

CAPITOLO QUINTO

LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO. COMPETENZA E LIMITE DI COMPETENZA

LA RAPPRESENTAZIONE DI DIO COME OGGETTO TRANSIZIONALE. PROSPETTIVE E LIMITI DI UN MODELLO PSICOANALITICO

THE REPRESENTATION OF GOD AS A TRANSITIONAL OBJECT. PERSPECTIVES AND BOUNDARIES OF A PSYCHOANALYTIC MODEL

Mario Aletti

*Psicoanalista, Università Cattolica e Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale, Milano*

CAPITOLO 5

LA RAPPRESENTAZIONE DI DIO COME OGGETTO TRANSIZIONALE. PROSPETTIVE E LIMITI DI UN MODELLO PSICOANALITICO

Riassunto

La psicologia della religione si qualifica come lo studio di ciò che di psichico vi è nella religione. Interessata alla miglior comprensione del vissuto psichico e non, propriamente, della religione in quanto tale (essenza, origine, verità) essa si tiene ugualmente a distanza da semplicismi riduzionistici e da pretese pseudoapologetiche.

In ambito psicoanalitico il progressivo spostamento, nella teoria e nella pratica clinica, dalla prospettiva pulsionale a quella relazionale ha offerto, in questi ultimi decenni, nuovi paradigmi e punti di vista anche per la lettura dell'atteggiamento dell'individuo verso la religione. In particolare, il costrutto teorico dell'oggetto transizionale (Winnicott) permette di evidenziare il radicamento dell'atteggiamento verso la religione (fede o non credenza) nelle precoci esperienze parentali e, d'altra parte, segnala l'ambivalenza dell'esperienza religiosa per la crescita della persona matura: la fruibilità della religione nel promuovere relazioni oggettuali e trasformazioni della personalità è accompagnata da una certa vulnerabilità a distorsioni patogenetiche, particolarmente segnate da ripiegamenti narcisistici o da un uso feticistico degli oggetti religiosi.

La rilettura proposta dalla Rizzuto su formazione, uso e trasformazione della rappresentazione, prevalentemente inconscia, di Dio, risulta estremamente interessante, sia per la novità di contenuti e metodi, sia per la fecondità di sviluppi che apre, in particolare sui rapporti tra rappresentazione di Dio e adesione di fede e sul divenire e la possibilità di trasformazione della stessa rappresentazione.

Parole chiave: *religione, oggetto transizionale, Dio, psicoanalisi, Winnicott*

Abstract

The psychology of religion is described as the study of what is psychic in religion. Involving a better understanding of the psychic experience rather than of religion as such (essence, origin, truth), the psychology of religion is equally distant from reductive simplifications and pseudo-apologetic pretences.

In the psychoanalytic field over the last few decades the progressive shifting, in theory and clinical practice, from the drive perspective to the relational one has offered new patterns and points of view also for interpreting the individual's attitude towards religion. In particular, Winnicott's theoretical construct of the transitional object has stressed how the individual's attitude towards religion (faith or non belief) is deeply rooted in early parental experiences. On the other hand this construct also signals the ambivalence of religious experience for the growth of the mature adult: religion's availability in promoting object relationships and personality transformations is accompanied by a certain vulnerability towards pathogenetic distortions, particularly marked by narcissistic withdrawal or by a fetishistic use of religious objects.

Rizzuto's interpretation of the formation, use and transformation of the prevalently unconscious representation of God is extremely interesting, both in the novelty of its contents and methods and in the fertile developments it opens up, especially with regard to the relationships between representation of God and adhesion to faith and to the future and the possible transformation of the representation itself.

Key words: *religion, transitional object, God, Psychoanalysis, Winnicott*

1. Premesse

* La psicologia della religione si qualifica come lo studio di ciò che di psichico vi è nella religione. Interessata alla miglior comprensione del vissuto psichico e non, propriamente, della religione in quanto tale (essenza, origine, verità), essa si tiene ugualmente a distanza da riduzionismi psicologistici e da pretese pseudoapologetiche.

