

Fede e psicologie moderne*

D.S. Browning, T.D. Cooper

Un mio collega è solito dire che gli individui moderni "vivono di avanzi"; con ciò intende dire che tutti, lo sappiano o meno, vivono di frammenti, di rimasugli di *significato*. Le loro vite non hanno una fede comprensiva, non una preoccupazione ultima, né un'unità reale. Racimolano i propri avanzi di significato come accattoni in cerca di cibo tra i rifiuti dei supermercati e dei ristoranti. Prendono ciò che trovano e lo usano in base alle necessità del momento. Le loro identità e la visione che hanno di sé si modificano di crisi in crisi o da momento a momento, man mano che attraversano le varie fasi della vita.

Questo il suo quadro della vita degli individui delle società moderne. Un punto di vista che ha molto del vero; e di qualsiasi verità si tratti, non si riferisce soltanto agli anticonformisti in *roller-skate* delle aree balneari della California e della Florida e neppure alle orde di turisti che gironzolano senza meta per Times Square. Questo ritratto della struttura identitaria degli individui moderni, in un certo senso, può esser vero per tutti, filosofi e prelati, credenti e atei, operai e professionisti.

Nel convenire in qualche modo con il mio collega, riconosco che tutti gli individui che vivono nelle moderne società pluralistiche e in rapido cambiamento, costruiscono le proprie identità sulla base di un'ampia varietà di risorse. Ciò nonostante, mi reputo più fiducioso del mio collega sul fatto che alcuni, a partire dai frammenti che si convogliano nelle nostre identità, siano capaci e di fatto realizzino un grado piuttosto elevato di coerenza, concentrazione e finalità. Alcuni rimasugli possono e talvolta diventano talmente fondamentali da organizzare e sintetizzare gli altri frammenti in un'unità più o meno funzionale.

Quanti si dicono cristiani, ebrei, protestanti o cattolici devono fare i conti con il fatto di non essere mai solamente quello che professano. Nel migliore dei casi, le identità religiose possono caratterizzare o modellare le rimanenti identità parziali che formano il senso del sé. Ministri, rabbini e sacerdoti che per vocazione particolare sono chiamati ad aiutare i fedeli a formarsi identità religiose coerenti, devono riconoscere che il massimo che possono sperare è consolidare le identità dei loro fedeli finché non diventino significative per le loro identità più limitate di provinciali o cittadini, indigenti o benestanti, seducenti o ripugnanti, operai o intellettuali.

In questo libro analizzerò le relazioni potenziali tra due fonti dell'identità individuale moderna - la fede religiosa come si è venuta a formare nella tradizione giudeo-cristiana occidentale e le discipline della psicologia sviluppatesi nel corso del ventesimo secolo. Ma perché dare tanta attenzione a queste due fonti e perché

* Capitolo 1 di D.S. Browning, T.D. Cooper, *Il pensiero religioso e le psicologie moderne*, © EDB, Bologna 2007. Pubblicato con il permesso dell'editore.

studiarle congiuntamente? La risposta è la seguente: *la religione tradizionale e la psicologia moderna godono di una relazione reciproca particolare in quanto entrambi forniscono concetti e tecnologie per l'ecologia della vita interiore.*

L'influsso della psicologia sulla religione

In queste pagine mi rivolgo a quanti sono interessati al dialogo contemporaneo tra religione tradizionale e psicologie moderne. Gran parte di quanti sono preoccupati di questa relazione sono stati influenzati dal pensiero religioso (dalle teologie) della propria tradizione religiosa. Eppure sono sempre di più coloro che sono stati formati anche dalle vedute interpretative delle scienze sociali e, soprattutto, dalle diverse espressioni della psicologia. L'argomento che questo libro intende trattare non è una semplice faccenda parrocchiale, bensì una problematica culturale di ampio respiro. La nostra cultura continuerà ad essere orientata e guidata dalle tradizioni religiose che ha ereditato oppure - soprattutto per ciò che riguarda la vita interiore - trarrà sempre più il proprio orientamento dalle psicologie moderne? Esiste un modo per definire una relazione adeguata tra le due prospettive, in modo da dare a ciascuna il posto che le spetta?

Per quanto si tratti di una questione che riguarda la cultura nel suo insieme, un po' dovunque se ne scorgono sintomi concreti. I leader religiosi della nostra cultura - i ministri, i sacerdoti e i rabbini - ricevono dosi abbondanti di psicologia clinica, di personalità ed evolutiva nei loro programmi formativi, spesso senza un'adeguata riflessione su come queste conoscenze si collochino all'interno della visione dell'essere umano appresa dalla prospettiva religiosa e teologica. Questi stessi ministri operano in equipe educative, amministrano istituzioni dedite alla salute mentale, inviano persone a psicologi e psichiatri e lavorano a fianco di varie professionalità negli istituti di cura, nei penitenziari e in altri servizi sociali. Grazie al coinvolgimento in questi servizi e al contatto con figure professionali secolari, il clero si confronta continuamente con le scienze sociali in generale e la psicologia in particolare, come discipline primarie per l'orientamento degli stessi servizi e del personale. In che modo organizzano i propri orientamenti religiosi e sociali in modo da comunicare le proprie convinzioni a un'arena pubblica sempre più pluralistica?

La tensione vissuta dal clero in questa dimensione è in realtà soltanto un'immagine del conflitto vissuto da molti individui nelle culture occidentali ed è questo livello culturale più ampio che il libro intende affrontare. In che modo le persone che sono state educate a orientare la propria vita secondo la sapienza del pensiero religioso giudeo-cristiano, impiegano le scienze sociali e in particolare le psicologie? In che modo le interpretano, ne comprendono gli insegnamenti, ne colgono i confini e - cosa più importante di tutte - ne discernono i limiti e ciò che non possono o di fatto non dicono oppure non dovrebbero dire o aver la pretesa di dire?

Non mi rivolgo soltanto ai "credenti praticanti". Questa espressione non descrive in modo adeguato la situazione di molte persone. Mi rivolgo invece a tutti quelli che riconoscono di essere stati *in qualche modo* toccati, modellati e influenzati dalle tradizioni giudaica e cristiana. Scrivo per quanti stanno ancora lottando con ciò che queste tradizioni e le loro affermazioni possono significare per gli individui moderni. Sebbene mi occupi soprattutto del pensiero cristiano, ritengo che esso non possa essere capito a prescindere dal suo retroterra giudaico. Per di più la metafora teistica che si avrà modo di discutere e valutare è fondamentale per entrambi le

tradizioni religiose. Ma in aggiunta mi rivolgo anche a quanti riconoscono di essere stati toccati, modellati e influenzati dalle psicologie moderne e a quanti si interrogano attivamente sulla collocazione che dovrebbero avere nel panorama delle risorse della vita moderna. Il tentativo di sviluppare qualche forma di comprensione sul rapporto tra le fedi ereditate e le scienze sociali moderne non riguarda soltanto i ministri religiosi; la questione rappresenta un problema per essi perché, in un modo o nell'altro, è un problema della cultura moderna che interessa praticamente ogni individuo.

Cosa sono le psicologie moderne?

