

*Contributi/6*

## ***L'estasi in psicologia alle soglie del Novecento***

***Les tendances di James H. Leuba***

Leonardo Capanni  0000-0003-1491-0833

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/09/2021. Accettato il 02/02/2022.

**ECSTASY IN PSYCHOLOGY IN THE LATE NINETEENTH CENTURY. *LES TENDANCES* BY JAMES H. LEUBA**

This paper aims to situate the topic of ecstasy within the medical and psycho-philosophical discussions of the last years of the XIX century. In order to do that, it focuses on a specific essay of a not so well-known author and its relations to such 'giants' as William James, Théodule Ribot, and, more generally, to the pathological conception of mysticism in French-speaking countries. The bonds between aesthetic and moral levels in the words of Leuba are highlighted.

\*\*\*

### **1. Introduzione**

Nel 1960, l'etnologo e storico delle religioni Ernesto de Martino concludeva la sua prefazione alla prima traduzione italiana di *The Psychology of Religious Mysticism* (1925) di James Henry Leuba facendo notare quanto un'opera simile, nonostante lo «scientismo positivistico»<sup>1</sup> della sua prospettiva e il sapore piuttosto antiquato di alcune sue fonti e generalizzazioni, fosse mancata alla discussione in lingua italiana su questi temi. Nel nostro paese, infatti, l'analisi dei cosiddetti fenomeni *mistici* (che de Martino definiva «quei particolari stati psichici – in parte spontanei e in parte provocati mediante l'impiego di tecniche definite – che sono vissuti o interpretati da chi li sperimenta come rapporto immediato e certissimo con una realtà efficace radicalmente diversa da quella mondana e profana»<sup>2</sup>) sembrava essere stata lasciata da tempo in mano alla sola

<sup>1</sup>J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, Milano 1960, p. XII.

<sup>2</sup>Ivi, p. VII.

cultura di area cattolica: sia come letteratura edificante o agiografica di carattere più o meno popolare (vite dei santi, raccolte di miracoli, classici del misticismo, etc.), sia soprattutto come trattazione più specialistica, medico-psichiatrica o psicologica ‘credente’ (vengono citati in particolare gli studi del neurologo francese Jean Lhermitte, recentemente tradotti per le Edizioni Paoline). De Martino, in questo breve scritto, intendeva innanzitutto sottolineare come il primo requisito di ogni trattazione scientifica del misticismo dovesse essere l’esclusione dell’ipotesi di un ‘salto’ nella catena delle cause naturali, che portasse ad esempio a credere nella «effettiva azione di Dio o del Diavolo» alla radice di questi fenomeni. Gli stati mistici rivelavano piuttosto, come tutte le altre manifestazioni di carattere religioso, una «origine» e una «destinazione»<sup>3</sup> tipicamente umane che andavano situate – per poter essere comprese appieno – in un contesto culturale specifico. In tal modo, De Martino voleva anche mettere in luce il ritardo che si era venuto ad accumulare in Italia rispetto ad altri paesi, come Francia, Germania, Inghilterra, Svizzera, Svezia, Stati Uniti, etc. dove da circa un secolo (e in modo via via più marcato con l’inizio del Novecento) si era iniziato a rivolgersi con metodi e finalità nuove a questo immenso e controverso ambito della nostra esperienza.

Oggi, oltre mezzo secolo dopo quelle poche pagine introduttive, la situazione del dibattito e delle ricerche sulle varie componenti del fenomeno religioso – e mistico in particolare – appare notevolmente evoluta, in Italia come nel resto d’Europa e del mondo. Dal triplice punto di vista della psicologia, delle (neuro)scienze mediche e della filosofia che qui ci interessa più da vicino, è impressionante infatti l’aumento di articoli, saggi, conferenze e approcci di studio che si è potuto verificare nel corso degli ultimi tre o quattro decenni<sup>4</sup>. Nonostante ciò, nonostante l’indubbia fase espansiva e la natura sempre più collettiva e multi-disciplinare di questo settore, non abbiamo ancora idea (esattamente come ai tempi di Leuba) di come poter declinare una vera e propria *scienza* dei fenomeni mistici. Caratteri come l’eterogeneità, l’immediatezza, la soggettività o la presunta incomunicabilità degli stati di estasi, ad esempio, continuano a essere usati come argomenti da parte di chi intenda criticare i risultati o la stessa legittimità di questo progetto. Scopo del presente saggio non è però insistere sugli elementi di continuità (che pure ci sono) tra la fine del XIX secolo e la situazione contemporanea, ma quello di contribuire a far luce su alcune delle modalità con cui tali problematiche vennero a delinearsi nelle

---

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> A testimonianza della vitalità di questo campo di studi, mi limito a citare alcuni titoli recenti (dove possibile in lingua italiana) relativi ai tre approcci summenzionati: D. Devoti, *Gli psicologi di fronte a Dio*, vol. I: *Il contrastato percorso della psicologia della religione*, Milano-Udine 2018; P. Stagi, *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Milano-Udine 2019 (per una prospettiva ‘continentale’); T. Bayne, *Filosofia della religione. Una breve introduzione*, Brescia 2020 (per quella ‘analitica’); riguardo il vastissimo campo delle neuroscienze, cfr. in particolare K. Guenther, *Belief in Science? On the Neuroscience of Religion*, in P. Nord, K. Guenther, M. Weiss (edited by), *Formations of Belief: Historical Approaches to Religion and the Secular*, Princeton-Oxford 2019, pp. 235-241. Infine, dovrebbe essere di prossima pubblicazione (luglio 2022) la raccolta edita da J. L. Barrett, *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*.

primitissime fasi di questo processo. Si tratta cioè di iniziare a situare temi come quello del misticismo e dell'estasi in uno spazio geografico (compreso tra gli Stati Uniti, la Svizzera, la Francia e il Belgio), storico (gli anni a cavallo tra Otto e Novecento, con ovvie incursioni nei decenni che li precedettero e li seguirono) ed epistemologico (la considerazione della tematica religiosa sullo stesso piano di ogni altra 'provincia' delle scienze dell'uomo) ben preciso. Tutto ciò, sul piano individuale e concreto, come approfondimento nei confronti di un autore che ancora oggi – forse un po' troppo sbrigativamente – si tende a liquidare come un semplice 'riduzionista'<sup>5</sup>; su quello più collettivo e astratto, perché un qualsiasi programma di ricerca dovrebbe essere in grado, raggiunto un certo grado di maturità, di confrontarsi con le principali tappe e premesse del proprio percorso. E questo perfino nel caso in cui si concepisca come rigorosamente naturalistico, o addirittura sperimentale, come accade per gli attuali (*neuro*)religious studies.

### 1. James, Leuba e la *Nouvelle Psychologie française*

Spesso, invece, per quanto riguarda un ambito così 'privato' come quello dei fenomeni mistici, si è preferito dare la precedenza alla testimonianza di qualche singolo autore (o autrice) di rilievo, soffermandosi sulle sue capacità di introspezione piuttosto che provando ad allargare lo sguardo sul campo all'interno del quale si pensava e si trovò ad agire. Uno dei nomi più citati in questo senso è senza dubbio quello dello psicologo e filosofo americano William James, che tra i primi da un punto di vista scientifico (in misterioso isolamento) sarebbe arrivato a considerare gli stati mistici come «la radice e il centro»<sup>6</sup> di ogni esperienza religiosa autentica. Difficile, naturalmente, era fare chiarezza su che cosa esattamente si volesse indicare con il termine 'mistico'. Il primo obiettivo di un qualsiasi tentativo di analisi di questi fenomeni era dunque quello di sgomberare il campo da ciò che poteva essere definito come una doppia illusione terminologica. Quella di chi, da un lato, utilizzava mistico nella sua accezione più comune, come aggettivo «di puro discredito»<sup>7</sup> per opinioni che tendiamo a considerare vaghe o sentimentali; e quella di chi, dall'altro, lo associava nel linguaggio più specialistico di psicologia o medicina a un amplissimo spettro di stati morbosi, che andavano da lievi episodi di nevrosi o suggestione ipnotica, a casi anche gravi di catalessi, isteria, demenza, psicosi, etc. Per James, nessuna di queste due chiavi di lettura (dispreziativa nel primo caso, esplicitamente patologica nel secondo) poteva aiutare a chiarire il referente 'reale' di un termine così antico e diffuso. Piuttosto, come scrive nelle sue *The Varieties of Religious*

---

<sup>5</sup> D. Devoti, *Gli psicologi di fronte a Dio*, cit., p. 59. Mentre, forse, volendo parlare in termini di etichette, sarebbe più appropriata quella di «empirical idealist» che proponeva egli stesso, in *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*, New York 1912, p. X.

