuovo con il risultato di forme di vita intelligenti. È inoltre un dato recente l'individuazione di diverse centinaia di pianeti simili al nostro presenti solo nella nostra galassia: la pretesa che l'uomo sia l'unica o più alta forma di vita nell'universo è, scientificamente, un assurdo.

Dalla biologia sappiamo ancora come la vita si sia, con buona probabilità, formata dal silicio. Se questo è vero, come afferma Drewermann, è possibile che un giorno la vita ritorni al silicio e, per una ipotesi ancora fantascientifica ma plausibile, che si produca un'intelligenza artificiale a base di silicio. È verosimile che avremo dei computer che sapranno anche come fare a costruire se stessi, e che, dato che potranno pensarsi infinitamente superiori alla nostra intelligenza sostanzialmente ancora animale nella sua lentezza, finiranno con l'eliminare come superflui i loro antenati, esattamente come noi ora stiamo sterminando gli animali come se per noi fossero superflui.

Dalle neuroscienze sappiamo inoltre che i mammiferi superiori sono capaci di sentimenti in modo del tutto analogo a noi: nel loro cervello – da oltre 200 milioni di anni – i sentimenti vengono codificati nelle stesse zone del nostro cervello (il sistema limbico). I sentimenti rappresentano, in questo modo, la nostra eredità dalla catena evolutiva animale. La cosa che ci distingue dagli animali consiste nel fatto che noi abbiamo ampliato lo spazio delle risposte possibili, grazie alla neocorteccia, che ci consente di rappresentarci in anticipo le situazioni per trovarvi una risposta e, inoltre, il fatto che conosciamo la definitività e radicalità di molti sentimenti, ad esempio della paura. A differenza della scimmia noi sappiamo che, prima o poi, il *pericolo* – la morte – ci raggiungerà *definitivamente* e non potremo sfuggirgli. Queste considerazioni ci aiutano a comprendere l'origine della religione: essa non è nata per rispondere alla questione dell'origine del mondo, ma per offrire agli esseri umani un luogo di rifugio e sicurezza, di amore e fiducia di fronte alla morte. Da quanto affermano i paleontologi, la nascita della religione coinciderebbe con il momento in cui l'uomo ha iniziato ad avvertire la morte come problema individuale. Alla domanda perché ci sono io, con la mia vita personale, la risposta non

potrà essere trovata tramite la biologia. Consapevolezza di sé significa inevitabilmente consapevolezza della propria finitezza, della propria precarietà e contingenza: siamo esseri mortali, radicalmente non-necessari. Di fronte a questo dato c'è una sola risposta possibile ed è quella offerta dalla religione nel senso della fiducia di essere al sicuro, protetti, nella vicinanza di un'altra persona. In altre parole, noi umani abbiamo bisogno della religione perché, a differenza degli animali, noi sappiamo che non esiste un "albero reale" sul quale arrampicarci per sfuggire alla morte; noi abbiamo bisogno "dell'albero della vita" o "dell'albero della croce" come sicurezza definitiva contro questo radicale pericolo. Ora, la religione altro non è che lo sviluppo di queste emozioni primordiali nel simbolo: "la religione usa immagini provenienti dal sistema limbico per rispondere a problemi che sorgono nella neocorteccia" (Drewermann, cit., p. 98). Da questo punto di vista, esistono certamente nel cervello delle aree nelle quali trovano origine i sentimenti e le rappresentazioni religiose, ma affermare una corrispondenza tra gli elementi bio-chimici del cervello e i processi "culturali" ed "esistenziali" di attribuzione di significato non significa determinare un rigido e univoco rapporto di causalità o di determinismo. La religione è un prodotto insieme di "mente" e "cervello" e inoltre essa unisce, all'interno dell'individuo, coscienza e inconscio, pensiero e sentimento e può rappresentare il luogo dell'integrazione dell'essere umano con se stesso. La "scoperta dell'inconscio" compiuta da Freud ha ridimensionato la tradizionale visione dell'uomo "a due dimensioni" (intelletto e volontà) che ha dominato il panorama della riflessione teologica e filosofica per secoli e ha dato un fondamento scientifico alla tragicità della condizione umana già intuita da alcuni filosofi e letterati. I condizionamenti dell'inconscio, la sorte dell'Io, lacerato tra le istanze iper-morali del Super-Io e le pulsioni a-morali dell'Es, hanno radicalmente ridimensionato le pretese di libertà dell'essere umano: l'uomo è molto meno libero di quel che si suppone. Dopo Freud dobbiamo affermare che è necessario essere uomini – cioè aver raggiunto e guadagnato un profondo senso di umanità e di maturità – per essere in grado di agire eticamente. E l'essere umani, la libertà, l'autonomia personale, la maturità non sono dati impliciti, che arrivano automaticamente con l'età; affinché ci siano devono essere accadute tante cose e vissute molte esperienze, tutte realtà non prescrivibili con l'etica. Dopo Freud sappiamo come per comprendere di che cosa soffrono le persone non sia più possibile basarsi su una antropologia riduttiva fatta di psicologia razionale e di volontà moralmente determinata; ma come sia necessario conoscere tutte le

