

IL CONTRIBUTO DI ANA-MARÍA RIZZUTO ALLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Mario Aletti

Laudatio pronunciata in occasione del conferimento del titolo di Socio Onorario della Società Italiana di Psicologia della Religione (Verona, 21 ottobre 2000).

Testo inviato all'editore per la pubblicazione. Citare come:

Aletti, M. (2001). Il contributo di Ana-María Rizzuto alla psicologia della religione. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 15-24). Torino: Centro Scientifico Editore.

IL CONTRIBUTO DI ANA-MARÍA RIZZUTO ALLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE*

Mario Aletti

Il contributo di Ana-María Rizzuto alla lettura psicoanalitica del vissuto religioso, frutto di trenta anni di ricerche e di pubblicazioni, si pone non solo come punto di svolta della psicoanalisi della religione, ma come luogo di riferimento di tutti gli studiosi di psicologia della religione.

Tra gli autori che hanno colto la fecondità e le promesse implicite nel modello psicoanalitico delle relazioni oggettuali per lo studio del vissuto religioso, Ana-María Rizzuto, analista con funzioni di training e di supervisione al Psychoanalytic Institute of New England, East (Boston) è senza dubbio colei che meglio di ogni altro ha saputo coniugare la riflessione teorica con i risultati della pratica clinica, in un embricarsi in cui l'una inverte l'altra.

Nata a Buenos Aires, in Argentina, ha compiuto gli studi di Medicina all'Università di Córdoba e per alcuni anni, accanto all'esercizio della pratica medica privata, ha svolto attività di ricerca in ematologia e sull'uso medico dei radioisotopi, conseguendo entrambe le relative specializzazioni.

Nel 1965 si è trasferita negli Stati Uniti, orientando la propria specializzazione, accademica e professionale, verso la psichiatria e la psicoanalisi.

Specializzatasi in Psichiatria e Neurologia, dal 1968 è membro dell'American Psychiatric Association. Dal 1968 al 1975 ha svolto il suo training psicoanalitico presso il Boston Psychoanalytic Institute e dal 1978 è membro dell'American Psychoanalytic Association e dell'International Psychoanalytic Association. Dal 1969 si dedica a tempo pieno alla pratica privata.

* Testo della *laudatio* pronunciata in occasione del conferimento del titolo di Socio onorario della Società Italiana di Psicologia della Religione (Verona, 21 ottobre 2000).

L'interesse della Rizzuto per i temi della psicologia della religione risale al 1963, quando ancora a Córdoba, le fu chiesto di tenere un corso accademico presso il Seminario Pontificio su *Le basi psicologiche della fede e del ministero pastorale*.

Più tardi, dal 1966 al 1967, Rizzuto ha potuto raccogliere, presso il Boston State Hospital, dove lavorava come psichiatra, un ingente materiale di ricerca sul ruolo che Dio svolgeva nel mondo dei desideri, delle paure, delle speranze e delle fantasie dei suoi pazienti. L'analisi di questi dati l'ha poi indotta ad una ricerca approfondita, con studi di casi, sulla psicodinamica della religiosità su quindici pazienti e su cinque soggetti normali. L'interesse per questo aspetto della condotta umana si è ulteriormente sviluppato, nel 1967-1970, in una sistematica ricerca sulla psicodinamica della formazione, trasformazione ed uso della rappresentazione della divinità su ben 123 soggetti. Frutto di tali indagini approfondite sono numerose pubblicazioni sulle più importanti riviste internazionali di psicoanalisi e di psichiatria, saggi in volumi in collaborazione e, soprattutto, il volume *The birth of the living God. A psychoanalytic study*, pubblicato nel 1979 da The University of Chicago Press.

Quest'opera rappresenta uno snodo decisivo della ricerca psicoanalitica sulla religione, sotto il profilo metodologico ed epistemologico, non meno che per la ricchezza e novità dei contenuti. Ha avuto un'influenza vivissima ed ancor oggi è fonte di ispirazione teorica e di ricerche empiriche, ed è spesso al centro di riflessioni e di dibattiti, come si è visto ancora lo scorso luglio, al 8° Meeting degli *European Psychologists of Religion*, a Sigtuna, in Svezia.

