

IL MODELLO «RELAZIONALE» IN WINNICOTT E IL RILANCIO DEL DIALOGO TRA PSICOLOGIA E TEOLOGIA SULLA RELIGIONE*

SOMMARIO: PREMESSE – I. ELEMENTI FONDAMENTALI DELL'OPERA DI WINNICOTT COME PSICOANALISTA – II. I FENOMENI TRANSIZIONALI: LA FUNZIONE PSICHICA DELL'ILLUSIONE – III. VALUTAZIONI DI WINNICOTT E NUOVE PROSPETTIVE IN PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE – IV. PRESUPPOSTI PER RILANCIARE IL DIALOGO TRA PSICOLOGIA E TEOLOGIA SULLA RELIGIONE.

PREMESSE

La teologia cattolica ha tradizionalmente guardato con sospetto l'indagine psicologica sul vissuto religioso, specialmente se essa si ispirava, più o meno apertamente, al pensiero del fondatore della psicoanalisi sulla funzione della religione nella psicomica degli individui e nei processi psico-sociali, e sul suo valore veritativo. Com'è noto, questo sospetto aveva le sue fondate ragioni¹. Il pensiero

* Questo articolo si basa, con opportuni adattamenti ed ampliamenti, su un capitolo di una tesi di Laurea in Scienze dell'Educazione, discussa dall'autore il 10 aprile 2000 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano) e guidata dal Prof. Mario Aletti. Il titolo della tesi è: *La figura dell'illusione e la sua evoluzione nella letteratura psicoanalitica sulla religione*. Tale tesi è risultata vincitrice *ex-aequo* del 3° Premio Giancarlo Milanese per la miglior tesi italiana in Psicologia della religione, attribuito durante l'ultimo convegno internazionale della Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR) a Verona lo scorso 22 ottobre 2000: cf *Psicologia della religione - news*, 5/3 (2000) 7. [<http://psico.univr.it/sipr/conveg2000.asp>], gennaio 2001.

¹ È nota la teoria freudiana sulla religione. In essa i comportamenti religiosi vengono spiegati a partire dai rituali nevrotici patologici. Per Freud la religione, oltre a essere la «nevrosi ossessiva universale», sarebbe una «illusione», cioè una «conoscenza fondata su desideri», accettata irragionevolmente, a motivo del desiderio di ricevere conforto, dagli dei o dalla Provvidenza, per sopportare le difficoltà che la Natura e la vita sociale impongono agli uomini. Formalmente Freud non afferma la falsità delle «illusioni religiose», infatti esse, come non sono dimostrabili, dovrebbero anche essere inconfutabili, ma di fatto ne proclama l'inconsistenza veritativa propo-

freudiano faceva uso soprattutto di una prospettiva «pulsionale», e implicava, intrinsecamente legate alle sue acquisizioni basate sull'osservazione e la cura degli individui malati, una antropologia e una visione del mondo largamente conflittuali con il pensiero cristiano. Da qui la tentazione per la teologia cattolica, complessivamente evitata, di «chiudere il capitolo» del confronto con le acquisizioni psicologiche, e psicoanalitiche in particolare, arroccandosi in un atteggiamento difensivo ma sterile.

ell'ambito della tradizione psicoanalitica postfreudiana si è sviluppata una nuova prospettiva attraverso il cambiamento dal cosiddetto paradigma o modello «pulsionale» verso quello «relazionale»². Uno degli autori che ha contribuito in modo originale all'affermazione del punto di vista che vede nelle relazioni il principale terreno in cui si gioca lo sviluppo dell'individuo, la salute psichica e la patologia, e la stessa possibilità di assumere una identità personale, è stato Donald W. Winnicott (1896-1971)³. In particolare egli ha operato una vera e propria rivoluzione nel significato psicoanalitico del concetto di «illusione», una figura centrale della critica della religione freudiana.

nendo di adottare la Scienza come strumento di progresso per l'umanità. Freud inoltre interpreta Dio esclusivamente come creazione personale e culturale, che deriva direttamente dalle vicissitudini del complesso di Edipo, cosicché «Dio non è altro che un padre innalzato» (FREUD, *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere di Sigmund Freud* (O.S.F.), vol. VI (1910), Torino, Boringhieri, 1974, 262). I principali testi in cui Freud espone la sua critica alla religione sono: *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in O.S.F., vol. V, (1907), Torino, Boringhieri, 1976, 341-354; *Totem e tabù*, in O.S.F., vol. VII (1912-1913), 7-168; *L'avvenire di una illusione*, in O.S.F., vol. X (1927), 435-485; *Il disagio della civiltà*, in O.S.F., vol. X (1929), 557-630; *L'uomo Mosè e la religione monoteista: tre saggi*, in O.S.F., vol. XI, 337-453. Per una presentazione critica in chiave teologica si possono consultare: A. PUÈ, *Freud et la religion*, Paris, Ed. du Cerf, 1968; tr. it. *Freud e la religione*, Roma, Città Nuova, 1978; W. W. MEISSNER, *Psychoanalysis and religious experience*, New Haven CT-London, Yale University Press, 1984, 23-72; G. MAGNANI, *Freud e la religione dei padri*, Roma, Studium, 1996. Tali autori propongono anche la possibilità di un dialogo positivo tra psicoanalisi e teologia.

² Per una contestualizzazione dettagliata si veda il manuale divenuto classico di J. R. GREENBERG - S. A. MITCHELL, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1983; tr. it. *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Bologna, Il Mulino, 1986.

³ Pediatra e psicoanalista inglese, Winnicott si è dedicato con particolare interesse alla cura dei bambini con problemi psichici ponendo la sua attenzione nella individuazione e nello studio dei fattori ambientali dello sviluppo, in particolare le relazioni genitoriali e specificamente quella con la madre. Le sue opere principali non sono vere e proprie trattazioni sistematiche ma raccolte di scritti vari elaborati in occasioni diverse e sono quasi completamente tradotte in italiano. Una bibliografia si può trovare nel contributo di M.T. ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», in *Modelli di sviluppo in Psicoanalisi*, a cura di E. PELANDA, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1995, 191-227.

Partendo dalla osservazione clinica dell'esperienza dell'infante con la madre, egli reinterpreta il concetto di illusione, che era stato usato da Freud nel senso di una «conoscenza fondata sui desideri» più profondi e antichi dell'uomo, presentando l'esperienza «illusoria» come un evento cruciale per lo sviluppo individuale. Winnicott individua il compito educativo specifico della madre, per la promozione del processo evolutivo del bambino, nella funzione di fornire illusioni e successivamente in quella di guidare una progressiva «disillusione» dell'infante. Descrivendo «l'oggetto transizionale» e gli altri «fenomeni transizionali» dentro l'«area transizionale», uno spazio intermedio di esperienza tra il soggetto e gli oggetti della realtà, egli illumina i fondamenti psichici dell'esperienza del gioco, la quale è legata intrinsecamente alle più alte attività culturali tra cui, egli afferma espressamente, l'esperienza artistica e quella religiosa⁴. Winnicott nei suoi scritti non approfondirà esplicitamente il tema del vissuto religioso, se non in una breve conferenza⁵, ma le sue intuizioni gettano le basi per una sua rinnovata comprensione psicoanalitica che viene approfondita da altri autori che si ispirano al suo pensiero collocandosi nell'ambito disciplinare della Psicologia della religione. La svolta che Winnicott ha favorito dunque, apre nuove prospettive per lo studio psicologico del vissuto religioso, finalmente più libero dalle premesse epistemologiche antireligiose freudiane.

Queste intuizioni winnicottiane e i risultati degli studi psicologici che ad esse si ispirano nella prospettiva relazionale potrebbero essere fatte oggetto di ascolto, riflessione e dialogo da parte di una riflessione teologica che voglia accettare la sfida del dibattito culturale contemporaneo, specialmente nel campo della antropologia teologica e della teologia spirituale e pastorale, come speriamo di rendere più chiaro al termine del nostro studio.

Questo articolo intende dunque esplicitare i principali aspetti del pensiero del grande pediatra e psicoanalista inglese (I-II), mostrando la ricezione in ambito psicoanalitico e la connessione con un nuovo filone di studi sul vissuto religioso, che ha prodotto i suoi frutti più promettenti nell'analisi della «Rappresentazione psichica» di Dio dei singoli individui (III). Alla fine cercheremo di evidenziare le ragioni dell'interesse con cui la teologia dovrebbe ascoltare ed entrare in dialogo con queste nuove prospettive che offrono un significativo approfondimento fenomenologico della comprensione degli individui e della natura umana (IV).

⁴ D.W. WINNICOTT, *Playing and reality*, London, Tavistock Publications, 1971; tr. it. *Gioco e realtà*, Roma, Armando Editore, 1974, ¹⁸1997, 43.

⁵ Id., «Children Learning». In *Home is where we start from*, London, Penguin Books, 1968; tr. it. «L'apprendimento dei bambini», in *Dal luogo delle origini*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1986, 147-155.

I. ELEMENTI FONDAMENTALI DELL'OPERA DI WINNICOTT COME PSICOANALISTA

1.1. *Tra fedeltà e innovazione in psicoanalisi*

D.W. Winnicott si caratterizza anzitutto per la sua costante pratica clinica, sia come pediatra che come psicoanalista. Inglese di nascita, giunge alla psicoanalisi attraverso una decennale analisi personale (1923-1933) con James Strachey, di impostazione ortodossa, e poi una seconda con Joan Rivière, discepola di Melanie Klein, con cui egli fu anche in supervisione tra il 1936 e il 1940. Sviluppò originali e personali punti di vista nati dal confronto stimolante con la sua pratica clinica. Nel 1956 divenne Presidente della Società Psicoanalitica Britannica. Nel conflitto tra i gruppi che facevano capo ad Anna Freud e a Melanie Klein egli cercò di assumere una posizione intermedia cercando una conciliazione, motivato dalla sua ostilità verso le posizioni dogmatiche e incline ad una costante e creativa libertà di ricerca. Egli cercherà in libertà e creatività di proporre intuizioni e nuove interpretazioni degli strumenti concettuali della psicoanalisi fino a giungere alla elaborazione di un suo originale punto di vista sulla natura umana, i processi di sviluppo e la comprensione e la cura delle psicopatologie. Morì nel 1971 lasciando una ricca mole di scritti, pubblicati anche postumi.

Pur professandosi fedele agli assunti fondamentali della tradizione ortodossa spesso li interpretò in modo personale e a volte stravolgendoli, talvolta fino a piegarli al suo punto di vista innovativo sui fenomeni psichici legati allo sviluppo⁶. Per comprendere questo atteggiamento, definito una «tendenza ad assorbire e rielaborare i concetti altrui»⁷, occorre tener presenti, oltre alle sue caratteristiche personali di uomo creativo e originale, anche il contesto storico del movimento psicoanalitico con i suoi conflitti all'interno della «Società britannica». Essi inducevano Winnicott a non rinchiudersi nelle posizioni di una parte ma a conservarsi libero per l'osservazione, la ricerca e la formulazione creativa di ciò che andava scoprendo.