dimensioni dell'inconscio, i tragici intrecci delle coazioni a ripetere, della rimessa in scena dei traumi infantili e così via. In sostanza, di fronte alle tragiche azioni dell'uomo non è più possibile porsi nei termini di "peccato" o "volontà malvagia", ma piuttosto nei termini di "smarrimento" e di "disperazione".

Ancora una volta è la religione che può offrire, al fine dell'integrazione umana e psichica di una persona, l'indispensabile spazio della fiducia. Le persone infatti possono essere buone solo se e quando incontrano una bontà che le ha in mente, che le sostiene, che le aiuta a vivere, senza giudicarle; quando si sentono accettate, incondizionatamente accolte e perdonate (cioè, letteralmente ri-consegnate a loro stesse). La religione dunque non serve a spiegare il mondo così com'è all'esterno, ma a trovare il significato dell'essere umano, del perché noi ci siamo. La religione ha un significato prettamente emotivo. Gli interrogativi veramente religiosi non sono quelli sull'origine della creazione. La religione non può essere pensata in antitesi alle scienze naturali, ma piuttosto come una realtà che ha da dire qualcosa che le scienze fisiche non sono in grado di dire. Da qui la necessità di ricorrere a modelli interpretativi capaci di rendere ragione dell'importanza dell'esperienza religiosa anche per l'uomo di oggi. Il modello freudiano rimane indispensabile per discernere le forme deviate e patologiche dell'esperienza religiosa, ma non è di grande aiuto per comprendere i significati positivi e costruttivi che questa può avere per l'individuo maturo. Il modello interpretativo che più dà conto dei significati positivi che l'esperienza religiosa può assumere nella maturità è quello junghiano. Secondo Jung, all'opposto di quanto affermato da Freud, nella seconda metà della vita non è la persistenza della religione ad essere sintomo di nevrosi, bensì la sua assenza. L'uomo maturo – afferma Jung – si "ammala" se non riesce a "dare senso" a quel che fino ad ora ha costruito, se non riesce ad integrare in unità gli opposti, se non riesce ad istaurare una relazione con "altro", con ciò che lui chiamava il "non-Io psichico". Questa relazione è "esperienza religiosa" a tutti gli effetti, anche se in senso lato. Secondo questo modello, gli elementi storici e dottrinali di una religione non sarebbero più sufficienti. Potranno essere *necessari* (è quello che, per esempio, sostiene Drewermann in opposizione a Jung), ma comunque non saranno più *sufficienti*. È infatti la valenza simbolica universale, contenuta negli elementi dottrinali e storici di una religione, ciò che può rispondere alle domande di senso dell'individuo adulto e ciò che risulta essere veramente efficace per il suo benessere e per il futuro dell'umanità.