<sup>6</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, intr. di G. Filoramo, trad. di P. Paoletti, Brescia 2009, p. 327.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

*Experiences: A Study in Human Nature* (da un ciclo di Gifford lectures tenute a Edimburgo nelle estati del 1901 e 1902, dove si concentra in particolare sulle testimonianze di menti 'superiori' in fatto di religiosità), il termine mistico sembra rimandare a quell'insieme di credenze, di esperienze e di pratiche che implicano una certa 'connessione' con una porzione più ampia e più alta della realtà<sup>8</sup>. Una realtà che, se da un punto di vista propriamente fisico rimaneva ancora molto difficile da definire, da quello psicologico – secondo James – poteva essere descritta in riferimento a quel concetto di «coscienza subliminale» che si trovava al centro degli interessi di Frederic W. H. Myers e, più in generale, della *Society for Psychical Research* che costui aveva contribuito a fondare (a Londra nel 1882). Una sorta di «aggregato»<sup>9</sup> simultaneo delle nostre personalità potenziali, come provava a chiarire lo stesso Myers, che fungeva da sfondo al fluire continuo dei nostri contenuti mentali, trascendendone al tempo stesso i limiti logici, spaziotemporali e addirittura corporei<sup>10</sup>. Un gigantesco e quasi inaccessibile 'serbatoio psichico' a cui, in certi casi specifici (come appunto durante le estasi, o in altri fenomeni cosiddetti paranormali) eravamo in grado di rivolgerci, per attingere un *surplus* di energia da poter impiegare in particolari opere d'arte, di scienza o di fede.

Secondo James, d'accordo in questo con Myers, è tale stato di coordinamento sovra-organico e involontario (ma sempre potenzialmente a disposizione) ciò che permetterebbe di spiegare quella sensazione di 'presenza' che è stata così spesso avvertita dagli spiriti religiosi, e che sembra accentuarsi in determinati momenti di preghiera o tensione:

Le formule e gli dèi delle varie religioni in conflitto si elidono in verità a vicenda, ma c'è una certa asserzione nella quale tutte le religioni sembrano incontrarsi. Essa consiste di due parti:

1. un senso di disagio;
  2. la sua soluzione.
1. Il disagio, ridotto ai suoi termini più semplici, è una sensazione per cui c'è *qualcosa di sbagliato in noi*, così come noi siamo naturalmente.
2. La soluzione è una sensazione secondo la quale *noi siamo salvati dall'errore* instaurando la giusta connessione con i poteri superiori<sup>11</sup>.

Come ricorda Ann Taves, grazie anche alla fama e alle capacità letterarie del loro autore le *Varieties* riscossero fin da subito un grande successo<sup>12</sup>, vendendo

<sup>8</sup> Come sosterrà poi anche de Martino nella sua introduzione del 1960.

<sup>9</sup> F. W. H. Myers, *The Subliminal Consciousness*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», VII, 1891-92, p. 308. Per approfondimenti sul tema, cfr. invece A. Taves, *Religious Experience and the Divisible Self: William James (and Frederic Myers) as Theorist(s) of Religion*, «Journal of the American Academy of Religion», LXXI, 2003, 2, pp. 303-326; e, più in generale, T. Trochu, *William James. Une autre histoire de la psychologie*, Paris 2018.

<sup>10</sup> F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 voll., London 1903.

<sup>11</sup> W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., pp. 433-434.

<sup>12</sup> Cfr. A. Taves, *William James Revisited: Rereading The Varieties of Religious Experience in Transatlantic Perspective*, «Zygon», XLIV, 2009, 2, pp. 415-432. Più in generale, si rimanda alla sua monografia: *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton 1999.

oltre diecimila copie nel solo primo anno dalla pubblicazione e andando a costituire il soggetto di un alto numero di recensioni. Tra queste, sempre secondo la Taves, una delle più centrate sarà appunto quella di Leuba, psicologo americano di origine svizzera che a James era legato anche per motivi personali (avendo studiato col suo allievo G. Stanley Hall)<sup>13</sup> e che si soffermerà su questa sua opera nel 1904 e nel 1905, prima in inglese e poi in francese<sup>14</sup>. L'ammirazione tra i due autori è sincera, visti i metodi, il contesto e gli interessi in comune, ma in questi articoli Leuba non risparmia alcune critiche all'impostazione di James: in particolare, gli contesta il fatto che le sue conferenze sembrino mirare più al rafforzamento di una posizione filosofica globale (ciò che Leuba definisce il «pluralistic idealism» di James), che non a supportare quel progetto di scienza del fenomeno religioso di cui entrambi si sentivano parte. In particolare, Leuba resta scettico di fronte alle presunte 'scoperte' di Myers e degli altri membri della *Society for Psychological Research*, che James presentava invece alla stregua di risultati potenzialmente epocali. Al di là di questo aspetto centrale, del resto, i due si trovavano d'accordo su molti altri punti di grande importanza, come sul fatto che l'estasi non rappresentasse una semplice 'interruzione' del normale flusso di coscienza, ma un'esperienza potenzialmente trasformativa della vita di un uomo; o sul fatto che le qualità 'minime' di ogni stato mistico – i suoi attributi di *ineffabilità*, *intuitività* (o qualità noetica), *transitorietà* e *passività* – potessero essere raggiunte anche per vie 'artificiali', mediante svariate tecniche (esercizi di respirazione, danze, sedute di ipnosi, etc.) o, forse soprattutto, in seguito all'assunzione di droghe<sup>15</sup>.

Un altro punto di contatto, infine, su cui forse non si è insistito abbastanza, è l'interesse che entrambi gli autori – e soprattutto Leuba – poterono mostrare verso il cosiddetto 'stile francese' di ricerca in psicologia. Un approccio di studio ai fenomeni della psiche e del comportamento per cui, al contrario del tradizionale interesse verso le manifestazioni più ordinarie e diffuse della nostra coscienza (percezione, memoria, volontà, affettività, attenzione, etc.), si scelse di dare la precedenza a quelle che venivano percepite come possibili 'deviazioni' da questo modello standard di interiorità. A partire all'incirca dagli anni '70 del XIX secolo, e ispirandosi ai rapidi progressi delle scienze psichiatriche (*aliénisme*), bio-chimiche e mediche (*physiologie*) contemporanee, questa autoproclamata *nouvelle psychologie* iniziò infatti a mettere da parte il solo riferimento ai metodi dell'introspezione per concentrarsi su casi e soggetti<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Il primo statunitense ad aver ricevuto un dottorato in psicologia, nel 1878 ad Harvard.

<sup>14</sup> J. H. Leuba, *Professor William James's Interpretation of Religious Experience*, «International Journal of Ethics», XIV, 1904, 3, pp. 322-339; Id., «*Les variétés de l'expérience religieuse* par William James», «L'Année psychologique», XII, 1905, pp. 560-569.

<sup>15</sup> Si veda ad esempio: J. H. Leuba, *Extatic Intoxication in Religion*, «The American Journal of Psychology», XXVIII, 1917, 4, p. 584.

<sup>16</sup> Cfr. J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris 1991. Per altri studi ormai classici, si vedano ad es. H. F. Ellenberger, *The Discovery of Unconscious: The History and the Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970; K. Danziger, *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge 1990; R. Plas, *Naissance d'une science humaine: la psychologie. Les psychologues et le «merveilleux psychique»*, Rennes 2000. Com'è noto,



che fino ad allora erano stati tenuti al bando da ogni trattazione scientifica ‘seria’. Folli, isterici, sonnambuli, medium, artisti, oppiomani, e naturalmente estatici smisero cioè di essere studiati da un punto di vista soltanto medico, per la loro condizione specifica, e divennero una sorta di ‘fotografia al negativo’ di processi psicologici che andavano potenzialmente a riguardare ognuno di noi. Tante diverse ‘lenti d’ingrandimento’ fornite dalla Natura stessa, si ripeteva sulla scia di autori (anche piuttosto diversi tra loro) come Claude Bernard, Hippolyte Taine, Jean-Martin Charcot, Théodule Ribot, Pierre Janet, Alfred Binet<sup>17</sup>, etc. con cui rivolgersi ad ambiti di esperienza che restavano altrimenti inaccessibili all’occhio umano, o lontani in ogni caso dalle – coeve – possibilità del metodo scientifico. Arriviamo ora, più nello specifico, ad alcune applicazioni che tale stile di ricerca poté avere al soggetto in esame.

