

Arte, cultura e religione. Scarabocchi winnicottiani¹

Quest'area intermedia di esperienza [...] per tutta la vita viene mantenuta nella intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico

(Winnicott, 1953/1971, trad. it. 1974, p. 43)

Introduzione: imparare da Winnicott

Donald Wood Winnicott non fu, propriamente, un professore universitario, ma fu ed è un grande maestro. A lui piaceva insegnare dialogando, che si trattasse di allievi delle scuole per infermieri o dei colleghi della Società Psicoanalitica Britannica. Perché per lui insegnare era un'occasione per approfondire, ma anche per chiarire a se stesso, mentre cercava di render chiaro per gli altri. Fu un uomo che ha sempre creduto veramente nell'incontro delle menti in un sapere condiviso. Mirava più all'efficacia della parola per attingere il dialogo che alla organicità delle trattazioni, per nulla interessato, per esempio, a pubblicare manuali o monografie. I suoi allievi ben presto smettevano di prendere appunti e si lasciavano coinvolgere nelle sue parole, nelle sue efficaci espressioni paradossali, nelle discussioni che lui apriva. Come a lezione con gli allievi, così nelle sedute coi pazienti o nel disegnare scarabocchi con un bambino, l'atteggiamento di Winnicott era quello di chi vuole veramente, semplicemente, imparare. Ogni incontro diventava così uno "spazio potenziale" dove coniugare l'apprendimento e la creatività. E il gioco. Il gioco non serve solo a comunicare, serve a... giocare. Giocare *insieme*, anche se ciascuno è, e rimane, se stesso, nella sua specificità individuale. Se qualcosa possiamo imparare da lui è metterci, da subito, in questa prospettiva. Il mio discorrere sarà la prima riga di uno scarabocchio. All'inizio non ci capirete molto, perché è ancora troppo "mio". Ma se, sugli stessi fogli, voi incrocerete le vostre linee, forse qualcosa insieme creeremo, che non sarà più mio, né più vostro, né più di Winnicott. Qualcosa

¹ Il testo è la versione italiana di una conferenza pronunciata a São Paulo (Brasile) in apertura del VI Seminario "Psicologia e senso religioso" (24-26 agosto 2007). Pur aggiungendovi l'apparato critico, ho voluto conservare il tono dell'esposizione a voce, rivolta ad un pubblico attento e coinvolto, disposto a 'giocare' a partire da qualche mio 'scarabocchio'. Dedico questo lavoro agli amici che mi furono vicini nei due 'percorsi' brasiliani (2002 e 2007), in particolare ai colleghi Marília Ancona-Lopez e Geraldo José de Paiva, guide impareggiabili e costanti compagni di viaggio.

che ciascuno interpreterà a partire dal proprio campo di osservazione; ciascuno se ne porterà via qualcosa, in coerenza e continuità, ma anche con innovazione, rispetto alla propria personalità. Ciascuno di noi si arricchirà di nuovi elementi di conoscenza; o almeno di buone domande. O almeno... avremo giocato.

Concezioni culturali e rappresentazioni inconse. Il linguaggio religioso

Vorrei iniziare proponendo una questione, apparentemente generale, ma che coinvolge anche il vissuto personale di ciascuno di noi: *Quando l'uomo dice Dio, che cosa veramente dice?* Che immagine se ne fa? Tutti abbiamo un'immagine di Dio. Anche chi non ci crede, o ne nega l'esistenza, ha un'immagine del Dio che nega. E proprio il tipo di immagine influenza enormemente sia la modalità di adesione, o di rifiuto. E ancora, quando io, personalmente, chiamo Dio "Padre", che cosa dico? Quali immagini, sentimenti, modalità relazionali richiamo, evoco, metto in gioco?

Certamente, il Dio cui il credente si rivolge non è solo una proiezione, su uno schermo posto all'infinito, dell'esperienza concreta vissuta nei confronti del padre terreno. Si tocca qui l'incompletezza (non l'errore) dell'interpretazione freudiana che, con la formula "Dio non è nient'altro che un padre ingigantito" riduce Dio alla personalizzazione della Legge castrante del padre o ad una nostalgia del padre protettore, quindi al dilemma tra colpa-angoscia-nevrosi ossessiva (*Totem e tabù*) e illusione fondata sul desiderio infantile (*L'avvenire di un'illusione*). Si apre qui invece il tema della *simbolicità* del discorso religioso. Il simbolo, che si radica in un dato esperienziale, allude e rinvia ad una realtà che è sempre "altra" ed "altrove", rispetto al segno; il simbolo porta in sé un'eccedenza di senso che insedia il discorso dell'uomo su versanti costantemente aperti all'inedito. In particolare, ogni discorso su Dio è una metafora sempre insatura; ogni discorso su Dio è perciò esposto al rischio dell'idolatria, della negazione della Sua trascendenza (Aletti, 1998).

E ancora, per citare un'altra situazione. Quando dico che una cosa è bella, che cosa, veramente sto dicendo? Che accade in noi quando rimaniamo stupefatti nel corso di un'esperienza estetica, davanti al sublime nella natura, al sorriso enigmatico della Gioconda, all'urlo senza voce, eppure assordante, del celebre quadro di Munch? Che accade, durante un'esperienza di incontro sessuale totale... quando rimaniamo a bocca aperta ed aspiriamo l'aria come volessimo introiettare tutto il mondo, quando nulla ha più importanza che il perdersi, il fondersi con l'altro?

L'uomo ha sempre avuto la consapevolezza della indicibilità di alcune esperienze personali profonde. (Ma oggi gli psicologi, qualche volta sembrano dimenticarsene!). Per quel che riguarda l'esperienza religiosa, mi pare che questa ineffabilità sia espressa in maniera molto efficace in un passo biblico del primo libro dei Re che parla della manifestazione di Jahvè al profeta Elia, rifugiato sul monte Oreb:

Il Signore gli disse: "Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore". Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore

non era nel vento. Dopo il vento, ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, ci fu una *sottile voce di silenzio*. Appena l'udì Elia si coprì il volto col mantello. (1 Re, 19:11-13)

In questo brano la figura retorica dell'ossimoro ("voce di silenzio") sottolinea la difficoltà espressiva, il balbettio della parola che aspira a dire qualcosa di un Dio ineffabile eppure sempre invocato, indescrivibile eppure raffigurato, indisponibile eppure presentato come vicino. D'altra parte, il passo illustra in maniera suggestiva la tendenza della tradizione biblica a correggere e superare le pretese teofaniche delle religioni pagane, nella coscienza dell'indicibilità di Dio, cui il linguaggio può avvicinarsi solo per via di metafora. Simbolo e metafora alludono e rinviano ad una realtà che è sempre "altra" e "altrove" rispetto ai segni linguistici, e spingono il discorso dell'uomo su versanti costantemente aperti all'inedito (Aletti, 1998; Aletti, Fagnani, & Colombo, 1998). Il credente (in questo distanziandosi dall'idolatra) ha la convinzione che il linguaggio religioso è linguaggio metaforico, che allude e rimanda ad un Altro indicibile; visione *per speculum et in aenigmate*, parola in bilico sui versanti dell'umano e del divino, parola che invoca il trascendente, piuttosto che celebrarne l'acquisizione e il possesso.

L'invocazione e la nostalgia di Dio sono, per il credente, una delle forme della Sua presenza, insieme con il desiderio di essere amati e di essere perdonati. Lo esprime molto bene Dostoevskij, in una pagina di *Delitto e castigo* attraverso le parole di Marmeladov.

Debole, vile, bevitore incallito ed incapace di resistere al vizio, Marmeladov sa che sua figlia è costretta a prostituirsi per la miseria della famiglia. E, ciononostante, proprio per bere, giunge ad impadronirsi di quei soldi così miseramente guadagnati. Si disprezza fino alle più profonde radici del suo essere: invoca che lo si punisca, che lo si crocifigga, ma insieme, che si abbia pietà di lui, perché. "È necessario che ci sia un luogo per ogni uomo, un luogo in qualche angolo del mondo, dove si possa trovare un asilo di pietà". Ed eccolo, Marmeladov, brillo, in una taverna, pronunciare la sua fede e la sua speranza in un perdono che lo liberi non solo dalla sua miseria e dal suo peccato, ma anche dai suoi sensi di colpa, e da se stesso, in una salvezza che abbracci anche lui e tutti gli ubriaconi, infelici ed umiliati come lui, nessuno dei quali si è mai creduto degno dell'aldilà.

Ma avrà pietà di noi, Lui, che ebbe pietà di tutti, Lui che tutto ha capito. Egli è l'Unico, Egli solo è il Giudice [...] E alla fine, chiamerà anche noi: "Su, venite anche voi, ubriaconi, voi, uomini deboli, voi, viziosi". E noi ci faremo avanti, senza vergogna e ci fermeremo davanti a Lui. E ci dirà "Voi siete dei porci, la vostra immagine è quella della bestia, e ne portate il sigillo. Ma, tuttavia, avvicinatevi". E i saggi allora, le persone ragionevoli esclameranno: "Signore, come, Voi accogliete anche costoro?" Ed Egli risponderà loro "Sì o saggi, sì o ragionevoli, Io li accolgo perché non uno di loro si è mai creduto degno

dell'aldilà” E ci aprirà le braccia. E noi vi ci getteremo, e piangeremo e capiremo tutto. [...] Signore, venga il Tuo regno!