Massimo Diana

5° Premio
“GIANCARLO MILANESI”

Segnaliamo i titoli dei lavori già pervenuti al momento della stampa del Notiziario. Ricordiamo che la scadenza, improrogabile, per l'invio, è il 10 agosto:

- ✕ Marcella Di Pietro: *Psicologia della religione: modelli e categorie concettuali. Un contributo di Antoine Vergote*. Laurea in Psicologia presso l'Università degli Studi di Torino, relatore prof.ssa Clara Capello.
- ✕ Andrea Ferrari: *La simbolizzazione nella celebrazione liturgica alla luce della teoria della relazione oggettuale di Otto Kernberg*. Licenza in Teologia presso l'Istituto Teologico S. Giustina di Padova, relatore prof. Giuseppe Sovernigo.
- ✕ Annalisa Giulianini: *La capacità di perdonare: implicanze psicologiche e religiose*. Laurea in Psicologia presso la Pontificia Facoltà Auxilium di Roma, relatore prof.ssa Gertrud Stikler.
- ✕ Giampiero Innocente: *Il pensiero di Eugen Drewermann: genesi e sviluppo di un'epistemologia teologica*. Laurea in Filosofia presso l'Università Cattolica di Milano, relatore prof. Alberto Gallas.
- ✕ Leonardo Moiser: *Un terreiro di candomblé in Italia: un'osservazione psico-antropologica*. Laurea in Psicologia presso l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, relatore prof. Mario Aletti.

A norma dell'art. 8 dello Statuto, è convocata, presso l'Aula Magna dell'Università di Verona, per

Venerdì 3 settembre 2004

in prima convocazione alle ore 7,30
e in seconda convocazione alle ore 18,45

**L'ASSEMBLEA ORDINARIA
DEI SOCI DELLA SOCIETÀ ITALIANA
DI PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE.**

Ordine del giorno:

- *Relazione del Presidente sulle attività della Società*
- *Comunicazioni del Segretario*
- *Approvazione bilancio*
- *Varie ed eventuali*

Avranno diritto al voto deliberativo i Soci Ordinari in regola con il versamento delle quote associative

Il Presidente *Mario Aletti*

IDENTITÀ' RELIGIOSA
PLURALISMO FONDAMENTALISMO

Il volume degli atti del 9° convegno della Società, pubblicato in questi giorni dal Centro Scientifico Editore di Torino, sarà ufficialmente presentato al pubblico a Verona. In quell'occasione, tutti coloro che hanno partecipato al precedente convegno potranno ritirarlo direttamente. In seguito inizieranno le spedizioni a domicilio, senza alcun costo a carico dei destinatari, per tutti gli altri aventi diritto. Nella pagina accanto presentiamo il sommario.

Dalla Presentazione:

Un volume di psicologia della religione costituisce ancora oggi, in Italia, motivo di meraviglia. Se poi il volume mette a tema la rilevanza delle possibili ricadute sociali e politiche dei vissuti religiosi, la meraviglia si fa aperta perplessità. Ciò è dovuto a fattori generali, che riguardano i rapporti della psicologia con la società ambiente, (paradossalmente improntati ad un affidamento spesso acritico per quel che riguarda la promessa terapeutica ed ad una diffidenza ed isolamento per quel che riguarda la pratica condivisa del vivere civile) e a fattori specifici che rimandano a pregiudizi ideologici e resistenze idiosincratiche ma, anche e soprattutto, alla malcelata sufficienza che, in Italia, certi ambienti culturali ed accademici riservano alla psicologia della religione.

Con riferimento a tutto ciò, questo è un *libro controcorrente*. Perché punto d'arrivo e testimonianza del percorso di ricerca e riflessione e, insieme, dell'assunzione di un impegno etico-sociale da parte della comunità di psicologi, accademici e professionali, che si raccolgono nella Società Italiana di Psicologia della Religione.

Ed è un *libro innovativo*. Per la prima volta i temi dell'identità religiosa e delle sue alienazioni e derive, del pluralismo religioso e del fondamentalismo, dell'integralismo, e finanche del terrorismo, vengono studiati in maniera organica in prospettiva psicologica.

Il percorso di cui si diceva, originariamente mosso dal bisogno di capire le ragioni, i processi e le drammatiche conseguenze di un certo tipo di fondamentalismo, che giunge fino al suicidio-eccidio e all'attentato terroristico, è venuto ampliando la prospettiva dell'indagine, al tempo stesso focalizzandola in senso psicodinamico e psicoculturale, fino a mettere a tema, insieme, perché intrinsecamente interconnessi nella costruzione della personalità e del vivere sociale, identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo.