Con l'espressione psicologie moderne mi riferisco principalmente alle psicologie nate nel ventesimo secolo. Certamente non le passerò tutte in rassegna, ma mi limiterò ad alcune delle correnti e dei sistemi più significativi che hanno dominato il panorama culturale del ventesimo secolo. Con l'aiuto di T. Cooper e di alcuni studiosi che hanno ampliato la mia argomentazione, questa seconda edizione ne esaminerà alcune altre. L'analisi privilegerà le psicologie psicoterapeutiche - o almeno quelle con implicazioni psicoterapeutiche - che hanno esercitato l'influsso più significativo sulla cultura in generale e sulle istituzioni religiose in particolare. Mi concentrerò soprattutto su Sigmund Freud, alcune psicologie umanistiche, Burrhus Frederik Skinner e, dopo un breve interludio teorico, su Carl Gustav Jung, Heinz Kohut e Erik Erikson. Nei nuovi capitoli conclusivi del libro saranno presi in esame Albert Ellis, Aaron Beck e Murray Bowen. Il mio intento è assai più modesto di un'analisi esaustiva delle scuole e delle tradizioni psicologiche. Mi propongo di chiarire alcune questioni e un approccio specifico per capire la relazione appropriata tra il pensiero cristiano e queste nuove psicologie.

Mi riferisco a queste psicologie come psicologie moderne, per richiamare una verità spesso dimenticata: *la psicologia non è nata nel ventesimo secolo*. Esiste una notevole varietà di psicologie antiche e molte hanno influenzato le tradizioni religiose occidentali. E' del tutto pertinente parlare delle psicologie implicite in diverse manifestazioni del giudaismo antico o in diverse correnti del cristianesimo delle origini. Il cristianesimo è stato influenzato in vari modi dalla psicologia stoica, neoplatonica, aristotelica, tomista, hegeliana, kierkegaardiana, heideggeriana e whiteheadiana. Si tratta di psicologie considerate in modo appropriato come filosofiche, a differenza delle psicologie scientifiche o cliniche. Con ciò non si intende dire che siano state semplicemente elaborate, immaginate o che siano dei meri prodotti della ragione speculativa. Piuttosto sono filosofiche in quanto le si ritiene in grado di render conto di un ambito piuttosto vasto dell'esperienza umana - uno spettro in realtà tanto ampio da non permettere loro di adeguarsi facilmente ai parametri di procedure sperimentali rigorose o all'attenzione ristretta ai problemi affettivi e comportamentali della clinica.

Le nuove psicologie del ventesimo secolo aspirano ad andar oltre la psicologia filosofica e a diventare scientifiche, secondo l'accezione sperimentale o clinica del termine. Rispetto alle psicologie filosofiche, le psicologie scientifiche rivendicano una relazione più rigorosa con una serie di dati concreti altamente specificabili. Le psicologie cliniche esigono che i loro concetti si "adattino" o "rendano conto" di certe osservazioni derivate dalla clinica, ma non sono in grado di ottenere il livello

di predizione e replicabilità proprio delle psicologie sperimentali.¹ Queste aspirano a derivare i propri costrutti da osservazioni controllate, in modo da isolare le variabili, dimostrarne statisticamente le cause o le correlazioni e garantirne il controllo e la verifica.² Freud, Jung, Erikson, Kohut, Bowen e gli psicologi umanistici C. Rogers, A. Maslow e F. Perls sono per lo più psicologi clinici, mentre B.F. Skinner è chiaramente uno psicologo sperimentale. Ellis e Beck sono psicologi clinici, ma considerano il loro approccio fondato su costrutti psicologici più esplicitamente sperimentali.

Le culture della psicologia moderna

Queste espressioni della psicologia moderna possono essere ordinate in modo piuttosto conveniente in ciò che altrove ho definito le "culture" della psicologia contemporanea.³ Le psicologie che prenderò in esame nei capitoli successivi rappresentano in qualche modo una delle quattro culture della psicologia contemporanea: la cultura del distacco, la cultura della gioia, la cultura del controllo e la cultura della cura. Di certo possono esistere altre culture psicologiche, come vi sono altre psicologie moderne di rilievo non contemplate nella mia rassegna. Ad esempio, non si è discussa la prestigiosa scuola delle relazioni oggettuali associata ai nomi di W. Fairbairn, D.W. Winnicott e H. Guntrip.⁴ Le terapie familiari e di coppia sono state in gran parte omesse, ad eccezione dell'analisi dedicata a M. Bowen nel capitolo 10. Il mio intento è quello di mostrare la possibilità di discernere le culture di una psicologia e non di esaminare in modo definitivo le scuole esistenti. Né sono preoccupato di determinare la corretta associazione tra le varie psicologie analizzate e la relativa cultura. Sto invece tentando di mostrare che le psicologie moderne possiedono alcune caratteristiche di una cultura positiva e che quelle discusse nel libro possono esserne un esempio.

Con il termine *cultura* mi riferisco a un sistema di simboli e di norme che dirige una società o un gruppo e che garantisce immagini generali della natura del mondo, dello scopo della vita e quanto meno alcuni principi di base secondo i quali la vita andrebbe vissuta. Spesso si sostiene che le psicologie moderne sono sostanzialmente scientifiche e che pertanto non forniscono risposte sul significato della vita. A mio giudizio invece la gran parte delle psicologie moderne più influenti, oltre al valore scientifico che possono avere, scivolano verso ciò che di fatto rappresentano forme di culture positive - culture che in realtà possiedono dimensioni etico-religiose.

Freud verrà associato in modo più specifico alla cultura del distacco. Le psicologie umanistiche, Jung e Bowen sono varianti differenti della cultura della gioia. Skinner è l'esempio più rappresentativo della cultura del controllo, ma in qualche misura

¹ Per il problema dell'evidenza nella psicologia clinica si veda E. Erikson, "The Nature of Clinical Evidence", in *Insight and Responsibility*, Norton, New York 1964, 49-80 [tr. it.: *Introspezione e responsabilità*, Armando, Roma 1972].

² M. Jeeves, *Psychology and Christianity: The view both ways*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Ill. 1976, 27.

³ D. Browning, *Pluralism and Personality: William James and some contemporary cultures of psychology*, Bucknell University Press, Lewisburg, Pa. 1980.

⁴ Per un'introduzione a questa scuola psicologica si veda H. Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self*, Basic Books, New York 1971. Per una rassegna ragionata si veda J.R. Greenberg & S.A. Mitchell, *Object Relation in Psychoanalytic Theory*, Harvard University Press, Cambridge 1983 [tr. it.: *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna 1986].

anche Ellis. Erikson e Kohut sono esempi interessanti della cultura della cura, per quanto Erikson lo sia di più di Kohut.

La cultura del distacco è regolata da metafore profonde e da rappresentazioni della natura umana che alimentano un atteggiamento pessimistico nei confronti del grado di benevolenza che ci si può ragionevolmente attendere dagli altri. Il mondo è fondamentalmente ostile e gli individui sono creature per lo più assorbite dai propri interessi con residui di energia relativamente ridotti da investire in contesti più ampi e altruistici. La cultura della gioia al contrario concepisce il mondo come una realtà sostanzialmente armoniosa. I desideri e i bisogni degli individui come facilmente pacificati e coordinati in una compatibilità pressoché priva di contrasti. Questa condizione viene realizzata in particolare da quanti sono autentici con la loro indole più profonda. La cultura del controllo si basa su metafore profonde e immagini della natura umana che inducono a considerare gli individui come esseri per lo più controllati e controllabili dal potere manipolativo dell'ambiente di appartenenza. Per quanto la cultura della cura condivida alcune metafore di armonia delle psicologie umanistiche, ha una comprensione migliore delle tensioni e delle angosce pervasive della vita e gravita nella direzione di un'etica capace di integrare sia l'amore per il sé che l'amore autotrascendente per gli altri.

Il pensiero cristiano presenta elementi di contatto e di affinità con ciascuna di queste culture, ma anche elementi di critica. Se queste psicologie fossero soltanto delle psicologie, il pensiero cristiano non avrebbe molto da dire al riguardo. Ma nella misura in cui danno origine a culture con vere e proprie dimensioni etico-religiose, il pensiero cristiano ha diritto di impegnarle in un dialogo critico.

