

Anima, Mente e Cervello in Psicologia

di Giovanni B. Caputo

Riassunto. La possibilità di introdurre il concetto di Anima all'interno della psicologia cognitivista – che ammette soltanto i due livelli epistemologici della Mente, a livello psicologico, e del Cervello, a livello neurofisiologico – è discussa prendendo in considerazione quattro aspetti a sostegno del concetto di Anima: (a) per diverse filosofie e religioni antiche, l'Anima è il demone personale e, per la psicologia analitica di Jung, l'Anima è un archetipo del Sé; (b) l'Anima è in relazione con l'armonia e i fenomeni a-causali dell'accadere psichico, in particolare le sincronicità tra psiche, intesa come microcosmo, e macrocosmo; (c) l'Anima è in relazione con l'esperienza di infinitezza e di istantaneità dell'attimo, a-temporale e a-causale, come è per esempio descritta nell'enigma dello *Zarathustra* di Nietzsche; (d) l'Anima è in relazione con il «non-senso» che caratterizza ogni formulazione metafisica delle esperienze di spiritualità e di infinitezza, secondo Wittgenstein. Alcuni risultati sperimentali in psicologia (Caputo, *Strange-face-in-the-mirror illusion*) e diversi aspetti fenomenologici dei suoni e della musica suggeriscono una spiegazione in base al concetto di Anima.

Introduzione

La psicologia cognitivista ammette i due concetti epistemologici della Mente, al livello psicologico, e del Cervello, al livello neurofisiologico. Nel presente articolo è discussa la possibilità di introdurre il terzo concetto di Anima per spiegare alcuni fenomeni psichici che sembrano contraddire le assunzioni funzionaliste della psicologia cognitivista. Anima, Mente e Cervello sono quindi considerati i tre livelli epistemologici di studio dello psichico umano.

L'utilizzo dei tre concetti di Anima, Mente e Cervello può ricordare la tripartizione orfica e pitagorica tra *nous*, *psyché* e *soma*, anche se è corretto fare riferimento, non al *soma*, ma al sistema nervoso centrale e in particolare al cervello come organo del corpo su cui si basa l'attività psichica.

In psicologia cognitivista, la Mente ha caratteristiche di tipo meccanicistico e funzionalista, poiché essa è costituita da funzioni di elaborazione delle informazioni: percezione di stimoli, immagazzinamento in memorie, elaborazioni sia consapevoli sia inconsce delle rappresentazioni immagazzinate, pianificazione e attuazione dei processi di risposta e di azione, sia emotiva che motoria, linguistica e simbolica. Il meccanicismo è definito da regole di causa-effetto e questa

concezione causalistica della Mente è presente anche quando una causalità strettamente deterministica è sostituita da teorie probabilistiche o euristiche.

Religiosità e spiritualità

La psicologia cognitivista e le neuroscienze hanno studiato la spiritualità come tratto di personalità, presente in diversa misura negli individui¹.

Religiosità e spiritualità sono termini che vengono distinti dalla ricerca attuale, preferendo ‘spiritualità’ per riferirsi ai valori di interiorità, mentre ‘religiosità’ è riferito al contenuto culturale dei riti religiosi². La distinzione si è resa necessaria poiché esiste un numero consistente di individui che, pur essendo non-religioso o addirittura anti-religioso, vive intensamente i propri valori spirituali. D’altro lato esistono individui che, pur professandosi convenzionalmente religiosi, sono in realtà privi di rilevanti interessi spirituali. L’introduzione del concetto di spiritualità in ambito medico e psicologico è abbastanza recente ed è frutto della constatazione che gli individui spirituali hanno migliore salute e maggiore aspettativa di vita rispetto al resto della popolazione.

Cervello e spiritualità

Il cervello, e in particolare la neo-corteccia, è composto di aree differenti per specializzazione funzionale. Recentemente le tecniche di neuro-immagine hanno evidenziato le aree del cervello attive durante gli stati di meditazione e di preghiera³. È stato inoltre proposto un modello generale dei meccanismi neurofisiologici sottostanti alla spiritualità⁴; esso è costituito da due sistemi. Il primo sistema è l’operatore di causalità – e ha la funzione di costruire una rappresentazione soggettiva di sequenze causali degli elementi di realtà. Il secondo sistema è l’operatore olistico – e ha la funzione di creare una rappresentazione mentale degli elementi di realtà in quanto costituenti unità o *Gestalt* della realtà, in particolare una rappresentazione mentale unitaria del corpo dell’individuo collocato nello spazio e nel tempo.

