

RELIGIONE E FEDE TRA PERCORSI E DERIVE: UNA PROSPETTIVA WINNICOTTIANA¹.

Mario Aletti

Introduzione e anticipazioni

Per Winnicott lo “spazio potenziale” tra l’oggetto reale esterno (l’oggetto percepito) e il movimento interno del soggetto, tra il bambino e la madre, è precursore (ed esperienza prototipica) di quella tra bambino e ambiente familiare e, più tardi, tra individuo adulto e società, tra mondo interno della psiche e mondo esterno della realtà: così nel gioco, nel teatro, nell’esperienza estetica, in quella erotica, nel percorso analitico, nel vissuto religioso.

Tra gli psicoanalisti che hanno applicato il modello dei fenomeni transizionali all’esperienza religiosa particolarmente efficace e seguita è certamente Ana-María Rizzuto che argomenta: “Dio, psicologicamente parlando, è un oggetto transizionale illusorio” (Rizzuto, 1979/1994, p. 217).

La formula “Il bambino crea l’oggetto, ma l’oggetto era lì, in attesa di essere creato e di divenire un oggetto investito di carica” (Winnicott, 1969/1974, p. 156) facilmente trascrivibile come “il bambino crea la madre che trova”: è declinabile anche come “il credente crea la religione che incontra nel proprio ambiente culturale”. Ovviamente, considerare Dio come oggetto transizionale e l’esperienza religione come fenomeno transizionale include anche la possibilità di fallimenti evolutivi, con derive autistiche o feticistiche: la psicopatologia della religione. Il binomio “psicoanalisi e fede” suggerisce un duplice percorso: a) l’applicazione del modello dei fenomeni transizionali alla comprensione della religiosità dell’individuo (l’uso dell’oggetto “Dio”) e b) l’approfondimento del concetto di fede come base della creatività dell’individuo all’interno della teorizzazione psicoanalitica e come dinamismo del percorso di analisi.

L’illusione in Winnicott

Con Donald W. Winnicott la figura dell’illusione diventa categoria centrale della teorizzazione del funzionamento psichico. Se per Freud (e non solo in *L’avvenire di un’illusione*) la funzione umanistica della psicoanalisi si esplica nel liberare l’uomo dalle illusioni, per Winnicott compito della psicoanalisi è liberare nell’uomo le illusioni, la capacità di giocare con esse, di giocare (*in-ludere, playing*) in esse. L’illusione in Freud viene confrontata con l’orizzonte della conoscenza scientifica del mondo reale; in Winnicott viene collocata nell’orizzonte della creatività del mondo psichico. Winnicott apre la prospettiva del non obiettivato, dell’informale, del desiderio, del processo, del potenziale creativo.

Per Winnicott il Sé, nucleo della persona come unità integrata, emerge da una matrice relazionale illusoria, lungo una linea processuale dall’onnipotenza allucinatoria (sostenuta dalla complicità della madre che appaga i bisogni del bambino al loro primo insorgere) ad una percezione più sistemico-relazionale in cui il bambino, attraversando il dramma della mancata soddisfazione del bisogno (dramma indotto, ma anche lenito, da una madre “sufficientemente-buona”) impara a riconoscere ed accettare i limiti del sé: a distinguere, me e non-me, mondo interno e mondo esterno oggetto e uso dell’oggetto. Il graduale venir meno dell’adattamento materno è essenziale per lo sviluppo della separazione, della differenziazione e della relazione. “Il compito principale della madre (subito dopo quello di provvedere l’opportunità di illusione) è quello di disilludere”.

La fase dello svezzamento non è solo interruzione dell’allattamento ma processo di introduzione alla diade indissolubile illusione-disillusione che immette nel mondo reale, non come delusione e perdita, ma come movimento del desiderio: mancanza, attesa, potenziale creativo.

¹ Il testo è una rielaborazione della relazione tenuta durante i lavori del gruppo “Psicoanalisi e fede” preso il Centro Milanese di Psicoanalisi, il 18-19 maggio 2019.

Tappa fondamentale in questo processo di crescita è l'*esperienza transizionale*. Il termine si riferisce ad un'"area intermedia di esperienza" e cioè all'"uso che il bambino fa di oggetti che non sono parte del suo corpo, ma che non sono ancora pienamente riconosciuti come appartenenti alla realtà esterna" (Winnicott, 1953/1974, p. 25).

La tendenza a giocare e a giocarsi (illusione da "*in-ludere*") è alla base di ogni relazione con la realtà fino alle più elevate manifestazioni dello spirito dell'uomo adulto: la cultura, l'arte, l'amore, la religione e finanche le grandi costruzioni scientifiche, per non dire dei comportamenti riprovevoli: in tutti, l'individuo ri-crea una realtà che gli è "data". Tutto il territorio intermedio tra la "realtà psichica interna" e il "mondo esterno" vi è compreso. Dice Winnicott (1953/1974, p.30): "Il mio argomento si estende a quello del gioco, della creatività artistica e dell'apprezzamento artistico, del sentimento religioso, del sognare e anche del feticismo, del mentire e del rubare, dell'origine e perdita del sentimento di affetto, dell'assuefazione alla droga, del talismano, dei rituali ossessivi, ecc".

I fenomeni transizionali non sono fase-specifici delle prime tappe dello sviluppo infantile, ma accompagnano tutta la vita dell'uomo: «Si prende qui per 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, etc.). Questa area intermedia è in diretta continuità con l'area del gioco del bambino piccolo, che è "perduto" nel gioco: l'estensione, vastissima, dell'area del transizionale comprende la religiosità individuale, con le sue espressioni personali, i suoi percorsi e le derive patologiche.

Importante la sottolineatura che l'area transizionale non viene mai posta in dubbio, ripresa da Winnicott nella figura del bambino che è "perduto" nel gioco, dimentico della realtà esterna. E' l'area della certezza non sottoposta a verifica e condivisa, legittimata dal silenzio e dall'intesa dell'ambiente circostante.