* In ambito psicoanalitico, il progressivo spostamento, nella teoria e nella pratica, dalla prospettiva pulsionale a quella relazionale (GREENBERG, MITCHELL, 1983) ha offerto, in questi ultimi decenni, nuovi paradigmi e punti di vista anche per la lettura dell'atteggiamento dell'individuo verso la religione. La letteratura in proposito è molto vasta in ambito internazionale (BEIT-HALLAHMI, 1996). Non così in Italia, dove qualcosa si sta pubblicando solo in questi ultimi anni (ALETTI, 1998, 1999; STICKLER, 1998) e dove la psicologia della religione deve fare i conti con lo scarso interesse finora mostrato tanto dagli ambienti psicoanalitici quanto da quelli accademici (curiosamente, anche da quelli che si richiamano alla tradizione cattolica).

* In particolare, il costrutto teorico dell'oggetto transizionale (Winnicott) permette di evidenziare il radicamento dell'atteggiamento verso la religione (fede o non credenza) nelle precoci esperienze parentali e, d'altra parte, segnala l'ambivalenza dell'esperienza religiosa per la crescita della persona matura: la fruibilità della religione nel promuovere relazioni oggettuali e trasformazioni della personalità è accompagnata da una grande vulnerabilità a distorsioni patogenetiche, particolarmente segnate da ripiegamenti narcisistici e da un uso feticistico degli oggetti religiosi.

2. “La nascita del Dio vivente”. Il contributo di Ana-María Rizzuto

Tra gli autori che hanno colto la fecondità e le promesse implicite nel modello winnicottiano per lo studio del vissuto religioso, un particolare rilievo assume Ana-María Rizzuto, analista di training e supervisore al *Psychoanalytic Institute* di Boston, conosciuta in Italia soprattutto per il volume *La nascita del Dio vivente*. Consapevole delle competenze e dei limiti dell'approccio psicologico e lontana dalla tentazione di discorsi esaustivi sulla religione (men che meno su Dio), la Rizzuto limita il proprio approfondimento alla formazione, evoluzione, trasformazione

ed uso della rappresentazione psichica di Dio lungo il ciclo di vita (RIZZUTO, 1974, 1979, 1991, 1992) riconducendo tale rappresentazione di Dio alla dialettica tra le rappresentazioni del sé e le rappresentazioni oggettuali primarie.

Nel suo lavoro Rizzuto si giova, ampiamente ma criticamente, dei paradigmi epistemologici introdotti da Winnicott (in particolare la matrice strutturale e relazionale del sé e il radicamento “illusorio” della relazione oggettuale) per acquisire nuove conoscenze e proporre nuovi modelli metodologici per l'indagine psicoanalitica sul vissuto religioso e la sua funzione nella vita dell'uomo, considerandolo non più, come nella visione freudiana, un precipitato pulsionale e un residuo patologico, ma una risorsa prospettica per la strutturazione e la ristrutturazione della personalità.

Per la Rizzuto, Dio, in quanto vissuto psichico, è un oggetto transizionale illusorio (nel senso winnicottiano) che, come tale, necessariamente rimanda ad una rappresentazione. “La proiezione e l'illusione sono componenti essenziali di qualsiasi oggetto religioso. E tuttavia non sono sufficienti. La proiezione è un meccanismo psichico e può proiettare solo le rappresentazioni che trova. La domanda va posta su come la rappresentazione proiettata o l'oggetto transizionale o l'illusione si sono formate” (RIZZUTO, 1992, p. 158). Giova forse ricordare che, nella prospettiva winnicottiana, illudersi significa “giocare” con la realtà così come essa si presenta al soggetto attraverso il filtro della sua capacità immaginativa e, come tale, è una funzione pregnante dello psichismo.

L'illusione, nella vita psichica è il gioco con la realtà “disponibile” al soggetto e costituisce un momento imprescindibile di contatto profondo con l'oggetto, come avviene nella compenetrazione tra la madre “trovata” e la madre ‘creata’ e come è evidente nell'esperienza estetica, erotica, religiosa. In questo senso, l'illusione religiosa, lungi dall'essere un autoinganno, “è parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali” (RIZZUTO, 1979/1994, p. 83).