Si avrà modo di notare la maggiore affinità tra il pensiero cristiano e la cultura della cura. Ciò non significa comunque che in virtù di questa congenialità le psicologie di Erikson e di Kohut siano le migliori, per quanto sia convinto della loro efficacia. Significa nondimeno che qualora si arrivi alla conclusione che tutte le psicologie devono in definitiva operare all'interno di un qualche contesto culturale più ampio, si può allora affermare che - dalla prospettiva del pensiero cristiano - la cultura implicita in queste psicologie presenta molti aspetti per essere raccomandata.

Psicologia e teologia possono entrare in conflitto?

Nella misura in cui le psicologie moderne raggiungono lo status di conoscenza scientifica (clinica o sperimentale che sia), dal punto di vista logico non dovrebbero entrare in conflitto con le affermazioni della teologia. Su questo punto, sono in sintonia con i vari filosofi contemporanei influenzati da L. Wittgenstein, come la scuola dell'analisi del linguaggio ordinario da lui ispirata. A prescindere da alcuni limiti, questa scuola ci ha aiutato a comprendere l'esistenza di forme di linguaggio varie e differenziate e che è insieme illogico e riduttivo pensare a questa molteplicità linguistica in analogia al linguaggio scientifico.⁵ Ian Barbour chiarisce in modo esemplare questo punto di vista quando scrive: "Si tratta di una soluzione attraente per i problemi che riguardano la scienza e la religione; se i due campi svolgono

⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1963 [tr. it.: *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967]. Per una pregevole applicazione della visione di Wittgenstein alla comprensione delle scienze sociali si veda R.S. Peters, *The Concepts of Motivation*, Routledge & Kegan Paul, London 1958 e P. Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

funzioni totalmente differenti, essi non possono entrare in conflitto. La funzione del linguaggio scientifico è la predizione e il controllo della natura; quella del linguaggio religioso è l'espressione dell'impegno personale, della dedizione etica e dell'orientamento esistenziale".⁶ Per quanto né Barbour né il sottoscritto adottiamo un approccio strettamente wittgensteiniano al rapporto tra religione e scienza o tra teologia e psicologia, questa posizione appare tuttavia molta saggia, per lo meno fino a un certo punto. E' certamente compito della teologia orientare il credente nei contesti più ampi dell'esperienza umana, descrivere e rappresentare ciò che l'esperienza indica come il contesto ultimo e promuovere una risposta esistenziale ed etica appropriata. La funzione del linguaggio psicologico-scientifico invece dovrebbe essere più modesta. Se la teologia tenta di interpretare il contesto più ampio possibile dell'esperienza umana, la psicologia sperimentale, alla pari di ogni scienza rigorosa, restringe il proprio ambito e cerca di verificare le proprie proposizioni "sui dati".⁷ Con il termine *dati* mi riferisco a un insieme o a una raccolta specifica di dati sensibili sufficientemente chiari e distinti da poter essere trattati, controllati, isolati e quantificati. Le psicologie cliniche si pongono invece in una posizione in qualche modo intermedia tra la psicologia sperimentale e la teologia; più che la predizione e il controllo basati sulla manipolazione di fatti specifici dell'esperienza sensibile, si ritiene che le psicologie cliniche - o per lo meno, alcune di esse - debbano occuparsi dell'interpretazione dei modelli, delle modalità, dei temi e delle narrative di base che danno vita alla loro coesione sottostante. Nel far questo, spesso procedono attraverso la correlazione di una conoscenza introspettiva internamente percepita con modelli, tematiche e modalità derivate dall'osservazione esterna.⁸ Una simile descrizione delle psicologie cliniche è coerente con un'ampia gamma di psicologi contemporanei quali Henry Murray, Erik Erikson, Robert Lifton, Heinz Kohut e Donald Spence, e con filosofi della psicologia quali Paul Ricoeur, William Barret, Daniel Yankelovick, Rom Harré e P. F. Secord.⁹

La teologia e le psicologie cliniche

Il lettore non avrà mancato di notare le somiglianze tra la succinta descrizione iniziale della teologia e delle psicologie cliniche. Nel descriverne il compito centrale ho impiegato il termine *interpretazione* per indicare che si tratta propriamente di

⁶ I. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, Harper & Row, New York 1974, 5.

⁷ Ibid., 34.

⁸ H. Kohut, "Introspection, Empathy and Psychoanalysis: an examination of the relationship between mode of observation and theory", in *The Search of the Self*, International University Press, New York 1978, 205-233 [tr. it.: *La ricerca del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1982].

⁹ Questi psicologi e filosofi sono accomunati dall'enfasi posta sull'importanza delle tematiche e delle narrative esistenziali come modalità di interpretazione psicologica. Cfr. H. Murray, *Explorations in Personality*, Oxford University Press, New York 1938; E. Erikson, *Insight and Responsibility*, 49-80; R. Lifton, *History and Human Survival*, Vintage Books, New York 1971; H. Kohut, *The Analysis of the Self*, International University Press, New York 1971 [tr. it.: *Narcisismo e analisi del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1976]; D. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth*, W.W. Norton, New York 1982; P. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1970 [tr. it.: *Dell'interpretazione: saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966]; W. Barrett & D. Yankelovick, *Ego and Instinct*, Random House, New York 1977; R. Harré & P.F. Secord, *Explanation of Social Behavior*, Littlefield, Adams & Co., Totowa, NJ 1973 [tr. it.: *La spiegazione del comportamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1977].

discipline *interpretative* piuttosto che di discipline *esplicative*. Facendo ricorso a questi due termini, introduco la classica distinzione tra ciò che W. Dilthey chiamava *Geisteswissenschaften* (scienze dello spirito umano alla ricerca di un significato - un significato da interpretare) e *Naturwissenschaften* (scienze della natura che richiedono la spiegazione causale, la predizione e il controllo).¹⁰ Affermare che teologia e psicologia cliniche sono discipline interpretative o *Geisteswissenschaften* porta ad identificare un altro elemento comune. Le psicologie cliniche cercano di interpretare le *esistenze individuali*; la teologia cerca di interpretare l'*esistenza* - la vita nella sua interezza, come totalità. E in tal caso, entrambi devono affrontare il problema della struttura di significato su cui formulare i propri giudizi interpretativi. La mia tesi è che porzioni significative delle psicologie moderne - e in particolare delle psicologie cliniche - sono di fatto istanze di pensiero etico-religioso. Si tratta in realtà di discipline miste che contengono esempi di linguaggio religioso, etico e scientifico. Questa affermazione contraddice certamente l'auto-comprensione delle psicologie moderne che si considerano infatti delle scienze, e alcune raggiungono di certo questo status in modo più completo di altre. Ciò nonostante, quando vengono sottoposte ad attenta analisi emergono orizzonti religiosi e morali rispetto ai quali sia le psicologie interessate che l'opinione generale non sono per nulla chiare. Gli stessi responsabili delle istituzioni religiose non sono spesso consapevoli delle dimensioni religiose e morali delle psicologie che utilizzano (cosa che del resto vale anche per altre scienze sociali che non posso prendere in esame in questo libro).

Nelle pagine che seguono analizzerò queste psicologie più come filosofie morali pratiche che come psicologie scientifiche, siano esse di orientamento sperimentale o clinico. Questo approccio può dare l'impressione di volerle trattare ingiustamente in contrasto alla comprensione che hanno di sé. Sono pienamente consapevole di trattarle in modo contrario alla loro auto-comprensione; spero tuttavia di non trattarle in modo ingiusto. E' mio intento fare emergere da esse qualcosa che è veramente presente e che molti lettori delle psicologie moderne hanno intuito da tempo, sebbene abbiano trovato difficile esplicitarlo. Non intendo del resto ignorarne gli aspetti propriamente scientifici. In realtà la mia intenzione è appunto quella di distinguere ciò che è scientifico da ciò che è morale e quasi-religioso e formulare alcune valutazioni sul possibile significato di ciascun livello.