La sua opera scientifica risente di questa impostazione: i suoi scritti esprimono un linguaggio vicino al parlato, presentano molti riferimenti alla pratica clinica e raggiungono, a volte, una espressività di tipo poetico ed evocativo. Egli ama procedere presentando al lettore dei sorprendenti paradossi che esprimono la sostanza della natura umana, sia quella del malato sia dell'individuo sano.

Il centro di interesse della sua opera è l'emergere del Sé (*Self*) individuale in quanto persona unitaria, un fatto troppe volte dato per

⁶ GREENBERG - MITCHELL, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, 203-211.

⁷ *Ivi*, 192.

scontato in psicoanalisi. Egli sofferma la sua attenzione sui processi dialettici dello sviluppo nei quali si incontrano e scontrano l'esigenza di differenziazione e quella di comunione dell'individuo e il cammino di sviluppo che porta alla percezione di sé e della realtà oggettiva. In particolare con la sua lunga e paziente osservazione diretta, ottenuta nella pratica clinica, Winnicott darà dei contributi originali allo studio della primissima infanzia, un ambito fino ad allora poco studiato dalla tradizione psicoanalitica, se non dal punto di vista della ricostruzione fatta da adulti.

1.2. *La natura umana e i suoi paradossi*

Per comprendere il contributo di Winnicott alla ridefinizione della nozione di illusione in psicoanalisi accenniamo alla sua concezione della natura umana attraverso il suo procedere per paradossi. Egli descrive la natura umana come avente dal suo interno alcune «tendenze innate», che spingono l'individuo verso l'integrazione della sua personalità, l'unità globale della personalità nel corpo e nella mente, e «verso la relazione oggettuale, che gradualmente diventa una questione di rapporti interpersonali»⁸. Per Winnicott i meccanismi e le forze innate che suscitano lo sviluppo del Sé del bambino non sono cause sufficienti ma hanno bisogno di un ambiente facilitante che sia in grado di supportare (*holding*) e favorire l'attuazione di queste tendenze.

La natura umana si caratterizza anche per «la relazionalità dell'Io» (*ego-relatedness*), un concetto che Winnicott utilizza per descrivere il particolare rapporto tra infante e madre e al quale attribuisce il fondamento dell'amicizia e la matrice di ogni *transfert*⁹. Secondo Winnicott «le relazioni dell'Id» (*Id-relationship*) che il bambino sperimenta, ma dentro una relazionalità dell'Io, rafforzano l'Io, piuttosto che distruggerlo, favorendo il suo sviluppo. Così il bambino impara stando solo, in presenza della madre, a scoprire la propria individualità¹⁰. Con ciò Winnicott sostiene la necessità assoluta della relazione con un oggetto-ambiente facilitante perché l'individuo possa svilupparsi in modo sano, cioè possa svilupparsi percependo in modo corretto gli altri e se stesso.

⁸ WINNICOTT, «L'apprendimento dei bambini», 149.

⁹ Id., «The capacity to be alone», in *The maturational process and the facilitating environment*, London, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1965, 143-149. Il testo è basato su una conferenza tenuta nel 1957 e pubblicata per la prima volta su: *International Journal of Psychoanalysis*, 39 (1958), 416-420; tr. it. «La capacità di essere solo», in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma, Armando Editore, 1970, 35.

¹⁰ *Ivi*, 36.

I «paradossi» sono situazioni in cui l'individuo deve riconoscere un contrasto tra due esperienze che sembrano opposte e inconciliabili e sono rivelatori di peculiarità della natura umana. Là dove altri sarebbero tentati di risolvere la tensione indicata, Winnicott sostiene che i paradossi vanno osservati e accettati, e non necessariamente risolti¹¹. Proprio affrontandoli in questo modo l'individuo può progredire nel suo cammino di sviluppo e gli educatori possono facilitarli il compito. Egli scrive:

... un paradosso accettato può aver un valore positivo. La risoluzione di un paradosso porta ad una organizzazione difensiva che nell'adulto si può incontrare come vera e falsa organizzazione del sé¹².

In realtà le descrizioni di Winnicott non rappresentano diversi e distinti paradossi ma diverse sfaccettature dell'unico paradosso costituito dalla condizione umana di tensione tra essere individuale e relazionale, tra apertura al mondo e limite percepito come intrinseco alla propria identità. Evidenziamo ora gli elementi paradossali esplicitamente espressi da Winnicott in alcuni suoi scritti.

1.2.1 Il bambino crea la madre che trova

Il primo elemento paradossale riguarda le prime esperienze di allattamento al seno. Il bambino che riceve il seno portogli dalla madre crede che esso sia una realtà indistinta da sé e collegata ai suoi bisogni. Egli dà forma al seno e alla madre, cioè li crea, nella misura in cui il seno e la madre, sono già lì, per essere trovati.

Il bambino crea l'oggetto, ma l'oggetto era lì in attesa di essere creato e di divenire un oggetto investito di carica¹³.

Ciò significa che la madre, o parte della madre, è in uno stato di «va e vieni», tra essere quella che il bambino ha la capacità di trovare e (alternativamente) essere se stessa in attesa di essere trovata¹⁴.

Questa interazione tra azione soggettiva dell'infante e disponibilità dell'oggetto materno all'incontro costituisce una situazione paradossale ma reale, e in essa prende forma la situazione che Winnicott definisce di «illusione primaria», che ha una funzione fondamentale nello sviluppo del Sé del neonato preparandolo ad esercitare la capacità di percepire l'oggetto come un fenomeno esterno.

¹¹ Id., «L'apprendimento dei bambini», 154.

¹² WINNICOTT, *Gioco e realtà*, 43.

¹³ *Ivi*, 156.

¹⁴ *Ivi*, 92.

1.2.2 Solitudine e comunione: «La capacità di essere solo»

Winnicott descrive una seconda situazione paradossale, che è tappa fondamentale del processo evolutivo verso il raggiungimento della maturità affettiva: si tratta della «capacità di essere solo» (*The capacity to be alone*). Il bambino può raggiungere tale capacità solo attraverso una esperienza paradossale.

È l'esperienza di essere solo, da infante e da bambino piccolo, ma in presenza della madre. In tal modo la capacità di essere solo ha un fondamento paradossale, e cioè l'esperienza di essere solo in presenza di un'altra persona¹⁵.

Questa capacità di essere solo si sviluppa con il supporto fondamentale delle cure materne durante il cammino che porta il bambino dalla dipendenza assoluta e inconsapevole dalla madre alla capacità di identità, autonomia e relazionalità. La sua origine paradossale è funzionale allo stato di assoluta debolezza dell'Io del bambino.

L'essere solo in presenza di un'altra persona può verificarsi in uno stadio molto precoce, quando *l'immatunità dell'Io è naturalmente equilibrata dal sostegno dell'Io* fornito dalla madre. Con il passar del tempo, l'individuo introietta la madre che dà sostegno all'Io ed in questo modo diventa capace di esser solo senza aver bisogno di far frequente riferimento alla madre o al simbolo materno¹⁶.

In altro luogo Winnicott lo descrive così:

All'inizio vi è uno stato di solitudine fondamentale. Nello stesso tempo questa solitudine può esistere soltanto in condizioni di massima dipendenza [...] e prima ancora che tale dipendenza possa esser riconosciuta¹⁷.

C'è dunque una solitudine fondamentale nell'essere umano che può essere percepita e vissuta positivamente solo attraverso lo sviluppo dalla originaria dipendenza assoluta dalla madre. Raggiunta la capacità di essere solo nel delicato equilibrio tra comunione fondamentale con la madre e disponibilità all'incontro creativo e giocoso con gli altri oggetti del mondo, l'individuo può vivere la solitudine come bene prezioso e non come esperienza insopportabile.

1.2.3 Differenziazione e bisogno di contatto

Il precedente paradosso ne introduce un altro in cui due opposti si danno insieme: il nucleo originario del vero Sé custodisce gelosa-

¹⁵ Id., «La capacità di essere solo», 31.

¹⁶ *Ivi*, 34.

¹⁷ Id., citato in ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 205.

mente la sua identità attraverso una tendenza alla differenziazione ma nello stesso tempo sente la necessità e il piacere di comunicare. I due bisogni si possono tenere paradossalmente insieme solo passando dall'esperienza del gioco a quelle dei vari fenomeni culturali della vita adulta. Con la sua capacità espressiva Winnicott afferma: «Se è una gioia nascondersi, è pure un disastro non essere trovati»¹⁸. Il faticoso cammino di sviluppo del Sé porta inscritta questa tensione paradossale:

attraverso la separazione nulla va perduto, ma piuttosto si guadagna e si conserva qualcosa: «Questa è la situazione che mi sono proposto di studiare: la separazione, che non è una separazione, ma una forma di unione» (Winnicott, corsivo nell'originale)¹⁹.

Lo sviluppo del Sé per Winnicott si gioca proprio nella possibilità di comporre tale situazione paradossale: la ricerca e la difesa della propria identità e la necessità di contatto e comunione con il mondo oggettuale.

1.2.4 L'area e gli oggetti transizionali: esterni, interni, sul confine

Altro paradosso Winnicott lo esprime nella famosa descrizione dell'oggetto transizionale all'interno dell'area intermedia dell'esperienza transizionale. In questa area «si incontrano infatti la soggettività onnipotente e il riconoscimento della realtà obiettivamente percepita»²⁰. Così la posizione di questo oggetto è tale che esso non è solamente sotto il controllo onnipotente del bambino, ne è solamente parte di una realtà esterna oggettiva, è sul «confine»²¹ (*border*) e partecipa ad entrambe le dimensioni, sia interna sia esterna²². In questo consiste la sua dimensione paradossale. La sua funzione è quella di aiutare «il bambino a negoziare il graduale spostamento dall'esperienza di sé come centro di un mondo totalmente soggettivo, al senso di sé come persona tra le altre persone»²³.

¹⁸ *Ivi*.

¹⁹ GREEBERG - MITCHELL, *Le relazioni oggettuali*, 192-193.

²⁰ ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 209.

²¹ Preferiamo tradurre *border* con «confine» piuttosto che «limite», come nella traduzione italiana (*Gioco e realtà*, 24), perché ci sembra indicare meglio la coappartenenza ad entrambe le aree: quella interna e quella esterna.

²² WINNICOTT, *Gioco e realtà*, 24.

²³ GREENBERG - MITCHELL, *Le relazioni oggettuali*, 198.

1.2.5 Distruttività che ricrea un oggetto

L'ultimo aspetto paradossale che vogliamo richiamare è quello con cui Winnicott spiega il significato positivo della aggressività del bambino piccolo. Il bambino piccolo ha assoluto bisogno di amore «preverbale» e di verificare la capacità di questo amore di resistere alla distruttività che suscita in lui questo amore primitivo.

Quando tutto va bene questa distruttività viene sublimata in atti come mangiare, tirar calci, giocare, competere e così via. Tuttavia se il bambino si trova in questo stadio primitivo – ecco qualcuno da amare – il suo prossimo passo sarà distruggere. Se si sopravvive, vi sarà allora l'*idea* della distruzione. [...] Sarete amati in quanto sarete sopravvissuti²⁴.