"Dell'oggetto transizionale si può dire che vi sia un'intesa tra noi e il bambino sul fatto che noi non porremo mai la domanda: "Hai concepito tu questo o si è presentato a te dal di fuori?". Il fatto importante è che non ci si aspetta nessuna decisione su questo punto. La domanda non va formulata" (Winnicott, 1953/1974, p.40).

Questo intesa complice sostiene un originario atteggiamento di fede. Il paradosso che il bambino crea l'oggetto ma l'oggetto era lì, in attesa di essere riconosciuto, fonda la sicurezza e rinforza la fiducia nella creatività delle proprie rappresentazioni mentali: di cui non si discute, non si cerca il consenso, è, semplicemente un "fatto"; preconditione di ogni relazione di affetto e di conoscenza... e anche di analisi.

La nostra mente rappresentazionale induce il presupposto illusorio di identità tra conoscenza e realtà. Nei fatti, noi non conosciamo mai l'altro, ma la nostra rappresentazione dell'altro, la nostra illusione dell'oggetto: madre, psicoanalista (e paziente), partner, amante, Dio. Ne consegue che "l'individuo comunica solo con un mondo che lui stesso ha creato" (Winnicott, 1988a, p. 92). L'accordo condiviso sulla realtà delle nostre illusioni costituisce lo statuto della realtà. (Kluzer Usuelli, 1992). Questa certezza è qualcosa di più che la fiducia, è "fede", come momento imprescindibile e incoativo della nostra relazionalità. Infatti, a loro volta, - continua Winnicott nella stessa lettera -: "le persone che sono nell'ambiente - comunicano con l'individuo solo nella misura in cui possono crearlo. Tuttavia, in condizione di salute, vi è l'illusione del contatto ed è questo che fornisce la scintilla della vita". Essa sottolinea, nella relazione uomo-mondo, accanto alla visione scientifica, la soggettività la creatività, l'immaginazione e la dimensione ludica. Il "credere" come momento dialettico del "sapere" diventa elemento costitutivo del concetto di illusione in Winnicott, inteso come un ponte tra mondo interno ed esterno (Eigen, 1981). Fede-fiducia di base che nasce

dalla presenza della “madre sufficientemente buona” e si nutre dalla percezione di una “madre normalmente devota” che instaurano il senso dell’“attendibilità umana”.

Decisiva è la distinzione tra l’*oggetto* in sé e l’*uso* dell’oggetto. Winnicott si vuole riferire non all’oggetto in sé, ma ad un “primo possesso” e sottolinea il movimento, la dinamicità (la transizionalità, appunto) che anima l’esperienza; per questo preferisce usare il verbo *experiencing* piuttosto che il sostantivo *experience* come, del resto, privilegia la forma sostantivale in *-ing*, perché esprime il divenire e non la compiutezza dell’esperienza (*holding, handling, playing, experiencing, believing*) così come indica il “gioco” con *playing*, che evoca il giocare creativo e divertito, piuttosto che con *game*, che precisa un gioco fissato, governato da regole prefissate e codificate.

La prospettiva di Winnicott permette di confermare la contiguità tra identità religiosa e identità personale, o meglio l’inclusione della religione nell’identità della persona. Lo stesso insorgere della religiosità individuale è vista in funzione di (e in contiguità con) le caratteristiche generali dello sviluppo del Sé, a partire dall’esperienza corporea. Nel 1967, chiamato a tenere una conferenza sull’evangelizzazione in famiglia, Winnicott 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. La prospettiva che lo guidava è ben nota. Le reazioni fisiologiche, connesse al potenziale creativo dell’informe pulsionale e al funzionamento corporeo, si legano progressivamente in esperienze sensoriali dapprima frammentarie, ma progressivamente strutturate e confermate, aperte ad assumere un senso mentale. Solo un “ambiente facilitante”, riassumibile nell’espressione “madre sufficientemente buona”, e quindi affidabile, permette quei processi di maturazione e di crescita nella fiducia, che sono alla base della possibilità di “credere in” ed, allo stesso tempo, della “capacità di essere solo”. Ed è unicamente in continuità con l’esperienza preverbale della “attendibilità umana” colta nel sentirsi abbracciato che il bambino sarà in seguito in grado di accostarsi al concetto di “braccia eterne” di Dio, di abbandonarvi, o di farne a meno. E’ importante sottolineare che la fede religiosa è una manifestazione in continuità con la capacità del bambino di *credere in*. Il bambino ha delle tendenze innate verso l’integrazione, la crescita, lo sviluppo e la messa a prova di nuove capacità. Se l’ambiente provvede al bambino in maniera sufficientemente buona, il bambino sviluppa la sua maturazione. La fede nell’ambiente instaura la capacità di *credere in*. Non si tratta solo di una fiducia come potrebbe essere riferita a una persona o ad accadimento determinato. Si tratta di una dimensione della personalità: il credere è costitutivo (nel senso più forte dell’espressione) dell’essere umano nel mondo. La fede religiosa vi si installerà più tardi in funzione di un contesto culturale capace “dare un nome” all’esperienza più generale del *credere in* attraverso una narrazione religiosa.

La religiosità come fenomeno transizionale.

Il modello dei fenomeni transizionali e dei processi di illusione fornisce interessanti punti di vista per lo studio dell’esperienza religiosa e, in genere, del vissuto religioso. Permette di cogliere la vitalità psicologica dell’esperienza religiosa e il suo potenziale trasformativo per la personalità. Reciprocamente, può individuare modalità de-viate e per-verse (ad esempio, autistiche o feticistiche) di strutturazione ed evoluzione della medesima esperienza; oppure avviare adattamenti creativi e innovativi, rispetto al sistema simbolico religioso istituzionale. Inoltre, il modello dà conto del fatto che la fede personale del credente è sempre in tensione dialettica con le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione), ritagliandosi una “zona intermedia” tra soggettività ed oggettività; tra esigenze del mondo interno e adesione compiacente alle richieste del mondo esterno.