Mario Aletti e Germano Rossi

IDENTITÀ RELIGIOSA, PLURALISMO, FONDAMENTALISMO

a cura di *Mario Aletti e Germano Rossi*

SOMMARIO

Parte 1: PER UNA DEFINIZIONE DELLA QUESTIONE

Il fondamentalismo. Posizioni teologiche o filosofiche e motivazioni psicologiche - *Antoine Vergote*

Pluralismo religioso e fondamentalismo - *Ermis Segatti*

Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo. Prospettive psicologiche - *Mario Aletti*

Religioni, pluralismo, secolarizzazione - *Franco Garelli*

Fondamentalismo e fondamentalismi: ombre di una luce - *Massimo Introvigne*

Parte 2: L'IDENTITÀ RELIGIOSA E LE SUE MASCHERE. ASPETTI SOCIOCULTURALI DEL FONDAMENTALISMO.

Masse, gruppi e psicologia fondamentalista - *Manuela Barbarossa*

Il rapporto *perseguitato-persecutore* nelle dinamiche psichiche del fondamentalismo - *Marialfonsa Fontana Sartorio*

Riflessioni sul fondamentalismo - *Luciano Frasconi*

L'atteggiamento estremista nella religione e nella proiezione religiosa. Appunti per una proposta interpretativa - *Giovanni Sorge*

Inflazione ed epidemia psichica: il contributo di Jung alla comprensione psicologica dei fenomeni collettivi - *Massimo Diana*

Psicologia analitica: religione e fondamentalismi religiosi - *Augusta Uccelli*

Lo straniero: Dio è il primo estraneo - *Alessandro Russova*

La simbologia della Croce: fonte di conoscenza ed esperienza interreligiosa ed interculturale e suo significato psicologico - *Lorenzo Bignamini*

Psicologia della razza e "fede tedesca" nella prima metà del XX secolo - *Ermanno Pavesi*

Fondamentalismo tra storia e psicologia - *Franco Gualdoni*

Identità e pluralità. Nel centenario di *The varieties of religious experience* (1902) di William James - *Oreste Aime*

Parte 3: LE RADICI E I RAMI. L'IDENTITÀ RELIGIOSA NEL CONTESTO DELLE NUOVE RELIGIOSITÀ

Gianteresio e il Monte Athos. Note sulla religione ammistata - *PierLuigi Zoccatelli*

Movimenti cattolici di frangia in Italia: dalla missione divina di Basilio Roncaccia a Luigia Paparelli - *Raffaella Di Marzio*

La "quasi religione" del reiki - *Andrea Menegotto*

L'ego è un'illusione, esiste solo l'Amore. La relazione tra psicologia e religione in *Un corso in Miracoli*, una delle scuole spirituali New Age - *Gianni F. Trapletti*

Identità personale e creatività medianica in Vincenzo Muccioli - *Armando Pavese*

Parte 4: COSTRUZIONE, DECONSTRUZIONE, RICOSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ RELIGIOSA. ASPETTI CLINICI

Fondamentalismo e psicosi. Un contributo psicoanalitico - *Piergiorgio Morerio*

Lo psicodramma psicoanalitico in un setting istituzionale: lavoro attraverso rappresentazioni riconducibili a fedi e credi religiosi - *Lorenzo Bignamini e Sabrina Dolcini*

Virtù relazionali, esperienze emozionali correttive.

Memorie pietrificate - *Marcello Pedretti*

Quel sacro imprinting: Spunti per una clinica del fondamentalismo, religioso e non - *Franco Maiullari*

Identità, famiglia e narcisismo religioso. Una lettura psicoanalitica del film *L'ora di religione*, di Marco Bellocchio - *Piera Brustia Rutto e Stefano Ramella Benna*

Ricerca di identità e ricerca di fede. Una lettura delle dinamiche di transfert/controllo - *Georgina Falco e Maura Lichino*

Ipotesi su (Shelomoh) Sig(is)mund. Ricerca d'identità e pluralismo religioso alle origini della psicoanalisi - *Giovanni Foresti, Mauro Pasqua e Paolo Ambrosi*

Il monumento e la ballerina. Una riflessione su costruzione e ricostruzione dell'identità nei Mosè freudiani. - *Mauro Pasqua e Giovanni Foresti*