La capacità dell'oggetto (anzitutto la madre) di resistere alla aggressività del bambino gli permette di «essere usata» dal bambino, ciò significa che il bambino ha imparato ad «usare l'oggetto» e non solo a «relazionarsi all'oggetto». Per Winnicott ciò significa che il bambino ha imparato a percepire l'altro come una realtà al di fuori del suo controllo illusorio onnipotente e quindi come realtà più oggettiva. Sviluppare la capacità di percepire gli altri come oggetti elastici, cioè la possibilità di esprimere distruttività verso un oggetto che sopravvive, è dunque la sola via che il bambino possiede per conquistare la propria identità e riconoscere l'alterità altrui. Winnicott parla a questo proposito di «capacità di usare l'oggetto»²⁵. La madre che non reagisce all'aggressività del bambino con ansia o con aggressività speculare lo aiuta a compiere questo passo fondamentale. Così accade che tale paradosso dell'esperienza infantile si riverbera nella esperienza adulta per cui «gli adulti maturi danno vitalità a ciò che è antico, vecchio, ortodosso, ricreandolo dopo averlo distrutto»²⁶. Egli sembra qui descrivere la sua stessa esperienza nei confronti della tradizione psicoanalitica.

1.3. *Il processo evolutivo del Sé: dalla prima infanzia alla cura delle psicopatologie*

Winnicott mette in luce i processi che portano all'emergere del *Self*, inteso come il nucleo della persona concreta che si percepisce nella propria unità integrata. Egli intende il concetto di *Self* in un senso differente dal concetto di *Io*. Il *Self* (Sé) indica

²⁴ WINNICOTT, «L'apprendimento dei bambini», 153-154 (corsivo originale).

²⁵ Id., *Gioco e realtà*, 151-164.

²⁶ Id., citato in ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 197.

la persona che è me, che ha una totalità basata sull'azione del processo maturativo. Nello stesso tempo il Sé ha delle parti, e in realtà è costituito da queste parti. Queste parti vengono a saldarsi insieme dal centro verso la periferia nel corso dell'azione del processo maturativo, assistito (soprattutto al principio) dall'ambiente umano che sostiene, manipola e facilita in modo vivo [...]. Penso che chi usa il termine *self* si trova in una posizione differente da chi usa il termine «Io». La prima posizione ha a che fare con la vita e con il vivere in maniera diretta, nella seconda, allorché viene usata la parola «Io», chi parla o scrive è più distaccato, meno coinvolto. Forse è più chiaro, perché è in grado di usare tutto quanto egli può disporre di sé in termini di approccio intellettuale (Winnicott in una lettera alla traduttrice francese del 19-01-1971)²⁷.

Egli, parlando dei primissimi processi interattivi dell'infante con la madre, col suo stile provocante affermava: «Un neonato è qualcosa che non esiste [...], senza cura materna non ci sarebbe nessun neonato» (in una conferenza alla *British Psychoanalytic Society*, 1940)²⁸. Esiste solo la diade bambino – madre, una relazione profondissima e complessa. Prima di sperimentare relazioni il Sé non esiste ancora, perciò secondo lui all'inizio del processo evolutivo non vi può essere quello stato che i freudiani definivano «narcisismo primario», perché esso presuppone un soggetto già costituito come tale e che esiste, ma privo di relazioni significative consapevoli. Il punto di origine del Sé invece è la relazione di dipendenza assoluta con la madre, matrice da cui esso emerge a poco a poco. Il primo ambiente che il bambino vive e che Winnicott studia è proprio la relazione con la madre. Nel processo di sviluppo del bambino egli identifica tre tappe fondamentali: la conquista dell'integrazione dell'Io, il sentimento di unità della propria persona con il proprio corpo e la conquista del senso di realtà, che permette una valutazione realistica del tempo, dello spazio e delle altre caratteristiche esterne²⁹.

1.3.1 Fenomeni transizionali e oggetto transizionale

Winnicott identifica nello spazio di interazione tra il soggetto e la realtà i cosiddetti «fenomeni transizionali»³⁰. Egli descrive la transizione del bambino dalla percezione interamente soggettiva del mondo, caratterizzata da un senso di onnipotenza e di controllo magico sulla realtà, indistinta da sé, alla percezione della realtà oggettiva esterna

²⁷ Citato in ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 202.

²⁸ *Ivi*, 202.

²⁹ *Ivi*, 204.

³⁰ D.W. WINNICOTT, «Oggetti transizionali e fenomeni transizionali», in *Gioco e realtà*, 23-60. L'originale è del 1953.

al suo corpo e condivisa con gli altri. In questo percorso egli ipotizza l'esistenza di una terza zona o area, che non è interna come la prima, non è esterna come la seconda, ma è in entrambe. È sul confine delle due zone e consente una progressiva transizione verso lo sviluppo di una percezione più oggettiva della realtà. Il fenomeno da cui Winnicott parte nella sua osservazione è l'esperienza del primo oggetto posseduto in quanto «non-me» (*not-me*). Questo oggetto assume un valore particolare per il bambino: gli consente di placare l'ansia causata dalla assenza della madre e lo aiuta a sviluppare un iniziale senso del proprio sé attraverso la percezione della sua separatezza e insieme del suo legame a sé.

Questo oggetto, che egli definisce «transizionale», ha delle caratteristiche fisiche per cui non è una allucinazione: è un orsacchiotto, una bambola, una coperta o altro. Ma assume anche un valore interno o soggettivo per il bambino che non è immediatamente accessibile per l'osservatore esterno. Il bambino non se ne separa e lo richiede, specialmente nei momenti di ansia come la sera prima di addormentarsi. Il destino di questo oggetto transizionale è quello di perdere significato e venire relegato in un limbo, una specie di dimenticatoio, mentre i fenomeni transizionali si sviluppano e diffondono in vari settori della vita coinvolgendo la capacità di percepire la realtà e noi stessi in relazione con essa. Secondo Winnicott il mondo della cultura in genere e in particolare l'arte, il sentimento religioso, il lavoro creativo³¹, cioè i prodotti della creatività umana, si radicano proprio in questa capacità di incontro e relazione del soggetto con la realtà esterna.

1.3.2 La teoria della illusione-disillusione

Gli oggetti transizionali e i fenomeni transizionali appartengono al regno dell'illusione che è alla base dell'inizio dell'esperienza. Questo primo stadio dello sviluppo è reso possibile dalla speciale capacità della madre di adattarsi ai bisogni del suo bambino, concedendogli così l'illusione che ciò che crea esista realmente³².

Winnicott presenta il ruolo della madre nel favorire il processo di transizione dell'infante dal mondo della soggettività onnipotente alla percezione della realtà oggettiva con la teoria della illusione-disillusione³³. Egli nota come la madre sappia, nelle primissime interazioni, porgere il suo seno al bambino che lo cerca, corrispondendo in tale modo perfettamente al suo bisogno di nutrimento e contatto. Facendo

³¹ *Ivi*, 43.

³² *Ivi*, 43.

³³ *Ivi*, 36-38.

così la madre crea una «illusione» allucinatória al bambino: egli si illude che al suo bisogno corrisponda immediatamente una realtà che egli può dominare e manipolare a servizio della propria gratificazione. Questa realtà non è ancora differenziata dal sé ma è percepita come unità indifferenziata e, se sperimentata in quantità sufficiente nei primi due anni, fornisce al bambino la fiducia di base, una sensazione di affidabilità del mondo e di sicurezza personale. Se il bambino può godere di questo «ambiente facilitante» raggiunge una tappa evolutiva importante che lo prepara ad ulteriori contatti con la realtà.

In caso contrario, dice Winnicott, si trovano qui le radici delle patologie gravi come le psicosi. Egli studiò le gravi patologie e le mise in relazione con la qualità delle prime cure materne. Il bambino deprivato della soddisfazione dei propri bisogni, come anche quello che viene appagato immediatamente e troppo a lungo, subiscono conseguenze gravi. La constatazione di Winnicott è che lo sviluppo avviene nella misura in cui la madre, instaurata la fase della illusione, proceda ad una successiva e progressiva «disillusione» del bambino. Lo svezzamento avviene non automaticamente con la fine dell'allattamento al seno, ma con la capacità di fornire frustrazioni progressive atte a disilludere il bambino per favorirne l'evoluzione del Sé. Infatti il bambino che non è corrisposto perfettamente nei suoi bisogni riceve uno stimolo a differenziare la percezione di sé e della realtà, dalla madre verso gli altri oggetti. È questo il senso della famosa proposta winnicottiana del genitore ideale come «madre sufficientemente buona» (*good-enough mother*). Il comportamento della madre dovrebbe sviluppare «una facilitazione iniziale che risponde perfettamente ai bisogni e ai gesti del figlio; un ambiente non intrusivo, supportante e riflettente, durante gli stati di quiescenza; il tacito accordo di rispettare gli oggetti transizionali; la sopravvivenza nonostante l'intensità dei bisogni del bambino; l'assenza di rappresentanze contro le caratteristiche distruttive dell'uso d'oggetto»³⁴.

1.3.3 La teoria del Vero e Falso Sé

Winnicott individua una prima conseguenza della incapacità materna di supportare l'illusione e promuovere la disillusione del bambino: il nucleo della persona, quello che egli chiama il «Vero Sé», presente in potenza già all'inizio nella relazione dialettica con la madre, viene relegato in ombra, non può manifestarsi a causa di un ambiente che non lo facilita. Così il bambino sarà stimolato a sviluppare un «Falso Sé», di tipo fondamentalmente compiacente o reattivo, per af-

³⁴ GREENBERG - MITCHELL, *Le relazioni oggettuali*, 201.

frontare la minaccia di un ambiente che non risponde ai suoi bisogni. Con questa *teoria del Vero e del Falso Sé* Winnicott classifica e spiega l'origine di patologie di tipo psicotico e *borderline*. Le psicosi sono da lui considerate come «un disturbo di deficienza ambientale» e ogni patologia comporta un deterioramento del funzionamento del self come soggetto integro e spontaneo. Tali patologie sono un prodotto delle deficienze dei genitori, della loro personalità e delle loro cure iniziali nel supportare il processo di costituzione e sviluppo del Sé del bambino³⁵.

1.3.4 Natura e modalità della cura psicoanalitica

La patologia è dovuta ad un blocco di sviluppo causato dalla mancanza di cure genitoriali, così Winnicott concepisce *la cura psicoanalitica*, o in genere l'azione educativa, come un intervento che mediante un movimento di regressione al punto di blocco dello sviluppo aiuti a ricostruire le condizioni di possibilità per creare un ambiente nel quale il paziente possa ricevere dall'analista o dall'educatore il sostegno genitoriale che gli è mancato. L'analista deve saper portare il paziente, con la regressione, a instaurare una relazione di «gioco»³⁶. Il paziente e l'analista giocano entrambi ricostruendo una relazione in cui il paziente possa usare l'analista e questi, facendosi usare, fornisca quelle condizioni ambientali che possono risvegliare e riparare, per quanto possibile, il processo evolutivo bloccato o deviato patologicamente. Winnicott ha vissuto in modo magistrale questa prassi terapeutica; famoso è il suo gioco dello «scarabocchio» con cui entrava in contatto con i bambini che aveva in cura. Egli tracciava uno scarabocchio e il bambino era invitato a farlo diventare qualcosa. Poi dava la matita al bambino e capovolgeva i ruoli. «Winnicott vede il processo psicoanalitico in termini di mutuo gioco tra paziente e analista: quando nel paziente viene ostacolata questa capacità, l'analista opera per riattivarla»³⁷.