Tra gli autori che per primi hanno colto la fecondità e le promesse implicite nel modello winnicottiano per lo studio del vissuto religioso e, insieme, le sue derive patologiche, un particolare rilievo acquista Paul W. Pruyser, americano di origine olandese, psicoanalista presso la Menninger Foundation di Topeka, Kansas.

Enfatizzando la derivazione etimologica di "illusione" da *in-ludere*, dove il 'giocare' è rafforzato dal prefisso intensivo 'in', egli qualifica l'illusione come "gioco impegnativo e serio" (*playing*) come lo è di fatto il gioco del bambino, che trasforma un oggetto inanimato in un trenino, o come lo è l'impegno degli attori che "giocano" un ruolo sulla scena teatrale.

Nell'adulto l'illusione appare come una specifica espressione del gioco "prodotto dall'uomo civilizzato in quanto essere dotato di immaginazione" (Pruyser, 1983, pp. 68-69). In questo quadro, arte, religione ed anche le costruzioni scientifiche sono illusioni, funzionalmente equivalenti nell'economia psichica dell'individuo inserito in un contesto culturale, ai fenomeni transizionali nel bambino.

Pruyser delinea il mondo dell'illusione (*illusionistic world*), come «il mondo del gioco e dell'immaginazione creativa, dove il sentire non è in contrapposizione con il pensare» (Pruyser, 1977, p. 34), un mondo "terzo", collocabile in una sfera intermedia tra il mondo della realtà esterna e pubblica, verificabile con le percezioni sensoriali e le connessioni logiche (*realistic world*) e il mondo privato ed autistico della fantasia incontrollata, delle allucinazioni e dell'onnipotenza dei pensieri (*autistic world*).

Arte, religione e tutte le produzioni culturali sono da Pruyser collocate in questo mondo dell'illusione, sostenuto dal gioco dell'immaginazione. (Pruyser, 1983). Ad esempio, nella sua schematizzazione (forse un po' semplificatrice), Pruyser presenta come caratteristiche del mondo "illusionistico" il gioco: mediazione tra l'autistico sognare e il realistico lavorare; o il pensiero creativo: mediazione tra l'autistico pensiero onnipotente ed il realistico "esame di realtà"; o le intuizioni: mediazione tra le autistiche associazioni libere e le realistiche connessioni logiche.

Il mondo dell'illusione è il mondo degli oggetti 'trascendenti', prefigurati dall'oggetto transizionale del bambino (che, non a caso, vi dedica un'attenzione quasi religiosa). Qui Pruyser parla di oggetti trascendenti con riferimento a tutto il vasto campo della cultura umana e cioè a quell'insieme di significati che gli uomini producono a partire dalla immaginazione, dal gioco, che possono essere socialmente condivisi e creativamente innovati dall'individuo, ma sempre all'interno di una 'tradizione' che è data². "Il gioco dell'immaginazione" si costruisce su una fede di base (che naturalmente è una dimensione del funzionamento psichico, non una adesione religiosa. Ma anche nell'ambito propriamente religioso ciò significa un atteggiamento di ricerca mai terminata in un universo pervaso dal Mistero e dai significati elaborati dall'uomo, e non l'accettazione acquiescente di un 'dato' rivelato una volta per sempre e sancito dal dogma.

Ma il mondo del transizionale, della costruzione immaginativa (e in esso la religione), è estremamente precario, continuamente esposto alla deriva autistica o realistica/feticistica. Questa possibilità di derive verso la psicopatologia vale per la religione come per tutto ciò che è propriamente umano, la relazionalità e l'erotismo, il senso morale e l'universo morbido della colpa, la capacità psicologica di aprirsi al desiderio e di tollerare la mancanza.

In particolare tra tutti i domini del mondo illusionistico, la religiosità è facilmente indotta a distorsioni autistiche. I leaders religiosi tendono a contrastare questa tendenza con un richiamo alla stretta osservanza dell'ortodossia e dell'ortoprassi. Così solipsismo privato da una parte e realismo istituzionale dall'altra convergono nel compromettere la qualità illusionistica transizionale e

² Non si può essere innovativi se non nel solco di una tradizione Evidente qui il collegamento a Winnicott "Non è possibile essere creativi, se non basandosi sulla tradizione" scrive Winnicott in *La sede dell'esperienza culturale* (1967) proprio nelle stesse pagine in cui sostiene che la tradizione deve aprirsi all'innovazione.

creativa di credenze e azioni religiose. Pruyser segnala, per esempio, l'estrema vulnerabilità del linguaggio religioso antropomorfo e la derivata induzione di comportamenti "filiali" nei confronti della divinità, a rischio di regressioni infantili, nell'economia psichica dell'uomo, e a modalità arcaiche di relazione (Pruyser, 1983, pp. 175-178).

La religiosità individuale tra oggetti autistici ed oggetti feticistici.

Naturalmente, nessuna garanzia è data che la religione, nell'individuo, sia un'esperienza transizionale. La possibilità di illusione, di gioco e creatività nell'uso degli oggetti religiosi, non è garantita dalla trappola di farne, ad esempio, un uso privato, "autistico", o cosificato, "feticistico". È noto che, nell'economia psichica dello sviluppo infantile, le vicissitudini degli oggetti transizionali possono avere anche esiti negativi, a causa di una modalità fusiva e confusiva di funzionamento mentale, qualora l'equilibrio tra soggettività ed oggettività, tra mondo interno e mondo esterno (e conseguentemente, tra illusione e delirio (*delusion*) sia scompensato. Così lo spiega Winnicott (1988/1989, p. 125n): "Quando si verifica un certo grado di fallimento dell'adattamento, [...] il bambino piccolo sviluppa due tipi di rapporto. Il primo tipo è un rapporto silenzioso e segreto con un mondo interno essenzialmente personale e privato. L'altro va da un falso Sé a un ambiente percepito, nel profondo, come esterno o completo. Il primo contiene la spontaneità e la ricchezza, e il secondo è un rapporto di sudditanza mantenuto per guadagnare tempo fino a quando, forse, il primo tipo di rapporto [quello del vero Sé col mondo esterno] potrà un giorno attuarsi".