Dalla pubblicazione della prima edizione de *Il pensiero religioso e le psicologie moderne*, la visione ermeneutica delle scienze sociali ha ricevuto un'attenzione più adeguata. La traduzione inglese del 1975 del grande testo di H.-G. Gadamer *Verità e metodo* (1975, 1982) ha predisposto la scena alla prospettiva ermeneutica.¹¹ Come si è accennato nella prefazione, la raccolta di saggi di P. Ricoeur *Hermeneutics and the Human Sciences* ha dato ulteriore sostegno a questa tendenza. Col suo testo *Beyond Objectivism and Relativism* (1983), R. Bernstein ha fornito a un pubblico filosofico più ampio una lettura illuminante di questa tradizione emergente.¹² In *Le abitudini del cuore* (1985), il gruppo coordinato da R. Bellah ha applicato la teoria

¹⁰ Per un'introduzione alla prospettiva ermeneutica di Dilthey e alla relativa collocazione nella storia del *Geisteswissenschaften* si veda R. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston 1969.

¹¹ Gadamer, *Truth and Method*.

¹² R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983.

ermeneutica alla sociologia.¹³ Nel 1995, P. Cushman ha elaborato una reinterpretazione ermeneutica molto interessante delle psicologie moderne in *Constructing the Self, Constructing America*. Alcuni anni dopo, un'interpretazione ermeneutica ancor più sofisticata delle psicologie e delle psicoterapie moderne è stata proposta da F. Richardson, B. Fowers e C. Guignon in *Re-envisioning Psychology: Moral Dimensions of Theory and Practice* (1999).

La prima edizione de *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* non aveva adottato ufficialmente la prospettiva ermeneutica, per quanto implicitamente l'avesse fatto sotto ogni aspetto, tranne l'utilizzo della terminologia e l'indicazione nell'apparato critico dei nuovi teorici emergenti nella comunità americana delle scienze sociali. La teologia era già stata influenzata dalla teoria ermeneutica tedesca e francese, in modo particolare negli scritti del teologo cattolico americano D. Tracy. P. Ricoeur - mio collega negli anni ottanta alla Divinity School della University of Chicago - ha contribuito a orientare la nostra attenzione sulla filosofia ermeneutica. In modo graduale si chiariva così l'importanza della filosofia ermeneutica tanto per le scienze sociali che per l'etica e la teologia. L'antropologia filosofica di Ricoeur aveva avuto un ruolo importante nella prima edizione de *Il pensiero religioso e le psicologie moderne*, ma per quanto presente in sottofondo, la teoria ermeneutica non aveva ancora trovato piena consapevolezza nella mia riflessione. Tra le altre cose, questa seconda edizione spera di rendere più esplicita la filosofia ermeneutica implicita nella prima edizione e di introdurla nel dialogo con le altre interpretazioni ermeneutiche contemporanee della psicologia e della psicoterapia. Intendo far questo per elaborare in modo concettualmente più adeguato lo scopo reale della psicologia, ma anche per sviluppare un modello di comprensione migliore della relazione tra teologia, psicologia e psicoterapia.

Questa seconda edizione afferma e condivide con Cushman e con Richardson, Fowers e Guignon, quattro aspetti centrali della filosofia ermeneutica. Quanto segue è un compendio decisamente sintetico della teoria ermeneutica - oltremodo condensato, ne sono certo, ma nondimeno necessario per avviare la nostra analisi. La prima idea riguarda l'importante teoria gadameriana della "storia effettiva", concetto che indica il carattere storicamente situato del pensiero. La storia non è soltanto qualcosa che indugia sul passato - qualcosa di finito e compiuto senza alcun effetto sul presente. La storia diventa una parte dell'esperienza presente, ci modella con modalità che spesso non si è in grado di nominare o di richiamare prontamente alla consapevolezza.¹⁴ In secondo luogo, la storia effettiva modella ciò che Gadamer chiama la nostra "precomprensione", vale a dire gli schemi interpretativi ereditati ai quali ci si affida nel tentativo di comprendere le esperienze del mondo.¹⁵ Non potremmo comprendere nulla se non disponessimo di questi sfondi interpretativi ereditati dalle ripetute comprensioni riuscite delle generazioni passate. Per un verso queste precomprensioni possono essere considerate inclinazioni o pregiudizi, per l'altro costituiscono i riferimenti comparativi a cui riferirsi per dar senso all'esperienza. Queste precomprensioni possono aver bisogno di una verifica, ma non dovrebbero essere negate. Sopprimerle è comportarsi come se non esistessero,

¹³ R. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985 [tr. it.: *Le abitudini del cuore: individualismo e impegno nella società complessa*, Armando, Roma 1996].

¹⁴ Gadamer, *Truth and Method*, 267.

¹⁵ *Ibid.*, 235-237.

privandosi così della capacità di verificarne l'adeguatezza nel processo di comprensione in atto.

Il terzo concetto riguarda il processo della comprensione: tutta la comprensione è come un dialogo, di fatto, è un dialogo.¹⁶ Comprendere qualcosa - un evento quotidiano, un fatto del passato, un episodio del comportamento umano, una conversazione, un processo terapeutico - è prima di tutto una questione di dialogo; non si tratta sostanzialmente di un processo oggettivo. In qualche modo entriamo nel processo della comprensione con le nostre precomprensioni che, a loro volta, ci aiutano ad orientarci in ciò che accade. Senza le precomprensioni saremmo perduti. Ciò significa che comprendere qualcosa - anche un processo psicologico o psicoterapeutico - assomiglia più a un dialogo in cui le persone introducono direttamente nel processo di comprensione le loro prospettive storicamente condizionate. Comprendere qualsiasi cosa ha a che fare con le caratteristiche di "domanda e risposta" di qualsiasi dialogo.¹⁷ La quarta idea deriva direttamente dalla terza e traccia un legame tra tutti i tentativi di comprensione e la natura della riflessione morale. Gadamer ritiene che gli interessi morali - interessi relativi alle modalità di applicazione della nostra comprensione alle preoccupazioni morali della vita quotidiana - plasmino fin dall'inizio il processo di comprensione.¹⁸ Ciò in realtà afferma l'esistenza di un legame irriducibile tra comprensione e ragione morale pratica. Comprendere qualcosa non è mai soltanto un atto neutrale o oggettivo; a prescindere dall'impegno di essere oggettivi, i nostri interessi pratici e le nostre precomprensioni entreranno sempre nel quadro e lo faranno così presto da orientare la nostra comprensione fin dai primissimi passi.