1.3.5 Classificazione delle psicopatologie

A riguardo della *classificazione delle psicopatologie* Winnicott sviluppa negli anni un suo sistema che differisce dalle classiche valutazioni freudiane³⁸. Egli distingue tre tipi di malattie: i disturbi pre-sé (psicotici, schizoidi, casi limite e falsi sé), causati dalla disfunzione

³⁵ *Ivi*, 202.

³⁶ *Ivi*, 203.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ *Ivi*, 210.

delle primissime relazioni oggettuali; i disturbi depressivi, causati da difficoltà col mondo interno, ad esempio il conflitto odio e amore, descritti da M. Klein; e disturbi dell'intera persona o nevrosi che sono conflitti edipici, descritti da Freud. Winnicott fino al 1956 conserva questo sistema di classificazione che rispecchiava il suo rapporto di maggiore armonia con la tradizione psicoanalitica. Si era riservato lo studio e la classificazione delle psicosi e dei casi limite originati dalle disfunzioni delle primitive relazioni oggettuali. In seguito ampliò il concetto di Falso Sé fino a usarlo come criterio diagnostico per tutte le patologie: ogni patologia comporta la scissione della persona e la creazione di un Falso Sé. Nelle psicosi abbiamo la disintegrazione di tale Falso Sé, nei casi *borderline* esso è frammentato e disturbato e nelle nevrosi invece non c'è una vera e propria patologia. Per Winnicott la vera nevrosi è connaturale alla fatica di vivere dell'essere umano. Egli fa del nevrotico una specie di «eroe esistenziale». I suoi conflitti sono dati non da problemi ambientali, ha avuto dei buoni genitori, ma dalla necessità di risolvere conflitti istintuali universali. Quindi le psicosi e i «casi limite» (*borderline*) sono il territorio delle relazioni oggettuali fallite mentre le nevrosi sono il territorio dei problemi dell'individuo³⁹.

II. FENOMENI TRANSIZIONALI: LA FUNZIONE PSICHICA DELL'ILLUSIONE

Indicati gli elementi fondamentali dell'opera di Winnicott come psicoanalista, cerchiamo ora di approfondire il significato della sua scoperta dei fenomeni transizionali che, mediante l'esperienza primaria dell'illusione-disillusione e a partire dalle vicende dell'oggetto transizionale, promuovono nell'individuo la capacità di giocare e di vivere creativamente altre esperienze culturali, tra cui quella della religione.

Il momento dell'illusione, che dà origine alla facoltà immaginativa, non viene inteso da Winnicott come un processo patologico (differisce, infatti, sia dall'allucinazione vera e propria, sia dal delirio) ma al contrario, diventa il perno centrale della sua teoria, in quanto costituisce il fondamento della possibilità per l'essere umano di vivere in modo creativo⁴⁰.

Una simile rivoluzione nella concezione psicoanalitica del concetto di illusione porterà a riconsiderare e rivedere anche l'analisi del vissuto religioso.

³⁹ *Ivi*, 210-211.

⁴⁰ ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 207.

2.1. La scoperta e l'accettazione della realtà come compito infinito

La scoperta dei fenomeni transizionali porta Winnicott a ridefinire la distinzione operata dalla percezione istintiva tra soggetto e mondo esterno⁴¹. La psicoanalisi infatti afferma che non basta definire la realtà di un individuo come il prodotto di relazioni interpersonali a lui esterne. Essa ha mostrato l'esistenza di una area interna all'individuo, un ricco mondo interiore di cui ha descritto origini e dinamiche sottolineando soprattutto il ruolo delle pulsioni. Winnicott aggiunge all'analisi del mondo interiore la scoperta dell'area intermedia di esperienza a cui partecipano sia l'area esterna della relazioni interpersonali o oggettuali immediatamente evidenti, sia quella interna in cui si muovono istinti, affetti e pensieri che danno luogo a conflitti consci e inconsci. Essa è uno:

stato intermedio tra la incapacità e la crescente capacità del bambino di riconoscere e apprezzare la realtà. Sto pertanto studiando la sostanza della illusione, quella che viene concessa al bambino e che, nella vita adulta, è parte intrinseca dell'arte e della religione, e che tuttavia diventa il marchio della follia allorché un adulto pone un eccesso di richieste alla credulità degli altri costringendoli a condividere un'illusione che non è quella loro⁴².

Sulle illusioni condivise tra esseri umani si sviluppa anche la capacità umana di associarsi e condividere medesimi interessi culturali. I concetti di «area transizionale» e «fenomeni transizionali» forniti da Winnicott consentono così di superare l'*impasse* del rapporto soggetto-oggetto come presentato dalla tradizione culturale moderna. Tale rapporto non si gioca solo nella verifica esterna, né si gioca solamente nell'interiorità inverificabile del soggetto, ma si modula sulla relazione con la realtà. Il soggetto si apre alla realtà attraverso l'illusione che essa corrisponda alla sua percezione soggettiva, poi dalla realtà stessa viene in qualche modo istruito a correggere la propria percezione interna, proprio come l'infante viene svezzato mediante la dissillusione progressiva fornitagli dalla madre. Così tale teoria implica

l'assunto che il compito di accettazione-di-realtà non è mai completato, che nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna, e che il sollievo da questa tensione è provveduto da un'area intermedia di esperienza che non viene messa in dubbio (arte, religione, ecc.). Questa area intermedia è in diretta continuità con l'area del gioco del bambino piccolo, che è «perduto» nel gioco⁴³.

⁴¹ WINNICOTT, *Gioco e realtà*, 25-26.

⁴² *Ivi*, 26.

⁴³ *Ivi*, 41-42.

2.2. *Il gioco come incontro creativo con la realtà*

Il gioco, esperienza evolutiva immediatamente successiva ai primi fenomeni transizionali, è un'attività in cui si esprime ancora una volta la dinamica dell'illusione attraverso cui il bambino perviene ad una percezione più oggettiva della realtà⁴⁴. Se il bambino ha avuto una buona esperienza di illusione-disillusione nella relazione con la madre, utilizza il gioco per entrare in contatto creativo con la realtà che gli si pone davanti. Winnicott afferma: «Vi è una linea diretta di sviluppo dai fenomeni transizionali al gioco, e dal gioco al gioco condiviso, e da questo alle esperienze culturali»⁴⁵. L'esperienza di questa area intermedia transizionale si sviluppa e «per tutta la vita viene mantenuta nella intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo, ed al lavoro creativo scientifico»⁴⁶.

Il gioco è anche esperienza terapeutica in sé e Winnicott lo utilizza nel suo lavoro di analista: la terapia non consiste tanto nel fornire interpretazioni ma nel suscitare la capacità del paziente di giocare insieme all'analista. Solo così le interpretazioni date secondo i principi psicoanalitici possono far progredire il lavoro terapeutico⁴⁷.

2.3. *La capacità di «vivere in modo creativo»*

Il tema del gioco come luogo dell'incontro con la realtà si intreccia col tema della creatività⁴⁸. Il gioco è l'occasione di essere creativo, sia per il bambino che per l'adulto. E *l'essere creativi* è la condizione per la ricerca e la scoperta del Vero Sé. La creatività non è anzitutto, secondo Winnicott, la capacità di produrre creazioni artistiche. Tali capacità si distinguono dalla creatività: un artista può compiere grandi opere d'arte e non aver trovato il sé che cercava. La creatività va riferita «ad una sorta di colorazione dell'interno atteggiamento verso la realtà esterna»⁴⁹. È la «appercezione creativa» che dà l'impressione che la vita valga la pena di essere vissuta. Questa appercezione creativa Winnicott la distingue nettamente dall'opposta modalità di vivere: la compiacenza. Vivere nella compiacenza significa vivere con la percezione che il mondo e ciò che capita siano una realtà in cui il soggetto si debba solo inserire e adattare. Winnicott ricollega questo discorso

⁴⁴ *Ivi*, 92-94.

⁴⁵ *Ivi*, 99.

⁴⁶ *Ivi*, 43.

⁴⁷ *Ivi*, 96-98.

⁴⁸ *Ivi*, 101-150.

⁴⁹ *Ivi*, 119.

alla fenomenologia clinica che egli incontra: «la nostra teoria comprende la convinzione che vivere creativamente sia una situazione di sanità, e che la compiacenza sia una base patologica per la vita»⁵⁰.

Nell'individuo normale, come anche nel patologico, queste due modalità di vivere sono intrecciate secondo varie misure: dall'allucinazione psicotica o schizoide all'agire che suscita commenti del tipo: «dà ai numeri», «è fuori di testa», «non ha i piedi per terra». La psicologia clinica non ha trovato una linea di demarcazione precisa tra sanità e malattia, ha mostrato solo come un influsso importante sullo sviluppo dell'individuo è dato dalle prime interazioni infantili. Per Winnicott la creatività è universale e appartiene al fatto di essere vivi⁵¹. Essa

appartiene alla maniera che ha l'individuo di incontrarsi con la realtà esterna [...]; ogni cosa che accade è creativa a meno che l'individuo sia malato o impedito da fattori ambientali contingenti che bloccano i suoi processi creativi⁵².

Anche negli individui più impediti si mantiene, nascosta, una vita segreta creativa e soddisfacente. Potremmo dire che l'impulso creativo è perciò una modalità esistenziale di affrontare la realtà quotidiana rimanendo se stessi e lasciandosi arricchire dall'oggetto esterno sconosciuto. Secondo Winnicott la psicoanalisi può anche studiare i grandi artisti, come fece Freud con Leonardo da Vinci⁵³, e tentare spiegazioni del perché diventarono tali, ma non può spiegare la natura dell'impulso creativo stesso. Quello che la psicoanalisi può fare è stabilire un legame tra «il vivere creativamente e il semplice vivere, e si possono studiare le ragioni per cui il vivere creativamente può andare perduto e perché può scomparire nell'individuo il sentimento che la vita è reale e che ha un senso»⁵⁴. Winnicott continua affermando che la ricerca della psicoanalisi dovrebbe puntare sullo scoprire le cause ambientali che consentono ad alcuni individui di raggiungere una modalità creativa del vivere mentre altri ne sono impediti. È il modo in cui l'ambiente rende possibile all'individuo far fronte all'immenso sgomento della perdita dell'onnipotenza infantile che andrebbe vagliato e studiato. Winnicott aggiunge anche una interpretazione della creatività alla luce della diversificazione di genere. La sua conclusione⁵⁵ è che l'elemento creativo maschile, nella situazione di entrare in

⁵⁰ *Ivi*, 120.