Possono così prendere campo degli oggetti-autistici, quando il bambino non coglie la distinzione tra me e non-me e vive patologicamente gli oggetti, che anziché farsi veicolo delle fantasie infantili, diventano terminali di bizzarre e ritualistiche modalità di rapporto, che impediscono il loro utilizzo come mezzi di distacco graduale dalla matrice materna e diventano blocchi e fissazioni dello sviluppo. D'altra parte, gli oggetti transizionali rischiano anche il degrado in oggetti-feticci, in funzione della indisponibilità di una madre che, incapace a venire incontro ai bisogni del bambino, instaura una situazione di deprivazione traumatica. Troviamo così dei bambini che si attaccano rigidamente agli oggetti-feticcio senza alcuna capacità di gioco, di gioia, di positivo investimento libidico e di fantasia.

Se spazio ed oggetti transizionali sono fenomeni ambivalenti, aperti a processi di crescita e integrazione della persona, ma anche esposti al fallimento nel compito di differenziare ed unire il mondo interno e quello esterno, anche la religiosità, quando perde le sue valenze di fenomeno transizionale, può incontrare, ad esempio *la deriva feticistica*: gli oggetti religiosi si riducono a talismani, i personaggi religiosi diventano degli idoli, i riti religiosi scadono a rituali ossessivo-compulsivi, la fede si corrompe in dogma o ideologia, la relazione religiosa è dominata dalla paura, dall'obbedienza passiva, dal moralismo. Per parte sua, *la deformazione autistica* dell'esperienza religiosa è riscontrabile in molteplici manifestazioni: dal rifiuto della mediazione comunitaria con accentuazione dello spontaneismo emozionale, alle allucinazioni proiettive, magari sotto forma di "visioni", o deliri di identificazione con la divinità o di possessione diabolica, fino a fenomeni di grande rilevanza sociale, come i fondamentalismi e gli integrismi di diverso livello.

Nelle religioni istituzionali e normative l'interazione di simboli e riti religiosi codificati con il personale processo di "dazione di senso", può spiegare sia l'accettazione sia il rifiuto della credenza. La religiosità cioè la religione vissuta dalle singole persone, si gioca nell'interazione continua tra il "trovato" e il "creato" e le loro esasperazioni/derive nel feticismo e nell'autismo.

Ad esempio, lo "scrupoloso" cattolico che si accosta magari quotidianamente al sacramento della Penitenza, sembra a volte (lontano dalla intenzionalità simbolica del rito sacramentale) perseguire la verità e la validità della sua pratica penitenziale nell'esattezza e completezza dei dettagli: delle

intenzioni, dell'accusa dei peccati, del rito, delle opere di soddisfazione. E, in molti casi, la lettura psicodinamica può cogliere che il tormento dell'accusa insistita, o la fatica della ripetizione gestuale rituale, è vissuto come un elemento contrattuale di una devozione sinallagmatica, di obbligazione reciproca cioè, tra divinità e fedele. Così che l'ossessivo-scrupoloso, nel farsi in un certo modo artefice del suo stesso perdono ("Se non faccio questo, non otterrò il perdono" realizza un corrispettivo manipolatorio aggressivo: "Se faccio questo, Dio non potrà non perdonarmi") nasconde, disvela, il narcisismo e la difficoltà relazionale che c'è dietro l'auto-umiliazione masochistica, parodia perversa dell'umiltà, come descritta nei santi cristiani.

Il fondamentalismo come deriva patologica della religione

L'interazione dialettica tra vissuto personale, contesto religioso istituzionale e il più vasto ambiente storico-culturale pone la questione dell'identità religiosa, delle sue derive fondamentalistiche e, al contrario, del suo approdo al pluralismo. Chiarito che *il fondamentalismo religioso* non è una caratteristica intrinseca di una specifica religione o dottrina teologica, lo psicologo della religione è interessato a cogliere, nella pluralità dei fondamentalismi, le manifestazioni storico-culturali di un atteggiamento psicologico fondamentalista e la loro co-costruzione culturale.

Diverse ricerche mostrano che il fondamentalismo è riconducibile a caratteristici tratti e valori della personalità: dogmatismo e chiusura cognitiva, autoritarismo e conformismo, elitarismo e conservatorismo, intolleranza e difesa narcisistica della propria identità, sentita come minacciata dall'altro, dal nuovo e dal diverso.

Una difficoltà dei modelli psicologici del fondamentalismo consegue alla problematicità di una definizione che non può darsi che per rapporto ad un "non-fondamentalismo" (cioè l'ortodossia teologica di quella religione): ad esempio nella strutturazione dell'identità religiosa, nella fedeltà alla propria appartenenza, nell'accettazione del pluralismo. Si è evidenziata la necessità di modelli veramente psicologici, genetico-costruttivisti, non adeguatamente validati dalla ricerca empirica, ma verificati in profondità nella pratica clinica, che colgano l'intenzionalità (consapevole o inconscia) dell'atteggiamento fondamentalista, riferendolo ad una teoria complessiva della personalità. In una prospettiva psico-culturale, si propone il modello dell'autoreferenzialità acritica (in rapporto ineludibile con la pretesa del possesso della verità) applicabile sia al fondamentalismo scritturale, racchiuso in una dinamica di testualità-intratestualità (il testo sacro contiene tanto la rivelazione quanto il suo criterio interpretativo), sia all'assolutizzazione dell'esperienza come criterio "intratestuale" della verità esclusiva del discorso religioso del proprio gruppo di appartenenza (Aletti, 2004; Hood, Hill, & Williamson, 2005).