Va sottolineato che l'attenzione della Rizzuto per i vissuti religiosi si colloca in posizione privilegiata, ma certamente all'interno ed in continuità con l'insieme dei suoi interessi di studio e professionali, animati da una viva *curiositas* per tutto ciò che riguarda l'uomo, come attesta il suo curriculum accademico e professionale e l'elenco delle pubblicazioni. A parte le ricerche sull'ematologia e gli usi medici dell'energia atomica, cui ha partecipato da giovane medico, come psicoanalista si è interessata di molteplici temi sia nel campo della elaborazione teorica sia in quello della pratica clinica. Di grande rilievo la revisione del concetto di rappresentazione oggettuale in Freud e dei modelli teorici e tecnici, nonché delle probabili motivazioni personali negli studi di Freud sull'isteria e sull'afasia, la proposta di una revisione della teoria dell'aggressività e del sadismo con le conseguenti applicazioni cliniche, gli studi sulla funzione delle fantasie inconsce e sui problemi del linguaggio, della metafora e del loro radicamento emotivo.

Nell'ambito della psicologia della religione, i contributi della Rizzuto si addensano attorno al concetto di rappresentazione di Dio. Considerando la rappresentazione psichica di Dio come un oggetto transizionale illusorio (nel senso winnicottiano) risultante dall'interazione tra rappresentazione del sé e rappresentazione dell'oggetto primario, ne studia formazione, evoluzione, trasformazione ed uso lungo il ciclo di vita, quali si appalesano nel corso di trattamenti psicoanalitici. Le teorizzazioni della Rizzu-

to sono infatti sempre saldamente ancorate alla pratica clinica, cosa non frequente, nella letteratura psicoanalitica sulla religione. E perciò, dalle sue opere viene anche un implicito suggerimento metodologico. La psicoanalisi della religione, se vuole sfuggire alle trappole delle generalizzazioni antropologiche e formulare dei modelli coerenti con la propria specificità metodologica e rispettosi dei vissuti individuali dei singoli soggetti, deve limitarsi ad una formulazione di modelli che, senza pretese di completezza teorica, sgorgi dalla clinica, e ne segua i percorsi, i meandri, i blocchi, i ritmi impetuosi e le morte gore. E' molto significativo che anche la relazione che la Rizzuto terrà tra qualche minuto, sia incentrata sulla pratica clinica, presentando le vicissitudini delle rappresentazioni del Sé, dell'oggetto e di Dio rilevate nel corso del trattamento psicoanalitico di due pazienti, un uomo e una donna. Anche da questo punto di vista, di esemplificazione metodologica, quella della Rizzuto sarà una vera *lectio magistralis*.

Cercherò di enucleare ciò che è essenziale nell'opera della Rizzuto, allo scopo, non tanto, o non solo, di tesserne la *laudatio* ufficiale, che motiva il conferimento del titolo di socio onorario, ma anche più pragmaticamente di introdurre al suo ricco pensiero, in vista della interazione culturale che seguirà alla sua relazione. Per una presentazione più ampia, mi permetto di rimandare ad un mio precedente contributo (Aletti, 2000c).

La Rizzuto, ben consapevole delle competenze e dei limiti epistemologici dell'approccio psicologico e lontana dalla tentazione di discorsi esaustivi sulla religione (men che meno su Dio), limita il proprio studio alla rappresentazione psichica di Dio, riconducendo tale rappresentazione all'interazione dialettica tra le rappresentazioni del sé e le rappresentazioni oggettuali primarie.

Rizzuto si giova, ampiamente ma criticamente, dei paradigmi epistemologici introdotti da Donald Winnicott (in particolare la matrice strutturale e relazionale del sé e il radicamento "illusorio" della relazione oggettuale) per trarne nuovi modelli metodologici per l'indagine sul vissuto religioso, considerato 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. Le categorie freudiane di proiezione e di illusione non sono infatti sufficientemente esplicative del fenomeno religioso. "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 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 prolungano le esperienze con un determinato oggetto.

Viene in mente l'insegnamento di Donald Winnicott che, nel 1967, chiamato a tenere una conferenza sull'evangelizzazione in famiglia, sorprese il suo uditorio parlando quasi esclusivamente delle cure preverbalì, a partire dall'importanza decisiva della modalità con cui il bambino viene tenuto in braccio. Solo un "ambiente facilitante", riassumibile nell'espressione "madre sufficientemente buona", e quindi affidabile, permette quei processi di maturazione e di crescita nella fiducia (Winnicott, 1958), che sono alla base della possibilità di "credere in". Ed è solo in continuità con l'esperienza preverbale della "attendibilità umana" colta nel sentirsi abbracciato che il bambino sarà in grado di accostarsi al concetto di "braccia eterne" di Dio (Winnicott, 1968).

La rappresentazione di Dio 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 averne una. 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 ac-

cresciuto, 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.