Il lavoro della Rizzuto trova una sua priorità logica e metodologica nella rivisitazione del concetto di rappresentazione nella teorizzazione psicoanalitica. Ella sottolinea con forza che rappresentazioni oggettuali e rappresentazione del sé sono processi di memoria compositi, prevalentemente inconsci e preconsoci, divenienti ed interagenti tra loro,

che traggono origine dall'adattamento dell'organismo bio-psichico all'ambiente a tutti i livelli dello sviluppo che si succedono lungo il ciclo di vita. La Rizzuto sottolinea che la rappresentazione richiama, lasciando all'Io il compito di organizzarle, memorie di ogni livello dell'organismo psicofisico: a partire da memorie viscerali, sensomotorie, propriocettive, eidetiche, iconiche e, più tardi, anche concettuali. Ed anche se le memorie “primitive” difficilmente possono essere richiamate sotto forma di un ricordo conscio, tuttavia esse persistono, magari in un movimento del corpo, una postura, un'abitudine comportamentale che inconsciamente perpetuano le esperienze con un determinato oggetto.

Si capisce, dunque, perché Donald Winnicott, nel 1967, chiamato a tenere una conferenza sull'evangelizzazione in famiglia, parlasse quasi esclusivamente delle cure pre-verbali, a partire dell'importanza decisiva della modalità con cui il bambino viene tenuto in braccio. Solo un “ambiente facilitante”, riassumibile nell'espressione “madre sufficientemente buona” permette quei processi di crescita e di maturazione che sono alla base della possibilità di “credere in”. Sono le cure preverbali che strutturano nel bambino un atteggiamento di fiducia nell’“attendibilità umana”. Ed è in continuità con questa fiducia nel sentirsi abbracciato che siamo in grado di insegnare il concetto di “braccia eterne” (WINNICOTT, 1968).

3. Origine e caratteristiche della rappresentazione di Dio

Come gli altri oggetti transizionali, la rappresentazione di Dio è contemporaneamente, secondo l'espressione di Winnicott, “all'interno, all'esterno, e al confine”. Si differenzia dagli altri oggetti transizionali nel fatto di essere costruita a partire non da materiali totalmente esterni, (il peluche, la piuma, etc.) ma da materiale rappresentazionale le cui fonti sono le rappresentazioni degli oggetti primari. Ciò fonda anche la sua costanza nel mondo mentale, e la sopravvivenza agli altri oggetti transizionali dell'infanzia. Infatti, la dialettica tra rappresentazioni oggettuali primarie e rappresentazioni del sé, nel cui ambito si origina la rappresentazione di Dio, è anche l'orizzonte in cui si dispiega (e si spiega) la sua trasformazione, il suo permanere, il suo uso. Ad ogni momento critico del ciclo di vita, che comporta una ristrutturazione della dialettica tra rappresentazioni oggettuali primarie e rappresentazioni del sé, entra in crisi anche la rappresentazione di Dio, senza tuttavia che mai l'uomo possa fare a meno di farsene una rappresentazione. Così, mentre

gli altri oggetti transizionali (es. orsetto di peluche) vengono progressivamente disinvestiti e relegati in un limbo della significazione, Dio rimane per tutta la vita un oggetto transizionale. Investito in misura sempre crescente nel corso degli anni pregenitali, Dio vede il proprio significato accresciuto, anziché disperso, dall'esperienza edipica, che ne riplasma la rappresentazione in funzione degli esiti, soluzioni e compromessi che il bambino stabilisce con i suoi oggetti edipici.

Dovendo qui sintetizzare le acquisizioni fondamentali offerte dalla Rizzuto alla discussione degli specialisti, le riassumerei in pochi punti, tutti ruotanti intorno al concetto di rappresentazione di Dio come oggetto transizionale.

* Anzitutto la sottolineatura delle *caratteristiche inconsce delle rappresentazioni mentali, compresa quella di Dio*. Non si tratta di un'evidenziazione dell'ovvio. Al contrario, la sottolineatura è sollecitata dalla constatazione che troppo spesso il termine “rappresentazione”, come “memoria”, “traccia mnestica” induce ad equivoci per l'interferenza di pre-comprensioni legate ad un quadro teorico di riferimento di psicologia cognitiva, od anche fisiologica - per cui l'espressione rappresentazione inconscia è priva di senso - che non solo rendono difficile il dialogo tra psicoanalisti e psicologi di altro orientamento, ma spesso inducono confusioni concettuali anche nell'elaborazione teorica stessa di qualche psicoanalista.