⁵¹ *Ivi*, 123.

⁵² *Ivi*, 124.

⁵³ S. FREUD, *Un ricordo di infanzia*.

⁵⁴ WINNICOTT, *Gioco e realtà*, 126.

⁵⁵ *Ivi*, 150.

rapporto con gli oggetti, è l'impulso verso gli oggetti, mentre l'elemento creativo femminile è l'identità. Ed è nella situazione di assoluta dipendenza dalla madre che riceviamo questa sensazione di identità che è la base della sicurezza personale e del senso di sé che sono il fondamento psichico della modalità creativa del vivere.

2.4. *Capacità di «credere in»: condizione di possibilità di ogni esperienza religiosa*

Winnicott non ha espressamente affrontato il problema dell'esperienza religiosa dandone una spiegazione psicoanalitica intenzionalmente esaustiva, e riduttiva, come fece Freud. Come abbiamo visto egli accenna solamente all'esperienza religiosa collocandola insieme all'arte, al lavoro culturale e scientifico, alle esperienze creative, e ne mostra i fondamenti all'interno dei fenomeni transizionali originati a partire dall'oggetto transizionale della primissima infanzia⁵⁶.

Winnicott affronta esplicitamente il problema dell'educazione religiosa in un solo breve scritto, originato da una conferenza che tenne dietro l'invito di un'associazione cristiana che desiderava conoscere il suo punto di vista a partire dalla esperienza di psicoanalista. È la conferenza tenuta nel 1968 dal titolo «L'apprendimento dei bambini»⁵⁷. In essa Winnicott afferma che la possibilità di accettare il messaggio della religione dipende dal fatto che un bambino abbia acquisito la capacità di «credere in». Tale capacità, previa ad ogni valutazione del contenuto religioso, si consolida nel bimbo a partire dall'esperienza dell'amore materno e paterno sperimentato nelle primissime fasi della sua vita. La capacità, soprattutto materna, di identificarsi coi suoi bisogni per poi progressivamente allontanarsi e provocargli la frustrazione (la teoria della illusione-disillusione) aiuta il bambino a realizzare le spinte evolutive innate verso l'unità della propria persona, l'integrazione tra mente e corpo e la conquista di una matura relazionalità oggettuale⁵⁸. Per questo Winnicott suggerisce agli educatori religiosi che il modo migliore per preparare l'accoglienza di ciò che loro desiderano comunicare al bambino è fargli vivere l'esperienza del «venire tenuto in braccio»⁵⁹. È questo un gesto che deve essere compiuto con una «attendibilità umana»⁶⁰, che consiste nella capacità dell'educatore di fornire la cura in un modo specifico, che sostiene nel bimbo la persistenza della propria immagine fino a quando, solo

⁵⁶ WINNICOTT, *Gioco e realtà*, 26.43.

⁵⁷ Id., «L'apprendimento dei bambini», 147-155.

⁵⁸ *Ivi*, 149.

⁵⁹ *Ivi*, 151.

⁶⁰ *Ivi*, 152-153.

dopo i due anni, il bambino potrà affrontare momenti di separazione senza dimenticare del tutto la madre. Questo ambiente facilitante, aiutando il bambino nel sentirsi amato, favorisce lo sviluppo che procede verso il consolidamento della capacità di *credere in*, che è al fondamento della sanità mentale e anche della capacità di accettare i contenuti del messaggio religioso.

Winnicott dedica un accenno interessante alla possibilità di collegare i contenuti religiosi a questa esperienza preverbale di affetto e consolidamento dall'esterno del Sé del bambino. Egli afferma che si potrebbe cominciare a parlare al bambino di «braccia eterne» e solo dopo, e con alcuni passaggi, parlare di Dio, Chiesa e Dottrina cristiana⁶¹. Conclude rivolgendosi agli educatori religiosi:

Dal mio punto di vista ciò che voi insegnate può attecchire solo su ciò che esiste già in termini di capacità del singolo bambino, capacità basata sulle esperienze precedenti e sulla continuità di un contenere [*holding*] inteso come un circolo che si allarga dalla famiglia alla scuola e alla vita sociale⁶².

III. VALUTAZIONI DI WINNICOTT E NUOVE PROSPETTIVE IN PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

3.1. *Originalità di metodi e risultati*

La pur breve esposizione di alcuni aspetti del pensiero di Winnicott ci sembra aver mostrato l'acutezza del suo procedere che coglie, attraverso la fenomenologia dello sviluppo umano, intuizioni che potrebbero avere una risonanza non solo entro l'ambito della teoria psicoanalitica ma anche verso la filosofia, e la teologia. La sua opera si distingue per una rinnovata metodologia nella costruzione del sapere psicoanalitico: egli parte dalle attente osservazioni cliniche, e propone intuizioni, fornisce elementi di sintesi e costruisce concetti teorici che rimangono ancorati a tali osservazioni. Egli giunse alla psicoanalisi «attraverso» e non «dalla» pediatria, come ha sottolineato Renata Gaddini, la psicoanalista italiana che ha collaborato a lungo con lui⁶³. È proprio la implicita valorizzazione dell'esperienza soggettiva, suggerita dalla sua teoria dell'esperienza transizionale illusoria in quanto via di accesso alla realtà oggettiva, a costituire la novità più rilevante che innova l'impostazione epistemologica positivista della psicoanalisi classica e si collega alla maturazione epistemologica dell'attuale contesto culturale postmoderno. Questo aspetto è sottoli-

⁶¹ *Ivi*, 154.

⁶² *Ivi*, 155.

⁶³ ALIPRANDI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 193.

neato fortemente in vari scritti da James W. Jones che lo considera il maggiore contributo fornito da Winnicott alla Psicologia della religione: «Implicitamente, nel suo modo di lavorare e scrivere, Winnicott poneva l'intuizione che la conoscenza e i conoscitori, i pensieri e i pensatori non possono essere separati. Ogni teoria è il prodotto di un particolare teorico, e questo non deve mai essere assolutamente dimenticato»⁶⁴.

Questa innovazione metodologica ed epistemologica consente anche di spiegare i differenti risultati interpretativi sul valore del vissuto religioso rispetto agli altri autori psicoanalitici. Anche la letteratura psicoanalitica oggi riconosce che nel pensiero di Freud e dei suoi discepoli più ortodossi (come Theodor Reik) avevano avuto grande importanza, più o meno consapevolmente, considerazioni e precomprensioni filosofiche e scientifiche sull'uomo. Il loro lavoro psicoanalitico era così pesantemente condizionato dal loro punto di vista filosofico⁶⁵.

Winnicott, rimanendo più ancorato alla sua esperienza clinica, non ha interessi espliciti, né critici né apologetici, nei confronti della religione, così la sua teorizzazione sembra più libera da presupposti teoretici non analizzati. Nel procedere delle sue osservazioni cliniche egli utilizza un modello di uomo intrinsecamente relazionale⁶⁶: l'essere umano è descritto nello sviluppo che accompagna ogni Sé verso l'obiettivo di divenire se stesso. L'individuo prende forma a partire dalla matrice relazionale, la dipendenza assoluta dell'infante dalla

⁶⁴ «Implicit in the way Winnicott worked and wrote was the insistence that knowledge and knowers, thoughts and thinkers, cannot be separated. Every theory is the product of some theoretician, and that must never be forgotten» J. W. JONES, «Playing and believing. The uses of D.W. Winnicott in Psychology of religion», in *Religion, Society and Psychoanalysis. Readings in Contemporary Theory*, a cura di J.L. JACOBS e D. GAPP, Boulder CO, Westview Press, 106-126: 106. La riflessione sui cambiamenti dei paradigmi della psicoanalisi e in particolare riferimento alla considerazione dello studio del vissuto religioso è stata presentata da questo autore statunitense in vari scritti tra cui: ID., *Contemporary psychoanalysis and religion. Transference and transcendence*, New Haven CT, Yale University Press, 1991; ID., *Toward a relational Psychoanalysis of Religion*, New Haven CT, Yale University Press, 1996.

⁶⁵ Ad esempio D.M. BLACK, «What sort of a Thing is a religion? A view from Object Relations Theories», *The International Journal of Psychoanalysis*, 74 (1993), 613-625: qui l'autore sostiene come l'errore di Freud verso la religione fu di trattarla alla stregua di una teoria delle scienze empiriche, secondo le concezioni positiviste a lui contemporanee; conseguentemente, non trovando conferme empiriche ai contenuti teologici, la ritenne falsa. Altre presentazioni critiche della teoria freudiana: H.G. HEIMBROCK, «Psychoanalytic understanding of religion», *The International Journal for the Psychology of religion*, 1 (1991), 71-89; D. M. Wulff, *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*, New York, John Wiley & Sons, Inc., 1997², 258-319.

⁶⁶ GREENBERG - MITCHELL, *Le relazioni oggettuali*, 200-201.

madre, nella interazione con gli altri e nel cammino di ricerca e costruzione creativa di un significato per la propria esistenza. Winnicott segnala il potenziale collegamento del vissuto religioso dell'uomo adulto con le prime esperienze relazionali. A proposito del valore veritativo della religione egli, cristiano di educazione ma divenuto ateo in seguito liberamente, rimane saggiamente entro i limiti di una corretta epistemologia psicologica, cioè non si pronuncia. Evita così sbandamenti di tipo riduzionista, come Freud, o di tipo filosofico-teologico come Erich Fromm⁶⁷ che intendeva fornire a partire dalla psicologia una sorta di interpretazione autentica del significato della religiosità umana, operando una sorta di sconfinamento della psicoanalisi verso i campi della filosofia e della teologia.

3.2. *Alcune critiche psicoanalitiche recenti*

3.2.1 Ambivalenza verso la tradizione

Alcuni commentatori⁶⁸ sottolineano l'ambivalenza della posizione di Winnicott all'interno della tradizione psicoanalitica. Mentre egli afferma in generale una certa fedeltà alla tradizione ortodossa, di fatto opererebbe uno spostamento notevole nel modo di intendere i concetti e la prassi terapeutica. Harry Guntrip, uno dei primi fautori del modello delle relazioni oggettuali, poteva insinuare addirittura che Winnicott avesse due relazioni con Freud: una pubblica di fedeltà e deferenza e una privata di distanza critica⁶⁹. Gli stessi autori scorgono in Winnicott una «sistematica strategia volta a preservare i suoi contributi come una continuazione diretta dell'opera di Freud, piuttosto che come una decisa divergenza»⁷⁰. Winnicott insomma esprimerebbe la tendenza a nascondere le prospettive innovative del suo pensiero minimizzando le differenze o cercando di distorcere i concetti tradizionali per connetterli ai propri.

⁶⁷ È questo il senso della interpretazione che ne abbiamo dato nel cap. 3° della nostra tesi (P. CIOTTI, *La figura dell'illusione e la sua evoluzione nella letteratura psicoanalitica sulla religione*). I suoi principali testi al riguardo sono: E. FROMM, *Psychoanalysis and religion*, New Haven CT, Yale University Press, 1950, tr. it. *Psicoanalisi e religione*, Milano, Mondadori, 1996; Id., *You shall be as Gods. A radical interpretation of Old Testament and its tradition*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1966, tr. it. *Voi sarete come dei. Un'interpretazione radicale del Vecchio Testamento e della sua tradizione*, Roma, Ubaldini-Astrolabio, 1970.