Caratteristiche della rappresentazione di Dio

Le acquisizioni fondamentali degli studi della Rizzuto, sono tutte 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'enfatizzazione dell'ovvio. Al contrario, mi pare che oggi troppo spesso il concetto psicoanalitico di "rappresentazione", (come pure "memoria", "traccia mnestica") è esposto ad equivoci, per l'interferenza con 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.

Mentre 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 noi 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'altra area di interessi particolarmente feconda è quella della distinzione e del rapporto tra la *rappresentazione di Dio di natura eminentemente inconscia* o pre-conscia, 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 preconsa od inconsa. Certamente ella è ben avvertita che la formazione psichica di rappresentazioni di Dio, non determina, in quanto tale, la fede in Dio. Piuttosto, "Credenza e miscredenza sono sempre il risultato di processi dinamici in cui il senso del sé e la rappresentazione prevalente di Dio sono collegati in una dialettica di compatibilità o incompatibilità nella soddisfazione dei bisogni relazionali" (Rizzuto, 1998b/2000, p. 218). 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 scanso 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 inconsa, ma anche nella raffigurazione conscia 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, quanto meno 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 conscio. 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 idiosincratice 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 consolazio-

ne 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 e 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 momento in cui la rappresentazione si forma. L'accentuazione della idiosincronicità e della dinamicità della rappresentazione di Dio e del suo fluttuare tra processo primario e processo secondario suggerisce che, in realtà, l'opera *La nascita del Dio vivente* delinea l'ambito e propone i percorsi possibili della "nascita dell'uomo credente" (o non credente, come nel caso di Freud).

L'influenza dei lavori della Rizzuto appare sempre crescente nella letteratura psico-analitica internazionale sulla religione ed ha aperto un ampio dibattito (cfr. Aletti, 1999), 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.

Vorrei qui sottolineare solo un aspetto che mi pare era estremamente importante ed atto a stimolare anche la riflessione nel nostro attuale contesto italiano. 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. Agli specialisti di psicologia della religione sembra sempre più 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 ("psicologia e religione") appare inficiata da grossolani errori epistemologici e spesso viziata da precomprensioni ideologiche.

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. (Aletti, 2000b) 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 ancilla 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.]

Un'applicazione del modello. Interpretazione psicodinamica della non credenza di Freud

Uno dei più rilevanti punti d'arrivo della ricerca della Rizzuto è che il credere e il non credere sono il risultato di processi in cui il senso del sé e la rappresentazione di Dio sono collegati in una dialettica di compatibilità o incompatibilità nella soddisfazione dei bisogni relazionali. Questa tesi fondamentale, sostenuta ed argomentata con la presentazione di casi clinici in *The birth of the living God* (1979) è verificata, sempre con un saldo ancoraggio alla pratica clinica, nello studio della formazione, trasformazione ed uso della rappresentazione di Dio lungo il ciclo di vita (Rizzuto, 1974, 1979, 1991, 1992), ed anche in un osservatorio privilegiato quale quello della vita religiosa consacrata, o quello della psicoterapia con religiosi (1996, 1998a). Finalmente, è, in un nuovo libro, oggi presentato in Italia, *Perché Freud ha rifiutato Dio?* messa alla prova nella ri-costruzione analitica del percorso attraverso il quale si sono strutturati, lungo le tappe della vita, la rappresentazione di Dio e l'atteggiamento personale di Freud verso la religione. Il volume mira a "delineare il processo della trasformazione psichica interna di Freud, dalla credenza infantile all'appassionata non credenza dell'età matura"

"Ebreo senza Dio", Freud, certamente. Ma tutt'altro che "ateo naturale", come sosteneva Jones, con una formula rivelatasi tanto fortunata quanto fuorviante. Il suo ateismo era punto d'arrivo di un percorso personale che, muovendo dalle rappresentazioni infantili dell'oggetto e del sé, ne aveva derivato una rappresentazione di Dio, che si era rivelata egodistonica, perché inadeguata alle vicende dello sviluppo e ai compiti della vita adulta. Atei non si nasce, si diventa, Come, allo stesso modo, religiosi non si nasce, ma si diventa.

In questo bel libro ciò che è più interessante per lo studioso non è la ricostruzione di vicende, episodi e figure fondamentali della vita di Freud, (sono ben note alcune buone ed accurate biografie), né la proposta di una lettura psicoanalitica dell'ateismo del padre della psicoanalisi (tentativo già compiuto da altri, spesso rifacendosi a quello, un po' tendenzioso, di Zilboorg, del 1958), ma la proposta della ri-costruzione della formazione ed evoluzione della rappresentazione di Dio in coerenza con un quadro te-

orico già ben strutturato ed elaborato in *The birth of living God*. Nell'opera della Rizzuto si coglie così anche un'indicazione metodologica, che sottolinea l'importanza della osservazione psicoanalitica, o comunque clinica, dei vissuti verso la religione. La lettura della vicenda personale di Freud può essere assunta ad esempio di come, in generale, "la comprensione psicodinamica dello sviluppo religioso fornisce un mezzo molto efficace per comprendere la fede e la mancanza di fede" (p. 223). E questo a prescindere dalle discussioni specialistiche (di contenuto e di metodo) ai quali l'opera potrebbe dare adito, peraltro già indicando alcuni temi e proponendo qualche soluzione.