Scontato dovrebbe essere che la rappresentazione di un oggetto non è la riproduzione, più o meno fedele di un oggetto esterno; né una sensazione, né un'idea, né un concetto, ma la risultante, sempre dinamica e fluida, in equilibrio instabile, della nostra interazione con la realtà esterna. Noi non conosciamo gli oggetti, ma la nostra relazione con essi. Acutamente la Rizzuto sottolinea che “noi non abbiamo mai sperimentato la vita al di fuori del contesto oggettuale” (RIZZUTO, 1979, p. 77). I processi rappresentazionali coinvolgono gli oggetti e la persona, che li rappresenta in una reciproca interazione dinamica, al punto che “Essere qualcuno è essere la storia dei nostri incontri con gli oggetti” (RIZZUTO, 1992, p. 161). Direi che il paradosso di Winnicott per cui creiamo gli oggetti che troviamo, sembra convergere qui con le acquisizioni della epistemologia interazionista: la relazione è la matrice sempre insatura della nostra rappresentazione degli oggetti e insieme della nostra conoscenza.

D'altra parte, Rizzuto mette in guardia contro quel processo di reificazione che affligge molti dei modelli della stessa psicoanalisi. E

giustamente denuncia come anche alcuni teorici sembrano, alla fin fine, considerare la rappresentazione oggettuale come “una specie di entità, o di organizzazione, di struttura, di contenuto, di schema o di engramma della mente” (RIZZUTO, 1979/1994, p. 123).

* Un’area di interessi particolarmente feconda è quella della distinzione e del rapporto tra la *rappresentazione di Dio di natura eminentemente inconscia* o preconsocia, radicata nelle dimensioni del processo primario, e la *raffigurazione di Dio e/o il concetto di Dio*, elaborati a livello del processo secondario. Questione che si fa più rilevante sotto il profilo pragmatico, ma insieme più intrigante sotto il profilo teorico, quando si declina come tema dei rapporti tra rappresentazione di Dio ed adesione personale di fede o ateismo.

Rizzuto concorda con Freud, che la fede, così come l'ateismo, si struttura in un processo conscio, anche se si radica in rappresentazioni di sé e degli oggetti che sono di natura preconsocia od inconscia.

Certamente ella è ben avvertita che la formazione psichica di rappresentazioni di Dio, non determina, in quanto tale, la fede in Dio. Piuttosto, “Il credere o il non credere sono sempre il risultato di processi in cui il senso del self e la rappresentazione prevalente di Dio sono collegati in una dialettica di compatibilità o incompatibilità nella soddisfazione dei bisogni relazionali” (RIZZUTO, 1998, p. 264). L’indicazione metodologica qui sottesa è di grande rilievo; sia nell’indicare l’irrinunciabilità dell’approccio clinico in psicologia della religione, sia nel coglierne l’oggetto tanto nell’atteggiamento religioso quanto nell’ateismo. Perché anche il non credente ha una sua rappresentazione di Dio; e qualcosa dovrà pur farsene. Infatti, “Il non credente è una persona che ha deciso, consciamente o inconsciamente, per ragioni basate sulla sua evoluzione storica, di non credere in un Dio del quale egli possiede la rappresentazione” (RIZZUTO, 1979/1994, p. 83). Recentemente la Rizzuto ha precisato, a scampo di fraintendimenti nella direzione dell’intellettualismo, che il credere è affare di cuore, più che di testa: a riaffermare l’importanza della componente affettiva, non solo nella rappresentazione inconscia, ma anche nella raffigurazione cosciente e concettuale di Dio.

* Un ulteriore nucleo attorno al quale gravitano le teorizzazioni della Rizzuto è il riconoscimento della *universalità della rappresentazione di Dio* (almeno di fatto). Ogni uomo, quantomeno nel contesto occidentale, dove Dio è una risorsa culturale oggettivamente disponibile all’interno del sistema linguistico-simbolico, ha una qualche rappresentazione di Dio. O, detto altrimenti, non è possibile non avere una rappresentazione

di Dio, che vi si aderisca o no con il proprio assenso personale (fede, oppure non credenza). Come si accennava, anche l'ateo ha una rappresentazione di Dio, che è in qualche modo, in continuità con il proprio atteggiamento cosciente. Ciò sembra derivare non solo dal contesto culturale del mondo occidentale, impregnato di raffigurazioni e di sentimenti religiosi (positivi o negativi, non ha importanza) ma, soprattutto, dal radicamento della rappresentazione di Dio nelle rappresentazioni parentali, attraverso il “romanzo familiare”. In questo, la posizione della Rizzuto è molto vicina a quella di Freud.