Parte 5: FIGURE DELL'IDENTITÀ E FORME DELLA RELIGIONE. RICERCHE EMPIRICHE

Fenomeni religiosi e spirituali. Una proposta metodologica per lo studio dell'esperienza di *coscienza amplificata* nel processo gruppale - *Celia Carvalho de Moraes*

Scrittura autobiografica e identità narrativa: contributi di ricerca - *Erica Gianone, Chiara Pugnetti e Clara Capello*

Identità personale e religione negli immigrati delle "chiese etniche" di Milano - *Mario Aletti e Chiara Gandiani*

Immigrati africani in Italia: qualità dell'esperienza e pratica religiosa - *Antonella Delle Fave e Marta Bassi*

Religiosità e patologia mielolesiva - *Giovanni Luca Arescaldino e Claudio Longobardi*

Identità religiosa e senso di comunità - *Chiara Abbà e Claudio Longobardi*

Che cos'è una chiesa: uno studio esplorativo nel bambino e nell'adolescente - *Tiziana Magro*

con il patrocinio di
Ordine degli Psicologi del Veneto — Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Verona
Dipartimento di Psicologia, Università Cattolica di Milano

Organize the 10th International Conference
RELIGION: CULTURE, MIND AND BRAIN
New perspectives in Psychology of religion
Verona, September 3-4, 2004

AULA MAGNA - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

Programme

Friday, September 3

8.30: Arrival and registration

9.30: Opening session and conferring ceremony of Honorary Membership to prof. Jacob A. Belzen

10.00: Plenary lecture, *Cultural psychology of religion: perspectives, challenges, possibilities* (J. A. Belzen - Amsterdam) followed by discussion

14.00-16.00: Parallel sessions

English session: G.J. de Paiva; L. Belfrage; E.R. Straube

Italian session: A. Menegotto; P.L. Zoccatelli; R. Di Marzio; A. Pavese; M. Aletti & L. Moiser

16.30-18.30: Parallel sessions

English session: D. Hutsebaut; I. Pichon, V. Saroglou & F. Estève; P.M. Socha

Italian session: Q. Quisi, A. Fabris & A. Cantù; M. Pasqua & G. Foresti; M. Aletti; S. Golasmici

Workshop: Gruppy Balint

18.45: Member assembly of the Società Italiana di Psicologia della Religione

Saturday, September 4

9.00: Conferring ceremony of the *Giancarlo Milanese award*;

9.30: Plenary lecture in Italian, English translation, *La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al riduzionismo biologista e al situazionismo storico-sociale* (Alessandro Antonietti – Milano), followed by discussion

10.30: Plenary lecture, *Neurobiology: what could it mean for the Psychology of religion?*: (K. Helmut Reich - Fribourg) followed by discussion

14.00-16.00: Parallel sessions

English session: J.R. Machado de Paula; C. Buxant, V. Saroglou & S. Casalfiore; M. Farias, G. Claridge & M. Lalljee; D. Ulland

Italian session: G. Falco; M. Lichino; F. Durante & C. Volpato; E. Riva

16.30-18.30: Parallel sessions

English session: M.L. Trovato; P. Vandermeersch; H. Westerink; G. Scobie & E. Scobie

Italian session: M. Diana; G.F. Trapletti; A. Uccelli; G. Sorge

18.30: Closing speech and farewell cocktail

Organizing Committee: Mario Aletti (Univ. Cattolica di Milano, Presidente SIPR), Bianca De Bernardi (Univ. Verona), Daniela Fagnani (SIPR), Lucio Pinkus (Univ. Urbino, SIPR), Massimo Diana (SIPR), Lino Signori (SIPR), Manuela Barbarossa (SIPR), Germano Rossi (Univ. Milano-Bicocca, SIPR)

Quote d'Iscrizione / Conference fee	Entro / By 31/07	Dopo / After 31/07
Soci SIPR (atti inclusi) / Members SIPR (including proceedings book)	€ 70	€ 100
Non soci (atti inclusi) / Non members (including proceedings book)	€ 120	€ 150
Studenti (atti inclusi) / Students (including proceedings book)	€ 70	€ 100

- by transfer using the following account number: IBAN IT06 W03589 01600 01057 0206485 of "Germano Rossi"; please be sure to specify "SIPR Conference 2004" and the name/s of participant/s (BIC/SWIFT: BKRAITMM)
- cash directly at the conference welcome desk; if you sent the form before July 31, you can pay the reduced fee.