⁶⁸ GREENBERG - MITCHELL, *Le relazioni oggettuali*, 203-211.

⁶⁹ *Ivi*, 207.

⁷⁰ *Ivi*.

3.2.2 Stravolgimento e innovazione dei concetti freudiani e kleiniani

In particolare verso Freud la sua posizione lo porta a modificare alcuni concetti. Il concetto di *narcisismo primario*, è usato da lui come se non implicasse una totale assenza di oggetto in questa fase primitiva dello sviluppo. Contro la *pulsione di morte* postulata da Freud insieme a quella sessuale Winnicott propone una diversa interpretazione della aggressività del fanciullo: essa è parte delle operazioni relazionali volte a distanziarsi dall'oggetto e a entrare con esso in relazione, insomma risponde a un bisogno oggettuale, più che a una pulsione aggressiva a sé stante. La teoria del *complesso di Edipo* che in Freud esprime il conflitto nel bambino tra le pulsioni, libidica verso la madre e aggressiva verso il padre, e la paura di castrazione da parte del padre reale o del Super-Io, viene reinterpretata come la lotta tra amore e odio verso il padre secondo i termini della Klein. Inoltre Winnicott afferma che la sua *distinzione tra Vero e Falso Self* sarebbe già incipiente negli scritti freudiani quando il maestro contrappone *Es* ed *Io*, ma la cosa non è plausibile trattandosi di concetti nettamente differenti. Anche nella già ricordata *classificazione delle patologie* Winnicott opera un deciso distanziamento da Freud sia con l'uso diagnostico del concetto di Falso Sé, non conosciuto da Freud, sia nella valutazione delle nevrosi considerate non come patologie ma disagi esistenziali propri della normalità⁷¹.

Ricordiamo la netta distinzione sul tema dell'*illusione*: mentre in Freud permanere nella illusione significa per l'individuo regredire a fasi infantili e per la società un blocco dello sviluppo dell'umanità, per Winnicott l'illusione è l'esperienza fondamentale che permette all'infante di iniziare il processo di diventare un Sé con una identità solida e una capacità di incontro obiettivo con la realtà. Winnicott si muove dentro un quadro concettuale che rimanda al paradigma delle «relazioni oggettuali» mentre supera decisamente il modello delle «pulsioni». Parlando della sede psichica della esperienza culturale e integrando il pensiero di Freud chiuso nell'orizzonte dei conflitti pulsionali, Winnicott afferma:

Noi vediamo ora che non è la soddisfazione istintuale che fa sì che il bambino cominci ad essere, sentire che la vita è reale, a trovare la vita degna di essere vissuta. In realtà, gratificazioni istintuali cominciano come funzioni parziali e diventano *seduzioni* a meno che non siano basate su una capacità ben stabilita in ogni singola persona di esperienza totale e di esperienza nell'area dei fenomeni transizionali. È il sé che deve precedere l'uso del-

⁷¹ *Ivi*, 210-211.

l'istinto da parte del sé; il cavaliere deve cavalcare il cavallo, non essere trascinato dal cavallo⁷².

Rispetto a M. Klein le questioni su cui Winnicott si distanzia sono anzitutto *l'impostazione metodologica* di fondo. Così all'obiettivo kleiniano di studiare il bambino come singolo individuo, indipendentemente dalle cure materne, egli oppone l'unità inestricabile della diade bambino-madre nelle prime fasi di sviluppo, con le conseguenze di metodologia terapeutica che ne derivano. Sulla teorizzazione Winnicott si distanzia dal concetto di *posizione depressiva*, formulato dalla Klein come fonte di senso di colpa verso l'oggetto cattivo interno introiettato, e preferisce parlare della «capacità di preoccuparsi» del bambino, che si sviluppa in conseguenza della capacità della madre di supportare la sua aggressività e di concedergli la possibilità di riparare i danni consolandola dopo le sue aggressioni. Winnicott si distanzia dalla Klein anche sul *ruolo delle fantasie*: mentre lei le definisce fenomeni pulsionali interni, lui afferma che sono fenomeni interni al servizio della possibilità di vivere l'illusione che vengono in questo modo rinforzate dalle costanti cure materne.

3.3. Nuove prospettive

3.3.1 La rivoluzione winnicottiana

Dovrebbe essere chiaro nella sua grande portata il cambiamento che Winnicott, con le sue osservazioni e con la sua elaborazione teorica, impone al significato psicoanalitico di «illusione» segnato dalla connotazione negativa data da Freud e applicato da lui alla religione. Dall'illusione primaria, fornita dalla madre durante l'allattamento, che permette al bambino di dotarsi di un senso di sicurezza personale che lo fa guardare con fiducia alla vita, alle illusioni ludiche, che lo fanno interagire nel gioco con la realtà, fino alle illusioni più alte, cioè tutti i fenomeni culturali più elevati che implicano la fantasia, l'immaginazione e la creatività umane, si compie un percorso di incontro con la realtà e insieme di identificazione del Sé di ciascun individuo. Tale percorso è favorito dal produrre e giocare con queste «illusioni», che non devono più essere considerate un blocco ma una via privilegiata di incontro con la realtà. Da queste esperienze l'uomo non deve difendersi, temendo derive patologiche o almeno regressive, ma deve promuoverle come vie maestre per un arricchimento personale e un incontro con la realtà che, nella sua alterità oggettiva, rimane sempre inesplorata e mai esaurita dal soggetto.

⁷² WINNICOTT, *Gioco e realtà*, 170.

Vivere è dunque affrontare fiduciosamente e creativamente la tensione di andare incontro alle realtà se si possiede, per le primitive cure materne, la dotazione sufficiente per non venirne schiacciati e intimoriti, vincendo così il rischio dell'incontro. In questa tensione creativa il soggetto trova il suo Sé e il senso personale del vivere⁷³.

3.3.2 Il contributo di Winnicott ad un rinnovato studio psicoanalitico del vissuto religioso

Pur non avendo direttamente approfondito lo studio del vissuto religioso, il pensiero winnicottiano si colloca all'origine di una nuova impostazione degli studi psicoanalitici sulla religione. Potremmo dire che Winnicott ha favorito uno studio del vissuto religioso portando in esso le migliori istanze della cosiddetta «svolta relazionale»⁷⁴ vissuta dalla psicoanalisi contemporanea. Le tracce del suo contributo ci paiono le seguenti.

a) Winnicott fornendo un concetto completamente nuovo di illusione *favorisce indirettamente il superamento della critica freudiana della religione*. Il suo concetto di illusione come esperienza psichica fondamentale della prima infanzia mostra l'intreccio dinamico tra la tensione innata del soggetto ad entrare in relazione con l'oggetto esterno, e la disponibilità, o meno, dell'oggetto reale ad andargli incontro e confermarlo nella realizzazione di questa tensione relazionale. Secondo Winnicott quello dell'area transizionale è lo stesso spazio psichico dei fenomeni culturali più alti, tra cui il vissuto religioso, e il loro fondamento psichico risale alle vicende delle relazioni oggettuali primarie, soprattutto quella con la madre. Attraverso i concetti di «credere in» e «capacità di essere solo» è affermata, ma non sviluppata compiutamente, una certa relazione tra la capacità di esperienza religiosa dell'individuo e questa area di interazione transizionale tra individuo e ambiente.

b) Mediante questa operazione svolta in tacita ma effettiva opposizione alla negativa visione freudiana sulle esperienze fantasmatiche ed estetiche⁷⁵ che aveva condizionato almeno la prima generazione di psicoanalisti, *Winnicott conferisce valore, mediante argomentazioni strettamente psicoanalitiche, alla dimensione dell'esperienza umana che fa capo alla fantasia, alla immaginazione, alla creatività e alle*

⁷³ M. T. ALIFRANZI, «Winnicott: l'emergere del Sé», 207-209.

⁷⁴ J.W. JONES, «Playing and believing».

⁷⁵ S. FREUD, *Il poeta e la fantasia*, in O.S.F. (1907), Torino, Boringhieri, 1966-1980, vol. V, 341-354.

illusioni in genere. È questa una tesi che già alcuni dei più devoti discepoli di Freud, come Oskar Pfister⁷⁶ e Lou Andreas Salomé⁷⁷, avevano difeso con argomentazioni forse più filosofiche che psicologiche, dall'attacco e dalla critica dello scientismo di Freud.

A questo punto si apre dunque la strada ad uno studio psicoanalitico della esperienza religiosa meno condizionato da presupposti filosofici, antireligiosi o proreligiosi, perché non interessato a pronunciarsi sulla verità dei suoi contenuti ma focalizzato a cogliere l'impatto adattivo o anche patologico dell'esperienza religiosa sulla personalità in evoluzione dell'individuo. L'esperienza soggettiva dell'oggetto, in questo caso il vissuto religioso, rientra così come elemento integrante nella consapevolezza di una nuova epistemologia psicoanalitica che, abbandonati i canoni positivistici più rigorosi, ha colto la peculiarità dei limiti del proprio metodo empirico e rimane aperta ad una comprensione ermeneutica della realtà, tipica della attuale svolta «post-moderna». La psicoanalisi ha trovato ragioni interne nel campo della pratica clinica per abbandonare le pretese positiviste ed aprirsi ad una rispettosa comprensione della soggettività individuale che è sempre in relazione con l'oggettività del mondo e dei contenuti trascendenti proposti da ogni singola religione. La polemica e la distanza, spesso irriducibili, che avevano caratterizzato le relazioni tra istituzioni psicoanalitiche e religiose⁷⁸ ricevono così una possibilità di superamento. Su queste basi nuovi studiosi hanno intrapreso piste di ricerca ed esplorazioni innovative negli ultimi decenni.

⁷⁶ O. Pfister (1873-1956), fu pastore protestante a Zurigo e psicoanalista fedele al maestro ma capace di dissentire apertamente da lui. Esprime il suo dissenso ne *L'illusione di un avvenire* (1928) nato come risposta critica a *L'avvenire di una illusione* di Freud e inoltre nell'epistolario con Freud. Questi testi sono disponibili in S. FREUD e O. PFISTER, *L'avvenire di una illusione, l'illusione di un avvenire*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990. L'edizione italiana più completa dell'epistolario è: S. FREUD, *Psicoanalisi e fede. Lettere tra Freud e il pastore Pfister: 1909-1939*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990. I soli altri scritti di Pfister disponibili in italiano sono raccolti in questa raccolta antologica: *Psicoanalisi e cura d'anime. Scritti di Oskar Pfister*, a cura di P. MARTELLI e A. POOL, Roma, Edizioni Kappa, 1990. Su di lui si può leggere: P.C. BORI, «Sigmund Freud e Oskar Pfister "Pfarrer in Zürich" e analista laico», in *Freud e la ricerca psicologica*, a cura di R. CANESTRARI e P.E. RICCI BIRRI, Bologna, Il Mulino, 1993, 152-162.