### 3. Spogliarsi di sé: il caso di santa Teresa

Per definizione, il concetto di estasi (dal greco *ex-stasis*, «uscire fuori», «essere rimossi da un certo posto») sembra rimandare a uno stato psicofisico di ‘distacco’ dal tracciato abituale della nostra coscienza, a un’alterazione del corso normale dei nostri movimenti e pensieri che viene raggiunta il più delle volte con una forma di raccoglimento estremo su un unico punto, di carattere visuale o emotivo (più raramente concettuale). In termini negativi, come quasi sempre verrà presentata nei decenni finali del XIX secolo, l’estasi è dunque una sorta di ‘invasione’ progressiva del terreno dell’io da parte di forze su cui non abbiamo controllo, l’espandersi di uno stato di coscienza che si manifesta in modo improvviso e arriva a sospendere ogni possibile libero arbitrio da parte del soggetto. Théodule Ribot, ad esempio, ricordato ancora oggi come il ‘padre’ della psicologia scientifica francese (come James lo sarebbe di quella americana, con espressione un po’ datata) e fondatore nel 1876 di quella *Revue philosophique de la France et de l'étranger* su cui verranno pubblicate le *Tendances* di Leuba<sup>18</sup>, sceglierà di includere tale fenomeno nell’ultimo capitolo di *Les maladies de la volonté* (1883) come una delle due condizioni – oltre a quella del sonnambulismo – in cui si verifica un vero e proprio «annientamento» di qualsiasi facoltà del volere. A prescindere da tutte le possibili variazioni individuali con cui l’estasi può presentarsi, infatti, sua cifra caratteristica sembra essere una «infrazione

---

questa impostazione di ricerca si distaccherà in particolare dalle forme di psicologia che si stavano sviluppando in quegli stessi anni nel mondo tedesco e anglosassone (e che poi prevarranno), più attente a valori apparentemente ‘oggettivi’ come quelli riferibili a variazioni di soglia, risposte sensoriali medie, test standardizzati, rilevazioni statistiche, etc.

<sup>17</sup> Quest’ultimo, in particolare, dedicherà una lunga recensione a J.-H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, «L’Année psychologique», IX, 1902, pp. 415-426.

<sup>18</sup> Uscite all’interno dello stesso volume, ma in due sezioni distinte: J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LIV, 1902, pp. 1-36; Id., *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LIV, 1902, pp. 441-487.

completa»<sup>19</sup> delle leggi che regolano i normali meccanismi della coscienza. Quest'ultima, a sua volta (secondo una metafora che può essere fatta risalire agli scritti di Hobbes), da intendersi come una sorta di *capitale* psichico perennemente in circolazione, di cui l'estasi sarebbe, appunto, la sospensione momentanea ma radicale. L'incrinarsi di quel ritmo di entrate e di uscite che serve a mantenere l'individuo in un equilibrio con l'ambiente che lo circonda: uno slancio paradossale verso una posizione di 'immobilità' psichica e fisica, l'esatto contrario di ogni libero vagare dell'intelligenza (motivo per cui è stata trattata con estrema diffidenza da gran parte del pensiero moderno, da René Descartes a Bertrand Russell). In essa, conclude Ribot, «la diffusione diventa concentrazione, l'estensivo si trasforma in intensivo»<sup>20</sup> e un unico 'punto focale' si allarga fino a diventare luogo di un automatismo (quasi) perfetto.

Ma se questo «lato negativo» dell'estasi – come lo definirà poi Ribot nel 1889 in *Psychologie de l'attention*<sup>21</sup> – è in grado di assumere molte forme, essendo state via via distinte un'estasi «mistica» da una «profana», un'estasi «fisiologica» da una «patologica», un'estasi «catalettica» da una «sonnambolica»<sup>22</sup>, etc. ciò che più conta, da un punto di vista scientifico, è quanto essa sembri conservare delle caratteristiche comuni e come un 'identico' stato mentale di fondo. Ribot, in quest'opera del 1889, per introdurlo al suo pubblico si rifà all'esempio classico degli scritti di Santa Teresa d'Avila, celebre mistica carmelitana spagnola del XVI secolo di cui cita in particolare la metafora dei 'quattro gradi di orazione' con cui elevarsi dal semplice gesto di preghiera alla gioia suprema dell'estasi. Una particolarissima «scala ascendente», come la definirà poi Leuba nel 1925, che negli anni a cui stiamo facendo riferimento assurgerà a modello indiscusso per la descrizione delle tappe che era necessario intraprendere in questo viaggio di *unio mystica*<sup>23</sup>. Sempre rifacendosi alle parole di Leuba, ad esempio, che analizzerà più nel dettaglio gli stessi passaggi a cui si era riferito Ribot, gli stadi descritti da Teresa sono: «meditazione», cioè la decisione di concentrarsi a fondo su un soggetto di natura religiosa per iniziare il "congedo" da quei processi sensibili e cognitivi a cui siamo abituati (uno sforzo notevole, ma che resta all'interno delle possibilità umane; procedere oltre con le sole nostre forze, invece, sarebbe un inutile atto di presunzione); l'«orazione di quiete», come primo effettivo distacco dalla mutevolezza dei nostri contenuti mentali, tramite cui arrivare a godere in pieno dell'atto di preghiera iniziale; il «sonno delle potenze», come tappa di

<sup>19</sup> T. Ribot, *Les maladies de la volonté*, Paris 1883, p. 132.

<sup>20</sup> Ivi, p. 133.

<sup>21</sup> Nel cap. III, pp. 138-150, dove sceglie invece di soffermarsi sul lato positivo di questo fenomeno, di «esaltazione dell'intelligenza». Si veda in merito l'ottima panoramica di R. Conforti: *La psicologia del misticismo nella cultura francese fin de siècle*, in *La mente e l'estasi*, a cura di R. Conforti, G. Scalera McClintock, Soveria Mannelli 2010, pp. 509-532.

<sup>22</sup> T. Ribot, *Les maladies de la volonté*, cit., pp. 123-124.

<sup>23</sup> J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, cit., pp. 173-178. Solo con la «pienezza di esperienza» e la «capacità di introspezione» di Teresa, infatti, la cristianità sarebbe riuscita a raggiungere la perfetta *resa* di quel processo interiore su cui ci si soffermava almeno dagli anni di Ugo di San Vittore (che già verso la metà del XII secolo separava i gradi di *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*).

ulteriore 'svuotamento' del proprio io ed elevazione spirituale che non sempre è possibile distinguere dal passaggio precedente (visto il comune carattere di unione sovrumana ma ancora imperfetta col proprio Signore)<sup>24</sup>; e infine l'«*estasi, o rapimento, o volo dello spirito*» in quanto completo, anche se in realtà mai definitivo assorbimento della propria persona nella gloria di Dio, in uno stato di quasi totale fissità e delizia in cui ci scopre 'controllati' da un potere più Alto (il più esteso e il più giusto di tutti).

Quattro gradi di trasformazione interiore che, sempre secondo le parole di Santa Teresa, potrebbero essere paragonati a dei metodi via via più efficaci per «innaffiare un giardino»<sup>25</sup>. È possibile infatti raggiungere tale scopo:

tirando su l'acqua da un pozzo, con grande nostra fatica;  
[o] con una *noria* [ruota idraulica] e con tubature collegate a un tornio; l'ho fatto: si fa meno fatica e si ottiene più acqua;  
[ma anche] traendo l'acqua da un fiume o da un ruscello: così si irriga molto meglio; la terra si inzuppa meglio, non è necessario innaffiare spesso e la fatica del giardiniere è minore;  
[o infine] con grandi piogge dal cielo; è il Signore a fare tutto senza alcun nostro sforzo; è indubbiamente il migliore dei modi descritti<sup>26</sup>.

L'estasi non può dunque essere raggiunta con uno sforzo consapevole, ma affinché essa *sorga* è comunque necessario un lungo percorso di preparazione e purificazione interiore. Tale avanzamento verso uno stato 'sublime' di passività è in grado di esaltare l'operato dell'uomo proprio nel momento in cui questi capisca quanto poco in realtà dipenda da lui: per questo l'estasi vera e propria può essere detta iniziare solo a partire dalla terza modalità, quando il lavoro 'di irrigazione' nei campi (cioè nel giardino del proprio io) si rivela come non più sufficiente, e non resta altro – per la cura dei propri spazi – che affidarsi a un intervento diretto della Natura o, che è lo stesso, del Dio che la anima. La brevità, l'intermittenza e le sofferenze che da sempre caratterizzano l'estasi, dipendono naturalmente non dalla fonte divina, ma dall'insufficienza del nostro corpo che la riceve, e che solo per dei momenti ha la 'grazia' di metterla in atto. È ad esso, in particolare, che si è rivolto lo sguardo dei medici.

#### 4. Fisiologia ed estetica del misticismo: il punto di vista patologico

Può essere così introdotta una seconda lettura 'scientifica' di questi fenomeni, di poco precedente a quelle analizzate finora ma distinta da esse per un maggiore

<sup>24</sup> Le due, secondo Leuba, sarebbero separate da una differenza più di grado che non di natura. A sottolineare tale vicinanza, questo terzo grado verrà in seguito rinominato da Teresa «orazione di unione», in cui si accentuano i caratteri di «abbandono» e di «celeste follia» che iniziano a presentarsi nel secondo.