Ma, torniamo alla questione dell'uso della figura di Dio-Padre. Su un altro versante, si pone anche il problema dell'adeguatezza del dato esperienziale cui il linguaggio dà nome. Nel nostro caso, la necessità di un'esperienza della figura paterna che possa simbolizzare la paternità divina. E che ne sarà, per esempio, di quanti hanno avuto del padre un'esperienza negativa, inadeguata, carente? Per ciascuno di noi il simbolo “padre” si colloca al crocevia dove s'incontrano la linea di sviluppo personale, individuale, identitario, in cui si è avuta una propria esperienza di un padre terreno, con l'orizzonte storico-culturale in cui il significante “padre” trova una sua possibilità di significazione culturalmente determinata (Vergote, 1974a, b).

Quest'ultima annotazione sottolinea che diversa è la rappresentazione del padre ipotizzabile in una società come quella dell'antica Roma, dove il padre è il *paterfamilias* (con potere e diritto di vita e di morte su tutti i familiari) dall'immagine del padre nella visione ottocentesca della famiglia borghese, quale si prolunga fino ai nostri giorni nella formula della famiglia nucleare (padre, madre, figli); e ancora diversa è la figura del padre nella nostra società contemporanea, di cui si dice che sia una società senza padre, nel senso di perdita della valenza strutturante della figura paterna (dispersa talvolta in una pluralità di figure adulte maschili: padre, patrigno, nuovo fidanzato o compagno della mamma... Anche di questo si dovrà tener conto, quando si parla di Dio-Padre!). Conseguentemente a questa pluralità di rappresentazioni culturali della paternità, la raffigurazione religiosa di Dio Padre può evolvere e cambiare, nella misura in cui la rappresentazione religiosa è solidale con la cultura ambiente (Belzen, 2001, 2006).

Ma il vissuto verso la figura del padre-terreno cambia ed evolve anche nella storia individuale: si pensi al padre che tutto può e tutto sa del bambino piccolo, il padre rivale e poi avversario del fanciullo e dell'adolescente, il padre anziano rispettato, od emarginato o accudito dal figlio, uomo e donna, ormai fattisi a loro volta adulti e cresciuti alla statura del padre, con responsabilità verso i propri figli².

E ancora, che ne sarà delle differenze di genere, cioè del vissuto di appartenenza sessuale nella strutturazione di questo itinerario? Per la donna ad esempio, bambina, e poi adolescente, accettata o rifiutata, o sedotta dal padre, che gioca il suo ruolo in una società in cui il rapporto della figura femminile con quella maschile trova continue evoluzioni e equilibri nuovi, inediti, problematici?

Viene qui a proposito la sottolineatura che l'uomo non dice Dio nel silenzio di altre parole, né di altri parlanti. Il simbolo padre rimanda ad una strutturazione dei rapporti famigliari: al figlio, alla madre. E, d'altra parte, noi siamo radicati in

² In questa prospettiva, trovo molto interessanti i risultati di una ricerca di Marília Ancona-Lopez (2004) sulla rappresentazione di Dio in dottorandi (póos-graduandos) in psicologia clinica. Confermando che “uma mesma pessoa relaciona-se com Deus de formas diferentes em diferentes momentos de sua vida” (p. 86), la ricerca evidenzia che i futuri psicologi clinici si rappresentano Dio con le funzioni e le caratteristiche di un terapeuta ideale: sempre presente, accogliente, comprensivo.

un universo simbolico-culturale che ci definisce e che noi contribuiamo a definire attraverso una circolarità costante e sempre rinnovata di scambi comunicativi e di negoziazione sociale (Aletti, 2003a). La figura del padre si colloca strutturalmente all'interno della famiglia, luogo dove si incrociano l'ordine biologico e l'ordine culturale, trasmissione della vita attraverso la dualità sessuale e instaurazione di una relazionalità assolutamente privilegiata d'amore fecondo (Vergote, 2006b). Per conseguenza della sua duplice appartenenza, all'ordine biologico e a quello culturale, la paternità ha un senso universale e insieme specificato sulla base delle determinazioni storico-culturali e delle personali significazioni che acquisisce per il singolo individuo. Essa assume così anche una valenza normativa che struttura la diversità, il desiderio, la legge, l'amore, la generatività: in una parola quello che è espresso nella tanto incompresa (e perciò vituperata) figura dell'Edipo.

Sull'insieme di questo fenomeno dell'esperienza religiosa e del linguaggio religioso che la esprime, il punto di vista della psicologia è unilaterale (non partigiano, ma certamente parziale) e, come tale, appella, nella pratica di vita quotidiana, all'integrazione con altri punti di vista. Perché la psicologia della religione non studia propriamente, la religione, ma la persona, nel suo rapportarsi con la religione che incontra nell'ambiente, lungo il non mai compiuto percorso di costruzione della propria identità. L'atteggiamento, conscio ed inconscio verso la religione (e l'eventuale strutturazione di un'identità religiosa) sono studiati, quindi, dalla psicologia come funzioni della persona, della sua struttura, dei suoi processi, dei suoi conflitti, e degli esiti di quei conflitti (Aletti, 2003b).

Le complesse radici della rappresentazione di Dio

Noi conosciamo attraverso le nostre rappresentazioni mentali; propriamente, conosciamo le nostre rappresentazioni degli "oggetti", non gli oggetti. Così accade fin dall'oggetto primario d'amore, la madre. Il bambino non incontra propriamente la madre, ma la sua relazione con lei. In questa prospettiva strutturale e relazionale dell'individuo, Donald Winnicott (1971) poteva proporre uno dei suoi celebri paradossi: "Il bambino crea la madre che trova" (vale a dire: quella donna è già là, ma non è "la madre" del bambino finché il bambino non entra in relazione con lei).

Si potrebbe applicare questa idea sostenendo che nella religione "il credente crea il Dio che trova". Voglio solo rammentare che la nostra relazione con Dio e la "nostra religione" si strutturano in uno "spazio potenziale" molto complesso che è anche funzione di esperienze emotive primarie che risalgono fino al contatto fisico con le persone che ci hanno accudito nei primi mesi di vita. Il solito Winnicott – giova ricordarlo, grande pediatra, oltre che psicoanalista – chiamato a tenere una conferenza sull'evangelizzazione in famiglia, sorprese il suo uditorio parlando quasi esclusivamente delle cure pre-verbali, a partire dall'importanza decisiva della modalità con cui il bambino viene tenuto in braccio e sostenendo che è solo in continuità con l'esperienza pre-verbale ed inconscia della "affidabilità umana" colta

nel sentirsi abbracciato e protetto che il bambino sarà in grado di accostarsi al concetto di “braccia eterne” di Dio (Winnicott, 1968a).

Con l'insistenza posta dagli psicoanalisti sulle esperienze arcaiche e pre-verbali siamo richiamati all'importanza, nei processi psichici, di componenti inconscie. Va ribadito che l'inconscio non è una specie di *homunculus* che controlli il soggetto e/o annulli coscienza e libertà del soggetto – secondo superati stilemi caricaturali già utilizzati da alcuni oppositori della psicoanalisi, ma ancora residuali presso gli imbecilli e magari presso qualche manuale universitario. Utile, oltre che più adeguato sarebbe pensare all'inconscio non come sostantivo che si riferisca ad una “cosa”, ma come *aggettivo*, qualificante alcuni aspetti della vita psichica. Sottolinearne le componenti “inconscie” vuole dire, in altre parole, ricordare che ci sono più cose nella nostra psiche di quelle che la nostra consapevolezza attuale possa conoscere.

Credo si possa dare ora per acquisito che, per poter parlare di Dio, per relazionarci con Lui, noi dobbiamo farcene una rappresentazione, che ha funzione di mediazione psichica. Così, quando dico che Dio è Padre, io attivo schemi rappresentazionali che provengono dalla valenza simbolica intrinseca alla figura paterna, dalla cultura da cui l'espressione è mediata e dalla mia personale appropriazione della figura paterna attraverso le rappresentazioni mentali dell'infanzia ed attuali. Questa appropriazione è sostenuta dalla creatività con cui l'individuo si relazione all'altro da sé. In questo, il modello winnicottiano dei fenomeni transizionali può darci opportune aperture.

Linguaggio e concetti winnicottiani: un uso vivo

Quando si parla di Winnicott, la mente corre facilmente all'oggetto transizionale, magari spontaneamente raffigurato nell'orsetto di peluche Winnie the Pooh o nella altrettanto nota copertina di *Linus*. Questa divulgazione è una semplificazione iconografica che è insieme effetto e causa di errori concettuali e fraintendimenti del pensiero di Winnicott. E quando un errore è ben radicato nel terreno della semplificazione è difficile estirparlo; vive quasi di vita autonoma, come in questo caso, nonostante le argomentazioni in contrario e le precisazioni e proteste dello stesso Winnicott (1953). Tra questi errori vorrei segnalarne due, solo perché, a partire da loro potremmo gettare un sguardo sulle ampie prospettive del discorso winnicottiano. Quello di ridurre all'*oggetto* transizionale i concetti più vasti di *fenomeno* transizionale e di *area* transizionale; e quello di ridurre i fenomeni transizionali a fenomeni fase-specifici della sviluppo infantile.