Presentato dal Dipartimento di Scienze dell’Uomo.

¹ Cfr. P.C. Hill, *Measurement in the psychology of religion and spirituality*, in R.F. Paloutzian e C.L. Park, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York 2005, cap. 3.

² Cfr. B.J. Zinnbauer e K.I. Pargament, *Religiousness and spirituality*, in R.F. Paloutzian e C.L. Park, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, cit., cap. 2.

³ Cfr. F. Fabbro, *Neuropsicologia dell’esperienza religiosa*, Roma 2010.

⁴ Cfr. A.B. Newberg e S.K. Newberg, *The neuropsychology of religious and spiritual experience*, in R.F. Paloutzian e C.L. Park, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, cit., cap. 11.

L'operatore di causalità è localizzato in due aree interconnesse: il lobulo parietale inferiore dell'emisfero sinistro e la convessità anteriore dei lobi prefrontali, in particolare la convessità anteriore dell'emisfero sinistro. L'essere umano ha la capacità universale di trasformare una qualsiasi successione di eventi reali in una sequenza di cause soggettivamente percepita e costruita all'indietro – *post-hoc* – dalla rappresentazione soggettiva di un elemento di realtà posto come causa iniziale. Il caso interessante è quando una successione di eventi della realtà sia inspiegabile per l'assenza di un elemento di realtà che possa assurgere a causa iniziale: in questo caso l'operatore di causalità costruisce automaticamente una causa iniziale – soggettiva ma invisibile – non osservabile. Insomma, l'operatore di causalità costruirebbe automaticamente cause finalistiche quando non sono osservabili eventi o elementi di realtà che possano essere assegnati alla causa iniziale della sequenza. Questo spiegherebbe l'universale tendenza dell'essere umano a creare spiriti, Dei e potenze arcane quali cause iniziali di sequenze soggettivamente organizzate di eventi tra essi in rapporti reciproci di causa-effetto.

Il secondo operatore – l'operatore olistico – è localizzato nel lobo parietale dell'emisfero destro, in particolare nel lobulo parietale superiore destro, che è un'area responsabile dell'integrazione sia di informazioni poli-sensoriali (visive, uditive, propriocettive, somestesiche, ecc.) che di concetti astratti generali riguardanti l'orientamento e la posizione del Sé corporeo nello spazio. Il legame tra spiritualità e operatore olistico è dato dall'esperienza di perdita dei confini del Sé corporeo dell'individuo quando è in stato di contemplazione oppure quando partecipa a riti di comunità. Queste due esperienze – o forse è meglio definirle tecniche spirituali – producono almeno per alcuni istanti, più brevi nei riti di comunità e più intensi nella contemplazione individuale, la sensazione di un'unità senza differenze tra gli individui che si sentono parte di un Essere assoluto e unitario. Quindi l'ipotesi è che sia le tecniche contemplative sia i rituali di comunità producano la disattivazione, temporanea e reversibile, dell'operatore olistico e di conseguenza il dissolvimento della *Gestalt* dei corpi individuali e la sensazione di essere in contatto con l'Essere assoluto, che trascende i confini dell'individuo.

In breve, i risultati neurofisiologici indicherebbero che alla base delle esperienze di spiritualità sarebbero (i) il finalismo soggettivo di successioni causalistiche di eventi e (ii) la perdita dei confini dell'individuo.

Anima in antropologia

I termini con cui l'anima è stata designata dai popoli appaiono collegati all'idea della respirazione (*psyché, pneuma, atem, nefesh, ruah*, ecc.), che è concepita come caratteristica dell'avere vita, come l'elemento animatore e vivificatore del corpo. All'inizio l'anima è localizzata quasi in ogni parte o