<sup>25</sup> Ribot, *Les maladies de la volonté*, cit., p. 126.

<sup>26</sup> La traduzione è ripresa da: Teresa d'Avila, *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta*, saggio introd., trad. e note di M. Bettetini, Milano 2018, p. 145.



interesse verso il piano delle cause fisiologiche e materiali (apparentemente più sicuro di quello delle interpretazioni di ordine psicologico). L'attenzione non tanto sulla storia, la fenomenologia o i presunti significati del fenomeno mistico, ma sui suoi possibili risvolti patologici non era certo una novità assoluta, visto che almeno dai decenni finali del XVIII secolo si era cercato di spiegare il fenomeno come una particolare forma di catalessia (era l'opinione tra gli altri di Philippe Pinel), o grazie al sostegno delle dottrine 'magnetiche' (come farà ad esempio Alexandre Bertrand<sup>27</sup>, intorno agli anni '20 del XIX secolo) o, ancora, nell'ottica di un legame tra ipnotismo e isteria, come sostenevano Jean-Martin Charcot e il suo collaboratore Désiré Bourneville (*Louise Lateau ou la stigmatisée belge*, Paris 1878)<sup>28</sup>. Mai però ci si era spinti all'ambizione e – a tratti – alla violenza che furono in grado di dimostrare i decenni conclusivi del XIX secolo. Non essendo possibile in questa sede soffermarsi sui dettagli di tale vicenda, che resta ancora in gran parte da ricostruire, mi limito a ricordare due (più uno, Murisier non essendo un medico) dei casi più significativi per continuare a tracciare alcuni dei confini culturali ed epistemologici degli anni di Leuba.

Innanzitutto, l'opera *Maladies et facultés diverses de mystiques* (1875) del fisiologo belga Nestor Charbonnier, che sceglie di soffermarsi sulle conseguenze fisiche dell'astinenza – di natura in primo luogo alimentare – come possibile «chiave di volta»<sup>29</sup> dell'intero edificio mistico. Una «malattia cronica» dello spirito, come scrive l'autore, che parte quindi da uno squilibrio di carattere corporeo e di cui le estasi costituirebbero gli episodi di parossismo, simili a quelle crisi di *delirium tremens* che possono svilupparsi sullo sfondo di una condizione abituale di alcolismo. Ciò che spiegherebbe, ad esempio, perché uno degli inviti più ricorrenti in questo campo (dai fachiri indiani a Caterina da Genova, da Emanuel Swedenborg a Maria von Mörl) sia stato quello di moderarsi o perfino astenersi dall'assunzione di certi cibi o bevande; o perché il fenomeno sia molto più comune tra le donne (che in media mangiano meno degli uomini) e si presenti in modi così spettacolari durante il periodo dell'adolescenza, quando le conseguenze di una cattiva alimentazione rischiano di essere così delicate. Charbonnier, in particolare, sottolinea i principali effetti debilitanti che possono derivare da una alterazione dei normali ritmi biologici: dai primi indizi di fatica, debolezza del polso e aumento della impressionabilità generale fino alle manifestazioni più eclatanti di alterazione delle funzioni sensoriali (allucinazioni, soprattutto uditive) e organiche (vomito, paralisi, tremori, stigmati, etc.). Si

<sup>27</sup> Nel suo caso, già come sintomo di carattere psico-fisico e non come effetto di un misterioso 'fluido' mesmerico (*De l'extase*, Paris 1826). Cfr. in merito J.-J. Goblot, *Extase, hystérie, possession: les théories d'Alexandre Bertrand*, «Romantisme», XXIV, 1979, pp. 53-59.

<sup>28</sup> Cfr. su questi temi: J. Maître, *De Bourneville à nos jours: interprétations psychiatriques de la mystique*, «L'Évolution Psychiatrique», LXIV, 1999, pp. 765-778; S. Lakhdari, *Hypnose, hystérie, extase. De Charcot à Freud*, «Savoirs et clinique», VIII, 2007, 1, pp. 201-209; S. de Mijolla-Mellor, *Extase et délire*, in *Psychiatries dans l'histoire*, dir. J. Arveiller, Caen 2008, pp. 133-140. Sulla giovane e poverissima mistica belga, una delle più celebri e discusse di questi anni, si veda invece l'utile ricostruzione di S. Lachapelle, *Between Miracle and Sickness: Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy*, «Configurations», XII, 2004, 1, pp. 77-105.

<sup>29</sup> N. Charbonnier, *Maladies et facultés diverses de mystiques*, Bruxelles 1875, pp. 6; 15; 75.

tratta di un volume esemplare nella sua applicazione di un metodo il più possibile 'scientifico' a un ambito che, ancora troppo spesso, veniva lasciato agli interessi di storici, teologi e metafisici o – quando andava peggio – nelle mani di semplici «amanti del meraviglioso»<sup>30</sup>.

Questo approccio, del resto, che in Charbonnier cerca ancora di mantenere un certo equilibrio, finirà nei decenni successivi per 'degradarsi' con autori come Charles Binet-Sanglé o, soprattutto, Simon M. Südfeld (più conosciuto come Max Nordau). Quest'ultimo, in particolare, merita qualche parola di approfondimento: medico, pubblicista, sociologo e critico d'arte di fama europea, tra i fondatori del sionismo moderno e grande estimatore di Lombroso, Nordau si spingerà infatti nei due volumi del suo *Entartung* del 1892-1893 (tradotti l'anno successivo come *Dégénérescence* per Félix Alcan, amico personale ed editore di Ribot) a dare una rappresentazione dei fenomeni mistici come uno dei sintomi più evidenti del tracollo culturale in atto. Per Nordau quella di *misticismo* diventa un'etichetta per fenomeni di carattere non solo religioso, psicologico o medico, ma principalmente di gusto, il nome di un atteggiamento estetico dai contorni ampi (e per certi aspetti smisurati) che si fonda su un'intuizione spontaneamente 'vaga' del reale, e che di essa si accontenta. Il mistico, e l'estatico in particolare, è colui che gode della prima e più illusoria superficie delle cose, chi si accontenta di immaginare tutti i 'rapporti' che una tale superficie potrebbe celare e, al tempo stesso, non si sforza di andare oltre, rifiutando la fatica della ricerca, della logica e del concetto. Ci troviamo di fronte a un singolare caso di quella confusione semantica contro cui abbiamo visto scagliarsi James, e che in Nordau arriva addirittura a sovrapporre i due piani (quello del linguaggio comune e quello del linguaggio medico): mistico, per lui, è ogni effetto 'degenerato' di un'eccitazione nervosa a buon prezzo, il predominio della parte suggestiva su quella razionale, l'ossessiva ricerca del nuovo (e dell'ineffabile) da parte del basso come dell'alto della nostra cultura<sup>31</sup>. Scrive con una tipica metafora *fin de siècle*:

Par suite de cette particularité d'esprit, le mystique vit comme environné de masques inquiétants, derrière lesquels apparaissent des yeux énigmatiques, et qu'il contemple avec une terreur constante, car il n'est jamais sûr de reconnaître les formes qui se pressent autour de lui sous le déguisement<sup>32</sup>.

La vena polemica di Nordau non si accontenta però di scagliare le sue accuse contro queste derive estetiche del sensazionalismo, ma cerca di sostenere la sua

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 9.

<sup>31</sup> E «Misticismo» sarà il titolo dell'intera seconda sezione (quasi 350 pagine) del primo libro, dove Nordau se la prende praticamente con tutta l'arte a lui contemporanea, dai pittori preraffaelliti ai poeti simbolisti, dai seguaci di Wagner, Tolstoj e Nietzsche agli spettacoli circensi di P. T. Barnum.