Eppure, Winnicott lo diceva chiaramente “Non è l'oggetto, naturalmente, che è transizionale. L'oggetto rappresenta la transizione di un bambino da uno stato di essere fuso con la madre ad uno stato di essere in rapporto con la madre come qualcosa di esterno e separato” (Winnicott, 1953/1974, p. 43). Decisiva è qui 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”, vale a dire a quell'“area intermedia di esperienza” tra il mondo interno e il mondo esterno che costitui-

sce l'oggetto come oggetto transizionale. Winnicott sottolinea il movimento, la dinamicità (la transizionalità, appunto) che anima l'esperienza; per questo preferisce usare il verbo *experiencing* piuttosto che il sostantivo *experience*³. La particolarità è stata sottolineata da Thomas Hogden: rispetto alla metapsicologia freudiana, che indica i concetti con dei nomi (conscio, inconscio, preconscious...) il linguaggio di Winnicott sembra essere "tutto verbo": 'sentire qualcosa' 'riconoscere i sogni', 'gridare', 'posseduto' (Ogden, 2001, p. 313). Del resto, non a caso Winnicott indica il "gioco" con (*to*) *play* che evoca il giocare creativo e divertito, piuttosto che con *game*, che indica un gioco rispondente a regole precise e prestabilite.

Inoltre, l'area transizionale non è un semplice momento stadiale, una tappa tra un prima ed un dopo nello sviluppo, ma un'esperienza sempre presente nell'integrazione tra un "fuori" ed un "dentro" (cfr. la celebre questione del "luogo": "outside, inside, at the border", Winnicott, 1953/1974, p. 24). L'esperienza transizionale del bambino che è fase-specifica e che, tra i 4 e i 18 mesi vede l'emergere di uno, spesso un unico, oggetto (la copertina, l'orsetto, un suono, etc.) apre così ad una *funzione transizionale* che accompagnerà tutta la vita psichica.

Essa, giova ripeterlo, non è caratteristica esclusiva degli stadi iniziali dello sviluppo del bambino e si ritrova nell'adulto come rifugio nel vagabondaggio dei pensieri, luogo della sospensione della logica razionale, capacità di giocare con le proprie fantasie, ed anche con le realtà della vita circostante: (persone, cose, affetti e pensieri...) tendenza a giocare in maniera creativa: non solo rifugio nostalgico e regressivo, ma luogo originario dell'esperienza personale creativa più profonda: dell'esperienza erotica, dell'intuizione estetica, della fede religiosa.

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 (Winnicott, 1953/1974, pp. 41-42).

Della propria attività ludica come processo relazionale illusorio il bambino non ha la consapevolezza che ha l'adulto. Per questo Winnicott non dice che le esperienze transizionali nell'infante pre-verbale siano la stessa cosa di quelle dell'adulto. Egli parla di una continuità funzionale dell'"area intermedia", pur nell'evoluzione delle manifestazioni. "Vi è una linea diretta di sviluppo dai fenomeni transizionali al gioco, e dal gioco al gioco condiviso, e da questo alle esperienze culturali" (Winnicott, 1971/1974, p. 99).

³ In coerenza a ciò, quando ho cercato di applicare il concetto di winnicottiano di "illusione" alla religione, ho preferito usare il verbo "illudersi" piuttosto che il sostantivo "illusione", carico, in italiano almeno, di connotazioni negative (cfr. Aletti, 2004b, 2005).

Winnicott utilizza spesso parole del linguaggio comune, attribuendo loro un significato rinnovato, molto specifico e profondo⁴. A volte rivalutandone la profondità semantica ed etimologica (cfr. il concetto di gioco, o il significato attribuito all'illusione, rispetto alla lettura freudiana; si veda Uselli Kluzer, 1992, e Aletti, 2004b)⁵ a volte con ardite e paradossali costruzioni sintattiche (“il bambino crea la madre che trova”; “il bambino può essere solo soltanto in presenza della madre”; la “madre sufficientemente-buona”). In questa sua riscoperta del valore singolare e profondo del comune e del “banale” sta uno dei suoi meriti profondi, ma anche il rischio di incomprensioni e di utilizzazioni devianti. In realtà, il linguaggio di Winnicott è sempre un “linguaggio vivo” (Abram, 1996). Esso mira più all'efficacia modificatrice nella mente del lettore (molto più spesso, in realtà “uditore”) che alla sistematicità di una teorizzazione. Per questo non lesina sulle ripetizioni dei concetti basilari, né sui paradossi per indicare la complessità della realtà psichica. Per lo stesso motivo rimane sempre ancorato alla pratica pediatrica, diffidente verso ogni teorizzazione sul bambino (e ce ne erano tante, a quel tempo, nelle scuole inglesi di psicoanalisi!) che non fosse basata su un approccio empirico (cfr. Phillips, 1988).

Il transizionale e il potenziale

Il concetto stesso di “transizionale” si presta ad alcune interpretazioni ed utilizzazioni erranee. Transizionale non è tutto ciò che in qualche modo unisce il soggettivo all'oggettivo, ma solo ciò che mette in gioco dinamiche profonde e che unifica, “fa da ponte” (*bridging*) tra mondo interno e mondo esterno. Io credo che il termine (e il modello) si possa utilmente usare solo a patto che sia inteso in senso strettamente psicoanalitico: è l'investimento catessico (e perciò inconscio) sull'oggetto del mondo reale che costituisce l'oggetto come oggetto-di-desiderio, inaugurando il fenomeno transizionale. In questo senso la funzione transizionale come capacità di “area intermedia di esperienza” si ritrova in tante esperienze mentali dell'età adulta, quali la quelle che si riferiscono alla cultura, all'amore, all'arte, alla religione, e certamente, alla relazione analitica. Ma anche in questo

⁴ “Siamo abituati alle parole per il fatto di usarle e siamo talmente intorpiditi dal loro uso che *abbiamo bisogno di prenderle una per una e di osservarle*, per determinare, per quanto ci è possibile, non solo come la parola arrivi ad esistere attraverso la poesia della sua etimologia, ma anche i modi in cui la usiamo in questo momento” (Winnicott, 1968b/1995).

⁵ La differenza fondamentale di approccio all'illusione tra Freud e Winnicott è rilevabile nello scopo affidato alla psicoanalisi. Per Freud compito della psicoanalisi è liberare l'uomo dalle illusioni, mentre per Winnicott è liberare nell'uomo la capacità di illudersi, di giocare creativamente nell'area intermedia tra mondo interno e mondo esterno. Di qui deriva anche la diversa considerazione dei due nei confronti della “illusione” religiosa.

caso, non è l'oggetto (arte, religione, cultura. . .) che è transizionale, ma l'*uso* che il soggetto ne fa.

Mi pare, però, che molti non psicoanalisti (ma anche qualche psicoanalista) usano il concetto in maniera troppo generica e confusa: in pratica riducendo il "bridging" tra l'"inner world" e l'"outer world" a una questione di psicologia sociale, ad un incontro tra soggettivo ed oggettivo a livello del cosciente. Questo è molto diverso da quello che intendeva Winnicott, ma è un equivoco che si trova spesso in letteratura (a partire dal primo e più noto degli studiosi che hanno applicato il modello dell'illusione ai fenomeni culturali e in particolare alla religione, Paul W. Pruyser (1968, 1977, 1983). Allo stesso modo, molti teologi, e molti psicologi "religiosi" utilizzano il modello winnicottiano per mostrare come la religione "in sé" sia fenomeno transizionale e quindi "benefica" per la psiche, con esplicite od implicite intenzioni apologetiche. Con ciò tradendo non solo la prospettiva winnicottiana, ma l'ambito proprio della psicologia della religione.

Nel pensiero di Winnicott i concetti di oggetti, fenomeni ed area transizionale rimandano all'intreccio tra il concetto di illusione e dei suoi rapporti con la rappresentazione mentale e la simbolizzazione (Amati, 1985). Nelle visione strutturale e relazionale winnicottiana il processo di nascita del sé vive le vicissitudini unione/separazione, me/non-me, bisogno/onnipotenza allucinatoria, interno/esterno, illusione/realtà. Decisiva è la presenza di una madre "sufficientemente buona" che offre al bambino la possibilità di illusione allucinatoria, della propria onnipotenza e la disillusione della frustrazione. La collusione tra l'adattamento materno ai bisogni del bambino nella realtà esterna e la creatività primaria nel mondo interno del bambino che gli permette di avvertire qualcosa come appagamento di un bisogno, è il paradosso su cui si regge il costrutto di oggetti e fenomeni transizionale: "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). "Dalla nascita, pertanto, l'essere umano è occupato nel problema del rapporto tra ciò che è percepito oggettivamente e ciò che è concepito soggettivamente" (Winnicott, 1953/1974, p. 39). Dalla frustrazione dell'onnipotenza (quando la madre non risponde più immediatamente al bisogno) e dalla disillusione, nasce l'aggressività verso l'oggetto. Ma questi resiste all'aggressività distruttiva rivelandosi come un oggetto reale, esterno; il bambino impara così a distinguere il semplice *essere in relazione* con l'oggetto dall'*uso* dell'oggetto. Nell'ambito di questo processo tra illusione e disillusione si sviluppa anche il processo di simbolizzazione (1969/1974, cap. 6). Anche in questo caso Winnicott sottolinea che il valore simbolico non è nell'oggetto in sé, ma nell'uso. Il simbolo è insieme, un oggetto concreto, reale, e un investimento soggettivo. La simbolizzazione è un caso esemplare della realizzazione del ponte tra mondo interno e realtà esterna e campi privilegiati dove si estrinseca sono l'arte, la religione, l'esperienza erotica ed amorosa, il sogno, il linguaggio...

Il simbolo è originario e trascendente. Nell'unione di due aspetti (*syn, ballein*, gettare insieme), interno ed esterno, il simbolo costituisce un *unicum* non altrimenti esprimibile. E una metafora sempre insatura, percorso asintotico, dove la creatività è elemento costitutivo, ma insieme compito sempre aperto all'irrompere dell'Alterità.