funzione del corpo e anche in immagini che sono considerate come proiezioni dell'individuo quali l'immagine riflessa nell'acqua o nella pupilla, oppure è il nome o l'ombra a contenere l'anima. Molti popoli credono nella pluralità dell'anima, come l'anima alito, l'anima vita, l'anima immagine, l'anima ombra, oppure distinguono tra anima respiro e anima razionale. Un oggetto materiale, o un nome segreto, o più spesso un animale possono essere il contenitore in cui l'individuo depone una delle sue anime. La concezione di una mobilità dell'anima è molto frequente, come l'anima uccello e l'anima farfalla. Simile è l'idea di anima sogno, capace di muoversi in luoghi e in tempi diversi. Le anime dei morti sopravvivono al corpo, hanno poteri sovrumani e possono predire il futuro. Nel feto o nel neonato trasmigra l'anima di un progenitore o di un defunto; allora l'anima può essere immortale poiché rimane identica a sé stessa e ritorna nella perpetua mutabilità del mondo. L'origine dell'idea di immortalità è forse nei riti e nei miti di morte e rinascita, legati alla ciclicità della natura e al moto periodico degli astri.

Anima esterna

L'idea di anima astrale ha avuto grande importanza nella concezione orfica e pitagorica, con un'origine forse indiana o persiana da Zarathustra. Anche nella cultura dell'antico Egitto è presente l'idea di anima uccello, che distaccatasi dal corpo inizia il suo viaggio astrale. L'esposizione più esplicita si trova in Plutarco che oltre che erudito è stato sacerdote nel tempio di Apollo a Delfi. Nel dialogo *Il demone di Socrate*, Plutarco, narrando il sogno di un uomo chiamato Timarco, spiega la tripartizione pitagorica e platonica tra *soma*, *psyché* e *nous*. *Nous* è abitualmente tradotto come intelletto ma il suo significato è più precisamente quello di *dèmone*. Ogni individuo ha il proprio *dèmone* e il compito dell'individuo è conoscere sé stesso, ovvero conoscere e accettare il proprio *dèmone*: «Uomo, conosci te stesso, e conoscerai l'Universo e gli Dei». Plutarco dice:

la parte immersa e portata nel corpo è detta psiche; mentre quella immune da corruzione la maggior parte della gente la chiama intelletto [*nous*], ritenendo che sia dentro di loro al modo che ritengono essere negli specchi le cose che vi appaiono per riflessione – ma chi ragiona correttamente chiama questa parte *dèmone*, poiché è esterna a loro⁵.

In altre parole il *dèmone* è l'anima astrale, esterna. Interessante è che Plutarco faccia un riferimento allo specchio, di cui discuteremo in seguito.

Il racconto del sogno di Timarco prosegue con la visione del viaggio

⁵ Plutarco, *Il demone di Socrate*, Milano 1982, § 22.

astrale dei dèmoni: alcuni precipitano nell'abisso del ritorno nelle reincarnazioni; altri oscillano perché percepiscono il dèmone senza più angosce e dolori poiché lo hanno riconosciuto in sé; infine i dèmoni che si sono mantenuti puri fin dal principio salgono rientrando nel respiro dell'essere assoluto.

Numinosità e Anima

In questa idea orfica e pitagorica dell'anima occorre evidenziare il carattere numinoso⁶ dell'anima e più in generale il carattere numinoso di cui sono carichi gli oggetti e gli eventi del mondo, le cose e i suoni, in quanto portatori di anima. Per carattere numinoso si intende l'esperienza soggettiva che oggetti ed eventi possano elevarsi a espressione sensibile – visibile, udibile, palpabile, ecc. – della presenza percepibile dell'Assoluto nel mondo reale.

Plotino ha dato una definizione di numinosità nella quarta *Enneade*:

i sapienti di un tempo, volendo garantire la presenza degli Dei tra loro grazie alla costruzione di templi e statue, ispirandosi alla costruzione dell'Universo, si convinsero che la natura dell'Anima poteva facilmente essere richiamata dovunque, e che, anzi, la sua ricezione sarebbe stata soprattutto agevolata con la costruzione di un oggetto simpatetico capace di accogliere una certa parte dell'Anima – con il termine simpatetico si intende qualsiasi cosa abbia la facoltà di imitare, come per esempio uno specchio che ha la proprietà di catturare una data forma⁷.

Anche qui compare un riferimento allo specchio!

Plotino ha espresso idee riguardanti i suoni e la musica: essi sono emanazioni dell'Assoluto e quindi hanno carattere di numinosità, rappresentano sulla Terra la musica celeste. Idee simili di Anima come emanazione dell'Armonia Universale sono state espresse dalla filosofia antica e rinascimentale nell'idea dell'Armonia del Mondo oppure dell'Armonia delle Sfere celesti, da Platone⁸ fino a Kepler⁹, l'idea cioè che microcosmo e macrocosmo sono, o possono essere, messi in sintonia e in armonia.