Alcune di queste discussioni potrebbero ispirarsi all'insegnamento di un grande della psicoanalisi italiana, Cesare Musatti che, nella sua "Avvertenza editoriale" a *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, scriveva: "E' inevitabile che la applicazione dei punti di vista della psicoanalisi in condizioni del tutto diverse da quelle della situazione analitica (dove il paziente reagisce continuamente ad ogni interpretazione recando nuovo materiale associativo e nuove traslazioni) rimanga in gran parte affidata alla sola capacità intuitiva dell'analista, e assuma quindi il carattere di un prodotto della sua fantasia" (Musatti, 1974, p. 212)

Si tratta, per l'analista, di mettere in opera quella fantasia, strumento imprescindibile del lavoro analitico, che si potrebbe descrivere come una risultante dell'embricarsi di fantasie diurne, di fantasia scientifica e di fantasia inconscia.

Questo ha fatto Freud; e questo dà valore e colore alla sue interpretazioni di personaggi e creazioni del mondo dell'arte: insieme strumento di conoscenza e testo di partenza per la nostra ulteriore personale elaborazione. fantastica. Questo fa anche, interpretando la vicenda personale di Freud, Ana María Rizzuto. In questo suo lavoro ritroviamo qualcosa della fantasia ricostruttrice dello storico, attenta alle fonti e ai loro collegamenti, frutto ed evoluzione dell'atteggiamento di rigore e di curiosità scientifica delle giovanili ricerche in campo medico. La fantasia intuitivo- simbolica della creatività artistica riecheggia nell'entusiasmo con cui ella coglie, decifra e trasmette le valenze, per Freud, dei suoi reperti archeologici. Ma, soprattutto, ritroviamo, in questa opera della Rizzuto, la fantasia (conscia, preconscia ed inconscia) dello psicoanalista, che ha dato anche in molte opere precedenti saggio di grande capacità di penetrazione, empatia, creatività.

Chiaramente ispirato alla tecnica psicoanalitica è anche l'andamento dell'opera, con quel ritornare a più riprese sui materiali, di cui uno richiama per associazione l'altro, lo rischiera e lo inserisce in una interpretazione sempre più approfondita ed unificante. E' anche evidente la passione personale con cui l'opera è condotta. Certamente la Rizzuto potrebbe dire di se stessa e del proprio incontro con Freud in questo lavoro, quello che Freud diceva di sé nei confronti di Leonardo: "Al pari di altri, ho subito l'attrazione di quest'uomo grande e misterioso, nella cui natura ci pare di avvertire potenti passioni pulsionali, che nondimeno riescono a manifestarsi soltanto in modo così stranamente attutito" (Freud, 1910, p. 273)

Nel suo incentrarsi sulla psicodinamica della non credenza di un soggetto storicamente individuato, l'opera della Rizzuto si differenzia da tanta "psicoanalisi della religione" della letteratura corrente. La psicoanalisi della religione è in effetti una psicoanalisi applicata, quando si esercita sull'origine, formazione ed evoluzione della religione nell'umanità o nell'uomo in generale (è il caso della gran parte degli scritti freudiani, a partire da *Totem e tabù* e *L'avvenire di un'illusione*). Come si accennava, una simile applicazione di criteri e modelli psicoanalitici al di fuori del campo di esercizio proprio del setting e della viva relazione psicoanalitica pone non pochi problemi epistemologici e metodologici.

La dizione "psicoanalisi della religione" sembrerebbe più propriamente indicare una lettura psicoanalitica dei vissuti religiosi di un soggetto determinato nel corso della sua analisi. Questi vissuti, dovrebbero essere considerati come occorrenze eventuali nel corso ed all'interno della psicoanalisi della persona nella sua integrale complessità e nei suoi percorsi idiosincratici. Di questo studio ricontestualizzato delle vicissitudini dei vissuti religiosi quali emergono ed eventualmente si modificano, nel corso della relazione psicoanalitica, Rizzuto ha saputo fornire esempi innovativi e magistrali, a partire da *The birth of the living God*, fino al suo ultimo intervento, di oggi, in cui presenta due casi clinici esemplari per la correttezza metodologica e l'efficacia dimostrativa della tesi delle interconnessioni tra le trasformazioni delle rappresentazioni del sé, dell'oggetto e di Dio (cfr. in questo volume, pp. 25-55).