Questo ha molte affinità con l'esperienza erotica ed amorosa (cfr. Kaufman, 1996). Anche in amore, la massima espressione dell'unione psicofisica con l'altro, il possesso del suo corpo sessuato lascia trasparire l'assenza, l'impossibilità di raggiungere veramente l'altro nella sua intimità più profonda. Questo vale tanto per l'esperienza erotica quanto per l'amore: "La realtà dell'amore viene da questo connubio di perdita e di legame. Dal fatto che c'è questo legame, dal fatto che profondamente non siamo soli, dal fatto che c'è l'altro ma che quest'altro è veramente differente" (Humbert, 1994). Direi che nell'amore vero, ciò che ci affascina e lega all'altro è proprio il fatto che l'altro resiste alle nostre proiezioni e fagocitazioni: si presenta all'incontro con la sua singolarità, con la sua differenza, con il mistero della sua alterità, con una sua verità che può anche divenire, la forza della sua libertà (anche da noi stessi)⁶. Più in generale, il desiderio vive dell'assenza dell'oggetto, o meglio della latenza di un oggetto percepito come desiderabile, ma anche come irraggiungibile. Il desiderio è ciò che mette in tensione, in correlazione soggetto ed oggetto. E il luogo della creatività, ed insieme del riconoscimento del sé e dell'altro-da-sé, dell'unione e della separazione.

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 quello tra bambino e ambiente familiare, tra individuo e società, tra individuo e cultura, tra individuo e religione. Coerentemente, Gilbert Rose, già nel 1978 suggeriva che il funzionamento psichico di tutta la vita dell'uomo è come un processo transizionale, in equilibrio dinamico tra la realtà esterna e un sé fluido.

L'esperienza culturale

Winnicott pone ad esergo all'articolo *La sede dell'esperienza culturale* (1967/1971, p. 95) un bellissimo verso di Tagore: "sulla spiaggia di mondi senza fine / i bambini giocano".

Winnicott intuisce una contiguità tra il gioco del bambino sulla spiaggia e la sua espressione paradossale che "il bambino può essere solo soltanto in presenza della madre" (in *La capacità di essere solo*). Questi versi gli evocano immagini di bambino partorito dal mare-madre e di bambino che gioca con il corpo-spiaggia della madre, in un processo di via-vai continuo di fusione-separazione. Il gioco è il luogo della creatività "simbolica", tra unione e separazione. Sulla sabbia,

⁶ Efficacemente, Winnicott, riporta l'esperienza di "essere solo" dopo il rapporto sessuale alla più generale "capacità di essere solo", da lui ritenuta "uno dei segni più importanti di maturità nello sviluppo affettivo". Né angoscia né inquietudine, dunque, nel non attingere l'essenza dell'altro. "È forse giusto dire che dopo un rapporto sessuale soddisfacente ciascun partner è solo ed è contento di essere solo. L'essere capace di godere di essere solo assieme ad un'altra persona che è pure sola è in sé un'esperienza sana" (Winnicott, 1958/1974, p. 32). Questo "godere del condividere la solitudine" è uno degli aspetti di quello che io preferisco chiamare "singolitudine" che è sana esperienza di sé e della propria specificità, anche nella relazione.

come sull'oggetto transizionale, si apre la questione "outside, inside at the border" (Winnicott, 1953/1974, p. 2): la spiaggia appartiene al mare-madre, alla spiaggia-madre, o al bambino che gioca? Il gioco del bambino sulla spiaggia dagli infiniti richiami è emblematico e rappresentativo del luogo dell'esperienza culturale. "Spazio potenziale tra l'individuo e l'ambiente... L'esperienza culturale comincia con il vivere in modo creativo, cosa che dapprima si manifesta nel gioco" (1967/1971, p. 172).

Sempre nel saggio "La sede dell'esperienza culturale" (1967) e nella sua riproposizione in *Il luogo in cui viviamo* (1971) Winnicott sottolinea che ogni esperienza avviene all'interno di un contesto. L'esperienza non è mai "in vacuo" locale, temporale, esperienziale. Winnicott ripete che il gioco creativo e l'esperienza culturale, fino ai suoi sviluppi più sofisticati, avviene "nello spazio potenziale tra il bambino e la madre" (1971/1974, p. 184). Ad esempio, si domanda "Che cosa facciamo quando ascoltiamo una sinfonia di Beethoven, o andiamo a *visitare* una pinacoteca o *leggiamo a letto* Troilo e Cressida, o giochiamo a tennis? Che cosa fa un bambino quando sta seduto sul pavimento e *gioca sotto lo sguardo* della madre? Che cosa fa un gruppo di adolescenti che *partecipa* ad un concerto pop?" (1971/1974, pp. 181-182) [corsivi miei]. In tutte queste situazioni noi viviamo in un'area intermedia, lo spazio transizionale, che è in continuità con l'esperienza relazionale madre bambino. Quello è il luogo della cultura primaria, della prima esperienza di gioco, ed è in continuità con il gioco infantile che si strutturano tutte le attività culturali. Per questo intreccio tra gioco e cultura basti pensare al gioco degli adulti (per esempio al calcio, al tennis, alla recitazione, alla musica). Inoltre, significativamente la lingua inglese usa per tutte queste attività lo stesso verbo *to play* (*to play... music, theatre, a role*). Ma anche nel significato di divertirsi, prendersi gioco, ecc.

L'esperienza estetica

Il concetto di area transizionale offre buone chiavi di lettura anche per comprendere l'esperienza estetica. È noto che molte e diverse, e spesso fantasiose, sono le interpretazioni psicoanalitiche dell'opera d'arte. Io qui mi limito, in coerenza alla mia prospettiva, a considerare l'arte secondo il modello dell'area transizionale di Winnicott.

Come osserva Giordano Fossi (1994, p. 56) se il gioco è paradigma dell'attività culturale e sociale, l'oggetto transizionale lo è per l'opera d'arte. Io però metterei l'accento sulla funzione transizionale, sull'attività del *percepire esteticamente* e del vivere l'esperienza estetica, sia come artista creatore che come fruitore. Fuller (1980) ne dà un esempio significativo, rifacendosi alla teoria di Winnicott. Se prendiamo – egli dice – un quadro banale e di maniera, una delle tante copie fatte da cattivi studenti dell'accademia e lo facciamo intravedere attraverso un vetro translucido che ne vela e annebbia i dettagli (penso ad esempio alla tecnica fotografica del *flou* per i ritratti o alla tecnica pittorica di tipo impressionistico) il fruitore è ricondotto a quell'area transizionale tra mondo interno ed obbiettività, quella che costituisce

l'esperire esteticamente. Forse agli psicologi è più facile osservare questo fenomeno nell'uso abituale dei proiettivi, come il test di Rorschach.

Espliciti riferimenti alla creazione artistica come area intermedia tra gioco e realtà, separazione e unione, illusione e disillusione si ritrovano nella corrispondenza e nei rimandi reciproci tra Winnicott e Marion Milner. Costei, che prima di essere psicoanalista era stata una scrittrice (sotto lo pseudonimo di Joanna Field) e una buona pittrice, gli segnalò l'enorme significato di una "separazione che non è una separazione, ma una forma di unione", come ad esempio, "l'azione reciproca dei bordi di due tende, o della superficie di una brocca che è posta davanti ad un'altra brocca. Cfr. Milner, 1969" (Winnicott, 1967/1974, p. 169).

Ma occorre notare un'altra cosa. Naturalmente alla competenza estetica percettiva dell'uomo contribuisce anche la cultura in cui lui è immerso. Gli stimoli percepiti, la l'ambiente culturale, la sua storia individuale, gli studi compiuti. La psiche che vive un'esperienza estetica non la vive nel vuoto di altre esperienze, ma all'interno di un contesto culturale diacronico e sincronico, oltre che personale⁷. Perciò i giudizi intellettuali su che cosa è bello e che cosa è brutto, su "questo è arte" "questo non è arte" sono funzioni anche della cultura e, in coerenza a ciò, possono essere espressioni di un vero o di un falso sé.

Ma l'esperienza estetica dell'artista è qualcosa di più profondo, in questo creativo riunire (*bridging*) mondo interno e mondo esterno, "sulla spiaggia di mondi senza fine". Secondo Winnicott esistono due tipi di artisti. Quello che con facilità sa riprodurre fedelmente la realtà esterna, adattandosi a ciò che gli altri si attendono da lui (falso sé). La sua "battaglia" sarà poi di far concordare questa riproduzione formale della realtà con il la vitalità e gli impulsi del suo intimo, vero sé. Un secondo tipo di artista muove dal bisogno della cruda rappresentazione del suo sé segreto, che per lui è piena di significato, ma incomprensibile per gli altri. Il suo compito è quello di rendere intelligibile questa sua vitalità agli altri, il che potrebbe, da lui essere vissuto come un tradimento del proprio vero sé. Anche in questo caso, il traguardo dell'artista è l'integrazione dei due sé (Winnicott, 1988). Mi sembra di poter dire che, per Winnicott, in questa area potenziale di incontro tra i due sé si gioca la grandezza e il tormento del vero artista: con esiti diversificati, tra gli estremi della beatitudine e della follia. "Attraverso l'espressione artistica, possiamo sperare di rimanere in contatto con il nostro sé primario, dal quale derivano i sentimenti più intensi, ed anche sensazioni paurosamente acute: saremmo davvero infelici, se fossimo solo sani di mente" (Winnicott, 1975/1975, p. 181).