L'idea di Armonia del Mondo è stata criticata; tuttavia si deve notare che gli astri – pianeti, stelle e corpi celesti – emettono suoni (per es. la Terra sembra suonare in *do-diesis*) che si propagano, seppur con velocità ridotta, attraverso la cosiddetta materia oscura che riempie gli spazi cosmici. I suoni dei pianeti e del Sole non sono armonici puri e neppure intervalli perfetti, come credeva Pitagora, e neppure generano melodie, come voleva Kepler

⁶ Cfr. R. Otto, *Il sacro*, Milano 1966.

⁷ Plotino, *Enneadi*, Milano 2002, § IV, 3, 11.

⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 617 b.

⁹ Cfr. J. Kepler, *Harmonice mundi*, Linz 1619.

a motivo delle orbite ellittiche. Invece sono suoni complessi che dipendono dalla velocità di rotazione e dalla densità della materia costituente il pianeta o la stella. Essi corrispondono piuttosto ai suoni che secondo la tradizione Brahmanica fanno vibrare la materia sia inanimata che animata. I suoni – *Nada Brahma* – animano in particolare il corpo umano attraverso il respiro¹⁰. Esisterebbe un'armonia tra macrocosmo e microcosmo poiché gli stessi suoni, le stesse vibrazioni fisiche della materia, percorrono continuamente i diversi livelli dell'essere, dal materiale allo spirituale¹¹.

Specchio e Anima

Nuovi risultati sperimentali¹² hanno dimostrato che la fissazione prolungata della propria immagine allo specchio in un ambiente poco illuminato produce la percezione di facce strane al posto della faccia propria. Le facce strane allo specchio sono deformazioni del volto proprio – per esempio, la bocca si spalanca senza che l'osservatore l'abbia mossa, o il naso si allarga, oppure l'osservatore vede gli occhi ingrandirsi o annerirsi – e apparizioni di facce nuove ed estranee: alcuni osservatori vedono una faccia mostruosa, altri vedono parenti o anche defunti, altri volti di antenati sconosciuti, altri vedono un bambino o un vecchio, altri vedono il muso di un animale.

Questi risultati possono spiegare i riferimenti di Plutarco e di Plotino ai poteri magici dello specchio, riferimenti che, seppure in negativo, sembrano fare presupporre negli antichi filosofi la conoscenza di un legame tra anima e specchio. Insomma, sembra che lo specchio produca apparizioni del demone dell'individuo. Quello che interessa notare è l'interessante spiegazione che questa illusione allo specchio suggerisce riguardo al legame tra anima individuale e animale sacro – un totem da cui l'individuo è rappresentato e che gli dà la forza interiore – e tra anima individuale e antenati – un contatto tra anime e forse una trasmigrazione di anime che impartiscono all'individuo i segreti della vita e della morte, del passato e del futuro. In effetti, l'apparizione di strane facce allo specchio ha, dal punto di vista soggettivo, tutte le caratteristiche di numinosità e provenienza da un Altrove ignoto che sono

¹⁰ Cfr. J.E. Berendt, *The world is sound: Nada Brahma*, Rochester 1991.

¹¹ Molti compositori, antichi e moderni, hanno tentato di ricreare l'Armonia Cosmica. Un esempio contemporaneo formato da suoni complessi è per esempio *Cosmic Pulses* di K. Stockhausen, in cui l'ascoltatore è indotto a compiere un viaggio tra suoni dal sintetizzatore e mixati nello spazio sonoro ottagonale.

¹² Cfr. G.B. Caputo, *Apparitional experiences of new faces and dissociation of self-identity during mirror-gazing*, in «Perceptual and Motor Skills» 110, 2010, pp. 1125-1138; G.B. Caputo, *Strange-face-in-the-mirror illusion*, in «Perception» 39, 2010, pp. 1007-1008; G.B. Caputo, *Mask in the mirror: the living mask illusion*, in «Perception» 40, 2011, pp. 1261-1264; vedi il blog dedicato a questa illusione visiva (<http://mindhacks.co>).

state descritte per l'anima esterna da Plutarco. L'anima esterna sarebbe dunque una proiezione del Sé inconscio dell'individuo in una figura di demone.

