

**LA METAFORA RELIGIOSA E I FENOMENI TRANSIZIONALI.
UNA PROSPETTIVA PER LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE.¹**

Mario Aletti e Daniela Fagnani

Un passo biblico del 1 libro dei Re parla della manifestazione di Jahve 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)²

In questo brano la figura retorica dell'ossimoro ("voce di silenzio") sottolinea la difficoltà espressiva, il balbettio della parola che aspira dire qualcosa di un Dio ineffabile ed ineffato, impronunciabile e sempre invocato. 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.

Il credente (in questo distanziandosi dall'idolatra) sa 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.

Per parte sua, lo psicoanalista sa che la "talking cure" suppone, nel paziente non meno che nell'analista, una parola che va sempre "oltre". L'interpretazione, ad esempio, coglie il non detto del detto; apre ad un contenuto altro e nuovo rispetto a ciò che è intenzionalmente espresso, assumendolo come contenitore, come metafora: quello che hai detto, e me lo dici con il tuo discorso, con il tuo silenzio, con il tuo sogno, con il tuo sintomo, con il tuo modo di relazionarti a me (transfert-controtransfert), contiene anche quest'altro... Eppure anche la parola dell'interpretazione è altra cosa -- e più limitata -- rispetto al vissuto relazionale che essa segnala nel passato del soggetto e che instaura in e attraverso il presente transferale.

Alcune precisazioni per delimitare l'ambito entro cui considereremo il rapporto tra psicologia, arte e religione. Non ci riferiamo alle espressioni artistiche del sentimento religioso, con le questioni burocratiche connesse, di cosa sia arte religiosa, della differenza tra arte religiosa e arte sacra, ed altre. Neppure intendiamo interpretare la religione come forma d'arte, come hanno proposto alcuni autori, ed ultimamente Beith-Hallahmi.³

Parliamo di estetica come riflessione intorno all'elemento fascinoso dell'esperienza della realtà, nella prospettiva della enfattizzazione simbolica del senso, piuttosto che in quella della qualità artistica del "bel" segno. E' vero che la valutazione estetica è radicata nel sensibile, nella sensazione,

percezione del corporeo. Ma non c'è sensazione senza un significato soggettivo e il bello è bello ... in ordine a qualcosa e in funzione di soggetto.

Ci pare possibile individuare qualche punto di contatto tra psicologia, teologia, filosofia estetica. Non alla ricerca di parallelismi, né di morbide alleanze o strategie cripto-apologetiche o cripto-riduzionistiche; solo nell'ottica di capire meglio alcune dinamiche psicologiche della metafora religiosa che ne sono un aspetto parziale, ma imprescindibile, posto che, come ci insegna Antoine Vergote, "tutto ciò che umano è psichico anche se nulla di ciò che è umano è soltanto psichico".⁴

In ambito teologico il tema ha destato l'interesse di grandi autori: basti citare Hans Urs von Balthasar⁵ che ha proposto una estetica teologica quale forma adeguata della teologia della rivelazione e della fede. Sono poi ben note le accuse di Eugen Drewermann contro il logocentrismo dell'esegesi biblica ed il suo richiamo al recupero delle valenze simboliche metaforiche e mitiche del linguaggio religioso. Sempre più spesso viene denunciato dagli stessi teologi, il vissuto di estraneità, di inautenticità e/o inadeguatezza della riflessione teologante rispetto alla propria esperienza personale. Già diversi anni fa Jacques Pohier, per esempio, segnalava che la psicoanalisi pone al teologo l'interrogativo sulla fede in maniera del tutto originale: la questione si sposta dall'esposizione di ciò che si crede, (le verità teologiche) al motivo del coinvolgimento personale («perché tu credi quello che credi? Quale desiderio è all'opera e si appaga nella tua credenza?»). Per Pohier, il teologo che coglie questo è coinvolto radicalmente, con la sua persona, nel suo lavoro: «Io non posso teologizzare che in prima persona singolare: io credo».⁶