Viene qui in mente Lou Andreas Salomé, incerta se proporre all'amico poeta Rainer Maria Rilke un trattamento psicoanalitico che l'avrebbe forse reso meno sofferente per le sue nevrosi, ma avrebbe pure potuto spegnerne la genialità. Perché

⁷ Così ad esempio, quando sopra, all'inizio, ho usato le espressioni "sorriso enigmatico" della Gioconda, o "urlo senza voce" di Munch ponevo in gioco, con parole mie, ma su osservazioni culturalmente sedimentate, quello spazio potenziale tra soggetto e cultura, dove gioca la creatività dell'individuo

l'arte non ricerca un appagamento nella realtà; al contrario essa trae proprio dalla frustrazione del desiderio la tensione per raggiungere le vette del percorso creativo⁸.

Al fondo di tutto ciò sta però il desiderio di essere se stessi di fronte alla realtà. Di trasformare la realtà nel momento creativo del porsi di fronte ad essa. Quella "capacità di essere soli" che è sostenuta sia dal riconoscimento di essere soli, pur di fronte all'ambiente facilitante, sia dal riconoscimento che l'ambiente è il significato che noi gli attribuiamo. Questa è la capacità creativa che, nonostante le apparenze, è dotazione di ogni individuo – direi io – "sufficientemente-sano". Del resto, il senso di incompiutezza del compito di relazionarsi col reale è esperienza costante, tanto quanto il senso di incompletezza di ogni linguaggio espressivo umano. L'asintoticità 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 Dio⁹.

Il setting analitico come ambiente facilitante

Il setting analitico viene da Winnicott visto come un *holding environment* e la relazione analitica come esperienza transizionale. Si tratterebbe di un ambiente facilitante analogo a quello delle cure materne, che permette al paziente di riconoscersi, mentre si gioca nella relazione analitica. E come il bambino è capace di essere solo soltanto in presenza della madre, così il paziente scopre la sua "singolarità"¹⁰ solo alla presenza dell'analista.

In *Gli aspetti metapsicologici della regressione nell'ambito della situazione analitica* Winnicott (1954/1975, pp. 339-340) sostiene che Freud, ideando il setting analitico ha rispecchiato quello che egli, forse inconsapevolmente, sentiva come ambiente sufficientemente buono. Esaminando il setting classico, Winnicott ne indica ben dodici caratteristiche e tra esse rimarca che, seduta dopo seduta, per

⁸ Con un processo analogo, la fede si sottrae alle raffigurazioni di Dio da essa stessa create. Perché il vero credente, sa di rischiare sempre l'idolatria delle immagini. nella consapevolezza che la raffigurazione di Dio sia già *un nome per un vuoto*. "Occorre comprendere che il culto di Dio è già un nome per un vuoto, per una lacuna della devozione, dove sono già presenti la perdita e la rinuncia, un bisogno di Dio perché non lo si possiede, mentre in ultima istanza, Dio non potrebbe esistere come tale se non là dove non c'è 'bisogno' di lui. Chi voglia servirsene non avrà più 'Dio', ma qualcosa che si segna a dito, per forzarlo ad assumere in un modo o nell'altro una forma visibile, terrena, interscambiabile" (Salomé, 1931/1984, p. 71).

⁹ Gilberto Safra mostra come questa potenzialità di rinvio ad una realtà altra e trascendente è particolarmente presente nelle icone dell'arte bizantina che sono insieme espressione estetica, elemento di culto e articolazioni di concezioni teologiche (Safra, 1999).

¹⁰ Uso questa espressione un po' forzata nella lingua italiana, come uno "scarabocchio" linguistico, per indicare qualcosa che interconnette i significati di soggettività, individualità, unicità, irripetibilità, solitudine... e tanto altro ancora.

quattro o cinque volte la settimana, l'analista è sempre lì, presenza affidabile, puntuale, accogliente e pronto a prendersi cura del paziente. L'analista non si schiera all'interno dei sistemi persecutori: non giudica, non impone direttive e consigli, non ha reazioni di ritorsione. Egli appare affidabile anche perché indistruttibile: sopravvive all'aggressività del paziente (come l'orsetto di peluche, resiste ai maltrattamenti del bambino). L'analista non invade gli spazi del paziente con riferimenti alla propria vita privata.

La situazione analitica diventa così uno "spazio potenziale" (Hernandez & Gianakoulas, 2003). Come osserva David Tuckett, lo spazio potenziale è caratterizzato da un ambiente facilitante, (ma non facilone), che tenga conto della realtà (come una madre "sufficientemente buona"). Come tale l'analisi permette l'illusione, (transitoria) della piena corrispondenza tra i propri desideri sull'altro, analista e la realtà dell'altro. "Nel trattamento psicoanalitico l'esperienza dell'illusione viene procurata dai fenomeni di transfert e controtransfert; si tratta cioè dei complessi fenomeni mentali che portano il paziente a sperimentare l'analista come avente esattamente lo stato mentale o un insieme di desideri che il paziente ha bisogno che egli abbia" (Tuckett, 2003, p. 121).

Io aggiungerei che la neutralità e l'astinenza dell'analista contribuiscono a presentarlo come schermo bianco, luogo disponibile alle proiezioni del paziente, che nella relazione instaurata con il terapeuta rivive i suoi processi relazionali, li gioca e li ri-crea, innovati. Sono solito dire che l'analista non ha il potere, né il compito di guarire, ma solo la capacità di essere testimone ed ermeneuta dell'emergere della verità del soggetto al soggetto stesso (Aletti, 1998). Per questo l'analista deve conoscere le parole per dire e le parole per ascoltare. E le parole per ascoltare sono spesso il silenzio. Il silenzio che non è vuoto, ma elemento costitutivo del discorso, sospensione del discorso tra una parola e un'altra parola, può allora divenire il luogo della capacità di essere solo, di rivelarsi a se stessi. Questa capacità di essere solo deve essere prima posseduta dallo stesso analista. Spesso l'analista ha paura del silenzio, del proprio, non meno che di quello del paziente. Io devo dire che, nella mia pratica analitica, non mi sono mai pentito del mio silenzio; più volte mi sono pentito di aver parlato. Spesso alcuni analisti chiacchierano troppo. Aiutano e prevengono la formulazione delle parole del paziente, lo incoraggiano, lo incalzano con le loro interpretazioni. La psicoanalisi è invece il luogo dell'ascolto. Non solo da parte dell'analista, ma è il luogo dove il paziente ascolta risuonare in se stesso le corde profonde, le note portanti della sua storia emotiva e relazionale. Questo può avvenire anche attraverso il discorso, la storia narrata dal paziente, certamente. Ma non dimenticherei che le parole della storia narrata dal paziente sono, principalmente, l'occasione per un ascolto delle vibrazioni interiori, delle proprie rappresentazioni interne e delle conseguenti modalità relazionali.

Saper ascoltare da parte dell'analista vuol dire anche riconoscere e sintonizzarsi sull'idioma personale del paziente. Non c'è genuina alleanza terapeutica se non c'è un linguaggio privato, un gergo bipersonale, che media ed instaura la fiducia ed il riconoscimento reciproco, esattamente come avviene nella coppia madre-bambino.

Per chi guarda dall'esterno, l'analisi è un pasticcio, uno scarabocchio linguistico.

Ma è uno scarabocchio condiviso. O un'opera d'arte. Winnicott e il bambino costruiscono un disegno, aggiungendo a turno qualcosa che sia significativo per entrambi. Il risultato è una comunicazione che vista dall'esterno appare uno scarabocchio, senza significato. Però loro due comunicano, almeno costruiscono uno spazio potenziale, un luogo di incontro relazionale, un non-me, non-te, ma qualcosa che sta ai bordi della reciproca individualità, la relazione appunto, che come area transizionale permette la transizione, il superamento dei limiti dei due individui e il riconoscimento di se stessi con modalità creative che ri-creano la storia personale. Così l'antico insegnamento dell'oracolo di Delfi, "conosci te stesso", che per Freud era compito di ogni uomo ed eventualmente dell'analisi, diventa con Winnicott: relazionati in modo creativo con il mondo che ti è dato; dai un senso "tuo" all'ambiente che ti circonda (Winnicott, 1970).

Direi che il fine (e la fine) dell'analisi è la dissoluzione dell'analista, la sua inutilità. Come per tutte i legami importanti nati asimmetrici, in bilico tra la relazione parentale e l'incesto. La relazione psicoanalitica è il luogo dell'emergere, attraverso la dissoluzione (analisi, da *ava-luo*) dei conflitti e dei fantasmi, della verità del soggetto. non meno che della sua riappropriazione di sé, dei propri desideri, delle proprie illusioni e della capacità di giocare in essi in maniera creativa.

L'esperienza di questa "area potenziale" di gioco libero e creativo è sempre ostacolata da vivaci resistenze. Il paziente è attaccato alla propria malattia "come una cozza allo scoglio", perché questa è la sua difesa e la sua forma abituale (in qualche modo quindi rassicurante) di vita.

Per altri versi, la fine dell'analisi è anche la fine dei fantasmi transferali con cui il paziente cercava di fondersi con l'analista in un'unione simbiotica, di identificarsi a lui come fonte di sapere e di potere, di possederlo come oggetto-feticcio. Ed è attraverso la scoperta del non esaudimento, la frustrazione dei desideri sull'analista che il paziente arriva a ri-scoprire se stesso come essere di desiderio, fascio di possibilità, disponibilità ad allacciare legami, riscoprire le proprie potenzialità relazionali, liberamente giocate, (senza più esserne "giocato", a propria insaputa: *play*, e non *game*) sostenuti dalla nella "capacità di essere solo". Ma questa disponibilità si scopre nel vuoto dell'appagamento. Quando l'analista si sottrae al gioco, lascia all'altro tutta la possibilità di giocare. L'analista che era legame profondissimo, ma non (più) nodo insolubile, mi reinsedia nel mio desiderio e nelle possibilità relazionali. L'analisi finisce, ma il processo da essa messo in moto continua. Attraverso la capacità di sempre nuove unioni e nuove separazioni (Aletti, 1999).