Further information: <http://groups.yahoo.com/group/SIPRVerona2004> - <http://psico.univr.it/sipr>

con il patrocinio di

Ordine degli Psicologi del Veneto
Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Verona
Dipartimento di Psicologia – Università Cattolica di Milano

organizzano il 10 Congresso Internazionale

RELIGIONE: CULTURA, MENTE E CERVELLO

Nuove prospettive in psicologia della religione

Verona, 3-4 Settembre 2004

AULA MAGNA - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

Programma

Venerdì 3 settembre:

8.30: Accoglienza e registrazione partecipanti
9.30: Cerimonia per il Conferimento della Carica di Socio Onorario a Jacob A. Belzen
10.00: Relazione (in lingua inglese con traduzione italiana): *Cultural psychology of religion: perspectives, challenges, possibilities* (J. A. Belzen - Amsterdam) e, a seguire, dibattito in sala.
14.00-16.00: Sessioni parallele
Sessione in inglese: G.J. de Paiva; L. Belfrage; E. R. Straube
Sessione in italiano: A. Menegotto; P.L. Zoccatelli; R. Di Marzio; A. Pavese; M. Aletti & L. Moiser
16.30-18.30: Sessioni parallele
Sessione in inglese: D. Hutsebaut; I. Pichon, V. Saroglou & F. Estève; P.M. Socha
Sessione in italiano: Q. Quisi, A. Fabris & A. Cantù; M. Pasqua & G. Foresti; M. Aletti; S. Golasmici
Workshop: Gruppo Balint
18.45: Assemblea dei Soci della Società Italiana di Psicologia della Religione

Sabato 4 settembre:

9.00: Conferimento 5° Premio G. Milanese alla miglior Tesi di Laurea in Psicologia della Religione;
9.30: Relazione: *La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al riduzionismo biologista e al situazionismo storico-sociale* (Alessandro Antonietti, Milano); a seguire dibattito in sala
10.30: Relazione (in lingua inglese con traduzione italiana): *Neurobiology: what could it mean for the Psychology of religion?* (K. Helmut Reich – Fribourg); a seguire dibattito in sala
14.00-16.00: Sessioni parallele
Sessione in inglese: J.R. Machado de Paula; C. Buxant, V. Saroglou & S. Casalfiore; M. Farias, G. Claridge & M. Lalljee; D. Ulland
Sessione in italiano: G. Falco; M. Lichino; F. Durante & C. Volpato; E. Riva
16.30-18.30: Sessioni parallele
Sessione in inglese: M.L. Trovato; P. Vandermeersch; H. Westerink; G. Scobie & E. Scobie
Sessione in italiano: M. Diana; G.F. Trapletti; A. Uccelli; G. Sorge
18.30: Chiusura del convegno e cocktail di salute

Comitato Organizzatore: Mario Aletti (Univ. Cattolica di Milano, Presidente SIPR), Bianca De Bernardi (Univ. Verona), Daniela Fagnani (SIPR), Lucio Pinkus (Univ. Urbino, SIPR), Massimo Diana (SIPR), Lino Signori (SIPR), Manuela Barbarossa (SIPR), Germano Rossi (Univ. Milano-Bicocca, SIPR)

Per gli insegnanti, il convegno rientra nelle iniziative di formazione e aggiornamento dei docenti realizzate dalle Università e automaticamente riconosciute dall'Amministrazione scolastica.

Per gli insegnanti di religione della Diocesi di Verona la partecipazione al convegno è riconosciuta, ai fini dell'aggiornamento, dall'Ufficio Diocesano per l'Insegnamento della Religione Cattolica.

I pagamenti, intestati a "Società Italiana di Psicologia della Religione", potranno essere effettuati tramite:

- assegno bancario non trasferibile.
- bonifico bancario su Bancoposta c/c n. 20426219 – ABI 07601; CAB 10800

Ulteriori informazioni:

<http://groups.yahoo.com/group/SIPRVerona2004> - <http://psico.univr.it/sipr>