Alcuni teologi oggi sentono l'urgenza di evidenziare il momento esperienziale-estetico come luogo della formazione della coscienza credente. Pensiamo ad esempio a Pierangelo Sequeri e al suo trattato di teologia fondamentale cui ha dato il titolo significativo di *Il Dio affidabile*. Per lui, il linguaggio della fede, radicato nell'ordine degli affetti, si colloca tra l'ordine dei segni e l'ordine dei significati, all'origine della loro interazione significante:

La coscienza credente vive il proprio rapporto alla verità secondo modalità essenzialmente mediate da un apprezzamento estetico: ovvero dall'affidamento e dal consenso rivolto ad una *giustizia persuasiva* che si manifesta nella forma di un'*evidenza simbolica* capace di *impressionare affettivamente*. Ciò comporta il ruolo determinante di una costellazione di figure dell'esperienza che sono irriducibili al concettuale e all'operazionale, pur avendo uno stretto rapporto con questa duplice figura dell'esperienza. Sono appunto le figure della risonanza: quelle cioè che appartengono alla sfera dell'emozionale e dell'immaginoso, del sentimento e della passione. Insomma all'eco qualitativa dell'esperienza: quella che infine fa la differenza tra la parola detta e il tono di voce rassicurante con il quale risuona.⁷

L'interesse della ricerca psicologica sembra convergere con quella teologica verso lo studio di un nucleo affettivo originario dell'esperienza, (che naturalmente non sorge *in vacuo*, ma all'interno di una cultura e del suo linguaggio). Ciò ultimativamente rimanderebbe forse alla riflessione antropologica, ma, almeno in una prima fase, può costituire terreno di incontro e dibattito e ricerca comune tra teologia e psicologia.⁸

Sembra opportuno recuperare preliminarmente la rilevanza dell'apprezzamento estetico come costitutivo della coscienza comune; non stato eccezionale rubricato come fenomeno di "entusiasmo" e confinato/tollerato solo nella genialità artistica o nell'entusiasmo mistico, quando non nell'esaltazione/eccitazione psicotica. Il relegamento dell'esperienza emotivo-estetica all'eccezione/anomalia clinico-patologica o mistica ubbidisce al pregiudizio di antichissima ascendenza nella filosofia occidentale che il radicamento dello spirito nel corpo sia un condizionamento ed un ostacolo alla espressione della coscienza e non una sua condizione, intesa come modalità e ricchezza specifica. Atteggiamento da cui la psicologia contemporanea, ed anche la psicoanalisi, non pare essersi del tutto affrancata.

Mentre, come si accennava, l'apprezzamento estetico comporta il riconoscimento della propria emozione del bello. Esso si accende non nella percezione, ma nell'*emozione* della percezione. Esso sorge da processi di dazione di senso: non risiede nella cosa, (nenche nell'"opera d'arte" in sé) ma nella relazione instauratasi e presuppone la rilevanza soggettiva ... l'interesse, il significato per me.

Da quanto sopra, gli psicologi della religione potrebbero ricavare indicazioni rilevanti per una miglior comprensione dei processi psichici che giocano nella strutturazione dell'atteggiamento religioso. La nostra ipotesi muove da una suggestione che risale a Lou Andreas Salomé, che sosteneva che il processo della fede confina con quello della creazione artistica ed entrambi scaturiscono da uno stato originario di narcisismo arcaico, dove realtà interna e realtà esterna non sono percepite come distinte. Si rileggano i capitoli centrali di *Mein Dank an Freud*.