<sup>32</sup> M. Nordau, *Dégénérescence*, trad. par A. Dietrich, Paris 1894, vol. 1, pp. 84-85: «A causa di questa sua particolarità di spirito, il mistico vive come circondato da maschere inquietanti, dietro le quali appaiono occhi enigmatici, e che contempla con un terrore costante, poiché non è mai sicuro di poter riconoscere le forme che si affollano intorno a lui così travestite» [dove non diversamente segnalato, la traduzione è mia].

analisi con una più specifica descrizione delle dinamiche fisiologiche e psichiche che si troverebbero – secondo lui – alla base di ogni fenomeno mistico. Si tratta di pagine che offrono una sintesi di quella che era probabilmente un'opinione diffusa, anche se in pochi arriveranno a esprimerla col tono caustico del medico originario di Budapest. Nelle sue pagine, la distinzione tra gli stati mistici e il cosiddetto 'stato di salute' si fa sempre più netta: il cervello, durante l'estasi, abdicerebbe infatti alla sua funzione fondamentale, che è quella di acquisire quanta più conoscenza possibile del mondo esterno per utilizzarla poi a tutto «vantaggio»<sup>33</sup> dell'organismo. Un processo di naturale adattamento all'ambiente (di cui naturalmente non conosciamo i dettagli), a cui parteciperebbero tutte le più note facoltà psicologiche: dalla percezione che ha il compito di indirizzare le impressioni sensoriali verso il 'magazzino' della memoria, alle 'scelte' che sulla base di questo vengono compiute da volontà ed attenzione, alle cosiddette leggi di associazione tra idee (contiguità, somiglianza, contrasto) che sorvegliano tutto il percorso, e che hanno il compito di evitare quell'autentico incubo che era il fluire eccessivo di immagini, l'anarchia di un mancato controllo da parte della nostra coscienza. Quando tutti i termini della serie vengono rispettati, secondo Nordau, non c'è motivo di aspettarsi altro dallo spazio interiore di un uomo (dal suo io) che un luogo ordinato e ben illuminato, all'interno del quale un ipotetico 'occhio' cosciente potrebbe cogliere al volo – e in modo distinto – i contorni di tutti gli oggetti. L'esatto contrario appunto di ciò a cui si assiste nelle fasi più concitate del misticismo, come forma eminentemente deviata di quella che (citando Ribot) Nordau descrive come universale tensione verso l'«unità di coscienza»<sup>34</sup>. La 'stanza' della nostra interiorità, in questi casi, finisce infatti per essere riempita non da multiformi stimoli esterni in cerca di un ordine, ma da un'unica rappresentazione che la inonda di una luce abbagliante, come un mezzogiorno estivo che finisce per stordire con il suo calore. L'estasi, dal punto di vista fisiologico, più che un richiamo irresistibile per lo spettacolare e l'oscuro (i termini con cui Nordau descriveva l'aspetto estetico del misticismo), sembra una specie di 'crampo cerebrale' che rende il soggetto insensibile a tutti gli altri stimoli, e che lo concentra per intero – per dei brevi attimi in cui si mischiano voluttà e dolore – su di un unico microscopico punto.

Si può arrivare in questo modo all'ultimo esempio di interpretazione dell'estasi in termini patologici che vorrei qui prendere in considerazione, tornando di nuovo più sul lato psicologico che non su quello medico della vicenda. L'ultimo riferimento è infatti all'opera di Ernest Murisier, filosofo e psicologo di origine svizzera vicino alle idee e all'ambiente di autori già menzionati come Taine, Ribot, Charcot, Binet, Janet, etc.<sup>35</sup> – come e più degli stessi James e Leuba (e in parte Nordau). La sua prospettiva sul tema, per quel che ci riguarda, si articola in particolare nel lungo articolo «Le sentiment religieux dans l'extase» pubblicato

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 93.

<sup>34</sup> Ivi, p. 114.

<sup>35</sup> A cui deve essere aggiunto almeno lo svizzero Théodore Flournoy, autore del fondamentale *Les principes de la psychologie religieuse*, «Archives de psychologie», V, 1902, 2, pp. 33-57.

sulla *Revue philosophique* nel 1898 e, soprattutto, nella veste più strutturata che proverà a dare a queste sue ricerche in *Les maladies du sentiment religieux* del 1901 (uscito ancora una volta per i tipi di Alcan, due anni prima la prematura scomparsa a soli 36 anni). La principale innovazione che sta alla base di questi testi è quella di aver provato ad applicare la metodologia ‘patologica’ tipica dello stile francese di ricerca in psicologia alla considerazione di fenomeni ritenuti tipicamente religiosi, e che si tendeva di solito a trattare con altri strumenti. Sono due i cardini concettuali alla radice di questa operazione: da una parte, la chiara separazione tra un sentimento religioso *individuale* e uno *collettivo*, a sostituire la differenza – più classica ma molto più ambigua – tra atteggiamento attivo e contemplativo in fatto di spiritualità; dall’altra, come scrivevano anche Ribot e Nordau, la considerazione del naturale *impulso* alla religione come una diretta conseguenza dell’irresistibile tendenza sintetica e unificatrice che abita la nostra coscienza, e che a sua volta si lega ai nostri più primitivi istinti vitali. Una tendenza, precisa Murisier, che inizierebbe a presentarsi con ogni probabilità verso i tre o i quattro anni, quando – «chez l’enfant comme chez le sauvage»<sup>36</sup> – ci si imbatte nelle prime esperienze di ‘vago’ stupore per l’immensità del tutto, e per la nostra assoluta incapacità di abbracciarlo. Uno stato *misto* di natura molto più emotiva che intellettuale che può sfociare a sua volta in coppie di sentimenti positivi (ammirazione-amore) oppure negativi (sconcerto-paura); ma che, in certi casi specifici, può anche andare incontro a processi molto più duraturi e pericolosi di ‘distorsione’ mistica.

Così, per quanto riguarda la dimensione religiosa individuale, una delle ‘lenti di ingrandimento’ più efficaci a cui è possibile fare ricorso sembra essere proprio quella dell’estasi: la trasfigurazione di tutti quei processi di concentrazione e raccolta interiore che, ad esempio, hanno luogo in modo salutare nella preghiera (la cui funzione di scarica è spesso indispensabile per bilanciare le nostre fatiche psicologiche quotidiane)<sup>37</sup>, ma che – se perseguiti all’eccesso – possono portare allo sviluppo di una pericolosa indifferenza prima verso la sfera della sensibilità esterna, e poi verso il proprio stesso io. Questo dal punto di vista del misticismo individuale; per quanto riguarda la dimensione collettiva, invece, al nobile sentimento di soccorso e cura del prossimo che sembra accomunare buona parte delle pratiche religiose umane rischierebbe di sostituirsi un fanatismo che distorce e accentua fino all’estremo la naturale esigenza di sentirsi parte di un gruppo. Se per un verso l’estatico sembra quindi dimenticare – per quanto possibile – ogni legame con l’ambiente che lo circonda, al fine di non intaccare il raccoglimento interiore da cui sprigiona la forza del proprio gesto (la ‘carica

---

<sup>36</sup> E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901, p. 16. Di questioni simili ci si stava occupando anche dal punto di vista delle nascenti scienze umane, in particolare nell’ambito della scuola di Durkheim (su cui non ci possiamo qui soffermare); cfr. ad es. M. Mauss, [compte rendu de] E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, «L’Année sociologique», V, 1900-1901, pp. 197-200.

<sup>37</sup> E l’istinto di conservazione di cui si diceva, l’innato bisogno di sentirsi ‘guidati’ a cui in quegli stessi anni si stavano interessando autori come Jean-Marie Guyau (*L’irreligion de l’avenir. Étude sociologique*, Paris 1886) e Pierre Janet (*Névroses et idées fixes*, Paris 1898).

divina' che sente accompagnare alla sua ascesi); per l'altro, anche il fanatico finisce per distruggere tutti quei legami verso l'esterno che aveva stabilito nel tempo con i suoi cari, ma al fine di consacrarsi «sans retour»<sup>38</sup> alla gloria della sua setta o della sua Chiesa. Il punto di partenza per queste differenti tipologie di 'regressione' sembra quindi essere, sul piano psicologico, del tutto identico: un «eccesso di diversità»<sup>39</sup>, come scrive Murisier, uno stato di disordine sia organico, che affettivo, che intellettuale, che impedisce di dare una forma e una direzione precisa ai propri contenuti mentali, e porta col tempo – come per contraccolpo – allo sviluppo di una *idée fixe*<sup>40</sup> a cui tutto il resto deve essere sacrificato.

## 5. Psicologia ed etica del misticismo: il caso di Mme Guyon

Au risque de scandaliser, nous oserons affirmer que les croyants, malgré leur admiration naïve et benoîte pour ces «prodiges de l'amour de Dieu», se sont souvent rapprochés davantage d'une juste appréciation de la vie mystique que les physiologistes<sup>41</sup>.

Con questa dichiarazione programmatica si apre il primo dei due lunghi articoli (per un totale di oltre 70 pagine) in cui Leuba sceglie di confrontarsi con la natura e il significato del fenomeno mistico, e in primo luogo con l'estasi che ne rappresenterebbe il «nucleo spettacolare»<sup>42</sup>. Non soltanto però in senso medico o psicologico, come sostenevano a vari livelli le interpretazioni appena discusse, ma anche – e forse soprattutto – da un punto di vista morale, quello appunto su cui più spesso avevano instituito gli autori credenti. Per Leuba, più simile in questo a James che non a Ribot o a Murisier (complice anche il diverso clima nei confronti della religione che era possibile respirare nei rispettivi paesi)<sup>43</sup>, è soprattutto sul piano dei valori, infatti, che è possibile comprendere ciò che le varie religioni del mondo hanno in comune: l'esigenza di fronteggiare quelle

<sup>38</sup> E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, cit., p. 13.