La Psicologia Analitica di Jung¹³ potrebbe suggerire alcuni legami tra le strane facce allo specchio e gli archetipi dell'inconscio: deformazioni, inscurimenti e sparizioni di parti del volto sarebbero manifestazioni dell'archetipo dell'Ombra; antenati e animali sarebbero manifestazioni dell'archetipo del Sé; bimbi e mostri sarebbero manifestazioni dell'archetipo di Anima negli aspetti rispettivamente positivi e negativi. Hillmann ha considerato tutti questi archetipi come manifestazioni proteiformi dell'unico archetipo di Anima nelle sue trasformazioni¹⁴. Gli archetipi dell'Anima e del Sé sono in stretta relazione, poiché il principio di individuazione spinge l'essere umano alla trasformazione consapevole di parti ignote del Sé, andando al di là della dicotomia 'morale' tra bene e male, per divenire ciò che è il Sé – da un ombroso passato a un numinoso futuro, dal vecchio mago al bambino divino¹⁵.

I fenomeni illusori che avvengono durante la percezione visiva della propria immagine allo specchio, è ipotizzabile che avvengano anche nelle altre modalità sensoriali producendo illusioni dissociative simili. Per esempio nel caso della percezione uditiva, l'ascolto prolungato del suono del proprio respiro¹⁶, secondo le tecniche classiche di meditazione Yoga e Buddhista, produce illusioni dissociative del Sé e in particolare esperienze extra-corporee¹⁷ di fuoriuscita del Sé del soggetto dal proprio corpo dissociato. I suoni esterni e interni prodotti dal proprio respiro sono ciclici, con fasi di inspirazione ed espirazione, e possono essere posizionati in differenti risuonatori corporei. Questa è in effetti la tecnica usata nella recitazione dei *mantra*¹⁸ collocati in differenti *chakra*.

Sincronicità e Anima

Nella discussione precedente, è stata descritta l'ipotesi neurofisiologica di un operatore di causalità che interviene quando una successione di eventi è incomprensibile o incompatibile rispetto alle credenze e alla 'morale' dell'individuo.

Sorge allora il sospetto che ogni spiegazione causale sia in linea di prin-

¹³ Cfr. C.G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, Milano 1983.

¹⁴ Cfr. J. Hillman, *Anima*, Milano 1989.

¹⁵ Cfr. Id., *Senex e Puer*, in Id., *Puer aeternus*, Milano 1999.

¹⁶ Cfr. J.E. Berendt, *op cit.*

¹⁷ Cfr. O. Blanke e T. Metzinger, *Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood*, in «Trends in Cognitive Sciences» 13, 2008, pp. 7-13.

¹⁸ Anche nella musica occidentale si possono ascoltare fenomeni simili al *mantra*, per esempio nel *Kyrie* e *Alleluia* della musica sacra. Esempi di *mantra* nella musica contemporanea si possono trovare in *Stimmung* di Stockhausen.

cipio finalistica. La critica radicale del concetto di causa fatta da Nietzsche è rilevante:

Una causa non si dà affatto; l'autoinganno è provato da alcuni casi in cui essa ci sembrava data e in cui noi l'avevamo proiettata da noi stessi per comprendere l'accadere. La nostra 'comprensione di un accadimento' consisteva nel fatto che inventavamo un soggetto che diventava responsabile del fatto che qualcosa accadesse e di come accadesse. Abbiamo riunito nel concetto di 'causa' il nostro sentimento della volontà, il nostro 'sentimento della libertà', il nostro sentimento della responsabilità nonché la nostra intenzione volta a un fare; causa *efficiens* e *finalis* fanno, nella concezione fondamentale, tutt'uno. [...] La cosa, il soggetto, la volontà, l'intenzione – tutto inerisce alla concezione di 'causa'. [...] *L'interpretazione della causalità è un'illusione. [...] Non ci sono né cause né effetti*¹⁹.