Ad ogni opera d'arte attribuiamo impressioni che non possiamo ricevere da alcuna realtà esterna e che tuttavia ci comunicano qualcosa che non è soltanto il frutto della soggettività, ma sembra fondato oggettivamente. E' proprio questo che, nei sistemi filosofici, fa elevare l'"estetica" sino alle sfere della metafisica.⁹

L'arte non necessita di un appagamento nella realtà; al contrario essa trae proprio dalla frustrazione del desiderio la tensione per raggiungere le vette del processo creativo. Proprio con L. Andreas Salomé, persona dotata di sensibilità romantica, inizia un ripensamento della figura freudiana dell'illusione che si mostrerà di grande utilità per comprendere alcune grandi esperienze dell'uomo, segnatamente l'esperienza religiosa e quella artistica.

Freud, parlando della religione, principalmente in *L'avvenire di un'illusione*, ha definito l'illusione una credenza fondata sul desiderio («Caratteristico dell'illusione è il derivare dai desideri umani»). In quanto tale, l'illusione è indimostrabile (ma anche inconfutabile) nei suoi contenuti di verità, sul piano della dimostrazione razionale. È però evidente in molti passi delle sue opere, e contrariamente a quanto lui stesso, a volte, dichiara, che questa illusione è, per lui, anche un errore, un autoinganno di fronte alla realtà, destinato a sfociare nella delusione.

Proprio la Salomé glielo aveva contestato, rivendicando la originarietà ed irriducibilità delle illusioni alle spiegazioni fornite dalla ragione e sostenendo, specificamente con riferimento alla religione:

Mai sarebbe possibile ridurre la portata di questa esperienza attraverso i lumi della ragione, ridurre il "delirio" attraverso la "verità" in senso intellettuale.¹⁰

Per ciò la fede si sottrae alle rappresentazioni di Dio, perchè resta sempre la possibilità che tale rappresentazione non sia altro che "un nome per 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 perchè 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.¹¹

Il concetto di illusione ritorna in maniera decisiva nella storia della psicologia con D. W. Winnicott. È noto che egli descrive le vicissitudini dello "sviluppo emozionale primario" in termini di processi che, nel loro insieme, possono riassumersi nella progressiva instaurazione della capacità di distinguere tra sé e mondo esterno e di elaborare una rudimentale immagine di sé, e del reale e del rapporto che lega l'uno all'altro.

Winnicott analizza le complesse relazioni che si strutturano tra ciò che è sentito come soggettivo e ciò che è sentito come oggettivo ed elabora il concetto di oggetto transizionale come un ponte tra realtà interna e realtà esterna. Questo avviene non solo nel bambino piccolo, ma anche nell'adulto:

nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna e 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.¹²

Secondo Winnicott, la cultura, e in essa l'arte, la religione, la scienza, ottengono lo scopo di unire ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo ed assumono in qualche modo la funzione di fenomeno transizionale. In questo contesto, realtà ed illusioni non sono visti come due termini contraddittori; anzi l'illusione si presenta come ambito germinativo, momento incoativo della costituzione della realtà interna ed esterna.

L'applicazione del concetto di fenomeno transizionale alla religione è stata proposta da diversi autori e si presenta ricca di stimoli, anche se non esente da problemi. Accenniamo solo all'opera di Paul W. Pruyser che partendo dal significato etimologico di illusione come derivato da *in-ludere* (*to play*) propone il «mondo dell'illusione» (*illusionistic world*) interposto tra il mondo della realtà (*realistic world*) e il mondo autistico (*autistic world*) come «mondo del gioco e dell'immaginazione creativa dove il sentire non è in contrapposizione con il pensare». ¹³ In questo quadro, Pruyser vede arte, religione e persino la scienza come funzionalmente equivalenti ai fenomeni transizionali nell'economia psichica dell'individuo inserito in un contesto culturale.

Più legata alla pratica clinica l'opera di Ana M. Rizzuto, *La nascita del Dio vivente*,¹⁴ che tratta della formazione, della trasformazione e dell'uso delle rappresentazioni di Dio nel corso del ciclo vitale.