Per un uso della religione come fenomeno transizionale¹¹

Quello fin qui detto, dei fenomeni culturali, del simbolo e dell'esperienza estetica ed erotica come spazi potenziali e luoghi di esperienze transizionali, si applica certamente anche all'esperienza religiosa che è strettamente interconnessa con l'arte, i simboli, i fenomeni culturali e rituali. Naturalmente, anche in questo caso il simbolo è variabile in funzione del processo di crescita e della cultura di riferimento.

“Sembra che l'acquisizione del simbolo possa essere adeguatamente studiata solo all'interno del processo di crescita di un individuo e che esso abbia, nel migliore dei casi, un significato variabile. Per esempio, se prendiamo in considerazione l'ostia del Santissimo Sacramento, che è un simbolo del corpo di Cristo, credo di essere nel giusto se affermo che per la comunità della Chiesa Cattolica esso è il corpo, mentre per la comunità Protestante essa è un *sostituto*, qualcosa che serve a ricordare e fundamentalmente non è, nella realtà, veramente il corpo. Tuttavia in entrambi i casi essa è un simbolo” (Winnicott, 1953/1974, p. 31).

Dopo Winnicott, che vi dedica solo qualche accenno, l'applicazione del concetto di fenomeno transizionale alla religione è stata fatta da diversi autori e si presenta ricca di stimoli, anche se non esente da problemi. Accenno solo all'opera di Paul W. Pruyser che partendo dal significato etimologico di illusione come derivato da *in-ludere (to play)* vede lo “illusionistic world” come interposto tra il “realistic world” e “autistic world” (1983) e cioè come “il luogo dell'immaginazione creativa, dove i sentimenti non sono antitetici al pensiero razionale” (1977, p. 334). In questo quadro, Pruyser vede arte, religione, cultura e persino la scienza come equivalenti ai fenomeni transizionali infantili nell'economia psichica dell'individuo inserito in un contesto culturale (1983). Con Pruyser, uno dei più entusiasti assertori del modello di Winnicott, si apre però la possibilità di alcuni equivoci che si ritrovano in diversi autori successivi. Anzitutto quello di delinearne l'esistenza di un mondo “illusionistico” transizionale quasi a prescindere dall'avvertenza di Winnicott sull'uso dell'oggetto. Non esiste un mondo transizionale, come non esiste un oggetto transizionale, se non in riferimento alla persona che lo vive (*experiencing*) ed a un'area potenziale. Un secondo errore è quello di considerare il fenomeno transizionale come un'operazione che avviene a livello cosciente, nell'unire il soggettivo con l'oggettivo (spesso intesi, rispettivamente, come individuale e collettivo). Così l'innovativo modello di Winnicott che unisce il mondo interno (prevalentemente inconscio) con quello esterno, rischia di venire ridotto ad una questione di psicologia sociale.

¹¹ Ho più volte proposto, e qui non mi dilungo, considerazioni sulle possibilità e sulle problematiche del modello dei fenomeni transizionale illusori applicato alla religione (Aletti, 2004a, b, 2005). Qui vorrei solo fare alcune sottolineature, in contiguità con quello detto di altri fenomeni della vita adulta, cui si potrebbe applicare il modello della funzione transizionale.

L'equivoco di considerare ogni mediazione tra due elementi come "fenomeno transizionale" diviene evidente in quegli autori che parlano non solo di oggetti, ma addirittura di concetti o di idee di Dio "transizionali". Un concetto non è mai transizionale, se si prescinde dall'investimento pulsionale (catessi) che costituisce l'oggetto come un oggetto-investito-di-desiderio. Allo stesso modo, quando si dice di un uso feticistico degli oggetti religiosi, ci si dovrebbe riferire non ad un fraintendimento concettuale, o ad una accentuazione "realistica", ma ad un investimento pulsionale che stravolge la transizionalità¹².

La riduzione del modello del fenomeno transizionale ad un *bridging* tra individuale e collettivo appare evidente in autori che, a volte esplicitamente perseguendo un confusivo approccio "psicoteologico" (McDargh, 1993) studiano l'acquisizione individuale dell'idea di Dio trasmessa dall'istituzione ecclesiastica o la assimilazione della dottrina teologica dei sacramenti come canali della Grazia divina, efficace sulla vita reale degli uomini (Meissner, 1987, 1997). In particolare le considerazioni sull'efficacia reale dell'azione di Dio nella vita psichica delle persone e magari nella psicoterapia psicoanalitica (Meissner, 2001) esulano dalla possibilità di indagini della psicologia come scienza empirica. A volte esse si basano su fraintendimenti teorici ed errori tecnici della psicoanalisi quando si spostano dal piano dei rapporti tra conscio ed inconscio del soggetto su considerazioni di agenti "esterni" della vita "reale" e sulla efficacia "reale" della religione cui la psicoanalisi, per metodo, è scarsamente interessata. Perciò tali approcci sono giustamente stati considerati come incoerenti con il livello dell'esplorazione psicoanalitica (Thomson, 2001).

Una lettura ingenuamente apologetica è quella che sostiene che la *Object relations theory* ha in sé i germi (*seeds*) di una implicita teologia cristiana (così, ad esempio, in Ulanov, 2001). Certo ogni teoria psicologica sull'uomo, se rappresenta adeguatamente l'uomo, in qualche modo apre alla conoscenza della religione e della teologia elaborata dall'uomo. Ma non di più. Lo stesso modello potrebbe infatti servire a giustificare la valenza psicologica di un sano ateismo.

Più rigorosamente psicoanalitica e strettamente interconnessa con la pratica clinica è l'opera di Ana-María Rizzuto, che considera la rappresentazione di Dio come un oggetto transizionale illusorio (in termini winnicottiani). Ella fa risalire tale rappresentazione di Dio alla dialettica tra le rappresentazioni del Sé e le rappresentazioni oggettuali primarie e ne mostra la formazione, la trasformazione e l'uso lungo tutto il ciclo di vita (Rizzuto, 1979, 1998, 2001; cfr. anche Aletti, 2000a; Jones, 1997a).

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. La rappresentazione richiama, lasciando all'Io il

¹² Per un approfondimento teorico di rilievo su questo tema, con riferimento alla differenza tra oggetto transizionale e feticcio e con l'accentuazione che l'oggetto transizionale è il segno tangibile di un cambiamento in atto nella relazione, rimando agli approfondimenti di Phyllis Greenacre (1969, 1970).

compito di organizzarle, memorie di ogni livello dell'organismo psicofisico: a partire da memorie viscerali, sensomotorie, propriocettive, eidetiche, iconiche e, più tardi, anche concettuali. In analisi la rappresentazione di Dio può a volte rivelarsi in maniera del tutto privilegiata e possono evidenziarsi i processi dinamici primari che hanno contribuito alla formazione della rappresentazione attuale del paziente. Può essere anche possibile seguire le trasformazioni di tale rappresentazione. Rizzuto stessa, nei numerosi casi clinici che molto opportunamente sostengono le sue formulazioni teoriche, mostra come cambiano, nel corso del trattamento, le relazioni e le rappresentazioni religiose a seguito delle modificazioni delle relazioni oggettuali e seguendo le vicissitudini del transfert (Rizzuto, 1979, 1992, 2001). Perché – ricorda la Rizzuto – “L’analista, come oggetto transferale e reale, occupa il *locus parentis*, posizione che favorisce nel paziente il risveglio di quelle emozioni forti che sono collegate alla sua rappresentazione di Dio” (Rizzuto, 2001, p. 27).

Rizzuto inoltre sottolinea l’imprescindibilità del credere (believing) sia conscio che inconscio, per ogni attività umana e per il normale lavoro mentale (Rizzuto, 1996, 1996-1997, 2002). Come psicoanalista, interessata al funzionamento mentale dei soggetti più che al contenuto delle loro credenze, Rizzuto (2006) è ben consapevole che questa funzione del credere è condizione necessaria delle fedi religiose (come di ogni altra attività mentale) ma non sufficiente a strutturarla nella mente dei soggetti.

L’imprescindibilità del “credere” per lo sviluppo della personalità e per la costruzione dei fenomeni culturali, religiosi e non, è sostenuta anche da autori che sulla scia di Jacques Lacan intrecciano la psicoanalisi con le ricerche di altre discipline umanistiche, quali l’antropologia, la linguistica, la fenomenologia e la storia delle religioni. Così Julia Kristeva, partendo da una visione della clinica psicoanalitica come storia narrata in un imprescindibile contesto di fede/affidamento e di amore (Kristeva, 1984, 1985), allarga poi la prospettiva e vede come coesistente ad ogni uomo un “bisogno di credere” che è “pre-religioso” e laico, in quanto precede e fonda il credere religioso ma non si esaurisce in esso. Tale credere deve essere inteso come un “considerare vero” che è profondamente motivato nel desiderio, in linea con quanto insegnava Freud in *L’avvenire di un’illusione* (Kristeva, 2006). Alle somiglianze e dissomiglianze tra fede e psicoanalisi si è recentemente dedicata anche Sophie de Mijolla-Mellor, un’altra psicoanalista di ascendenza lacaniana, che, anch’essa, rintraccia nel bisogno di credere “una fonte e una genesi pulsionale che non necessariamente si esprime in una fede in una divinità”. Anzi i suoi esiti sono molteplici, ed alcuni anche pericolosi; esso può animare ogni forma di cieca certezza che può arrivare fino alle forme patologiche deliranti, oppure informare di sé lo stesso fanatismo religioso. Questa accentuazione dei rischi del “credere” non comporta la sua negatività in assoluto, anzi evidenzia la possente vitalità dell’inconscio “bisogno di credere” che può anche estrinsecarsi nell’entusiasmo della stessa scoperta scientifica, come avvenne per Freud e i primi psicoanalisti, nell’ebbrezza della costruzione dell’avventura psicoanalitica (Mijolla-Mellor, 2004).