La religione è una forma di nichilismo, poiché è una 'morale' contro-natura con intenti finalistici²⁰. Da un lato l'indagine di Nietzsche è anti-religiosa, nel senso di denuncia della religione, e della sua morte, come forma di *décadence* dell'uomo contemporaneo e di degradazione della razionalità dell'individuo al livello della superstizione dei deboli di spirito. Ma dall'altro lato l'indagine di Nietzsche è spirituale in senso autentico in quanto ricerca estrema per andare oltre i limiti dell'essere umano 'morale' e materialista. Per Nietzsche la stessa volontà di spiegare in termini di causa-effetto è sintomo di nichilismo²¹, in quanto volontà di generalizzazione che annichila l'autenticità originaria delle cose e svaluta il corpo in nome delle idee. La critica della causalità e del finalismo possono essere considerati un percorso iniziatico intrapreso per diventare ciò che si è²², ovvero per diventare ciò che è il Sé.

Nietzsche indica in un enigma il momento in cui l'individuo spezza l'eterno ritorno delle concatenazioni di causa-effetto, liberandosi dal finalismo, sia retrospettivo che prospettico:

Ma proprio dove ci eravamo fermati, c'era una porta carraia. [...] Essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e *all'indietro*: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e *in avanti* – è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, queste vie; sbattono la testa una contro l'altra: e qui, a questa porta carraia, esse convergono. In alto sta scritto il nome della porta: 'attimo'. [...] Guarda questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia all'*indietro* una via lunga, eterna. Non dovrà

¹⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VIII-3, Milano 1974, § 14[98].

²⁰ Cfr. Id., *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VI-2.

²¹ Cfr. Id., *Crepuscolo degli idoli*, cap. I *quattro grandi errori*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VI-3.

²² Cfr. Id., *Ecce homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VI-3.

ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo che questo attimo trae dietro di sé tutte le cose avvenire? – e dunque – anche sé stesso? Infatti ognuna delle cose che possono camminare – anche in questa via *al di fuori* – *deve* camminare ancora una volta! Non dobbiamo esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in quella lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno? [...] E improvvisamente, ecco, udii un cane *ululare*²³.

Nietzsche descrive l'esperienza di infinità dell'attimo. Il tempo retrospettivo e il tempo prospettico si annichilano in quanto essi stessi sono espressioni della volontà di potenza su un mondo imprevedibile e inconoscibile. Sono quindi superati i legami di causa-effetto e non esiste una causa finale. Il soggetto si annulla nell'infinita contemporaneità dell'attimo. Soltanto allora è eliminato il dualismo²⁴ del «mondo vero» e del «mondo apparente», per vedere il mondo 'così come è'. Ne *La visione e l'enigma*, il passaggio dal «mondo vero» all'oltre-mondo è manifestato dal Cane posto a guardia della porta carraia – un simbolo numinoso e un archetipo antichissimo nelle religioni.

L'idea di nessi a-causali è stata suggerita in psicologia da Jung con il termine 'sincronicità'²⁵, che sta a indicare contemporaneità, sintonia e armonia tra gli stati dell'essere (sia interni che esterni) e tra psiche e cosmo. Se il concetto di Mente, come è inteso dalla psicologia cognitivista, è causalistico, allora il concetto di Anima deve essere a-causale, e per essere a-causale l'Anima deve essere fondata sul principio opposto, quello della sincronicità e dell'armonia tra diversi stati dell'essere.

Esperienza di infinitezza

L'esperienza dell'infinito attimo di Nietzsche sembra simile a quella descritta anche da altri individui. In psicologia clinica, essa è stata denominata esperienza di infinitezza, intendendo l'esperienza di un momento o un luogo, in cui tutto l'universo si concentra, tempo e spazio si condensano in un punto solo e tutto si collega con tutto²⁶. Spesso gli individui che hanno

²³ Id., *Così parlò Zarathustra*, parte terza, cap. *La visione e l'enigma*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VI-1.

²⁴ Cfr. Id., *Crepuscolo degli idoli*, cap. *Come il «mondo vero» finì per diventare favola*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VI-3.

²⁵ Cfr. C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *Opere*, 8, Torino 1976.