Riconoscendo che le rappresentazioni oggettuali sono un aspetto particolare di processi inconsci più generali e non un'entità concreta dotata di vita propria, Ana-Maria Rizzuto mette in guardia contro letture della religione in sé, o di Dio, come oggetto transizionale (*transformational*); mentre più

utile appare confrontare la nozione di oggetto transizionale con la *ricerca* di Dio (*religious search for a God*) in quanto essa sì, è capace di produrre cambiamenti interiori:

I processi rappresentativi e le rappresentazioni mentali sono processi di estrema complessità, di natura essenzialmente inconscia. La nostra consapevolezza di alcuni di essi segue leggi psichiche che noi non siamo in grado di controllare. La rappresentazione mentale, per definizione non può essere espressione di alcunché di reale. Piuttosto, è vero il contrario: il desiderio religioso rivela la ricerca di un oggetto, la cui rappresentazione promuove quelle trasformazioni che sono sentite come necessarie.¹⁵

In questa linea, la metafora religiosa può divenire un oggetto trasformativo nell'esperienza vissuta di chi, pur riconoscendo l'impossibilità di vedere Dio, sente il bisogno di una sua rappresentazione idiomorfica ed egosintonica, in funzione alla storia individuale e alle vicissitudini delle prime relazioni oggettuali. Se consideriamo l'individuazione come un processo di integrazione personale che riconosce insieme il proprio desiderio di onnipotenza e la sua frustrazione da parte del reale, in equilibrio tra interno ed esterno, tra tendenze fusionali e separazione, tra narcisismo e relazionalità, la metafora religiosa, che conserva la nostalgia di un paradiso fusionale all'interno di un'esperienza di limitazione e separatezza, può esserne un fattore strutturante.

Se ciò che conta nella relazione, con la madre dapprima, e poi con tutte le figure di partner (comprese quelle del gioco e della cultura) e che viene internalizzato non è l'altro, ma una dimensione dell'esperienza di un'altra persona che si riferisce alla sua funzione di appoggio al nostro sé, la metafora religiosa si carica della valenza profonda di presentificazione dell'Altro in un contesto di desiderio e di frustrazione del desiderio.

Come il bambino, secondo il paradosso di Winnicott, trova nella madre un oggetto di cui è egli stesso il creatore, in corrispondenza con la sua visione della realtà, così l'adulto nel segno-simbolo religioso incontra, cambiata e trasmutata, a livello sociale, l'identificazione proiettiva, l'esperienza emozionale con cui egli gli va incontro, pieno di attesa.¹⁶

I segni-simboli religiosi sono in un certo modo, un substrato culturale, modelli, schemi e materiali per l'elaborazione della personale esperienza e l'appropriazione di un significato che non è mai definitivamente dato. Da una parte essi rimandano al proprio contenuto culturalmente determinato, dall'altra abbisognano di soggetti che appropriandosene, li possano "risuscitare" o meglio, "portare a vita". Il processo di simbolizzazione può quindi essere visto come un contenitore di oggetti-soggettivi in evoluzione storicamente e culturalmente determinata, capace di trasformare le nostre forme emozionali e relazionali. Ma spazio ed oggetti transizionali sono fenomeni ambivalenti, aperti a processi di crescita e integrazione della persona lungo le direzioni della autonomia, della "capacità di essere solo",¹⁷ ma anche esposti al fallimento nel compito di differenziare ed unire il mondo interno e quello esterno.

In effetti, anche per le metafore ed i segni religiosi esiste un possibile "conflitto estetico" tra l'esperienza del "sensibile" esterno e il significato emozionale "interno". Questo conflitto ritiene in sé anche la possibilità della non coincidenza, del dissenso, di un possibile fallimento dei segni come elementi strutturali dell'esperienza simbolica.