Dal credere (*believing*) alla fede religiosa (*faith*). Processi psicodinamici

Alcuni autori che si sono interessati alla teoria psicoanalitica hanno sostenuto la continuità tra esperienza umana di fiducia e fede religiosa. Ad esempio McDargh (1983, 1993) fa derivare, senza alcuna soluzione di continuità, la fede in Dio dalla fiducia di base che si instaura a partire dalle relazioni infantili verso i genitori; e sembra confondere la ricerca di una realtà metafisica trascendente con il bisogno di autotrascendimento dei propri limiti che è presente in ogni relazione con l'altro e con il mondo (McDargh, 2001).

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, 1950) la "faith" (Bion, 1970, 1992) o l'esperienza di una "secure base" (Bowlby, 1969, 1988).

In realtà è indubitabile che la psicoanalisi, in particolare la psicoanalisi relazionale veda la "fede" (*believing*) come un fenomeno psichico assolutamente centrale per lo sviluppo della personalità (cfr. Jones, 1997b; Rizzuto, 1996-1997, 2002; Zock, 1999) e, specificamente, la psicologia di Winnicott è "una profonda fenomenologia della fede" (Eigen, 1981, p. 413; cfr. anche Hopkins, 1997; Lerner, 1992). Ed è certamente vero che la dinamica illusione-disillusione è un elemento chiave nella strutturazione dell'atteggiamento verso la religione (Valle, 2004).

Ma giova ricordare che, 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, 1968a/1990, p. 149), il credere, più che il contenuto (religioso) della cosa creduta. Il rapporto tra la fede-fiducia di base e la fede religiosa del credente non ha quindi una continuità necessaria deve quindi essere osservato con attenzione. Il believing di base può strutturare, altrettanto bene, un ateismo psicologicamente sano (cfr. Aletti, 2000b, 2002).

Ed è sempre in questa prospettiva che 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 cresciuto 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"¹³.

Queste annotazioni sull'ambivalenza della "fede" (*believing*) e in genere delle relazioni tra sviluppo dell'identità personale e sviluppo dell'identità religiosa, mette

¹³ Frase pronunciata durante la conferenza *Children learning*, sull'evangelizzazione della famiglia, sotto gli auspici del Christian Teamwork Institute of Education, nel giugno 1968 (ora in Winnicott, 1968a/1990, p. 148).

in evidenza il bisogno di alcuni approfondimenti con cui la psicoanalisi, nella pratica clinica e nella riflessione teorica, deve ancora 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 (cfr. Aletti, 2002, 2006). Una questione esemplare che forse racchiude il nucleo della problematica è espressa nella dizione "Rappresentazione inconscia di Dio". La mia obiezione è sulla inaccuratezza dell'accostamento tra "inconscio" e "Dio", ma è tutt'altro che nominalistica. 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 sue rappresentazioni oggettuali inconse 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, 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. Tutti i tentativi di utilizzare il modello dei fenomeni transizionale per forzare la transizionalità verso contenuti specifici, culturali, pedagogici, artistici, religiosi hanno il significato di indurre la costruzione di un falso sé. Winnicott lo dice a proposito dell'arte, quando definisce le due tipologie di artisti, ma lo stesso potremmo dire a proposito di una duplice tipologia di uomini religiosi. In quanto spazio potenziale, la religione si presta tanto alla costruzione di un vero sé, quanto alla costruzione di un falso sé.

La letteratura conosce diversi tentativi di utilizzare il modello di Winnicott in chiave teorico-apologetica o in chiave pragmatico-catechistico. Ciò significa tradire il modello winnicottiano che prescinde dal contenuto della fede e solo si interessa ai percorsi psichici, e significa anche tradire la vocazione della madre, dell'analista, dell'educatore che sa attendere, che favorisce la costruzione di uno spazio potenziale. Che sa essere lì in attesa. Che proprio con il suo essere sempre lì apre la transizionalità.

Vorrei avviarmi alla conclusione citando pochi versi di una poesia che riunisce cultura, arte, religione in una preghiera che esprime insieme l'invocazione e la sospensione del desiderio, che mantiene l'attesa, e preserva lo spazio transizionale e la sua creatività, pur all'interno di una consolidata tradizione religiosa di preghiera. È una poesia di Paul Claudel, che incontriamo come oasi di pace nei suoi *Poemi di guerra* (1914-1915).

La Vierge à Midi

Il est midi. Je vois l'église ouverte. Il faut entrer.
Mère de Jésus-Christ, je ne viens pas prier.
Je n'ai rien à offrir et rien à demander.
Je viens seulement, Mère, pour vous regarder.

Vous regarder, pleurer de bonheur, savoir cela
Que je suis votre fils et que vous êtes là.

Ogni volta che ridico questi versi, io mi commuovo. La poesia è bellissima, vera, sincera, profonda. Eppure... non dice... “nulla”: non ha contenuti precisi, e tanto meno contenuti di alta teologia. Come il poeta di fronte alla Vergine, così anche noi siamo portati a “stare lì”, sospesi, in attesa di... non si sa che cosa. La religione come attesa, invocazione senza la ricerca di un oggetto definito, abbandono nella braccia dell’Altro, pre-sentito come madre e padre affidabile. Veramente per il cristiano la preghiera che le esaurisce tutte è “Padre nostro...” che dire di più? Il di più è sul come si formula questa rappresentazione del padre, sul cosa vuole dire questa parola che già in sé contiene un affidamento, nell’esperienza rappresentazionale e relazionale del soggetto.

Eppure, sono *io* che mi commuovo. Le parole del poeta, che esprimono ed evocano un suo stato d’animo, una sua attesa e affidamento, attivano in me un mio stato d’animo, una mia attesa, una mia sospensione. Il mio stato d’animo non è identico, certamente, a quello del poeta, ma è “mio”. Io ri-creo la poesia, io stesso divento poeta, e solo questa intuizione estetica riattivata in me da una “cosa” (il suono di una parola significante) fa sì che io “capisca” la poesia e la ri-viva in me come mia preghiera religiosa; a mia misura, ricevendola, ricreandola, e forse trasformandola. Il dono che l’altro mi fa di sé con la sua arte, accende in me la possibilità di rispondere creativamente; come avviene in ogni relazione importante, a partire dalla più decisiva di tutte, quella con la madre.

Il bambino ha fiducia nella mamma, perché la mamma ha fiducia nel bambino, nella sua interna spinta e possibilità di crescere. Progressivamente, il bambino si affida alla mamma, perché sente che la mamma risponde ai suoi bisogni, cioè riconosce i suoi bisogni, lo riconosce come soggetto di bisogni. Non si può avere fiducia in chi non ha fiducia in noi. E cioè laddove non c’è un riconoscimento reciproco delle proprie diversità e quindi delle proprie, diverse, identità. Ciò vale anche nella relazione religiosa. Non si può aver fiducia in un Dio che non ha fiducia nell’uomo. Reciprocamente il messaggio di Dio è messaggio di fiducia nell’uomo. Nell’uomo, non in un essere obbediente e passivo. Ma nell’uomo che si sente interlocutore creativo di una costruzione del progetto divino, in quello spazio potenziale sempre aperto che è una religione “umanistica” eppure orientata al trascendente. Io credo che non ci sia vera religione che non faccia crescere l’uomo; anzi questo è la misura della verità della religione. Di una religione che sia uno spazio potenziale in cui siano rispettate, insieme, l’*umanità dell’uomo* e la *divinità di Dio* (Vergote, 2006a).

Riferimenti bibliografici

Abram, J. (1996). *The language of Winnicott. A dictionary of Winnicott’s use of words*. London: Karnac Books. Trad. it. *Il linguaggio di Winnicott*.

- Dizionario dei termini e dei concetti winnicottiani*. Milano: Franco Angeli, 2002.
- 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. 33-43). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2000a). Il contributo di Ana-María Rizzuto alla lettura psicoanalitica del vissuto religioso. Introduzione all'edizione italiana. In A.-M. Rizzuto (Ed.), *Perché Freud ha rifiutato Dio?* (pp. vii-xxiii). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2000b). Psicologia del profondo e religione. Verità religiosa e verità psicologica. Introduzione all'edizione italiana. In M. Palmer (Ed.), *Freud, Jung e la religione* (pp. ix-xxii). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 59-89). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003a). Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso. *Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale*, 28, 254-286.
- Aletti, M. (2003b). Religion, coping and psychoanalysis: a preliminary discussion. *DIPAV Quaderni. Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale*, 6, 143-158.
- Aletti, M. (2004a). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia USP*, 15(3), 163-190.
- Aletti, M. (2004b). A representação de Deus como objeto transicional ilusório. Perspectivas e problemas de um novo modelo. In G. J. de Paiva & W. Zangari (Eds.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp. 19-50). São Paulo, SP: Loyola.
- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 27, 1-18.
- Aletti, M. (2006). Between neurobiological findings, cultural contexts and individual attributions. The specificity of the psychological approach to religion / Tra dati neurobiologici, contesti culturali e attribuzioni