²⁶ Cfr. E. Borgna, *Come se finisse il mondo*, Milano 1995; A. Correale, *Infinitezza e senso del trascendente*, in M. Aletti e F. De Nardi, *Psicoanalisi e religione*, Torino 2002, pp. 161-172.

avuto quest'esperienza descrivono la rappresentazione della sorgente di tutte le cose: ciò che vedono o che sentono è in contatto diretto col Tutto, deriva da una sorgente universale, non attraverso passaggi ma direttamente, come un'effusione o una promanazione. La realtà non cambia aspetto ma si satura di un improvviso senso di valore, significato e connessione tra tutti i suoi eventi. Le cose appaiono 'così come sono', numinose e come illuminate dal loro interno di un'energia, desiderio o volontà d'infinito. Un altro aspetto dell'esperienza di infinitezza è che l'individuo sente il proprio essere totalmente sovrastato dalla potenza dell'esperienza stessa e sperimenta l'infinita insuperabilità tra essere dell'individuo e essere del Tutto. Un terzo aspetto dell'esperienza di infinitezza è l'entrata in uno spazio-tempo irriducibile a quello consueto. L'infinito è vissuta come un'eccedenza d'essere rispetto alle capacità logico-linguistiche dell'individuo: è l'esperienza dell'irriducibilità dell'essere delle cose alle capacità assimilative e di categorizzazione della mente.

L'insufficienza della mente di fronte all'esperienza di infinitezza assume un carattere apocalittico nel caso degli psicotici – in particolare degli schizofrenici con delirio mistico – che riferiscono di condurre vere e proprie guerre cosmiche tra enti assoluti. La differenza tra infinitezza estatica vissuta dagli individui normali e l'infinito apocalittico degli psicotici sta nella fragilità dell'Io degli psicotici.

Linguaggio e Anima

Poiché l'infinito supera la capacità logico-linguistica dell'individuo e trascende i rapporti soggettivi di causa-effetto, il quesito è allora se i meccanismi mentali causalistici e logico-linguistici siano di ostacolo all'esperienza di infinitezza. A questo riguardo sono interessanti le idee espresse da Wittgenstein nella *Conferenza sull'etica*²⁷, in cui analizza esperienze simili a quella di infinitezza. Dice Wittgenstein:

quando io ho questa esperienza, *mi meraviglio per l'esistenza del mondo*. E sono allora indotto a usare frasi come «Quanto è straordinario che ogni cosa esista», oppure «Quanto è straordinario che il mondo esista». [...] E, prima di tutto, voglio dire che l'espressione verbale che diamo a queste esperienze non ha senso! [...] Lasciatemi spiegare: ha un significato chiaro e preciso il dire che mi meraviglio di qualche cosa perché è come è, tutti capiamo cosa voglia dire meravigliarsi per le dimensioni di un cane più grosso di qualsiasi cane mai visto [...] Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo

²⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 1967, pp. 5-18.

non esistente. [...] Così quanto sembrava dapprima una similitudine, appare come un puro nonsenso²⁸.

Non ha senso parlare di infinitezza. L'uso del linguaggio per parlare dell'essere e dell'assoluto – sia nel raccontare la propria esperienza di infinitezza, sia nel costruire teorie metafisiche, sia nel descrivere immagini mistiche – è un «non-senso». Prosegue Wittgenstein:

vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante. [...] Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato [...] non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza²⁹.

Ma se parliamo di «non-senso» siamo sempre sul terreno della logica, non siamo usciti dai limiti del linguaggio. Allora il linguaggio logico-analitico serve per attingere al «non-senso», ma poi è di ostacolo. Il linguaggio logico-analitico è quindi come una scala che, dopo essere stata usata per ascendere oltre il linguaggio – nel «non-senso» –, deve essere gettata via³⁰.

Interessante è notare che questa idea di Wittgenstein è simile alla tecnica seguita dalle religioni buddhiste che utilizzano i *koan*³¹ (testi brevi che mettono in risalto il «non-senso») e alle idee sviluppate dalla religione buddhista *Zen*³². Andare oltre il linguaggio conservando uno stato mentale di lucida coscienza è, secondo lo *Zen*, giungere all'illuminazione³³.

Wittgenstein sembra dire: per spiazzare il nostro operatore di causalità logica occorre analizzare il continuo «non-senso» del linguaggio – e perciò usare il linguaggio per scardinare il linguaggio sul suo stesso terreno – utilizzare il linguaggio per mandare fuori dagli assi il suo intrinseco causalismo e logicismo. Soltanto allora non resta più domanda alcuna, e appunto questa è la risposta³⁴, ma una risposta che non sa dirsi nel linguaggio³⁵ poiché su ciò di cui non si può parlare (nel nostro caso, l'esperienza di infinitezza) si deve tacere³⁶.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 12-15.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 18.

³⁰ Cfr. *Id.*, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1998, §6.54.