Ad esempio, lo "scrupoloso" cattolico che si accosta magari quotidianamente al sacramento della Confessione, sembra a volte ricercare 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, l'interpretazione può cogliere che il tormento dell'accusa insistita, o la fatica della ripetizione gestuale, è vissuto come un elemento contrattuale di una devozione sinallagmatica, di obbligazione reciproca cioè, tra divinità e fedele. Così che lo scrupoloso, nel farsi in un certo modo artefice del suo stesso perdono, ("Se non faccio questo, non otterrò il perdono" ha un corrispettivo manipolatorio: "Se faccio questo, Dio non potrà non perdonarmi") nasconde (e disvela, all'interpretazione) il narcisismo che c'è dietro l'auto-umiliazione masochistica, parodia perversa dell'autentica umiltà.

Potremmo dire la stessa cosa da un altro punto di vista. Quando i teologi, oggi, sentono la necessità di una presa di distanza e superamento di certe figure della salvezza escatologica e da certe rappresentazioni eccessivamente "topografiche" dell'Aldilà e troppo solidali con una cultura, un'antropologia ed anche un'iconografia oggi ritenuta impertinente od inadeguata, (eppure profondamente radicata nell'immaginario religioso) si trovano di fronte al problema dell'elaborazione non solo di nuove figure teologiche, ma anche della relativa rappresentazione metaforica, iconografica, estetica, sensibile.

Non è nostra intenzione segnalare qui le possibili distorsioni che il significato culturale dei riti possa subire a livello dell'appropriazione individuale, né la perdita di rilevanza significativa che il simbolismo religioso possa incontrare nelle vicissitudini della storia e della cultura. Basti ricordare che:

Quando l'uomo riconosce Dio o, al contrario, rifiuta il Trascendente, lo fa all'interno di una cultura e di un linguaggio storicamente determinato. L'uomo non dice Dio nel silenzio di ogni altra parola né di ogni altro parlante.¹⁸

Sottolineiamo soltanto che Winnicott ci ha fatto avvertiti che l'individuo, anche quando esprime la propria creatività, nell'arte, nella religione, come nella scienza lo fa in costante interazione con la tradizione culturale, in un contesto che è contraddistinto dall'"azione reciproca di separazione ed unione", di elementi oggettivi e di proiezioni di desideri soggettivi.

In questo processo, che in senso un po' generale potremmo definire come "transizionale" la metafora religiosa può essere vista non solo come modalità per riconoscere ed inserirsi in un mondo simbolico esterno già dato, ma come una modalità specifica e personalizzata di appropriazione dei simboli religiosi culturali e strumento per elaborare una costruzione ulteriore, creativa rispetto al linguaggio religioso convenzionale.

L'esperienza religiosa si appoggia sulla struttura simbolica dell'esperienza umana, in cui il credente rintraccia, proiettivamente, le tensioni verso il trascendente. Ma, per conseguenza, i simboli religiosi non descrivono Dio, ma il vissuto dell'uomo di essere relazionato al trascendente. Questo statuto del linguaggio religioso resta anche quando si tratta di narrazioni di rivelazioni divine e di eventi salvifici, che sono pur sempre fatte in un linguaggio umano, attraverso metafore radicate

nell'esperienza umana e quindi illusioni, nel senso etimologico, di capacità di giocare e giocarsi nel rapporto tra realtà interna ed esterna.

Naturalmente, descrivere la religione come illusione non comporta alcun giudizio di verità sui suoi contenuti. Significa solo cercare di capirne meglio i meccanismi psicologici in gioco.

Certamente concordiamo con Ralph W. Hood che «L'illusione non è necessariamente una delusione»¹⁹ ma resta che non è di pertinenza della psicologia pronunciarsi sulla verità delle credenze. Una volta accettato che l'illusione venga definita (*in-ludere*) come un gioco con la realtà, per lo psicologo l'illusione è reale in quanto illusione. E, conseguentemente, per essere un buon psicologo della religione non è importante essere credente; è necessario essere un buon psicologo, il che significa anche riscoprire il valore clinico ed epistemologico dell'"illusione".