Secondo molti ricercatori il fondamentalismo non è una caratteristica di una specifica religione e non è, primariamente, una questione di contrapposizione cognitiva. È la reazione di tutta la psiche che si sente minacciata, una reazione che si allea spesso ad una posizione narcisistica esacerbata: popolo eletto, destinatario privilegiato di una missione salvifica, difensori di Dio (Vergote, 2004; Aletti, 2004). Si basa su una visione autistica dell'esperienza religiosa che si sostiene sulla autoreferenzialità. I fondamentalisti non cercano il confronto perché la religione non è vista come una narrazione su Dio, ma come una verità feticisticamente difesa.

In una prospettiva winnicottiana, la religione, come "illusione condivisa" pone la questione dei rapporti tra delirio privato, e delirio di gruppo, che, in funzione del contesto ("ambiente") possono oscillare tra gli estremi della psicopatologia o della integrazione personale. Tra religione, ideologia e delirio collettivo i confini sono labili e perflui: membrane osmotiche, come appare evidente nelle sette religiose e nei gruppi terroristici. Molte sono le vicende drammatiche spesso chiuse in modo tragico con attentati, o con il suicidio di tutto un gruppo di persone.

Il suicidio collettivo di 950 adepti, uomini, donne e bambini del *Peoples Temple* di Jonestown (nella “notte bianca” del 18 novembre 1978) è il fatto più impressionante e oscuro per le dinamiche psicologiche: perturbante “riattualizzazione regressiva di un rituale arcaico” (Nesci, 1991, p.177). Con il reverendo Jim Jones si sarebbero avvelenati tutti i presenti, come esito unico possibile e coronamento di un delirio e sogno di una unità gruppale totale. Si è cercato di dar conto dell’intera vicenda, le dinamiche e gli esiti con il ricorso ai concetti metaforici di *leadership placentare* e *regressione sinciziale*. Il leader è unico mediatore affidabile tra l’esterno e l’interno, filtro di ciò che nutre e ciò che avvelena; paradossalmente, unico “ambiente facilitante”. L’organizzazione sinciziale (tutti i nuclei delle singole cellule originarie sono immersi in un’unica membrana cellulare) dice della unitarietà costitutiva del gruppo: la perdita di un solo individuo porta a morte l’insieme. Il suicidio rituale collettivo a Jonestown sarebbe conseguenza della angoscia terrificante di perdere il filtro mediatore del gruppo sinciziale: sono morti tutti per essere fedeli al sogno iniziale mediato dal leader, di un completo azzeramento delle individualità. Ciò che si persegue è una regressione all’onnipotenza infantile dell’illusione, un annullamento del processo di separazione/individuazione che ripristini la simbiosi madre/bambino, gruppo/individuo, piacere/realità. Il fallimento sarebbe stato la “catastrofe” quella descritta come precedente la strutturazione di un Sé separato, “agonia primitiva” più orribile della morte e della follia, perché mai mentalizzata, né mentalizzabile (Nesci, 1991, 2018).

La regressione sinciziale nasce sulla base dell’accordo implicito e rinforzato dalla esperienza vissuta nel gruppo, sulla sospensione dell’esame di realtà sull’origine e natura del gruppo. In termini winnicottiani, si può dire che riproduce la complicità originaria circa “la domanda che non va formulata”; è una domanda che non si pone perché annullata dalla fede fondante, fede che è onnicomprensiva, che include e rende inutile la fiducia in singole affermazioni o comportamenti del leader. Questa è fede assoluta, cioè assolta dall’obbligo di testimoniare o argomentare a proprio favore, come è concesso, a volte, alla mistica.

E tuttavia Winnicott stesso ci avverte delle possibili derive dell’illusione simbiotica quando, anziché fare da ponte (*bridging*) perpetua l’indistinzione tra mondo interno e mondo esterno, quando enuncia “La sostanza dell’*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” (1953/1974, p.26).

L’illusione individuale, come nell’amante, nell’artista, nel mistico, non pone domande, non cerca un motivo, perché si appaga del suo stesso sporgersi oltre i confini dell’Io, eccentrica rispetto al proprio radicamento nel soggetto. Questa è la fede del mistico, ma anche dell’adepto ai Cults; dell’amante, ma anche del terrorista che sacrifica la vita individuale in un suicidio-eccidio collettivo.

Claustrofobia nel chiostro

Nella pratica clinica si incontra spesso un uso della religione ed una rappresentazione inconscia interna di Dio come oggetto autistico o feticistico, al servizio di un falso sé e di una (falsa?) identità religiosa. Accenno solo ad una storia clinica, senza potere, qui, discutere le intravedibili modalità perverse di relazioni oggettuali.

Una monaca di clausura riferisce di soffrire di gravissimi sintomi di claustrofobia. Apre il primo colloquio dichiarando di essere venuta nello studio di uno psicoanalista solo “per obbedienza alla Madre Badessa” e che non intende parlare della propria vocazione, perché io, laico, non potrei capire. Del resto “Ormai i giochi sono fatti”. È vero che la claustrofobia rende difficile la sua vita nel monastero, ma questa è la vocazione di sofferenza cui ella è chiamata e “alla croce donata da Dio” non ci si deve opporre. E siccome si riconosce superba ed esibizionista, si ritirerà da tutte le attività

in cui il suo orgoglio possa essere gratificato, e se ne starà in cella, malata, senza fare nulla. Ma i sintomi claustrofobici divennero insopportabili e pur, affermando di voler fare la volontà di Dio, pregava spesso "Passi da me questo calice", giungendo ad invocare la morte. Il percorso dell'analisi fu lungo e tormentato, ma proseguito intensamente. Un passaggio drammatico fu la decodificazione e il venir meno del sintomo: si sentiva persa e delusa, senza più un ruolo nella comunità, né un'identità, personale e religiosa: "E adesso cosa faccio?" La relazione transferale, attraversò alterne vicissitudini di chiusura e protesta, di regressioni seduttive infantili, di aggressività distruttive ed autopunitive, le aprì la capacità di rimettersi in gioco: "un'altra storia è possibile". Il riconoscimento dell'alterità e della reciprocità come forma della propria identità e della tensione relazionale adulta e matura, le aprì nuove possibilità di giocare i propri legami con l'analista, con il proprio ambiente di vita e con la figura stessa di Dio, nell'orizzonte di fede nel proprio spazio potenziale; ricontestualizzando e ristrutturando il mondo degli affetti, precedentemente governato da un desertificante solipsismo che le impediva di amare, di amarsi e persino di lasciarsi amare da Dio secondo modalità diverse da quelle da lei stessa prefigurate.