Cosa significa tutto questo per il dominio della psicologia e della psicoterapia? In primo luogo, tutti i tentativi di concepirle come scienze del tutto oggettive completamente staccate dalla storia effettiva e dalle precomprensioni del passato, non solo sono infruttuosi ma anche distruttivi sia per la psicologia come disciplina accademica che per l'efficacia di suoi contributi alla cultura e alla società. La psicologia e la psicoterapia vanno intese come processi di depurazione delle storie effettive e delle precomprensioni della natura umana, del pensiero e della motivazione come anche dei processi individuali e dei cambiamenti sociali. Sono discipline che non possono essere concepite in modo appropriato come scienze totalmente oggettive, completamente disgiunte o estraniare dalle conquiste del passato e, di conseguenza, determinate a produrre nuovamente i nostri concetti orientativi sulla natura e sul cambiamento dell'essere umano. Nella misura in cui la psicologia immagina se stessa come una disciplina che parte da zero su questi aspetti e che cerca di trovare qualche fondamento indubitabile nell'esperienza sensibile, nella sperimentazione, in fatti empiricamente verificabili o in principi primi *a priori*, finirà per alienare gli individui e il più ampio contesto sociale dalla sapienza culturale del passato.¹⁹ In altre parole, queste discipline diverranno nichilistiche, avranno cioè la funzione di scindere gli individui dalle conquiste culturali delle generazioni precedenti e comprometteranno lo stesso processo di socializzazione. Oppure, in nome dell'oggettività, diverranno inconsapevoli cospiratori e elementi di

¹⁶ Ibid., 331-332.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 275, 289.

¹⁹ P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, 60.

rinforzo dell'ethos sociale e culturale che domina la nostra epoca, vale a dire i processi di valutazione razionale del mercato e la relativa etica individualistica e consumistica. E' quanto Cushman e Richardson, Fowers e Guignon ritengono stia avvenendo²⁰, una visione affine a gran parte della diagnosi sull'impatto culturale di queste discipline formulata nella prima edizione de *Il pensiero religioso e le psicologie moderne*.

Ho proposto questa sintesi decisamente concentrata della filosofia ermeneutica a questo punto della trattazione per mettere in rilievo un solo aspetto: i nostri interlocutori Cushman e Richardson, Fowers e Guignon, concordano con Gadamer e Ricoeur su questi quattro punti. Anche la prima edizione de *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* era ricca di accenni a questi aspetti, ma la presente revisione intende aderirvi esplicitamente e svilupparli ulteriormente. Ciò nonostante *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* non concorda totalmente con questi autori. In breve, Cushman e Richardson, Fowers e Guignon sono ermeneutici in modo più completo e semplice di quanto non lo siamo noi. Essi tendono ad ignorare due aspetti della filosofia ermeneutica già presenti in Gadamer, ma sviluppati in modo più appropriato da P. Ricoeur: l'idea di "distanziamento" e l'idea di "classico". Nei loro contributi scientifici per altro molto raffinati, non si dice pressoché nulla di questi concetti. Di conseguenza non possiamo sapere come per essi anche una psicologia ermeneutica possa avere una sottofase oggettiva o di "distanziamento" e perché la psicologia non debba ignorare totalmente i classici della propria cultura, compresi quelli religiosi.

Iniziamo col concetto di classico. Gadamer non utilizza questo termine per riferirsi a un periodo storico particolare, come la classicità greca o romana. Si riferisce piuttosto a eventi, testi e ideali così "duraturi", così "perenni" nel loro significato e di tale "validità storica", che gli individui che vivono nelle culture che ne derivano non li possono dimenticare, continuano a farvi riferimento e tentano costantemente di orientare verso di essi le proprie esistenze.²¹ Rappresentano gli ideali che danno forma alla consapevolezza di una cultura, anche se raramente gli individui vivono all'altezza dei loro standard. Qual è l'importanza dell'idea di classico per le scienze sociali, la psicologia e la psicoterapia? Questi ideali forgiavano sia la coscienza delle persone studiate da queste discipline che la coscienza - non importa in quale modo imprecisato - dei ricercatori di queste discipline. In *Le abitudini del cuore*, il gruppo di Bellah ha fatto un uso esemplare del concetto di classico, nell'intento di dimostrare l'importanza della "tradizione biblica" e della "tradizione repubblicana" nella formazione degli ideali americani della responsabilità individuale e della comunità.²² Nella prima edizione de *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* ho dimostrato - e in questa seconda edizione amplieremo la discussione -, che le stesse psicologie moderne presentano tracce di questi classici, talvolta più greci che cristiani o giudaici, e certamente in modo più implicito che esplicito. Non è chiaro se le psicologie moderne possano o dovrebbero sopprimere completamente questi classici tanto nel loro tentativo di comprendere gli individui che in quello di definire la salute e il compimento umani. In realtà, forse queste discipline dovrebbero

²⁰ Cushman, *Constructing the Self, Constructing America*, 6-7; F.C. Richardson, B.J. Fowers e C.B. Guignon, *Re-envisioning Psychology: Moral Dimensions of Theory and Practice*, Jossey-Bass, San Francisco 1999, 107.

²¹ Gadamer, *Truth and Method*, 255-256.

²² Bellah et al., *Habits of the Heart*, 28-29.

comprendere se stesse come un aiuto per le popolazioni a cui si rivolgono ad appropriarsi in modo critico di questi classici. Poiché Cushman e Richardson, Fowers e Guignon ignorano il classico nella formazione della coscienza storica, ne ignorano anche il ruolo della religione. Eppure, si tratta di un passaggio difficile per la filosofia ermeneutica. Bellah coglie questo aspetto nell'appendice del suo volume *Le abitudini del cuore* quando scrive:

La scienza sociale non è un'attività cognitiva disincarnata. E' una tradizione o un insieme di tradizioni profondamente radicate nella storia filosofica e umanistica (e, più che in piccola parte, religiosa) dell'occidente. La scienza sociale formula proposizioni relative alla natura degli individui, della società e alla relazione tra individui e società. Inoltre, lo riconosca o meno, formula proposizioni sulle persone buone e sulla società buona e controlla il grado in cui queste concezioni sono radicate nella società attuale. Prendere consapevolezza delle radici culturali di questi assunti ricorderebbe agli addetti alle scienze sociali che questi assunti sono opinabili e che la scelta di un assunto coinvolge controversie profondamente radicate nella storia del pensiero occidentale.²³

Questo ci introduce all'ultima differenza tra *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* e i contributi di Cushman e di Richardson, Fowers e Guignon: l'importanza per le scienze sociali intese in senso ermeneutico di ciò che Ricoeur definisce "distanziamento". Sia Cushman che il gruppo di Richardson respingono l'obiettivo di una facile oggettività in psicologia e in psicoterapia. Ritengono infatti che il fatto stesso di rincorrere un'oggettività assoluta offuschi l'importanza delle strutture storiche che rendono significative le nostre domande e ricerche.²⁴ Tuttavia, in base alla prospettiva di questo libro, non danno una sufficiente attenzione al tipo di oggettività parziale o relativa che si può ottenere in psicologia e in psicoterapia. Si tratta di qualcosa riconosciuto da Richardson, Fowers e Guignon quando scrivono: "Nello studio dei fenomeni umani, la distanza o il distacco che raggiungiamo al fine di esaminare criticamente il nostro stile di vita è sempre parziale e provvisorio, al contrario dell'aspirazione scientifica all'oggettività totale che ha caratterizzato gran parte delle scienze sociali moderne".²⁵ Tuttavia né Cushman né Richardson, Fowers e Guignon sono in grado di trarre qualcosa di utile dalla nozione di questa "distanza".

Si tratta di un concetto implicito in Gadamer e sviluppato in modo più adeguato da Ricoeur. Si riferisce alla capacità umana di riflessione, che rende possibile la consapevolezza del proprio punto di partenza storicamente condizionato, ma che anche pone le distanze o distacca in qualche grado da se stessi, sebbene non in modo assoluto. L'oggettività suggerisce un distacco assoluto; il distanziamento indica l'utilizzo simultaneo del proprio orizzonte storico e insieme il parziale distacco da esso per esaminarne e saggiarne l'orizzonte.²⁶ Per illustrare il significato dell'idea di distanziamento, può esser utile mettere in risalto la differenza tra parlare e scrivere. Quando si parla si è immediatamente immersi nel contesto e l'uditorio è direttamente davanti a noi. Quando si scrive qualcosa, ciò che componiamo con penna e

²³ Ibid. 301.