¹Il testo è una rielaborazione della *invited lecture* tenuta, in lingua inglese, al 7° Symposium dell'*European Psychologists of Religion* (Barcellona, 24-28 agosto 1997).

²Dobbiamo al prof. Virgilio Melchiorre la segnalazione di questo passo e dell'efficacia espressiva della metafora "sottile voce di silenzio"; si veda il suo intervento nel volume D. FAGNANI & M.T. ROSSI (a cura di) (1997), *Simbolo metafora invocazione tra religione e psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo. Per il testo biblico utilizziamo la traduzione CEI. Ce ne discostiamo solo nell'espressione "sottile voce di silenzio" (là tradotta con "il mormorio di un vento leggero"), seguendo le indicazioni di altri biblisti ed ebraisti, tra cui Luis Alonso Schökel.

³BEITH-HALLAHMI B. (1989), *Prolegomena to the Psychological Study of Religion*, Associated University Press, London-Toronto, pp. 75-91. L'autore, riscontrando nella religione caratteristiche tipiche dell'arte (capacità di suscitare una reazione emotiva, segnatamente "femminile", caratteri di non strumentalità e di devianza rispetto ai comportamenti razionalistici ed utilitaristici) è indotto a concludere che la religione sia una forma d'arte. Noi pensiamo piuttosto che si possa instaurare una analogia tra arte e religione basata sull'assunto che entrambe trovano il loro momento incoativo in una dimensione affettivo-estetica del mondo psichico che coglie il valore soggettivo dei segni simbolici.

⁴VERGOTE A. (1993), *What the Psychology of Religion Is and What It Is not*, «The International Journal for the Psychology of Religion», 3(2), pp. 73-86, p. 77.

⁵VON BALTHASAR H. U. (1968), *Rivelazione e bellezza*, in ID., *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia, pp. 105-140.

⁶POHIER J.-M. (1978), *Le conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie*, «Concilium», n. 135, pp. 69-78.

⁷SEQUERI P. (1996), *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, pp. 380-381.

⁸Una simile impostazione ci pare riconoscibile nell'opera di Vergote; cfr. in particolare VERGOTE A. (1974), *La teologia e la sua archeologia: Fede teologia e scienze umane*, Esperienze, Fossano.

⁹ANDREAS SALOMÉ L. (1931), *Mein Dank an Freud*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna, tr. it. *Il mio ringraziamento a Freud*, Boringhieri, Torino 1984, p. 84.

¹⁰*Ibi*, p. 72.

¹¹*Ibi*, p. 71.

¹²WINNICOTT D. W., *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, (orig. 1951); tr. it. in *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974, pp. 41-42.

¹³PRUYSER P. W. (1977), *The Seamy Side of Current Religious Beliefs*, «Bulletin of the Menninger Clinic», 41, pp. 329-348, p. 334.

¹⁴RIZZUTO A. M. (1979), *The Birth of the Living God*. Univ. of Chicago Press, Chicago.

¹⁵RIZZUTO A. M. (1992), *Afterword*, in M. FINN & J. GARTNER, *Object Relations Theory and Religion, Clinical Applications*, Ptaeger, Westport, CT – London, pp. 155-175, p.162.

¹⁶Seguiamo qui alcune indicazioni proposte da Gertrud Stickler; si veda il suo intervento in D. FAGNANI & M.T. ROSSI (a cura di) (1997), *Simbolo metafora invocazione tra religione e psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo.

¹⁷Winnicott D. W. (1958), *The capacity to be alone*, «The International Journal of Psycho-Analysis», 39, pp. 416-420.

¹⁸ALETTI M. (1994), *Religious experience, gender differences and religious language*, in ID. (Ed), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*, LAS, Roma, pp. 381-391, p. 384.

¹⁹HOOD R. W. JR. (1992), *Mysticism, Reality, Illusion, and the Freudian Critique of Religion*, «The International Journal for the Psychology of Religion», 2(3), 141-159, p. 155.