Possibili derive della religione, possibile creatività della fede

Nella prospettiva psicoanalitico relazionale su accennata, la religione vissuta, che può costituire un elemento trasformativo, di crescita della personalità, potrebbe invece diventare un fattore patogenetico quando, anziché come fenomeno transizionale, si strutturasse come oggetto feticistico. Così, il fondamentalismo religioso può essere considerato come un feticismo che induce al letteralismo del testo sacro, al ritualismo del rito, all'ossessività-compulsiva della pratica morale, alla pretesa elitaria della predilezione divina, all'esclusivismo e alla chiusura dell'organizzazione, all'autoritarismo della struttura, alla sovrapposizione del religioso al sociale, al politico, al giuridico. In questi casi la fedeltà creativa ai valori fondamentali viene mortificata in un irrigidimento fondamentalista.

Le possibili derive, comunque, non tolgono le valenze positive per la maturazione psichica presentate da una religione vissuta in prospettiva transizionale e da una fede che anima le dinamiche relazionali. La letteratura su questo tema è scarsa e contrastata, e risente di contrapposizioni previe, spesso ideologiche, tra la Scilla della rimozione e del riduzionismo interpretativo e la Cariddi di entusiasmi annessionistici.

Alcuni autori che si sono accostati al modello winnicottiano hanno sostenuto la continuità tra l'esperienza umana di fiducia e la fede religiosa in un essere trascendente, con un vago sentore di argomentazione apologetica. Forse la stessa terminologia ha indotto qualche fraintendimento nella letteratura sull'argomento. Di fatto molti maestri della psicoanalisi pongono alla base dell'ortogenesi del soggetto psichico esperienze fondamentali come la *Basic trust* (Erikson) la *faith* (Bion) o l'esperienza di una *secure base*. (Bowlby).

E' indubitabile che la psicoanalisi, in particolare la psicoanalisi relazionale veda il credere (*believing*) come un fenomeno psichico assolutamente centrale per lo sviluppo della personalità (cfr. Rizzuto, 2002; Zock, 1999) e, specificamente, la psicologia di Winnicott è "una profonda fenomenologia della fede" (Eigen, 1981, p. 413). Ed è certamente vero che la dinamica illusione-disillusione è un elemento chiave nella strutturazione dell'atteggiamento verso la religione (Valle, 2004), così come quello della maturazione umana. Ma, come Winnicott mostra chiaramente – ciò che conta per lo sviluppo della persona è l'atteggiamento di "credere in" qualcosa, una "fede in alcunché" ([to] *believe in anything at all*, Winnicott, 1968/1990, p. 149), il credere, più che il contenuto (religioso o no) della cosa creduta, "la fede in", che sta dietro a quella della 'fede in Dio' (Winnicott, 1963/1970, p.118). Un credere del tutto informale e perciò aperto ad informare qualsiasi oggetto, un credere

nella propria capacità di vivere esperienze transizionali. Il rapporto tra la fede-fiducia di base e la fede religiosa del credente non ha quindi una continuità fondamentale e deve essere osservato con attenzione. Il *believing* di base può strutturare, altrettanto bene, un ateismo psicologicamente sano (Aletti, 2018).

Così, Winnicott poteva cogliere la valenza psicologica e lo “spazio potenziale” dell’esperienza di appartenenza ad una religione, ma, conseguentemente, sottolineava che un’educazione religiosa veramente liberante deve mettere l’individuo in grado di liberarsi anche dai nodi che possono essere costituiti dalle stesse forme religiose istituzionali. E della propria esperienza personale, lui, non credente, ma educato come Metodista wesleyano diceva: “Sono stato sempre contento che la mia educazione religiosa fosse stata tale da permettere che ci si potesse allontanare dalla religione” (Winnicott, 1968/1990, p. 148).

Queste annotazioni sull’ambivalenza della “fede” (*believing*) e in genere delle relazioni tra sviluppo dell’identità personale e sviluppo dell’identità religiosa, mette in evidenza il bisogno di alcuni approfondimenti con cui la psicoanalisi, nella pratica clinica e nella riflessione teorica, dovrebbe meglio confrontarsi. Essi ruotano intorno all’asse dei rapporti tra inconscio e conscio: rappresentazione di Dio e concetto di Dio, formazione-trasformazione della rappresentazione di Dio e consapevole adesione di fede. Bisogno di credere/fiducia di base e fede religiosa in un Dio personale. Una questione esemplare che forse racchiude il nucleo della problematica è espressa nella dizione “rappresentazione inconscia di Dio”, usata dalla Rizzuto (1979/1994). La mia obiezione in merito è sulla inaccuratezza dell’accostamento tra “inconscio” e “Dio”, ma è tutt’altro che nominalistica (Aletti, 2017). Secondo me è la cultura che offre il nome di Dio all’uomo, con tutte le caratteristiche specificate dalle religioni. Questo nome di Dio, culturalmente dato (*found*, in senso winnicottiano) incontra le rappresentazioni oggettuali inconscie dell’individuo. In relazione con queste, in base a principi economici e di egosintonicità/egodistonicità si potrà strutturare un determinato atteggiamento verso la religione. Ma preferisco pensare alla relazione oggettuale inconscia come qualcosa di non pre-orientato dalla cultura, come modello interno, magmatico, sorgivo, informale e quindi a-religioso. I processi psicologici, in quanto psicologici, non sono predeterminati alla religione (Aletti, 2002, 2006). Lo “spazio potenziale” deve rimanere potenziale, anche agli occhi dell’osservatore esterno. Tutti i tentativi di utilizzare il modello dei fenomeni transizionali per forzare la transizionalità verso contenuti specifici, culturali, pedagogici, artistici, religiosi hanno il significato di indurre la costruzione di un falso sé o di generare acquiescenza.