- individuali. La specificità dell'approccio psicologico alla religione. In M. Aletti, D. Fagnani & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione / Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M., Fagnani, D., & Colombo, L. (1998). Religious metaphor: psychology, theology, aesthetics. Some clinical considerations. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 213-224). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Amati, M. J. (1985). Oggetti transizionali, fenomeni transizionali e area transizionale. *Rivista di psicoanalisi*, 31, 375-390.
- Ancona-Lopez, M. (2004). Representação de Deus em pós-graduandos em psicologia clínica. In G. J. d. Paiva & W. Zangari (Eds.), *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Edições Loyola.
- Belzen, J. A. (2001). The future is in the return: back to cultural psychology of religion. In D. Jonte-Pace & W. B. Parsons (Eds.), *Religion and psychology. Mapping the terrain* (pp. 43-56). New York-London: Routledge.
- Belzen, J. A. (2006). Cultural psychology of religion: perspectives, challenges, possibilities / La psicologia culturale della religione: prospettive, sfide, possibilità. In M. Aletti, D. Fagnani & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione / Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 21-57). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation. A scientific approach to insight in psychoanalysis and groups*. London: Tavistock Publications.
- Bion, W. R. (1992). *Cogitations*. London: Karnac Books.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss. Vol. 1. Attachment*. New York: Basic Books. Trad. it. *Attaccamento e perdita. Vol.1. L'attaccamento alla madre*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Bowlby, J. (1988). *A secure base: parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books.
- Eigen, M. (1981). The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *International Journal of Psycho-Analysis*, 62, 412-433.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: Norton.
- Fossi, G. (1994). *La psicoanalisi dei fenomeni culturali. Arte, letteratura. Musica, cinema, storia e religione*. Torino: UTET.
- Fuller, P. (1980). *Art and psychoanalysis*. London: Writers & Readers.

- Greenacre, P. (1969). The fetish and the transitional object. *The Psychoanalytical Study of the Child*, 24, 144-164.
- Greenacre, P. (1970). The transitional object and the fetish with special reference to the role of illusion. *International Journal of Psycho-Analysis*, 51, 447-456.
- Hernandez, M., & Giannakoulas, A. (2003). Sulla costruzione dello spazio potenziale. In M. Bertolini, A. Giannakoulas & M. Hernandez (Eds.), *La tradizione winnicottiana. 1. Spazio potenziale e processo terapeutico* (pp. 101-118). Roma: Borla.
- Hopkins, B. (1997). Winnicott and the capacity to believe. *International Journal of Psycho-Analysis*, 78, 485-497.
- Humbert, É. G. (1994). *La dimension d'aimer*. Paris: Éd. des Cahiers de Psychanalyse Jungienne.
- Jones, J. W. (1997a). Playing and believing. The uses of D. W. Winnicott in the psychology of religion. In J. L. Jacobs & D. Capps (Eds.), *Religion, society, and psychoanalysis. Readings in contemporary theory* (pp. 106-126). Boulder, CO-Cumnor Hill, Oxford: Westview Press.
- Jones, J. W. (1997b). The real is the relational. Relational psychoanalysis as a model of human understanding. In J. A. Belzen (Ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (pp. 51-64). Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.
- Kaufman, G. (1996). Sull'affinità tra esperienza simbolica e esperienza amorosa. *Controtempo*, 1(1), 87-109.
- Kristeva, J. (1984). *Histoires d'amour*. Paris: Seuil. Trad. it. *Storie d'amore*. Roma: Editori Riuniti, 1985.
- Kristeva, J. (1985). *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*. Paris: Hachette. Trad. it. *In principio era l'amore. Psicanalisi e fede*. Bologna: Il Mulino, 1987.
- Kristeva, J. (2006). *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*. Roma: Donzelli.
- Lerner, L. (1992). Illusion and culture. A tribute to Winnicott. *Psychoanalytic Review*, 79(2), 167-168.
- McDargh, J. (1983). *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion: On faith and imaging of God*. Lanham, MD: University Press of America.
- McDargh, J. (1993). Concluding clinical postscript: On developing a psychotheological perspective. In M. L. Randour (Ed.), *Exploring sacred landscapes. Religious and spiritual experiences in psychotherapy*. New York: Columbia University Press.

- McDargh, J. (2001). Faith development theory and the postmodern problem of foundations. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 185-199.
- Meissner, W. W. (1987). *Life and faith: psychological perspectives on religion experience*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Meissner, W. W. (1997). Psychoanalytic hermeneutics and sacramental theology. In J. A. Belzen (Ed.), *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (pp. 263-288). Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.
- Meissner, W. W. (2001). So help me God! Do I help God or does God help me? In S. Akhtar & H. Parens (Eds.), *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief* (pp. 77-126). Northvale, NJ-London: Jason Aronson.
- Mijolla-Mellor, S., de. (2004). *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*. Paris: Dunod.
- Milner, M. (1969). *The hands of the living God*. London: Hogart Press and Institute of Psycho-Analysis.
- Ogden, T. H. (2001). Reading Winnicott. *Psychoanalytic Quarterly*, 70, 299-323.
- Phillips, A. (1988). *Winnicott*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Trad. it. *Winnicott*. Roma: Armando, 1995.
- Pruyser, P. W. (1968). *A dynamic psychology of religion*. New York: Harper & Row.
- Pruyser, P. W. (1977). The seamy side of current religious beliefs. In H. N. Malony & B. Spilka (Eds.), *Religion in Psychodynamic Perspective. The Contributions of Paul W. Pruyser*. New York: Oxford University Press.
- 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. (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. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (Vol. American Psychological Association, pp. 409-431). Washington, D.C.
- Rizzuto, A.-M. (1996-1997). Belief as a psychic function. *Newsletter of Division 36 (Psychology of Religion) of the American Psychological*

- Association*, 22(1), 1-7.
- Rizzuto, A.-M. (1998). *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.
- Rizzuto, A.-M. (2001). Vicissitudes of Self, object, and God representations during psychoanalysis / Trasformazioni delle rappresentazioni del Sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp. 25-55). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Rizzuto, A.-M. (2002). Believing and personal and religious beliefs: Psychoanalytic considerations. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 25, 433-463.
- Rizzuto, A.-M. (2006). Discussion of Granqvist's article On the relation between secular and divine relationships: an emerging attachment perspective and a critique of the 'depth' approaches. *International Journal for the Psychology of Religion*, 16, 19-28.
- Rose, G. J. (1978). The creativity of everyday life. In S. S. Grolnick, L. Barkin & W. Muensterberger (Eds.), *Between reality and fantasy. Transitional objects and phenomena* (pp. 345-362). New York: Jason Aronson.
- Safra, G. (1999). Sacralidade e fenômenos transicionais: visão winnicottiana. In M. Massimi & M. Mahfoud (Eds.), *Diante do misterio* (pp. 173-182). São Paulo: Edições Loyola.
- Salomé, L. (1931). *Mein Dank an Freud*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Trad. it. *Il mio ringraziamento a Freud*. Torino: Boringhieri, 1984.
- Thomson, J. A. (2001). Does God help me or do I help God or neither?: Discussion of Meissner's chapter, "So help me God! Do I help God or does God help me?" In S. Akhtar & H. Parens (Eds.), *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief* (pp. 127-152). Northvale, NJ-London: Jason Aronson.
- Tuckett, D. (2003). Riflessioni su "la costruzione dello spazio potenziale". In M. Bertolini, A. Giannakoulas & M. Hernandez (Eds.), *La tradizione winnicottiana. 1. Spazio potenziale e processo terapeutico* (pp. 119-123). Roma: Borla.
- Ulanov, A. B. (2001). *Finding space. Winnicott, God, and psychic reality*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Uselli Kluzer, A. (1992). The significance of illusion in the work of Freud and Winnicott. A controversial issue. *International Review of Psycho-Analysis*, 19, 179-187.

- 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. (1974a). *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil.
- Vergote, A. (1974b). *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*. Fossano: Esperienze.
- Vergote, A. (2006a). *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*. Paris: Éd. Du Cerf.
- Vergote, A. (2006b). Le père. *Familia*, 33, 5-21.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality* (pp. 1-25). New York: Basic Books. Trad. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà* (pp. 23-60) Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1954). Metapsychological and clinical aspects of regression within the psycho-analytical set-up. In *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis* (pp. 278-294). New York: Basic Books-London: Tavistock, 1958. Trad. it. Gli aspetti metapsicologici e clinici della regressione nell'ambito della situazione analitica. In *Dalla pediatria alla psicoanalisi. Patologia e normalità nel bambino. Un approccio innovatore* (pp. 332-350) Firenze: Martinelli, 1975.
- 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, 1974.
- Winnicott, D. W. (1967). The location of cultural experience. In *Playing and reality*. 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. (1968a). 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. (1968b). The use of the world "use". In *Psycho-Analytic explorations* (pp. 233-235). London: Karnac Books. Trad. it. L'uso della parola "uso". In *Esplorazioni psicoanalitiche* Milano: Raffaello Cortina, 1995.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object and relating through iden-

- tifications. 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. (1970). Living creatively. In *Home is where we start from* (pp. 39-54). London: Penguin Books, 1986. Trad. it. Vivere creativamente. In *Dal luogo delle origini* Milano: Raffaello cORTINA, 1990.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. New York: Basic Books. Trad. it. *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1975). Primitive emotional development. In *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. New York: Basic Books-London: Tavistock, 1958. Trad. it. Lo sviluppo emozionale primario. In *Dalla pediatria alla psicoanalisi: scritti scelti* Firenze: Martinelli, 1975.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human nature*. London: Free Association Books. Trad. it. *Sulla natura umana*. Milano: Raffaello Cortina, 1989.
- 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.