⁷⁷ Lou Andreas Salomé (1861-1937) scrittrice di origine russa, si applicò poi all'attività psicoanalitica con passione. Produsse anche alcuni significativi scritti psicoanalitici tra cui: Id., *Mein Dank an Freud*, Wien, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1931, tr. it. *Il mio ringraziamento a Freud*, Torino, Boringhieri, 1984.

⁷⁸ A. PLÈ, *Freud e la religione*; W.W. MEISSNER, *Psychoanalysis and religious experience*; M. ALETTI, *Psicologia, Psicoanalisi e religione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992, 9-43.

3.3.3 Applicazioni di Winnicott in Psicologia della religione: Pruyser, Meissner e Rizzuto

Alcuni autori si possono definire in senso lato «winnicottiani», poiché riferendosi esplicitamente alle sue teorizzazioni ne traggono indicazioni di ricerca e approfondimento nello studio dell'esperienza religiosa dal punto di vista psicologico. Ne indichiamo solo tre, tra i più significativi: Paul W. Pruyser, William W. Meissner ed Ana-Maria Rizzuto⁷⁹.

P.W. Pruyser (1916-1987)⁸⁰ a partire dall'enfasi sulla etimologia dell'illusione (*in-ludere*) come esperienza di «gioco serio e condiviso» costruisce una psicoanalisi della cultura proprio sulla nuova concettualizzazione di illusione. Egli descrive la realtà aggiungendo una terza dimensione oltre a quelle interna ed esterna: quella transizionale. Così parla di realtà interna al soggetto, il «mondo autistico» (*autistic world*), di realtà esterna percepibile, il «mondo realistico» (*realistic world*), e di «mondo della illusione» (*illusionistic world*) come fondamento specifico di tutta l'esperienza culturale. Addirittura giunge ad affermare un legame tra oggetto transizionale e realtà trascendente ma senza spiegare come dalle prime esperienze transizionali l'uomo giunga a credere in Dio e negli altri simboli religiosi. Pruyser, a partire dal suo impegno religioso nella chiesa presbiteriana e dalla sua professione psichiatrica vissuta in ospedale (*Menninger Foundation, Topeka*) descrive i possibili influssi dei mondi autistico e realistico sull'esperienza religiosa mostrandone le possibili derive patologiche, in senso feticistico e integralistico. Costruisce una sorta di psicopatologia della religione in cui sembra talora proporre soluzioni epistemologicamente poco accorte laddove presenta la figura del ministro religioso come terapeuta⁸¹.

Il secondo è William W. Meissner⁸², che cerca di superare il conflitto tra psicoanalisi e teologia cristiana facendo leva sul nuovo significato che la psicoanalisi attribuisce alle illusioni umane superando la

⁷⁹ Oltre a loro vorremmo segnalare il già citato J.W. Jones e John McDargh, teologo e psicologo statunitense che ha tentato un dialogo e integrazione tra prospettive teologiche diverse e acquisizioni della psicoanalisi relazionale in: *Id., Psychoanalytic Object Relations Theory and the study of religion. On faith and the Imaging of God*, London-New York, University Press of America, 1983.

⁸⁰ Paul W. Pruyser, di origine olandese visse e lavorò negli USA tentando di coniugare l'interesse clinico con un suo particolare impegno religioso nella chiesa presbiteriana di Topeka, Kansas. Ha lasciato vari scritti tra cui: *The play of imagination. Toward a psychoanalysis of culture*, New York, International University Press Inc., 1983.

⁸¹ *Id.*, *The Minister as Diagnostician: personal problems in pastoral perspectives*, Philadelphia, Westminster Press, 1976.

⁸² Cattolico, gesuita, psichiatra e psicoanalista statunitense, ha pubblicato molti libri su argomenti che convergono nel dialogo tra teologia e psicoanalisi.

critica freudiana alla religione. Egli analizza gli elementi principali dell'esperienza religiosa, (fede, preghiera, rappresentazione di Dio, simbolismo) mostrandone la dimensione transizionale⁸³ e utilizza il concetto winnicottiano per superare la dicotomia soggetto-oggetto e propone forme di dialogo rinnovato tra psicoanalisi e teologia, ad esempio riguardo alla riflessione sui simboli sacramentali⁸⁴.

L'autrice che più ha approfondito l'intuizione winnicottiana sul valore delle illusioni e del significato transizionale del vissuto religioso è certamente la psichiatra e psicoanalista statunitense, di origine argentina, Ana-Maria Rizzuto⁸⁵ che ha eseguito e pubblicato una ricerca clinica sull'origine e la funzione psicodinamica della rappresentazione di Dio, accompagnata da una critica della posizione freudiana sulla religione e da una ulteriore revisione critica della letteratura psicoanalitica sul concetto di «rappresentazione psichica». Ella ne propone una definizione basata su un sistema di «processi di memoria compositi» dai livelli viscerale e propriocettivo fino al livello cognitivo. In particolare Rizzuto ha studiato l'origine, la trasformazione nelle varie fasi del ciclo vitale e la funzione psicodinamica della rappresentazione di Dio negli individui. «Dio, psicologicamente parlando, è un oggetto transizionale illusorio»⁸⁶. È questa una delle tesi fondamentali della sua ricerca, fondata su una chiara posizione epistemologica, e che rimane aperta ad ulteriori ed interessanti approfondimenti, come ad esempio la questione del rapporto tra qualità psichica della rappresentazione personale di Dio, con forti componenti inconse, e gli esiti consci di credenza o non credenza che l'individuo assume di fatto. Le esperienze culturali di istruzione e iniziazione religiosa vengono infatti ad interagire con un mondo rappresentazionale individuale già formato ma disponibile a rimodellamenti tendenti al migliore equilibrio psichico possibile⁸⁷. Il

⁸³ W.W. MEISSNER, *Psychoanalysis and religious experience*, New Haven CT- London, Yale University Press, 1984, 160-184.

⁸⁴ ID. *Psychoanalytic Hermeneutics and Sacramental Theology*, in *Hermeneutical Approaches in Psychology of religion*, a cura di J. BELZEN, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, 263-288.

⁸⁵ Psichiatra e psicoanalista di Training presso il *Psychoanalytic Institute of New England, East*. Per una presentazione della sua opera: J. McDARGH, «Creating a new research paradigm for the Psychoanalytic study of religion: The Pioneering work of Ana-Maria Rizzuto», in *Religion, Society and Psychoanalysis. Readings in Contemporary Theory*, a cura di J.L. JACOBS & D. CAPPS, Boulder CO, Westview Press, 1997, 181-199. Cf anche il cap 7° della nostra tesi: P. CIOTTI, *La figura dell'illusione e la sua evoluzione*, 179-254.

⁸⁶ A.-M. RIZZUTO, *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979; tr. it. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, Roma, Borla, 1994, 271.

⁸⁷ Sulla relazione tra qualità psicodinamica della rappresentazione di Dio e comportamenti consci di fede o non credenza abbiamo presentato col prof. Mario Aletti un

pensiero di Rizzuto ha dato il via ad un dibattito progressivamente crescente ed interessato in ambito internazionale⁸⁸ ma anche italiano⁸⁹ che rappresentano, crediamo, i più interessanti frutti della «svolta relazionale» e in particolare della «rivoluzione winnicottiana» nell'approccio psicoanalitico e psicodinamico all'interno della Psicologia della religione.

IV. PRESUPPOSTI PER RILANCIARE IL DIALOGO TRA PSICOLOGIA E TEOLOGIA SULLA RELIGIONE

A questo punto vorremmo indicare alcune ragioni e luoghi possibili del rilancio del dialogo tra la psicologia e la riflessione teologica, alla luce delle nuove prospettive evidenziate. Queste riflessioni intendono solo introdurre e stimolare approfondimenti ulteriori.

4.1. *Psicologia, religione e discernimento*

Ci poniamo ora da un punto di vista che vorrebbe dare uno sguardo «sapienziale» alla realtà umana e dialogare con le acquisizioni della psicologia. Possiamo così prendere Freud e Winnicott come autori rappresentativi di due diversi approcci o funzioni della psicologia verso la esperienza religiosa⁹⁰. In Freud la psicologia tende a criticare

paper all'8° Symposium della associazione degli psicologi della religione europei a Sigtuna, Svezia, 28-31 luglio 2000: M. ALETTI & P. CIOTTI, «*The birth of the believing man. Prospects for and problems with the object relations theory applied to religion*» (in corso di stampa nel volume degli atti dell'ultimo convegno della SIPR). [<http://www.pebblerock.com/icindex.html>], gennaio 2001.

⁸⁸ McDargh, «Creating a new research paradigm»; M. F. N. - J. GARTNER, *Object Relations Theory and Religion: Clinical Applications*, New York, Praeger Press, 1992.

⁸⁹ Negli ultimi anni la Società Italiana di Psicologia della religione ha mostrato particolare interesse per il pensiero della Rizzuto, testimoniato in molte delle relazioni principali tenute nei suoi ultimi convegni. Ad esempio: M. ALETTI, «Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. Verso nuovi punti di vista clinico-ermeneutici», in *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi*, a cura di D. FAGNANI e M.T. ROSSI, Bergamo, Moretti e Vitali, 1998, 13-45; Id., «Allacciare legami, sciogliere nodi. Prospettive e problemi dai modelli delle relazioni oggettuali applicati alla religione», in *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici dell'identità religiosa in una società pluralistica*, a cura di M. ALETTI e G. ROSSI, Torino, Centro Scientifico Editore, 1999, 34-43; Id., «La rappresentazione di Dio come oggetto transizionale illusorio», *Rivista di Psicologia analitica*, 61 (2000), 109-134. La Rizzuto ha partecipato all'ultimo convegno internazionale della SIPR (Verona 21-22 ottobre 2000) con una significativa relazione intitolata *Trasformazioni delle rappresentazioni del sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi*, in corso di stampa negli atti. [<http://psico.univr.it/sipr/conveg2000.aspl>], gennaio 2001.

⁹⁰ Ci ispiriamo per questa distinzione alle profonde indicazioni di F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1995, 317-321.

la pretesa religiosa di essere comunicazione del divino, esperienza di legame tra l'uomo e Dio. Nell'esperienza religiosa questo approccio psicologico legge, e smaschera, l'umano con i suoi desideri, le sue illusioni (nel senso comune di percezioni decettive), i suoi bisogni, e i suoi conflitti inconsci che riducono l'esperienza religiosa a un monologo che l'uomo fa con se stesso. È una istanza di *purificazione* quella che qui viene espressa. Autori come Freud, partendo da una precomprensione atea, la intendono nel senso di una liberazione dell'umanità da una esperienza menzognera, o perlomeno diseducativa, mentre altri autori, da una posizione credente, la vivono come istanza di purificazione nel senso di liberare l'esperienza religiosa dalle sue forme inautentiche. Basti pensare ad autori recenti e discussi come Eugen Drewermann. Ma questa stessa istanza di purificazione non è certo invenzione della psicologia moderna o solo provocazione esterna all'esperienza di fede e alla teologia. Già nella rivelazione anticotestamentaria la critica profetica invitava ad una purificazione continua del desiderio umano del divino, preparando un cuore capace di accogliere la Rivelazione del volto trascendente, ma storicamente impegnato, del Dio dei padri. La tradizione della teologia negativa e della mistica ripropongono l'urgenza della purificazione delle immagini e dei concetti umani per esprimere Dio. La teologia cristiana accoglie da Gesù Cristo e nella sua singolare esperienza la rivelazione autentica del Padre che quindi diviene criterio di purificazione da ciò che Dio non è. Sembra dunque evidente l'interesse con cui la teologia può coltivare il dialogo con prospettive psicologiche anche conflittuali e condannabili, per taluni loro presupposti, ma portatrici di una istanza che è patrimonio stesso della ricerca teologica e spirituale.