²⁴ Cushman, *Constructing the Self, Constructing America*, 22; Richardson et al., *Re-envisioning Psychology*, 11-12.

²⁵ Richardson et al., *Re-envisioning Psychology*, 17.

²⁶ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 60-61.

inchiostro può esser letto a distanza di anni, in una terra sconosciuta e da un uditorio mai immaginato. In effetti si guadagna una piccola distanza da quanto si dice non appena lo si scrive e lo si guarda una seconda volta. Il testo assume un significato che è distanziato dalla situazione originaria del dire. I diversi metodi scientifici ci aiutano a guadagnare qualche distanziamento in base a modalità più controllate. Rendono possibile la riflessione e la verifica degli assunti, ma questo processo non sarebbe significativo se tali assunti - le precomprensioni e la storia effettiva che ce li consegna - non fossero presenti fin dall'inizio del processo della comprensione.

In modo implicito nella prima edizione ed esplicito nella seconda, *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* fa propria la prospettiva ermeneutica in relazione alla psicologia e alla psicoterapia. Tuttavia, poiché utilizza in modo più efficace il concetto di distanziamento di quanto non facciano Cushman o Richardson, Fowers e Guignon, dà maggiore importanza a una prospettiva critica della teoria ermeneutica. La tradizione può essere la fonte della saggezza, ma spesso è conflittuale, confusa e talora distorta. Pertanto, devono essere incluse prospettive critiche diverse dalle tradizioni ereditate, per non divenire ciechi perpetratori non solo della sua sapienza ma anche dei suoi errori. I momenti di distanziamento della psicologia in quanto scienza, favoriscono la valutazione e la correzione di alcuni errori del passato in relazione alla nostra costituzione cognitiva ed affettiva. Il passato non è soltanto distorsione; in realtà, in esso v'è più saggezza che errore; ma è pur sempre presente l'errore. In quanto momento di distanziamento, la psicologia può aiutare a scoprire alcune di queste distorsioni ed errori.

Ma la capacità di distanziamento aiuta a scoprire molto di più. In precedenti contributi sostenevo che tutte le forme della riflessione morale pratica presentano in modo implicito o esplicito cinque livelli o dimensioni differenti.²⁷ Se molte delle nostre psicologie presentano affinità con i sistemi di pensiero morale pratico - come i colleghi di orientamento ermeneutico e il sottoscritto riteniamo -, in tal caso anch'esse - implicitamente o esplicitamente - contengono queste dimensioni o livelli ("dimensioni" è preferibile, ma utilizzerò anche il termine "livelli"). Dapprima elencherò queste cinque dimensioni, poi descriverò la modalità con cui sono state derivate. Lo stesso procedimento di derivazione serve ad illustrare ulteriormente quanto si intende con il concetto di distanziamento.

Tutte le forme di pensiero pratico contengono assunti relativi (1) a un retroterra metaforico o immaginativo, (2) a un principio di obbligazione che fornisce un orientamento morale generale, (3) a tendenze e bisogni stabili che in genere si desiderano realizzare, (4) a possibilità e limitazioni imposte dall'ambiente naturale e sociale e (5) a norme e ruoli raccomandati che sarebbe bene seguire. Quando pensiamo in termini morali, in che modo conosciamo o intuiamo questa fitta ragnatela di assunti? Nel derivare queste dimensioni attraverso un procedimento empirico-ricostruttivo, mi rifaccio all'impostazione di J. Habermas. Ogni atto di ragionamento morale su cui rifletto, anche nel caso sia modellato da una storia o da effettive precomprensioni del passato, contiene in astratto assunti relativi a queste cinque dimensioni.²⁸ Un'attenta considerazione degli esempi della riflessione morale

²⁷ Queste cinque dimensioni sono state descritte in un primo tempo in D. Browning, *Religious Ethics and Pastoral Care*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 53-71. In seguito sono state ampiamente elaborate in D. Browning, *A Fundamental Practical Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1991.

²⁸ I quattro elementi di validità di Habermas sono simili benchè diversi dalle mie cinque dimensioni e hanno scopi differenti. Tuttavia entrambi gli insiemi di categorie sono derivati da una procedura

pratica presto o tardi li porta sempre alla luce. Essi sembrano costituire dei presupposti immutabili del ragionamento morale.

Questi livelli sono per un verso correlati gerarchicamente, così che i più alti qualificano e influenzano i più bassi. Per un altro verso, la riflessione sull'esperienza morale rivela che queste cinque dimensioni sono relativamente indipendenti. Mentre ciascuna dimensione condiziona o modella il significato delle rimanenti, a ciascun livello vengono formulati giudizi nuovi e in parte indipendenti. In altre parole, il contenuto di un singolo livello non può essere dedotto dal contenuto di un altro livello, ancorché superiore. Giudizi genuini e pienamente pratiche vengono consumati soltanto all'ultimo livello, quando di fatto si decidono le regole da seguire e i ruoli da assumere.

Nei capitoli successivi analizzerò soprattutto i primi tre livelli delle metafore, dell'obbligazione e delle tendenze e bisogni. Sarà sufficiente per dimostrare che molte psicologie cliniche contemporanee presentano ciascun livello. Ciò vale anche per i rimanenti, ma dimostrarlo per i primi tre basta per mostrare che, quanto meno, le psicologie discusse *stanno per evolversi* in sistemi di riflessione morale pratica. Mi limito inoltre ai primi tre livelli del ragionamento pratico perché sono interessato anzitutto alle idee e agli ideali delle psicologie moderne e del pensiero cristiano. Sono consapevole che il contesto sociale di queste psicologie influenza in qualche modo la forma di queste idee ed ideali. Nondimeno - contrariamente a certe visioni popolari contemporanee della sociologia della conoscenza - non ritengo che queste psicologie siano semplici epifenomeni dei processi sociali, quali ad esempio le forze sociali del capitalismo avanzato. Il mio approccio è in debito con la visione della cultura del grande sociologo europeo Max Weber. Di conseguenza, ritengo che le psicologie moderne rispondano e si adattino alle forze del capitalismo avanzato, ma che non siano modellate interamente da esse. Riprenderò la questione del contesto delle psicologie moderne nel capitolo 9 come parte di una discussione più ampia, per quanto succinta, del rapporto tra psicologia e società.

I cinque livelli sono derivati da cinque domande fondamentali che si è soliti rivolgere a se stessi, silenziosamente e talvolta inconsciamente, allorché si cerca di stabilire *ciò che si dovrebbe fare*. Ci chiediamo dapprima: "In che tipo di mondo viviamo e qual è il suo contesto ultimo (nel senso di maggiormente decisivo)?". Nel rispondere a questa domanda si fa sempre ricorso al linguaggio metaforico - a metafore profonde, spesso abbellite da miti, storie e narrative. È il livello metaforico o immaginativo del pensiero morale pratico. Per quanto riguarda le psicologie discusse in questo libro, cercherò di mettere in evidenza le metafore implicite ed esplicite che hanno la funzione di fornire all'utente un senso del significato e del fondamento della vita. A questo proposito, prenderò in esame le metafore del meccanismo e le metafore di vita (*eros*) e di morte (*thanatos*) della psicologia freudiana, le metafore della coincidenza dei contrari (*coincidentia oppositorum*) in Jung, le metafore di armonia della psicologia umanistica (e, in misura minore, in Erikson e Kohut) e le metafore della variazione libera, della selezione naturale e ciò che in modo scherzoso ho chiamato le metafore "dell'aia" in B.F. Skinner. Nel capitolo 10, le metafore profonde più evidenti sono reperibili nelle immagini più o meno meccaniche di una realtà di sistemi in interazione e auto-perpetuanti della

empirica ricostruttiva. Per un approfondimento della posizione di Habermas su questo aspetto, si veda il suo *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1990, 32.

psicologia di M. Bowen, ma vi sono evidenze di analoghe visioni di sottofondo anche in Ellis e Beck. Tutte verranno paragonate e contrapposte alle metafore teistiche del senso ultimo centrali per la tradizione giudeo-cristiana. Qual è la posta in gioco in queste diverse metafore e in che modo condizionano i livelli inferiori del pensiero morale pratico?