³¹ Cfr. *Congronglu: il libro della tranquillità*, Milano 2004.

³² Cfr. Dogen, *Istruzioni a un cuoco Zen*, Roma 1986. Dogen è stato un monaco Zen del XIII secolo.

³³ Nel campo musicale, forse la realizzazione più pregnante di queste idee è la musica minimalista: per es. M. Feldmann, *For Samuel Beckett*, Kairos 1999.

³⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., § 6.52.

³⁵ Cfr. *ibid.*, § 6.521.

³⁶ Cfr. *ibid.*, § 7.

Conclusione

La mancanza di senso di concetti come esperienza di infinitezza e di Anima è la loro «essenza peculiare»³⁷. Esperienze di infinitezza dell'attimo e di sincronicità a-causale tra eventi e tra sé e il mondo indicano l'esistenza di processi psichici che non possono essere inquadrati entro le categorie meccanicistiche e logico-causalistiche che caratterizzano il concetto di Mente. Di conseguenza, sembra utile e forse necessario introdurre il concetto di Anima in psicologia con caratteristiche che lo distinguono nettamente dal concetto di Mente. In accordo con i criteri epistemologici della scienza, le caratteristiche del concetto di Anima sono 'operazionali', almeno in linea di principio, sulla base delle descrizioni empiriche che sono state date in precedenza, sia nel campo visivo (per es. strane facce allo specchio) sia nel campo uditivo (per es. *mantra*). Poiché l'esperienza di Anima è legata alla sincronicità di eventi, è presumibile che le tecniche di indagine quantistica per 'singolarità' siano da preferire rispetto agli usuali metodi probabilistici basati sui grandi numeri. Inoltre, le esperienze di Anima sono presumibilmente dovute a processi neurofisiologici specifici, ma non ancora adeguatamente identificati.

Come discusso nei casi del *mantra* e dello specchio, occorre evidenziare la corporeità dell'anima. Il ruolo del corpo ci ricollega all'idea originaria di Anima in ciò che dà 'vita', ciò che è vivo del vivente – *atem*.

BIBLIOGRAFIA

- M. Aletti e F. De Nardi, *Psicoanalisi e religione*, Torino, Centro Scientifico Editore 2002.
- J.E. Berendt, *The world is sound: Nada Brahma*, Rochester, Destiny Books 1991.
- O. Blanke e T. Metzinger, *Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood*, «Trends in Cognitive Sciences» 13, 2008, pp. 7-13.
- E. Borgna, *Come se finisse il mondo*, Milano, Feltrinelli 1995.
- G.B. Caputo, *Apparitional experiences of new faces and dissociation of Self-identity during mirror-gazing*, «Perceptual and Motor Skills» 110, 2010, pp. 1125-1138.
- *Strange-face-in-the-mirror illusion*, «Perception» 39, 2010, pp. 1007-1008.
 - *Mask in the mirror: the living mask illusion*, «Perception» 40, 2011, pp. 1261-1264.
- Congronglu: il libro della tranquillità*, a cura di L. V. Arena, Milano, Mondadori 2004.
- Dogen, *Istruzioni a un cuoco Zen*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1986.
- F. Fabbro, *Neuro-psicologia dell'esperienza religiosa*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 2010.
- M. Feldmann, *For Samuel Beckett*, Kairos 1999.
- J. Hillman, *Anima*, Milano, Adelphi 1989.
- *Puer aeternus*, Milano, Adelphi 1999.

³⁷ Cfr. Id., *Conferenza sull'etica*, cit.

- C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *Opere*, vol. 8, Torino, Bollati Boringhieri 1976 (ed. originale 1952).
- *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Raffaello Cortina 1983 (ed. originale 1968).
- J. Kepler, *Harmonice mundi libri V*, Linz 1619.
- F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi 1968 e sgg.
- R. Otto, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli 1966 (ed. originale 1917).
- R.F. Paloutzian e C. L. Park, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York, Guilford Press 2005.
- Plotino, *Enneadi*, Milano, Mondadori 2002.
- Plutarco, *Il demone di Socrate*, Milano, Adelphi 1982.
- K. Stockhausen, *Stimmung*, London, Hyperion Records 1986.
- *Cosmic Pulses*, Kuerten, Stockhausen Verlag 2007.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi 1998 (ed. originale 1922).
- *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, Adelphi 1967.