Concordo con Carlo Neri (2005) che la psicoanalisi debba poter guardare senza pregiudizi il concetto e l’esperienza “religiosa” del paziente nel contesto della pratica psicoanalitica. Non solo (e non tanto) in quanto religiosità vissuta ma come fede, dinamismo psicologico all’interno del dispositivo psicoanalitico, componente interna al percorso, non estranea o di confine. Lo si dice da tanti anni (cfr. Aletti e De Nardi, 2002) ma al dunque la diffidenza degli psicoanalisti in *actu exercito* sembra agire come una forma di “sordità pregiudiziale” tuttora operante, come efficacemente denunciato (Fattori e Vandi, 2017, p.23).

Psicoanalisi e fede

La questione del discorso aperto tra psicoanalisi e fede potrebbe offrire almeno due prospettive: a) La fede nell’ambito della pratica clinica e della teorizzazione psicoanalitica e b) il contributo dei modelli psicoanalitici ad una psicologia della religione alla luce della psicoanalisi.

Neri (2005).si è interrogato sulla *funzione della fede e della fiducia in psicoanalisi*, partendo dalla convinzione che la psicoanalisi, più incline a limitarsi al concetto di fiducia (nell’analisi, nella relazione, nel cambiamento) debba poter guardare senza pregiudizi ideologici anche il concetto e

l'esperienza di fede, purché la si consideri psicoanaliticamente, vale a dire nel contesto della pratica psicoanalitica e non come concetto estraneo, o teorico (men che meno nell'accezione religiosa di fede nel soprannaturale). In Winnicott, il processo analitico (così come il suo prototipo, l'instaurazione di oggetti e fenomeni transizionali) è sostenuto dalla "Fede nella creatività" (Bigi, 2017). Diversamente dalla fiducia, che è basata su una valutazione positiva ed una aspettativa plausibile nei confronti di qualcuno o qualcosa, la fede è interna (direi quasi "autonoma") sostenuta da un'intima convinzione che appare come un modello operativo della psiche, spesso inconscio. Si riferisce a questo - credo - Winnicott quando ripete che l'analista deve sostenere la fede nascosta del paziente.

Nell'ambito disciplinare della psicologia della religione, il fuoco dell'osservazione si è venuto spostando dal contenuto veritativo della religione (quasi si potesse verificarlo o confutarlo mediante l'analisi) alla modalità relazionale che la religione rispecchia o instaura. Si è aperta così la via per considerare la religione come un sistema di *oggetti interni*, che svolgono una funzione di 'contenitori' dei sentimenti, pensieri e fantasmi elaborati dall'individuo. Come oggetti interni, essi interpellano la psicoanalisi non sul piano dei loro referenti esterni e reali ma per la loro funzione euristica e di adattamento al mondo umano (Black, 1993). Per discutibile che sia l'uso estrapolativi del concetto di oggetto interno, a questi ed altri autori va il merito di avere proposto la rilevanza di uno studio sulla religione dell'individuo, di avere, in altre parole, ricondotto il vissuto religioso nell'area della materia degna e propria della psicoanalisi.

La rappresentazione di Dio come oggetto interno offre la possibilità di una nuova lettura, in chiave winnicottiana del processo di proiezione della figura paterna, cui spesso si riconduce la fede in Dio. Il credente, dopo l'illusione della madre, conserva l'illusione di essere amato da Dio e ripete verso di lui i gesti che vorrebbe che lei/Lui gli rivolgersero. Ci immaginiamo non solo Dio a nostra somiglianza, ma con le caratteristiche personali che noi vogliamo attribuirgli, compreso il suo amore verso di noi deprivato dalla (auto)distuttività che percepiamo nel nostro interno. Per dirlo con le parole di Winnicott (1963/1970, p. 118) "Il detto che l'uomo ha fatto Dio secondo la propria immagine è considerato di solito come un esempio divertente del contrario, ma la verità che esso contiene potrebbe essere resa più evidente se lo trasformassimo così: l'uomo crea e ricrea di continuo Dio come luogo in cui poter mettere ciò che egli ha di buono in se stesso e che potrebbe rovinare se lo tenesse in sé insieme a tutto l'odio ed a tutta la distruttività che anche ha dentro".

Per non concludere

La valenza psicologica della fede non è nella credenza, ma nel credere; vale anche per il credere nel soprannaturale. La valenza psicologica dell'oggetto desiderato è nel desiderare. In qualche modo, il fine del desiderio è il desiderare. La mistica cristiana lo esprime in maniera diretta: il mistico non si domanda "a cosa serve la preghiera": il fine/il premio della fede è la fede. Così, il premio dell'opera d'arte è il momento creativo, il premio dell'amore è l'essere innamorati. Ricompense segnate dalla limitazione e dalla brevità dell'appagamento e radicate in una nostalgia inconscia del proprio oggetto, che è latente, presagito, atteso, ma "indisponibile".

La certezza delle fede è la certezza del credere, di avere la fede. Non dà la certezza dei contenuti (esterni) reali o teologici della religione. La fede, nell'analisi, non è la fiducia nel metodo, nell'analista, nel "buon esito", è l'analisi stessa come apertura al potenziale, alla creatività, alla possibilità di trarre dall'informale e dall'indeterminato sempre nuove forme. La buona novella di una psicoanalisi è che "un'altra storia è possibile", che tu puoi riscrivere la tua autobiografia (Aletti, 2018).