Ma c'è un'altra funzione che questa ricerca psicologica può svolgere per la ricerca teologica. Prendendo le intuizioni e le concettualizzazioni di Winnicott come riferimento potremmo parlare di una possibilità di far intravedere nell'umano il divino, di mostrare la *partecipazione* che l'umano condivide col divino. Winnicott e altri autori hanno affermato, o tentato di mostrare, la continuità psicologica tra l'esperienza infantile dell'oggetto transizionale, con le esperienze culturali più alte: l'arte, la scienza, la religione; alcuni hanno parlato di Dio, ma solo in quanto rappresentazione psichica, come una sorta di «oggetto transizionale» speciale, sempre disponibile ad essere usato e anche ad essere gettato e dimenticato e poi ripreso nei momenti di necessità, ma mai distrutto⁹¹. Non intendiamo qui dare credito a teorie che propongono una religiosità naturale o un ambiguo bisogno religioso, né attribuire intenzioni apologetiche a pensatori che non ne

⁹¹ In particolare cf le opere citate di P. Pruyser, W. Meissner, A.M. Rizzuto e J. McDargh.

hanno, né pensare di ricostruire una nuova apologetica della fede attraverso operazioni concordistiche frettolose. Ma è pur vero che lo sguardo teologico e sapienziale non può rinunciare a cercare nell'umano i segni della *partecipazione*, della presenza del divino che si è rivelato nella storia. Un modello psicologico che evidenzia la relazionalità originaria dell'individuo, che descrive il processo di sviluppo come trascendimento dei propri confini verso l'apertura all'altro disponibile, può aiutare a comprendere più profondamente il senso dell'umano come realtà che partecipa al Mistero rivelato.

Le due istanze vanno mantenute in tensione, non ridotte l'una sull'altra. È lo stesso dinamismo del discernimento della libertà cristiana che qui si intravede: da una parte il movimento verso l'alto, la tensione a un bene sempre più grande, ultimamente Dio. Dall'altra la discesa verso il basso, la concretizzazione qui e ora del bene possibile e attuabile nei limiti storici. La libertà cristiana si nutre di questi due movimenti e si realizza mediante un discernimento di questo tipo a cui le ricerche psicologiche possono dare qualche contributo.

4.2. Concetti transizionali, paradigma relazionale e comprensione della relazione tra soggetto e oggetto, tra l'uomo e Dio

L'approccio relazionale in psicoanalisi, come realizzato da Winnicott mediante i suoi concetti transizionali (area, fenomeni, esperienze, oggetto), fornisce una lettura fenomenologica della struttura antropologica capace di portare un punto di vista inedito ai problemi teorici dibattuti a partire dalla filosofia moderna, e di riflesso nella teologia, sulla relazione tra soggetto e oggetto. La lettura relazionale dell'esperienza umana mette in luce il percorso attraverso cui l'individuo diventa se stesso e conosce il mondo attraverso l'incontro-scontro con gli «oggetti esterni». Si parte dalla prima illusione che l'infante sperimenta con il seno materno, una illusione che è una vera e propria «allucinazione», anche se non patologica, si procede attraverso l'esperienza dell'oggetto transizionale che media le prime esperienze di individuazione e il riconoscimento della madre come oggetto separato da sé, si prosegue verso le esperienze del gioco individuale e poi di gruppo, alla capacità di produrre fantasie creative e leggere simboli, di integrarsi socialmente e produrre poi le esperienze culturali più alte fino a quelle estetiche e religiose.

È questa un'interessante prospettiva empirica da cui osservare la struttura del rapporto tra soggetto e oggetto: nella vita umana l'esperienza individuale non è mai pura soggettività o pura oggettività ma è sempre una combinazione creativa delle due. La vita si dà solo nel contesto relazionale che è fondamento intrascendibile dell'esistenza. L'altro, l'oggetto sperimentato e conosciuto progressivamente è, e

rimane sempre, mistero inesauribile all'esperienza del soggetto poiché ciò che conosco è solo la relazione che ho con lui e le sue mediazioni storiche, prima fra tutte il linguaggio. Ciò vale per le cose del mondo naturale, la coscienza di sé, le relazioni interpersonali, sociali, e anche per la relazione con Dio. L'intrascendibile orizzonte relazionale della condizione umana, la conoscenza dell'altro, umano e divino, come mistero mai esaurito, ci sembrano elementi di una singolare convergenza dei punti di vista teologico e psicologico che può essere fatta oggetto di ulteriori riflessioni e riscontri, specialmente da parte dell'antropologia teologica.

4.3. *Il superamento della questione del determinismo e le modalità storiche della libertà umana*

Il dialogo tra psicologia e teologia può procedere oltre le polemiche del passato solo nella misura in cui sia risolta la questione basilare del determinismo. È noto come uno degli ostacoli maggiori alla accettazione del sapere psicoanalitico in teologia fu proprio l'impressione di «determinismo» che tale sapere sembrava implicare. L'accresciuta coscienza dei limiti epistemologici della psicologia e della teologia e della peculiarità del proprio sapere disciplinare ha posto le condizioni per un superamento dello stallo e del blocco del dialogo. Oggi quando in psicologia si parla di determinismo non si intende il concetto filosofico, inteso istintivamente dalla riflessione teologica, cioè la mancanza assoluta delle condizioni di esercizio della libertà umana. Bensì si intende la caratterizzazione storica della libertà attuale che è data solo nei legami con il proprio passato, coi condizionamenti sociali, i desideri, le abitudini, i bisogni inconsci. La libertà reale è sempre determinata ad esercitarsi dentro un fascio di condizionamenti che si devono accogliere e dentro i quali essa può esercitarsi e crescere o regredire. Il dialogo allora può essere approfondito proprio sulla fenomenologia dei dinamismi storici della libertà umana, sempre relativa e in divenire, di cui la teologia offre alla psicologia l'interpretazione dell'origine e della teleologia ultima alla luce della rivelazione divina.

La psicologia mostra come lo sviluppo della libertà non è lineare. Può avanzare regolarmente secondo le tappe e gli stadi descritti nei vari modelli euristici, ma può vivere momenti di regressione o bloccarsi del tutto. L'esito dello sviluppo psichico come sanità mentale è sempre una possibilità accanto a cui la patologia o l'immaturità stanno in agguato. Il dialogo sulle condizioni e i percorsi dello sviluppo dovrebbe inoltre portare a chiarire le differenze tra sviluppo psichico e maturità religiosa, percorsi differenti e non sempre coincidenti in ogni individuo. La lettura fenomenologica che la psicologia offre sul

percorso della libertà delle persone potrebbe interagire utilmente con il compito della teologia di comprendere i percorsi della libertà di fronte al mistero della chiamata di Dio. I compiti della teologia spirituale e pastorale potrebbero ricevere suggerimenti utili per la comprensione del vissuto e l'elaborazione di una pedagogia della fede che sappia promuovere la capacità dell'uomo di aprirsi al Mistero e realizzare concretamente il dono di sé.

4.4. *Metafore filosofiche e religiose e psicologie moderne. una riflessione provocante*

Un ulteriore punto di riflessione e dialogo aperto potrebbe concernere le relazioni profonde tra teorie psicologiche moderne e tradizioni religiose. Ci riferiamo concretamente all'opera di Don S. Browning⁹² che ha proposto una riflessione di vasta portata culturale e molto stimolante in tal senso. La sua tesi può essere così brevemente riassunta: dietro le principali teorie psicologiche (psicoanalisi freudiana, psicologie umaniste, psicologie del Sé, comportamentismo) si collocano delle «metafore», sovente inesprese e non indagate, che sono accettate per fede e funzionano come metafore del senso ultimo. In questo senso sarebbero metafore «quasi-religiose». Alla base delle teorie psicologiche ci sarebbero quindi elementi culturali derivanti dalle tradizioni religiose della cultura occidentale (dalle religioni delle antiche civiltà fino al cristianesimo). Alla base della teoria freudiana Browning individua una metafora meccanicistica, dietro le psicologie umanistiche e del sé ci sono metafore dell'armonia, dietro il comportamentismo c'è una metafora della conduzione in cui una entità benigna controlla e programma l'universo. La vasta analisi culturale proposta da questo autore ha lo scopo di promuovere un dialogo culturale costruttivo superando steccati e pretese distanze del passato. La psicologia moderna insomma non ha nulla da perdere a riflettere sulle proprie radici culturali, che mettono in luce i legami profondi con le tradizioni religiose occidentali. Anche questo ci pare un terreno su cui incrementare la riflessione e il dialogo. Gli attuali sviluppi del modello psicoanalitico relazionale ci sembrano favorire una stagione in cui le possibilità di una relazione costruttiva con la teologia sono più concrete.

⁹² D.S. BROWNING, *Religious thought and the modern psychologies. A critical conversation in theology and culture*, Philadelphia, Fortress Press, 1987. Id., «La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?», in *Antropologia interdisciplinare e formazione*, a cura di F. IMODA, Bologna, EDB, 1997, 55-74.

4.5. *Conclusione*

Il dialogo e l'attenzione che abbiamo auspicato hanno una motivazione profondamente ecclesiale ed evangelica, non si tratta solo di sana curiosità intellettuale. La Chiesa, che cammina accanto all'umanità e condivide le angosce e le speranze di ogni uomo, si mette nello stesso tempo in ascolto di chi nella ricerca scientifica e nella pratica terapeutica aiuta ad avvicinare la concretezza del mistero dell'uomo nella sua fragilità e grandezza. Il Papa esprime bene questo spirito con le parole che rivolse alcuni anni or sono agli psichiatri americani:

«Per natura sua il vostro lavoro vi porta spesso alla soglia del mistero umano. Esso richiede una attenzione alle spesso intricate operazioni della mente e del cuore umano e un'apertura alle somme preoccupazioni che danno significato alla vita delle persone. Queste sono aree di suprema importanza per la Chiesa, e richiamano alla mente l'urgente bisogno di dialogo costruttivo tra scienza e religione al fine di illuminare maggiormente il mistero dell'uomo nella sua pienezza»⁹³.

PAOLO CIOTTI
Via Lecco, 11
20052 Monza (Mi)

5 gennaio 2001

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, discorso alla «American Psychiatric Association», *Osservatore romano*, 4-5 gennaio 1993.