Ma, - e qui il pensiero della Rizzuto diverge da quello di Freud - la rappresentazione oggettuale di Dio, che si forma nell'infanzia, conosce una storia ed una trasformazione dinamica. A ciò allude il titolo del volume *La nascita del Dio “vivente”*: “durante lo sviluppo, ogni individuo produce una rappresentazione di Dio idiosincratca ed altamente personalizzata, che trae origine da rapporti oggettuali, dalle sue rappresentazioni di sé in sviluppo, e dal sistema di convinzioni del suo ambiente” (RIZZUTO, 1979/1994, p. 146). Dunque, in una simile prospettiva epigenetica, “la rappresentazione di Dio è più delle fondamenta sulle quali è stata costruita” (RIZZUTO, 1979/1994, p. 81). Essa riassume in sé le funzioni dell'*imago* genitoriale di consolazione ed aiuto, ed anche di paura e di guida, ma non si esaurisce in esse. La rappresentazione di Dio è in realtà composita e sovradeterminata: vi concorrono, in un'interazione dinamica, le relazioni con gli oggetti primari, la situazione edipica, il genere sessuale a partire dal quale la si vive, le caratteristiche personali dei genitori e le modalità dell'interazione reale tra questi e il bambino, l'esperienza dei fratelli, l'ambiente socio-culturale ed anche circostanze specifiche ed individuali che possono accompagnare il tempo in cui la rappresentazione si forma.

4. Prospettive e limiti del modello

Ho avuto modo di mostrare altrove la fecondità dei modelli delle relazioni oggettuali in genere (ALETTI, 1998, pp. 35-36). Qui propongo solo qualche sottolineatura sulla neutralità del modello, a fronte di un suo utilizzo banalmente polemico, sia nella direzione di pretese riduzionistiche, sia in quella di strumentalizzazioni pseudo-apologetiche. Naturalmente, la convinzione che la religione è capace di procurare esperienze significative nella sfera transizionale lascia impregiudicato il giudizio di verità sui suoi contenuti.

E questo, intanto e preliminarmente, per l'intrinseca impossibilità epistemologica di una tale operazione: la psicologia, in quanto scienza empirica del vissuto religioso, non giustifica una pronuncia sulla verità dei contenuti religiosi, come è oggi pacificamente acquisito tra gli specialisti. Qualche debordamento epistemologico sembra ancora permanere in alcuni studiosi, specie teologi dell'ambiente protestante americano, il cui ingenuo entusiasmo per questi modelli psicoanalitici è venato da sottili aspettative od intenzioni apologetiche. Tale atteggiamento ricorda oggi, e forse rinnova, l'analoga ingenuità diffusa in ambienti cattolici qualche decennio fa, tra coloro che sottolineavano l'importanza accordata da Erich Fromm alla religione, senza cogliere che la religione umanistica di Fromm è in realtà un umanesimo radicalmente ateo, o mostravano il loro compiacimento per le speculazioni di Jung, quando, discostandosi dai materiali propriamente psicologici, giunge all'identificazione dell'archetipo del Selbst con quello di Dio, aprendo la strada ad una serie di equivoci su salute psichica e crescita spirituale, a rischio del riduzionismo psicologista del fenomeno religioso.

Per quel che riguarda il modello dei fenomeni transizionali, mi pare illuminante l'atteggiamento di Winnicott stesso. Colpisce, infatti, che l'interesse di tanti uomini di religione per il modello winnicottiano non trovi corrispondenza in un interesse esplicito e tematizzato di Winnicott per la religione. Egli si interessa alla credenza in Dio solo e in quanto questa, procurando esperienze significative nella sfera transizionale, contribuisce al compito, mai terminato, dello sviluppo del sé, come una delle possibili estrinsecazioni della capacità di *credere* in qualcosa; cioè, nel caso specifico della religione, come capacità di credere ed anche di permanere nel dubbio o nella non credenza (WINNICOTT, 1968). Tale capacità, che si radica nella fiducia di base originata dalle più precoci esperienze di accudimento è una delle possibili manifestazioni della *capacità di essere solo* (WINNICOTT, 1958).