<sup>39</sup> E. Murisier, *Le sentiment religieux dans l'extase*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XLVI, 1898, p. 623.

<sup>40</sup> Anzi, soprattutto a un 'sentimento' corrispondente allo sviluppo di questa idea fissa, come scriveva Murisier (ivi, p. 615) e come negli stessi anni lo psicologo André Godfernaux andava 'rimproverando' al suo maestro Ribot: gli stati estatici andrebbero infatti considerati, secondo lui, non «monoideici» ma «aideici», cioè riconducibili a uno stato affettivo puro. Cfr. in merito: A. Godfernaux, *Le sentiment et la pensée; et leurs principaux aspects physiologiques*, Paris 1894; e Id., *Sur la psychologie du mysticisme*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LIII, 1902, pp. 158-170.

<sup>41</sup> J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 1: «Col rischio di scandalizzare, osiamo affermare che i credenti, malgrado la loro ammirazione ingenua e benigna per questi "prodigi dell'amore di Dio", spesso si sono avvicinati molto più dei fisiologi a una corretta interpretazione della vita mistica».

<sup>42</sup> Come avrebbe scritto nella sua monografia del 1925, a p. 162 dell'edizione originale.

<sup>43</sup> Si veda per quanto riguarda la situazione francese: T. Pires Marques, *Mystique, politique et maladie mentale. Historicités croisées (France, c. 1830 - c. 1900)*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», XXIII, 2010, 2, pp. 37-74.



sensazioni di stanchezza, vago malessere e inadeguatezza che ne sta alla radice. Il motivo di un impulso così diffuso verso questa dimensione di trascendenza non è dunque uno squilibrio temporaneo della propria coscienza, né una qualche anomalia (come sostenevano i più radicali) che non avrebbe ragione di esistere all'interno di una comunità *sana*, ma piuttosto un 'puntello' per la nostra psiche e per la nostra condotta, un aiuto per lo sforzo quotidiano che dobbiamo fare per comportarci in un certo modo (come abbiamo 'scelto') e realizzare una volontà buona (anche, appunto, quando 'sentiamo' che non sarebbe la nostra). Come Leuba sosteneva già in «A Study in the Psychology of Religious Phenomena» (1896) e, più nello specifico, in «Introduction to a Psychological Study of Religion» (1901), quella religiosa non può essere considerata semplicemente una 'ipotesi' di carattere generale per la spiegazione dei misteri del mondo, una risposta sul piano intellettuale a quel confuso stupore di cui parlava Murisier (o a quella difficoltà di trovare un 'senso al tutto' a cui si riferiscono Comte, Lotze, Spencer e Guyau)<sup>44</sup>; né, da una prospettiva più soggettiva e personalistica, la postura religiosa può essere descritta come una semplice 'intuizione' dell'assoluto, come dichiarava ad esempio un filosofo più interessato alla teologia che non alla scienza come Schleiermacher. La diffusione dell'approccio religioso, piuttosto, secondo una terza tipologia di autori più affini alle posizioni di Leuba, andrebbe compresa come un tentativo di 'dar vita' e rendere più tangibile (attraverso quella immensa riserva di storie, di significati e di immagini che sono appunto i suoi riti e i suoi dogmi) ciò che la morale si è sempre limitata a indicare su un piano più astratto. In certi casi negativa per la salute del singolo, per gli eccessi emotivi e psicologici che può comportare, la religione ha in ogni caso dimostrato sul lungo periodo di essere positiva per la specie, appunto per questa sua capacità di 'contrastare' le spinte egoistiche dei suoi componenti. Si tratta di un metodo e di uno specifico ambito di soluzione per problemi che riguardano per intero – e da sempre – la vita degli uomini: si può scegliere di affrontarli con altri mezzi, forse migliori e più razionali, ma non arrivare a negare la capacità della religione di vedere il problema, e in parte la sua efficacia.

Non saranno dunque speculazioni astratte sull'esistenza di Dio o sulle proprietà che è possibile attribuirgli a costituire il fulcro di una prospettiva finalmente 'scientifica' sul fenomeno religioso; il terreno da cui scaturiscono simili curiosità metafisiche è infatti molto più ampio, e deve partire piuttosto da interrogativi di carattere psicologico (e di sapore jamesiano) come «What does man expect from the existences in which he would like to believe?»<sup>45</sup>. Ciò che interessa principalmente Leuba in questa ricerca è, quindi, l'esplorazione dei limiti di questa scelta (più o meno libera, più o meno consapevole) in una certa *credenza*, e degli effetti che questa comporta. Da tale prospettiva l'estasi e la mistica non si presentano più come esperienze di distorsione al limite del

---

<sup>44</sup> Cfr. J. H. Leuba, *A Study in the Psychology of Religious Phenomena*, «The American Journal of Psychology», VII, 1896, 3, p. 313.

<sup>45</sup> J. H. Leuba, *Introduction to a Psychological Study of Religion*, «The Monist», XI, 1901, 2, p. 210.

patologico, in grado di danneggiare la vita di un uomo (o, molto più spesso, di una donna)<sup>46</sup>; ma neanche più come 'canali di comunicazione' con esseri di natura extra-corporea o rivelazioni di piani di realtà che resterebbero altrimenti inespresi. Almeno, come ripeterà poi de Martino oltre mezzo secolo dopo, non è così che uno psicologo è tenuto a considerarle. Le 'fusioni' e le effusioni dell'estasi sono piuttosto da spiegarsi come il culmine psico-fisico, estremamente difficile da raggiungere in questa sua forma *pura*, di quelle sensazioni di 'guida', di 'presenza' e di 'sostegno' morale che costituiscono fin dai suoi stadi iniziali (come insieme di attitudini, pratiche, sentimenti, etc.) il punto di contatto tra umano e divino di cui vanno in cerca tutte le religioni in quanto tali. Leuba sceglie qui di occuparsi non tanto del fenomeno alla base ma del 'vertice' o del termine di questo processo, nel rispetto (parziale) di quella metodologia patologica in cui tende ad iscriversi. Come sostenuto da James in quegli stessi mesi, del resto, che un mistico possa essere anche un nevropata non esclude certo la sua possibile superiorità sul piano cognitivo o spirituale<sup>47</sup>. Non è mai successo, come invece pretendeva Nordau, che una qualche 'mancanza' o imperfezione organica vada a determinare in modo automatico una corrispettiva pochezza di tipo morale.

E anche la posizione di un Murisier, per certi versi molto più vicina a quelle di Leuba, sembra non cogliere del tutto la reale complessità del problema. È vero che l'estasi, come *annullamento* mentale e corporeo in Dio (nell'idea o immagine che abbiamo di lui) può coincidere con una progressiva, e in certi casi nociva erosione del resto delle nostre facoltà mentali; ed è vero che il suo stato di *gioia* pervasivo e centripeto può condurre alla diminuzione, e in certi casi alla totale estinzione di quei sentimenti sociali di cui non è assolutamente auspicabile – né realmente possibile – fare a meno. Ma concentrarsi unicamente su questi aspetti 'materiali' e 'sociali' della questione, in entrambi i casi profondamente negativi, finisce forse per occultare il risvolto individuale e ideale (questa volta senza virgolette, perché è il piano su cui si pone la discussione di Leuba) dei significati e delle intenzioni che stanno alla base di questi fenomeni. Ed è qui, secondo l'autore, che si autodefiniva ateo<sup>48</sup>, che diventa evidente come l'obiettivo dei mistici non sia soltanto il volubile piacere estetico che deriva dall'estasi, ma la vera e propria 'identificazione' della propria volontà personale con quella di Dio (la più giusta e buona e ampia possibile) per poterne realizzare i precetti, di fronte

---

<sup>46</sup> Si veda per approfondimento, anche se in merito a tutt'altro contesto: G. M. Jantzen, *Power, Gender and Ecstasy: Mysticism in Post/Modernity*, «Literature and Theology», XI, 1997, 4, pp. 385-402.

<sup>47</sup> Cfr. ad esempio W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 36: «In breve, *immediata luminosità, ragionevolezza filosofica e utilità morale* sono i soli criteri validi. Santa Teresa potrebbe aver avuto il sistema nervoso, se mi si consente, della più placida mucca e questo non salverebbe ora la sua teologia se, messa alla prova di questi criteri, dovesse dimostrarsi disprezzabile. E viceversa, se la sua teologia può reggere a tali criteri, non farà alcuna differenza quanto isterica e nervosamente squilibrata possa essere stata in vita».