Il livello dell'obbligazione deriva dal tentativo di rispondere alla domanda: "Che cosa siamo tenuti a fare?". Nel rispondere si è di solito guidati da alcuni principi generali - custoditi in modo conscio o inconscio - sul modo in cui andrebbero regolate le nostre azioni. Tale principio può essere al di là della consapevolezza immediata di individui o gruppi particolari, ma è comunque attivo nella loro riflessione morale. I filosofi morali studiano le diverse teorie di obbligazione, le organizzano, le confrontano e le valutano. Per questa ragione, farò ricorso al pensiero di alcuni filosofi morali contemporanei quali W. Frankena, J. Rawls, S. Toulmin e altri, per orientare l'analisi e la critica della teoria di obbligazione propria dei diversi esempi del pensiero cristiano (che può naturalmente variare in modo considerevole) come anche delle teorie di obbligazione implicite in alcune psicologie contemporanee.²⁹ Le principali teorie etiche cristiane si concentrano attorno al principio dell'amore del prossimo che impegna ad "amare il prossimo come se stessi" (Mt 19,19; Mc 12,31) e all'antica e ancor più universale regola d'oro che recita: "Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" (Mt 7,12). Il significato di questi principi è in realtà assai controverso. Il principio dell'amore del prossimo viene spesso associato con l'idea dell'agape o del sacrificio di sé, ma anche in questo caso esistono interpretazioni differenti.

Molte delle nuove psicologie possiedono o propongono teorie di obbligazione che sono implicite nelle relative immagini del compimento umano. In base alle categorie della filosofia morale, gran parte delle psicologie moderne sono quieti erogatori di ciò che i filosofi morali definiscono come forme di obbligazione etico egoiste. La parola *egoista* non andrebbe intesa come qualcosa di necessariamente immaturo, spietato o grossolanamente egocentrico. L'egoismo etico può assumere forme altamente civilizzate, rispettose, regolate e persino caritatevoli. Ma nonostante queste precisazioni necessarie, tutte le forme di egoismo etico rimandano a qualcosa di diverso, ad esempio, dall'etica dell'agape. Pertanto, le teorie di obbligazione implicite in molte psicologie contemporanee possono essere in tensione con le interpretazioni fondamentali dell'immagine di obbligazione della tradizione cristiana. Ciò nonostante, non tutte le psicologie che analizzeremo propendono verso un'etica egoista. Non è probabilmente il caso di Freud, per quanto la questione sia controversa. Lo stesso vale per Kohut e Erikson, sebbene Kohut sia più vicino all'egoismo etico che non Erikson. Skinner è il più lontano da un'etica egoista implicita e gravita nella direzione di una forma rigida di giustizia come principio morale fondamentale su cui giudicare il carattere umano. Ellis e Beck rigurgitano di assunti morali di tipo etico-egoista, mentre Bowen mischia stranamente l'ontologia sistemica con un individualismo armonico non lontano da quello delle psicologie umanistiche. Nondimeno, nessuno di questi psicologi è particolarmente chiaro in

²⁹ W. Frankena, *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1973 [tr. it.: *Etica: un'introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Segrate 1996]; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971 [tr. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1983]; S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1950 [tr. it.: *Ragione e etica: un esame del posto della ragione nell'etica*, Ubaldini, Roma 1970].

merito alle implicazioni morali pratiche del proprio operato e nessuno sembra consapevole di oltrepassare i confini delle affermazioni scientifiche sulla salute mentale e di addentrarsi nel territorio alieno del discorso normativo ed etico relativo a ciò che gli individui sono tenuti a fare.

I filosofi morali tendono a dividere il dominio dell'etica normativa in due approcci generali: l'etica delle virtù e l'etica del dovere. L'approccio delle virtù riguarda l'etica del carattere e i differenti modi di descrivere una persona come buona o virtuosa.³⁰ L'approccio deontologico è invece un'etica di principi e affronta il compito etico cercando dapprima di definire alcuni principi generali utilizzabili come guida della riflessione etica.³¹ I due approcci non sono necessariamente contrapposti; alcuni sistemi etici definiscono in modo relativamente chiaro tanto i principi generali quanto le visioni del carattere o della persona virtuosa. Nondimeno esistono posizioni che separano questi approcci e cercano di formulare un'etica soltanto sulla base dei principi generali o delle immagini del carattere buono e della virtù.

Dato che prenderò in esame le implicazioni etiche di diverse concezioni psicologiche del compimento umano, si potrebbe credere che le interpreti come sistemi inconsapevoli di un'etica della virtù. In un certo senso è vero. Molte visioni psicologiche della personalità sana non sono articolate in termini moralmente neutrali; si tratta in realtà di affermazioni sottili sulla natura della persona buona o virtuosa, nell'accezione morale del termine. Tuttavia, benché farò in molti modi ricorso alla prospettiva dell'etica della virtù, utilizzerò le categorie degli approcci deontologici per individuare gli stili etici impliciti nelle diverse psicologie. Mi associo infatti alla visione di W. Frankena, A. Gewirth e di altri: conosciamo la persona virtuosa soltanto alla luce di alcuni principi generali di obbligazione che la persona virtuosa rivela in risposta alle situazioni morali della vita.³² In opposizione alla notevole popolarità dell'etica della virtù nella filosofia di A. MacIntyre e nell'etica teologica di S. Hauerwas, affronterò l'analisi del carattere normativo dalla prospettiva di un approccio maggiormente deontologico, pienamente consapevole del fatto che nessun principio può mai esaurire ciò che si intende per virtù, carattere o persona buona.³³ Pertanto farò ricorso al linguaggio dell'obbligazione e a quello dei principi morali, anche se non mancherò di far emergere le varie rappresentazioni della persona virtuosa presenti nel pensiero cristiano e nelle psicologie moderne.

Infine, al terzo livello (delle tendenze e dei bisogni) ci si pone la domanda: "Quali sono i bisogni e le tendenze fondamentali che dovrebbero essere moralmente e legittimamente soddisfatti?". Per rispondere alla domanda, si esaminano le teorie delle tendenze e dei bisogni psicobiologici simili a quelle contemplate nei sistemi teologici e psicologici che passerò in rassegna. Si tratta in tal caso di studiare l'immagine della costituzione naturale degli esseri umani come viene rappresentata dal pensiero cristiano e dalle nuove psicologie. Per molti versi è il livello dell'analisi psicologica per eccellenza. E' il campo specifico della psicologia, come mostrano concetti quali la teoria freudiana dell'Es, gli archetipi junghiani, la tendenza

³⁰ Frankena, *Ethics*, 65.

³¹ Ibid., 10, 14, 65.

³² Ibid., 65; A. Gewirth, "Rights and Virtues", in *Analyse & Kritik*, 6(1984) 28-48.