Vorrei qui focalizzare alcune considerazioni valutative (prospettive e limiti) sul modello proposto dalla Rizzuto. L'influenza delle sue opere appare sempre crescente nella letteratura psicoanalitica internazionale sulla religione ed ha aperto un ampio dibattito, fin dalla pubblicazione di *The birth of the living God* (1979), sia per la rilevanza e la novità di contenuti e metodi, sia per la fecondità degli sviluppi e le possibilità di ulteriore ricerca che apre. La traduzione italiana, per quanto tardiva (1994), si è rivelata molto opportuna anche se manca, ad oggi, da noi,

non solo una recensione critica, ma anche una ricezione piena del suo pensiero.

* L'opera della Rizzuto offre un esempio di *correttezza epistemologica nel trattare i vissuti psichici verso la religione in quanto tali*. Ella è animata da interessi di conoscenza del funzionamento psichico e da interessi pragmatici che, sorti nel corso della pratica clinica, alla clinica riconducono. In una parola, il suo studio mira ad una miglior comprensione della psiche, non ad una miglior comprensione dei contenuti della religione. Oggi agli specialisti di psicologia della religione sembra necessario considerare la psicologia come una scienza empirica, che guarda alla religione come a un oggetto di studio: alla dizione "Psicologia della religione" dovrebbe essere riservata la valenza di un genitivo oggettivo. Una posizione diversa, che sostiene la mutua interazione di psicologia e religione nel costituire un campo comune di indagine appare inficiata da grossolani errori epistemologici e spesso viziata da precomprensioni ideologiche, anche presso qualche autore italiano. Più finemente la questione è stata riproposta da James W. Jones (1991), in un volume dal significativo sottotitolo 'Transfert e trascendenza', che presenta le implicazioni per lo studio psicoanalitico della religione introdotte dai nuovi modelli relazionali del transfert. L'assunto di partenza è che i cambiamenti psicodinamici di un paziente nel corso dell'analisi siano in relazione con i cambiamenti della sua esperienza religiosa. Si può facilmente concordare che i mutamenti nella rappresentazione del sé e degli oggetti si riflettano in rimodellamenti della rappresentazione di Dio e delle relazioni con il religioso. Sarebbe anche possibile, in particolari circostanze, cogliere una direzione opposta del vettore di influenza, sempre, beninteso, che si parli di rappresentazioni e vissuti psichici. Mi è invece impossibile seguire il discorso di Jones là dove sembra proporre un'influenza della "realtà religiosa" sullo psichico; posto che lo studio psicologico del religioso si fonda sull'esclusione metodologica del trascendente, sia come oggetto di studio, sia come criterio esplicativo.

Lo psicologo sa bene che la sua visione del fenomeno religioso è parziale e limitata: egli aspira soltanto ad una illustrazione dei suoi aspetti psichici, ed alla loro interazione con altri fenomeni psichici e non è interessato, né competente, ad uno studio esaustivo sulla religiosità umana.

Non che lo psicologo né esca mortificato, come sembrerebbero a volte sottintendere studiosi di altre discipline, specie quelle filosofiche e teologiche che, in vista di una malintesa collaborazione

“interdisciplinare”, invitano lo psicologo ad “andare oltre gli angusti limiti della scienza” a “non autosequestrarsi nella clinica”, oppure lo accusano di psicologismo (accusa, quest’ultima, paradossale, quando rivolta ad uno psicologo che “fa solo lo psicologo” (!) e, in fondo rivelatrice di una visione “ancillare” della psicologia e delle scienze rispetto al sapere filosofico e teologico).

Mentre la psicologia, né maestra né ancella di alcun’altra disciplina, tende a prendere le distanze, in quanto scienza empirica, dalla filosofia, sua madre storica e matrigna culturale, che ancora, in certi ambienti, insegue la psicologia come fosse una figlia scappata di casa. Il compito di una costruzione antropologica, ad esempio, cui pure la psicologia fornisce elementi settoriali di conoscenza, le è, per principio, estraneo. Che poi studiosi di altre discipline possano utilizzare le conoscenze elaborate autonomamente dalla psicologia secondo il proprio quadro epistemologico e metodologico, per costruire un’antropologia, è un fatto che interessa ad altri, ad esempio al filosofo e al teologo, ma che allo studioso di psicologia fornisce una soddisfazione del tutto aggiunta.