<sup>48</sup> Leuba, cresciuto in una famiglia calvinista ortodossa, passerà da un primo momento di 'conversione' dopo essere venuto a contatto con l'Esercito della Salvezza (e in particolare col loro esempio di rigore morale) a un allontanamento da istituzioni e apparati religiosi di qualsiasi tipo, per i loro eccessi dogmatici.

a tutti gli uomini<sup>49</sup>. È da questo punto di vista che i migliori tra loro (Leuba fa i nomi di Jan van Ruysbroeck, Enrico Suso, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, etc.) sono da considerarsi dei veri e propri filosofi *in atto*, degli alfiere del progresso morale dell'umanità non tanto sul piano teorico ma – è l'aspetto fondamentale – su quello pratico, per la scelta di dedicare per intero la propria vita alla universalizzazione del proprio credo. Da qui, appunto, piuttosto che da uno stato psichico di squilibrio, trarrebbe origine la loro profonda sofferenza, quella sensazione di 'disallineamento' che ne ha sempre fatto degli individui instabili sia sul piano personale che su quello sociale. Per Leuba non si tratta tanto di una incapacità di sottostare alle leggi del mondo, ma di un lucidissimo e radicale rifiuto di quel 'compromesso' a cui tutti gli altri si sarebbero ormai abituati: il mistico è colui che *vede* di continuo – davanti ai suoi occhi – i mali della propria e della altrui condizione, soffrendo per la generale lontananza da Dio e per la limitatezza delle sue forze morali. In questo sta il valore del suo esempio, apparentemente il più irrazionale e il più in disparte di tutti: nell'aver perseguito a dispetto di ogni difficoltà il proprio ideale, non tanto come idea fissa ma come tendenza infinita.

Con accenti a tratti 'eroici' che ricordano gli scritti morali di James<sup>50</sup>, Leuba descrive la vicenda dei mistici come uno sperimentalismo etico che non ha avuto eguali nella storia umana. Per lui, la mancanza di equilibrio psichico e di salute che spesso caratterizza la loro condizione non si deve ricondurre a un particolare *caos* interiore, come volevano Murisier e gli altri sostenitori della prospettiva clinico-patologica; è possibile infatti ritrovare una qualche forma di confusione in chiunque, in certi momenti, dal commerciante di successo che si sente costretto a mettere da parte i suoi affari per «fare chiarezza»<sup>51</sup> sulle future strategie da adottare, allo psicotico grave che non pensa certo ai guadagni possibili ed è ormai del tutto incapace di badare a sé stesso. Il mistico, spiegherà Leuba anche nell'articolo «La psychologie religieuse» (1904), ha piuttosto il problema opposto, e cioè quello di una esigenza di *sistematizzazione* eccessiva: può essere descritto, per certi versi, come un kantiano che non si accontenta di restare sul piano teorico. Il suo obiettivo è quello di non abdicare alla costante necessità di migliorare la parte più bassa dei propri istinti – il proprio *homme naturel* – in direzione di uno stato di completa 'moralizzazione' delle proprie azioni. Mantenere quindi una condotta più logica e retta e universale possibile, così da compiere in ogni situazione quella che lui (sostenuto in questo da Dio, l'autorità che non ha eguali) reputa la scelta migliore, a dispetto di ogni legge e opinione. «Nos mystiques s'adaptent à l'idéal et non pas à la réalité»<sup>52</sup>. La loro è una vicenda di radicale opposizione a chi fa dell'opportunismo la sua pratica, se non addirittura la sua massima morale quotidiana.

---

<sup>49</sup> J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 34.

<sup>50</sup> Cfr. W. James, *I grandi uomini e il loro ambiente – L'importanza degli individui*, trad. a cura di S. Franzese, Pisa 1995; e Id., *Volontà di credere*, trad. di P. Bairati, intr. di C. Sini, Milano 1984.

<sup>51</sup> Ivi, p. 28.

<sup>52</sup> J. H. Leuba, *La psychologie religieuse*, «L'Année psychologique», XI, 1904, p. 492: «I nostri mistici si adattano all'ideale e non al reale».

Uno degli esempi su cui Leuba si sofferma maggiormente per illustrare questa scelta 'estrema' di vita è quello di Jeanne-Marie Bouvier de La Motte-Guyon, meglio conosciuta come Madame Guyon. Una donna laica di nobili origini vissuta tra Francia e Italia tra il XVII e il XVIII secolo, colta, educata in convento e poi rimasta vedova a 28 anni (dopo essersi sposata a 16 e aver avuto tre figli) che decise di ritrovare e di esprimere la spiritualità della sua giovinezza con una libertà e un'indipendenza che all'epoca fecero scandalo<sup>53</sup>. Una vera e propria conversione, secondo le parole della stessa Guyon, che ebbe luogo negli anni immediatamente successivi alla morte del ricco marito, dopo mesi di tormento interiore e lunghi dialoghi con un confessore che la esortò a cercare in sé stessa (piuttosto che nei riti e nei dogmi della Chiesa) la strada di Dio e della pace spirituale. Come per gran parte dei mistici, si trattò nel suo caso – in primo luogo – di un tentativo di ritorno a una forma di purezza originaria, non-mediata, a un contatto via via più intimo con il proprio Creatore, a cui donarsi senza tregua e da cui allo stesso tempo ricevere continuamente conforto: «Elle aurait voulu avoir le cœur de tous les hommes pour aimer Dieu davantage»<sup>54</sup>, scrive Leuba nel primo dei suoi due articoli. Col passare del tempo emerge in Mme Guyon una natura affettiva «molto esigente», che associa al privilegio di essere 'avvicinata' da Dio nei momenti di estasi, il tormento di non sentirsi altro che una peccatrice durante tutto il resto del giorno. Spesso, finisce per infliggersi dei veri e propri supplizi per l'impossibilità di sopportare questa sua natura mortale:

Son souci de perfection morale va jusqu'à lui faire imaginer que les étranges douleurs intérieures qu'elle ressent à certains moments sont la punition que Dieu lui inflige pour ses fautes. Et, bien que ces peines soient «si sensibles à l'âme qu'elle voudrait se déchirer elle-même plutôt que de souffrir un pareil tourment», elle veut cependant qu'on s'y soumette, sans rien faire pour les amortir – pas de confession, pas de pénitence, car c'est l'œuvre purificatrice du feu divin<sup>55</sup>.

Come detto, non sono però questi aspetti corporei a interessare in primo luogo Leuba, ma il loro corrispettivo morale, le azioni di cui la vita mistica sembra *rendere capace* Mme Guyon (ad esempio nel corso delle sue predicazioni o nei periodi di assistenza ai malati). Oltre a quello affettivo ed estetico, di gioia

---

<sup>53</sup> Si segnala in particolare il colloquio *Madame Guyon (1648-1717). Mystique et politique à la Cour de Versailles*, tenutosi dal 23 al 25 novembre 2017 all'Università di Ginevra (per il tricentenario dalla morte), e di prossima pubblicazione a cura di G. Waterlot e M. Mazzocco.

<sup>54</sup> J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 4: «Avrebbe voluto avere il cuore di tutti gli uomini per amare Dio in modo ancora più intenso».

<sup>55</sup> Ivi, p. 7: «Il suo desiderio di perfezione morale arriva fino a farle immaginare che gli strani dolori interiori che avverte in certi momenti siano la punizione che Dio le infligge per le sue colpe. E, nonostante queste pene siano "così atroci che preferirebbe dilaniarsi essa stessa piuttosto che continuare a patire un tale tormento", si impone cionondimeno di sottostarvi, senza far niente per attutirle – nessuna confessione, nessuna penitenza, poiché si tratta dell'opera purificatrice del fuoco divino». È questo del dolore interiore e corporeo, dopotutto, uno dei tratti più tipici del misticismo, uno di quelli che più ha destato scalpore per la crudezza e, in quel suo 'opposto' che è l'estasi, la voluttà di alcuni passaggi.

nel contatto e nell'amore di Dio, l'altro motivo che si fa sempre più spazio in questa vicenda è infatti quello di un «ardente»<sup>56</sup> bisogno di perfezione morale: da questo punto di vista, per il mistico l'unico vero dolore – quello che mai dovrebbe esistere – è la resistenza continuamente opposta dalle tendenze *inferiori* a quelle *superiori*, e l'eventuale sconfitta di queste. Ecco il vero nemico che ognuno di noi si porta dentro, e che è necessario sconfiggere per fare posto a quel Dio (concepito come la parte migliore dell'anima, il suo 'cielo' irraggiungibile) senza il cui aiuto saremmo nulla. Si tratta, dopotutto, di riuscire a trovare la propria 'voce' interiore, il coraggio e la forza di andare a fare del bene dopo aver ascoltato nel modo più attento e diretto possibile le parole della nostra coscienza (del Verbo divino).