Non mi resta, da ultimo, che ricordare che l'attività di ricerca della Rizzuto in psicologia della religione ha avuto prestigiosi riconoscimenti. Nel 1996 ha ricevuto il *Premio William C. Bier*, assegnato dalla "Division 36 - Psychology of Religion" dell'American Psychological Association e nel 1997 il *Premio Oskar Pfister* dell'American Psychiatric Association. Che una personalità di così rilevante profilo segua da anni con interesse e stima le attività della nostra associazione ed abbia accettato di divenirne "Socio onorario" ci riempie di orgoglio e ci fa, (a noi sì!) grande onore.

Il titolo è previsto dallo Statuto della nostra Società per personalità italiane e straniere che abbiano dato un particolare contributo allo studio psicologico della religione. E le ricerche della Dott.sa Rizzuto, le sue pubblicazioni, la sua disponibilità ad interagire con colleghi, studiosi ed anche con giovani studenti, l'influenza delle sue proposte metodologiche che hanno aperto nuove vie agli specialisti di psicologia della religione, ma insieme hanno riacceso l'interesse per i vissuti religiosi anche nel mondo della psicoanalisi internazionale, collocano la sua figura tra i massimi rappresentanti della psicologia della religione contemporanea.

Bibliografia

- Aletti, M. (1998). Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti M. (1999). 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* (pp. 34-43). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2000a). La rappresentazione di Dio come oggetto transizionale illusorio. *Rivista di Psicologia Analitica*, n.s. 9, 109-134.
- Aletti, M. (2000b). Psicologia del profondo e religione. Verità religiosa e verità psicologica. Introduzione all'edizione italiana di M. Palmer, *Freud, Jung e la religione* (pp. ix-xxiii). Torino: Centro Scientifico Editore, 2000.
- Aletti, M. (2000c). Il contributo di Ana María Rizzuto alla lettura psicoanalitica del vissuto religioso. Introduzione all'edizione italiana. In A.-M. Rizzuto, *Perché Freud ha rifiutato Dio?* (pp. vii-xxiii). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Freud, S. (1910). *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. In *Opere*, Vol. 6 (pp. 213-276). Torino: Boringhieri, 1974.
- Freud, S. (1934-38). *L'uomo Mosé e la religione monoteistica: tre saggi*. In *Opere*, Vol. 11 (pp. 337-453). Torino: Boringhieri, 1979.
- Milanesi, G., & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Leumann (Torino): Elle Di Ci.
- Musatti, C. (1974). Avvertenza editoriale a *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. In S. Freud, *Opere*, Vol. 6 (pp. 209-212). Torino: Boringhieri, 1974.
- Rizzuto, A.-M. (1974). Object relations and the formation of the image of God. *British Journal of Medical Psychology*, 47, 83-90.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*. Roma: Borla, 1994.
- Rizzuto, A.-M. (1991). Religious development: A psychoanalytic point of view. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (pp. 47-59). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Rizzuto, A.-M. (1992). Afterword. In M. Finn & J. Gartner (Eds.), *Object relations theory and religion. Clinical applications* (pp. 155-175). Westport, CT-London: Praeger.
- Rizzuto, A.-M. (1996). Psychoanalytic treatment and the religious persons. In E. Shafranske (Ed.) *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 409-432). Washington: American Psychological Association.
- Rizzuto, A.-M. (1998a) Psychoanalytic psychotherapy and pastoral guidance. *Journal of Pastoral Care*, 52 (1), 69-78.

- Rizzuto, A.-M. (1998b). *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven, CT-London: Yale University Press. Trad. It *Perché Freud ha rifiutato Dio?* Torino: Centro Scientifico Editore, 2000.
- Winnicott, D. W. (1958). The capacity to be alone. In *The maturational process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development* (pp. 143-149). London: Hogart Press and Institute of Psycho-analysis, 1965. Trad. it. La capacità di essere solo. In *Sviluppo affettivo ed ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo* (pp. 29-39). Roma: Armando, 1970, 1974 (2. ed.).
- Winnicott, D. W. (1968). Children learning. In *Home is where we start from*. London: Penguin Books, 1986. Trad. it. L'apprendimento dei bambini. In *Dal luogo delle origini*. (pp. 147-155). Milano: Raffaello Cortina Editore, 1990.
- Zilboorg, G. (1958). *Freud and Religion*. London: Geoffrey Chapman.