* Estremamente intrigante l’eco suscitata, nell’opera della Rizzuto, dal tema dei rapporti tra *rappresentazione inconscia e raffigurazione conscia di Dio*, in particolare quando si pensi ad una possibile trasformazione della rappresentazione che motivi un mutamento nell’adesione personale (conversione, o allontanamento). Nonostante gli scorci aperti dalla Rizzuto, sembra compito ancora da perseguire la costruzione e la verifica, attraverso l’osservazione clinica, di un modello che dia ragione sia della strutturazione, in età infantile, della rappresentazione di Dio a partire dalle rappresentazioni degli oggetti primari e del sé, sia delle trasformazioni di tale rappresentazione infantile di Dio al servizio della vita psichica. Quanto alla prima questione, le risposte presentate in letteratura sono tutt’altro che univoche; la più convincente, ma in attesa di verifica empirica, parla di ‘*transfert simbolico*’ (MILANESI e ALETTI, 1973, pp. 115-116). Scontato poi che le credenze religiose non sono esaurientemente spiegate attraverso i concetti di proiezione, illusione e oggetto transizionale, che rimandano a loro volta alla rappresentazione mentale, va però sottolineato che tra rappresentazione degli oggetti primari e rappresentazione di Dio esiste una continuità non necessariamente lineare, ma dipendente dagli esiti della dialettica e del confronto con la rappresentazione del sé, entro il campo d’azione del processo primario. Quanto alla seconda questione, (come e a quali condizioni sia possibile un rimodellamento della rappresentazione di Dio) la Rizzuto fa

riferimento ad eventi importanti dell'esperienza relazionale, possibili lungo tutto il ciclo di vita, che incidano e ristrutturino la rappresentazione di sé, degli oggetti primari e del loro dialettico rapportarsi. Certamente ciò è possibile attraverso le modifiche intrapsichiche e relazionali profonde che si possono verificare nel corso di un'analisi. Se è possibile instaurare un rapporto maturo con i propri genitori, sarà possibile anche una rappresentazione di Dio non infantilmente legata alla nostalgia del padre. E con ciò, e conseguentemente, cadono le contrapposizioni tra permanere della rappresentazione di Dio e risultato di un'analisi o tra rappresentazione di Dio e possibilità stessa di analisi, come è capitato di sostenere (anche a causa di una frettolosa sovrapposizione tra rappresentazione di Dio e fede in Dio) rispettivamente, a Melanie Klein e a Jacques Lacan. Anche l'ateismo ha una matrice relazionale e, dal punto di vista psico-dinamico, si presenta come una delle possibili modalità della capacità di *credere in* (Winnicott). Non è che la religione sia una forma relazionale (patologica) di cui l'ateismo semplicemente marcherebbe l'assenza. Se di Dio non possiamo non avere una rappresentazione, la partita della salute mentale si gioca piuttosto sulla modalità (egosintonica o egodistonica) della scelta, cosciente e subordinata, di aderire con la fede o di astenersi, con l'ateismo, a quella rappresentazione che comunque c'è in ciascuno.

D'altra parte, se la trasformazione della rappresentazione di Dio suppone una ristrutturazione di memorie composite dai molteplici livelli, in una scansione che va dal viscerale al concettuale, si pone la questione della possibilità, dell'efficacia, dei percorsi e degli esiti degli stimoli consci (supplemento di informazioni religiose, frequenza a riti collettivi, inserimento in una cultura riccamente religiosa etc.) su questo radicale cambiamento. E, di seguito, ci si potrebbe chiedere se le trasformazioni eventualmente verificate debbano essere ricondotte alla forza motivazionale e trasformativa insita nel sistema simbolico religioso (contenuto del messaggio) o all'esperienza relazionale, che implica movimenti transferali e controtransferali, connessa all'incontro interpersonale che del messaggio è mediatore.

È chiaro che ciò pone molti interrogativi (e qualche prospettiva) sui livelli cui si indirizza l'educazione religiosa, così come l'azione pastorale, e ripropone allo psicologo la complessità dei fenomeni di trasformazione profonda, come quello della conversione religiosa.