Questa di Mme Guyon si presenta dunque come una storia esemplare sotto molti punti di vista ma, in particolare, perché si situa a metà strada fra due delle tendenze individuate da Leuba: *estetica* da un lato (gli spettacolari accessi mistici di una Louise Lateau) e *morale* dall'altro (la vicenda di Johannes Tauler, ad esempio, per cui la vera unione con Dio non consiste in uno stato di «godimento» spirituale, ma nell'«accordo perfetto» che si instaura tra il desiderio individuale e quello divino)<sup>57</sup>. In entrambi i casi, distinguibili in maniera così netta soltanto su un piano teorico, si tratterebbe secondo Leuba di una rinuncia a quella centralità dell'io che, invece, nella pratica quotidiana tendiamo ancora a dare per scontata. Nel primo caso, in vista della contrazione, e poi del rilascio, di tutte quelle facoltà psichiche e fisiche che condurrebbero poi alle 'espansioni' dell'*estasi*; nel secondo, in una 'messa da parte' dei propri desideri, preferenze e abitudini in vista di una assolutizzazione etica ed altruistica delle proprie azioni (che, se realizzata, farebbe di ogni mistico un *santo*). Voler riconciliare sul piano concreto queste due tendenze, per Leuba, è probabilmente chiedere troppo. Tra di esse intercorrono rapporti analoghi a quelli che tengono unite la sfera sensibile e quella intellettuale, la dimensione personale e quella della collettività, «la notte e il giorno» come arriva a scrivere memore forse della lezione di Fechner: si tratterà sempre di confronti e limitazioni reciproche, di un fragile gioco di equilibri che non può avere fine<sup>58</sup>. Ma è in questo, probabilmente, che risiede uno dei valori più profondi dell'*estasi*, imprescindibile anche e soprattutto sul piano morale: la potenza, la repentinità, la carica 'rivelatoria' di questi brevi momenti di trascendenza è ciò che solo può infondere quell'energia necessaria a perseguire la volontà di Dio (che è appunto quella degli uomini, di tutti gli esseri) con l'abnegazione e la premura di un vero *amante*. L'altissimo grado di 'rinuncia a sé' e l'insensibilità verso gli stimoli esterni che sono tipiche dei mistici (e a causa delle quali così spesso sono stati accusati di 'disinteresse' verso gli altri esseri umani) non devono far pensare a una diminuzione di quella che Leuba chiama la loro «coscienza altruista». Piuttosto, se l'*estasi* è ben condotta, cioè se non porta alla completa negazione del sé (come accade ad esempio nel

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 5.

<sup>57</sup> Ivi, p. 20.

<sup>58</sup> Ivi, p. 32.



*Nirvana* buddhista: si notano qui, ancora, i pregiudizi dell'epoca) ma riesce a contenersi entro i limiti della «salute» cristiana, è verosimile che al contrario riesca ad ampliare i confini dell'anima, a metterla in relazione con un mondo di persone e di cose più vasto.

L'homme primitif, dont les réactions ne tenaient compte que d'une portion infime de l'univers, fait place chez lui au *socius*, pour nous servir d'un mot employé par Baldwin<sup>59</sup>, qui tend à réagir comme s'il était l'Humanité<sup>60</sup>.

## 6. Conclusione

Come cerca di sintetizzare Leuba al termine del secondo articolo, sono almeno quattro le principali tendenze che andrebbero a comporre quel fenomeno complesso che è la religiosità mistica, due di natura estetica e due di natura etica: quella alla «gioia organica» che, soddisfatta, può portare il soggetto alla *voluttà*; quella alla «pacificazione del pensiero» per riduzione o unificazione e che, soddisfatta, conduce invece alla *quiete*; quella alla «ricerca di un sostegno affettivo», che porta come dono la forza della *fiducia*; e infine quella – forse più importante – della «universalizzazione dell'azione», tramite cui arriva una *pace* come 'raddoppiata' e più alta<sup>61</sup>. L'aspetto fondamentale di queste tendenze, in ogni caso, è che i fini a cui mirano non sono in alcun modo esclusivi di una fenomenologia o di una pratica di carattere religioso: si possono infatti raggiungere il piacere fisico o la calma spirituale in molti altri modi che non dedicandosi esclusivamente al proprio Dio; la confidenza in sé stessi può aumentare, ad esempio, grazie al riconoscimento dei propri sforzi o al sostegno intimo dei propri amici; infine, l'universalizzazione della condotta sembra dover essere attribuita prima di tutto a una sfera morale, che non a una di carattere religioso. Al termine di questo doppio articolo non si sarebbe quindi scoperto nessuna tendenza spirituale *in sé*, precisa Leuba, ma semplicemente dei bisogni e delle direttive che riempiono in modo diverso la vita di tutti: ciò che rende unico un approccio di tipo religioso – e mistico in particolare – è solo il modo in cui queste ultime vengono perseguite e soddisfatte. E ciò che, ancora più nello specifico, rende 'unica' e meritevole di attenzione la forma di vita estatica

---

<sup>59</sup> James Mark Baldwin fu traduttore nel 1890 de *La psychologie allemande contemporaine. École expérimentale* (Paris, 1879) di Théodule Ribot, e uno di quei 'fondatori' (per così dire) della psicologia americana che, insieme a James, Hall e altri, guardarono con interesse ai contemporanei sviluppi della psicologia patologica francese. Di *socius* parla ad esempio in J. M. Baldwin, *The Genesis of the Ethical Self*, «Philosophical Review», VI, 1897, pp. 225-241: in termini più filosofici e introspettivi, si veda anche É. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, «Revue Bleue. Revue politique et littéraire», 4<sup>ème</sup> s., XVII, 1902, 11, in part. p. 324.

<sup>60</sup> J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 34: «L'uomo primitivo, le cui reazioni non tengono conto che di una minuscola porzione dell'universo, lascia il posto presso di lui al *socio*, per servirci di un termine utilizzato da Baldwin, che ha tendenza a reagire come se fosse l'Umanità stessa».

<sup>61</sup> J. H. Leuba, *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*, cit., p. 483.

è la radicalità che essa porta a mettere in gioco, le energie e gli orizzonti che è in grado di suscitare in chi la raggiunge.

Scriverà Leuba in *La psychologie religieuse*, due anni dopo le sue *Tendances*:

Sans doute nos mystiques cherchent à éliminer de leur vie beaucoup de sensations, d'idées et d'actions sans lesquelles d'autres personnes ne voudraient pas vivre. Mais toute simplification n'est pas pathologique. Il faut distinguer. On peut s'imposer des limites dans certaines directions afin de s'étendre ou s'approfondir dans d'autres. Il n'est personne qui ne pratique plus ou moins l'art de la concentration. Et il en est parmi les plus honorés d'entre nous qui sacrifient les neuf dixièmes de ce que le monde leur offre pour se consacrer à un idéal plus ou moins fragmentaire. Tels sont certains savants, artistes et philosophes. Nos mystiques ne sont ni des savants, ni des artistes, ni des philosophes, mais ce sont des saints. Et c'est parce qu'ils veulent appartenir tout entiers à la vie morale qu'ils se soustraient à ce qu'ils appellent le monde<sup>62</sup>.

Leonardo Capanni  
Università degli Studi di Parma  
✉ leonardo.capanni.uni@gmail.com

---

<sup>62</sup>J. H. Leuba, *La psychologie religieuse*, cit., p. 491: «Non c'è dubbio che i nostri mistici cristiani siano intenti a eliminare dalla loro vita una grande quantità di sensazioni, idee e azioni senza le quali altre persone non sarebbero disposte a vivere. Ma non ogni semplificazione è in sé patologica. Bisogna distinguere. Ci si possono imporre limiti in certe direzioni al fine di "estendersi" o "approfondirsi" in altre. Non esiste un uomo che rinunci del tutto a praticare l'arte della concentrazione. E, fra i più stimati di noi, ce ne sono alcuni che sacrificano i nove decimi di ciò che il mondo gli offre per consacrarsi a un ideale più o meno frammentario. Così fanno ad esempio certi scienziati, o artisti, o filosofi. I nostri mistici non sono scienziati, né artisti, né filosofi, ma sono dei santi. Ed è perché vorrebbero dedicarsi in maniera assoluta alla vita morale che finiscono per sottrarsi a ciò che essi chiamano la vita mondana». Come suggerito da un revisore anonimo (che ringrazio), sarebbe interessante un confronto tra la prospettiva di Leuba e le pagine dedicate da Henri Bergson a tali argomenti, in particolare nel suo *Le due fonti della morale e della religione* (1932) dove parla del 'ruolo sociale' del mistico: rimandiamo a un'altra occasione un possibile approfondimento su questo punto.