Nella esperienza umana (e in quella religiosa) l'appuntamento mancato tra desiderio e appagamento, tra onnipotenza e realtà, testimonia e costituisce la dimensione potenziale della conoscenza e della fantasia, l'incompiutezza di ogni esperienza umana e, dunque, la sua transizionalità, ai bordi, al confine tra già e non ancora, tra il trovato e il creato, tra il desiderio e l'oggetto del desiderio, tra l'intuizione estetica e la rappresentazione artistica, tra il discorso dell'uomo su Dio è la realtà di Dio.

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (2004). Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo. Prospettive psicologiche. In M. Aletti & Rossi (Eds.), *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo* (pp. 25-46). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. 2 ed. rinnovata e ampliata. Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2017). Becoming a believer, becoming an unbeliever. The contribution of Ana-María Rizzuto to the psychology of religion in the light of clinical practice. In M. J. Reineke & D. M. Goodman (Eds.), *Ana-María Rizzuto and the psychoanalysis of religion. The road to the living God*. (pp. 47-64). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Aletti, M. (2018). Psicologia, persona, religione. Una prospettiva psicodinamica. In M. Caputo (Ed.), *Oltre i "paradigmi del sospetto"? Religiosità e scienze umane* (pp. 52-82). Milano; Franco Angeli.
- Aletti, M. & De Nardi, F. (2002) (Eds.). *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Bigi, A. (2017). Il valore della fede. In L. Fattori & G. Vandì (Eds.), *Psicoanalisi e fede: un discorso aperto* (pp. 64-74). Milano: Franco Angeli.
- Black, D. M. (1993). What sort of a thing is a religion? A view from object relations theory. *International Journal of Psycho-Analysis*, 74, 613-625.
- Eigen, M. (1981). The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 62, 413-433.
- Fattori, L. & Vandì, G. (2017). Introduzione. In L. Fattori & G. Vandì (Eds.), *Psicoanalisi e fede: un discorso aperto* (pp. 15-26). Milano: Franco Angeli.
- Hood, R. W., jr., Hill, P. C. & Williamson, W. P. (2005). *The psychology of religious fundamentalism*. New York-London: The Guildford Pres.
- Kluzer Usuelli, A. (1992). The significance of illusion in the work of Freud and Winnicott. A controversial issue. *International Review of Psycho-Analysis*, 19, 179-187.
- Neri, C. (2005). What is the function of faith and trust in psychoanalysis? *International Journal of Psycho-Analysis*, 86, 79-97.
- Nesci, D. A. (1991). *La note bianca. Studio etnopsicoanalitico del suicidio collettivo*. Roma: Armando.
- Nesci, D. A. (2018). *Revisiting Jonestown. An interdisciplinary study of cults*. Lanham-Boulder-New York-London: Lexington.
- Pruyser, P. W. (1977). The seamy side of current religious beliefs. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 41(4) 329-348. Anche in H. N. Malony & B. Spilka (Eds.), *Religion in Psychodynamic Perspective. The Contributions of Paul W. Pruyser* (pp. 47-65). New York: Oxford University Press, 1991.
- Pruyser, P. W. (1983). *The play of the imagination. Toward a psychoanalysis of culture*. New York: International Universities Press.
- 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. (2002). Believing and personal and religious beliefs: Psychoanalytic considerations. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 25, 433-463.
- Valle, E. (2004). Ilusão e desejo: chaves para a compreensão do dilemma ateísmo-devoção. In G. J. d. Paiva & W. Zangari (Eds.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp. 277-298). São Paulo: Edições Loyola
- Vergote, A. (2004). Il fondamentalismo. Posizioni teologiche o filosofiche e motivazioni psicologiche. In M. Aletti & Rossi (Eds.), *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo* (pp.3-15). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Winnicott, D. W. (1940). Children and their mothers. *New Era in Home and School*, 21,
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality* (pp. 1-25). New York: Basic Books, 1971. Trad. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà* (pp. 23-60) Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1963). The young child at home and at school. In W. R. Niblett (Ed.), *Education in a changing society*. London: Faber. Trad. It. Morale ed educazione in D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente* (pp. 117-133), Roma, Armando, 1970
- Winnicott, D. W. (1967). The location of cultural experience. In *Playing and reality* (pp. 95-110). New York: Basic Books, 1971. Trad. it. La sede dell'esperienza culturale. In *Gioco e realtà* (pp. 165-178) Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1968). Children learning. In *Home is where we start from*. London: Penguin Books. Trad. it. L'apprendimento dei bambini. In *Dal luogo delle origini* (pp. 147-155) Milano: Raffaello Cortina Editore, 1990.
- Winnicott, D. W. (1963). The young child at home and at school. In W. R. Niblett (Ed.), *Education in a changing society*. London: Faber. Trad. It. Morale ed educazione in D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente* (pp. 117-133), Roma, Armando, 1970.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object and relating through identifications. In *Playing and reality* (pp. 89-64). New York: Basic Books, 1971. Trad. it. L'uso di un oggetto e l'entrare in rapporto attraverso identificazioni. In *Gioco e realtà* (pp. 151-163) Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. New York: Basic Books. Trad. it. *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1986). *Home is where we start from*. London: Penguin Books. Trad. it. *Dal luogo delle origini*. Milano: Raffaello Cortina, 1990.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human nature*. London: Free Association Books. Trad. it. *Sulla natura umana*. Milano: Raffaello Cortina, 1989.
- Winnicott, D. W. (1988). *Lettere*, Milano: Cortina.
- Zock, H. (1999). Religion as a realization of faith. The conceptualisation of religion in relational psychoanalysis. In J. G. Platvoet & A. L. Molendijk (Eds.), *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests* (pp. 433-459). Leiden-Boston-Koln: Brill.