Anche *sotto il profilo metodologico* l'opera della Rizzuto, mentre mette a disposizione importanti innovazioni, ne stimola l'approfondimento, la messa a punto e la sistematizzazione. L'acquisizione che la

rappresentazione di Dio è prevalentemente inconscia e che anche la raffigurazione e la concezione di Dio sono ancorate a rappresentazioni oggettuali inconse, comporta l'elaborazione di nuove metodologie e strumenti di studio per la religiosità, saldamente ancorati alla clinica, intesa non necessariamente come pratica terapeutica, ma come orizzonte euristico dell'osservazione interpretante. Dal punto di vista della pratica analitica, la convinzione che tutti hanno una qualche rappresentazione di Dio, prevalentemente inconscia, induce a sottolineare l'ovvio, forse a volte scotomizzato: non solo il paziente, ma anche il terapeuta non può non averne una. E se la rappresentazione di Dio è la risultante della interazione tra le rappresentazioni degli oggetti primari e del sé, risulta molto probabile che quella che il paziente ha strutturato si ponga come un importante elemento della psicodinamica da lui messa in campo ed operante anche nel transfert. Quanto allo psicoanalista, la sua rappresentazione inconscia di Dio potrebbe influire sulla sua valutazione e trattamento della religiosità del paziente, e potrebbe giocare nel controtransfert. La *vexata quaestio* dei rapporti tra religiosità del paziente e religiosità del terapeuta si ripropone qui ad un altro e più alto livello di complessità, che apre a compiti di approfondimento sia nella pratica clinica che nella formazione degli stessi psicoterapeuti (SORENSEN, 1994).

Bibliografia

ALETTI M., “Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. Verso nuovi punti di vista clinico-ermeneutici”, in D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo 1998, pp. 13-45

ALETTI M., “Allacciare legami, sciogliere nodi. Prospettive e problemi dei modelli delle relazioni oggettuali applicati alla religione”, in M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista*, Centro Scientifico Editore, Torino 1999, pp. 34-43

BEIT-HALLAHMI B., *Psychoanalytic studies of religion. A critical assessment and annotated bibliography*, Greenwood Press, Westport, CT-London 1996

GREENBERG J. R. & MITCHELL S. A., *Object relations in psychoanalytic theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA. Trad. it. *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna 1986

JONES J. W., *Contemporary psychoanalysis and religion. Transference and transcendence*, Yale University Press, New Haven, CT. 1991

MILANESI G. & ALETTI M., *Psicologia della religione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1973

RIZZUTO A.-M., "Object relations and the formation of the image of God", *British Journal of Medical Psychology*, 1974, 47, 83-90

RIZZUTO A.-M. (1979), *The birth of the living God. A psychoanalytic study*, The University of Chicago Press, Chicago-London. Trad. it. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, Borla, Roma 1994

RIZZUTO A.-M., "Religious development: A psychoanalytic point of view", in F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence*, Jossey-Bass, San Francisco, CA, 1991, pp. 47-59

RIZZUTO A.-M., "Afterword", in M. Finn & J. Gartner (Eds.), *Object relations theory and religion. Clinical applications*, Praeger, Westport, CT-London, 1992, pp. 155-175

RIZZUTO A.-M., *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*, Yale University Press, New Haven, CT-London 1998

SORENSEN R. L., "Therapists' (and their therapists') God representations in clinical practice" *The Journal of Psychology and Theology* 1994, pp. 22, 325-344

STICKLER G., "Dall'esperienza oggettuale all'esperienza simbolica e sviluppo della fede religiosa", in D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo 1998, pp. 167-210

CAPITOLO 5

LA RAPPRESENTAZIONE DI DIO COME OGGETTO TRANSIZIONALE. PROSPETTIVE E LIMITI DI UN MODELLO PSICOANALITICO

WINNICOTT D. W., (1968), “Children learning”, in *Home is where we start from*, Penguin Books, London 1986, pp. 143-149. Trad. it. “L'apprendimento dei bambini”, in *Dal luogo delle origini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1990, pp. 147-155

WINNICOTT D.W. (1958), “The capacity to be alone”, in *The maturational process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development*, Hogart Press and Institute of Psychoanalysis, London 1965, pp. 143-149. Trad. it. “La capacità di essere solo”, in *Sviluppo affettivo ed ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970, 1974 (2. ed.), pp. 29-39