³³ Tra i diversi contributi di S. Hauerwas il più importante è *A Community of Character*, University of Notre Dame Press, South Bend, Ind. 1982; per la controparte filosofica di questa posizione si veda A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, South Bend, Ind. 1981 [tr. it.: *Oltre la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1993].

all'autorealizzazione della psicologia umanistica e la sequenza epigenetica di Erikson. Tuttavia, come si avrà modo di vedere, è un ambito occupato anche dalla teologia. E' precisamente compito delle metafore del senso ultimo e delle teorie di obbligazione dotare queste tendenze e bisogni psicobiologici di un contesto metafisico e morale. Inoltre compito fondamentale dei principi morali è quello di orientarci nel mediare tra la miriade di bisogni complementari ma anche conflittuali che ritroviamo in noi stessi; questi bisogni ci riuniscono allo stesso tempo in comunità di mutualità e nondimeno ci pongono in conflitto con gli altri nei momenti di necessità o di angoscia.

Sono convinto che il dialogo critico tra il pensiero cristiano e le psicologie moderne potrà essere più accurato se orientato dai livelli descritti come strutture della riflessione morale pratica, per lo meno i primi tre. In realtà, dal punto di vista logico, un dialogo critico tra due discipline può procedere soltanto sullo stesso livello. Intendo dire che il livello immaginativo o metaforico della teologia può essere legittimamente accostato in modo critico con il livello metaforico della psicologia. Lo stesso vale per i rispettivi livelli di obbligazione e delle tendenze-bisogni. Tuttavia il confronto critico tra i livelli metaforici della teologia e, ad esempio, la teoria dei bisogni psicobiologici di un sistema psicologico genera un caos generalizzato. Un siffatto modo di procedere non genera altro che confusione; in altre parole, questi livelli sono distinti dal punto di vista categoriale e non possono perciò essere confrontati in modo appropriato.

Ma la realtà può esser ancor più complessa. E' possibile confrontare il livello immaginativo della teologia con il livello delle tendenze-bisogni della psicologia, se nel far questo ci si spinge di fatto a ridosso di una specifica teoria psicologica delle tendenze psicobiologiche e si sondano i profondi significati metafisici che la sostengono. Quando si procede in questo modo, ci si spinge dietro le differenze superficiali di due diversi livelli di pensiero nella direzione dei più profondi livelli metafisici condivisi, che in realtà possono essere confrontati. In questo studio farò spesso ricorso a questa procedura dello "spingersi dietro".

Gran parte degli approcci teologici al rapporto tra teologia e psicologia hanno utilizzato una variante di quanto ho precedentemente descritto come la posizione di L. Wittgenstein. Questo nonostante molte posizioni siano state formulate prima che i punti di vista di Wittgenstein fossero noti tra i teologi. Per gran parte dei teologi, teologia e psicologia erano semplicemente discipline che pongono e rispondono a domande diverse. Non che trattino aspetti differenti della realtà, ad esempio, quello psicologico e quello spirituale. Sebbene il linguaggio di alcuni teologi come P. Tillich e R. Niebuhr possa far credere che stessero proponendo questa soluzione, la visione platonica o idealista della relazione tra teologia e psicologia non ha ottenuto il consenso della maggior parte dei teologi moderni. Secondo Tillich, tanto la teologia quanto la filosofia hanno a che fare con ciò che definiva natura dell'essere. Tuttavia riteneva che la teologia studiasse la questione del "significato dell'essere" e che la filosofia (e le discipline subordinate quali la psicologia) avesse a che fare con la "struttura dell'essere".³⁴ Tillich sapeva perfettamente che molti filosofi e psicologi esprimono spesso considerazioni che esulano dai confini delle loro discipline e affrontano la questione dell'importanza e del significato dell'essere e della vita. Nel far questo tuttavia formulano assunti di fede non necessariamente contemplati dai

³⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, University of Chicago Press, Chicago 1951, vol. I, 18-19 [tr. it.: *Teologia sistematica*, Claudiana, Torino 1996].

dati delle loro discipline specifiche. Come si vedrà nel dettaglio, Niebuhr ha assunto una posizione analoga. Non ha utilizzato il linguaggio della struttura e del significato dell'essere, ma ha impiegato una distinzione tra i dati empirici distinti e controllati delle scienze umane e le connessioni più ampie dell'esperienza che rendono conto del fluire della vita umana. Mentre la psicologia ha a che fare con dati empirici che possono essere circoscritti, controllati e manipolati, il compito della teologia consiste nell'ordinare e chiarire questi settori più ampi dell'esperienza umana.³⁵ Le interpretazioni delle psicologie moderne e della teologia si riferiscono semplicemente a ambiti differenti dell'esperienza umana.

Persino autori più conservatori come M. Jeeves e D. Myers assumono una posizione analoga. Il tono è più apologetico, ma la sostanza è pressoché la stessa. Jeeves, un noto psicologo sperimentale, nel suo *Psychology and Christianity* (1976) afferma che psicologia e teologia si riferiscono a "livelli diversi di spiegazione"³⁶. Egli presuppone una rigorosa visione sperimentale della scienza psicologica. La psicologia è una scienza umile che opera con serie limitate di fatti stabiliti principalmente attraverso il metodo ipotetico-deduttivo. I fatti e le spiegazioni della psicologia non possono dire nulla sulla verità o il valore delle interpretazioni teologiche dell'esperienza. Anche il noto psicologo sociale D. Myers fa uso dell'approccio dei "livelli di spiegazione" nel suo *The Human Puzzle* (1978).³⁷

Più che le figure liberali neo-ortodosse di Tillich e Niebuhr, sono i conservatori come Jeeves e Myers a concepire la psicologia nei termini delle sue forme più rigorosamente sperimentali. Come si vedrà nel capitolo 11, questi psicologi tendono a guardare dall'alto in basso le psicologie di orientamento clinico e interpretativo. Tillich e Niebuhr invece si interessano principalmente alle psicologie cliniche, in particolare a Freud e ai neo-freudiani. Ciò nonostante, tutti concordano sul fatto che quando cessa di essere strettamente scientifica (in qualsiasi modo questo statuto venga definito) e si sposta su un linguaggio normativo di tenore etico o metafisico, la psicologia può entrare in conflitto con la teologia.

A prima vista potrebbe costituire un'eccezione nei confronti di queste posizioni la visione associata con le teologie empiriche di S. Hiltner e D.D. Williams, entrambi influenzate dalla filosofia di A.N. Whitehead. Per Hiltner e Williams, in quanto prospettive differenti sull'esperienza, sia la psicologia che la teologia possano illuminare la verità religiosa.³⁸ Ma nel sostenere questa posizione, rappresentano quasi l'eccezione che conferma la posizione che, in un modo o nell'altro, Jeeves, Myers, Tillich e Niebuhr alla fine sembrano affermare. Quando Hiltner e Williams descrivono la prospettiva della psicologia sull'esperienza non si riferiscono ai dati distinti e controllati della psicologia sperimentale né all'esperienza altamente selezionata e talvolta riduttivamente spiegata delle psicologie cliniche. Si riferiscono invece a una descrizione quasi fenomenologica dell'esperienza, nell'accezione radicale-empirico del termine associato alle filosofie di W. James e A.N. Whitehead.³⁹ In tal senso allora, la loro dottrina dell'esperienza ha oltrepassato ciò

³⁵ R. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, Charles Scribner's Sons, New York 1955, 128.

³⁶ Jeeves, *Psychology and Christianity*, 18.

³⁷ D. Myers, *The Human Puzzle*, Harper & Row, San Francisco 1978, 11-18.

³⁸ S. Hiltner, *Preface to Pastoral Theology*, Abingdon-Cokesbury Press, Nashville 1958, 221-222; D.D. Williams, "Truth in a Theological Perspective", in *Journal of Religion*, 28(1948) 242-254.

³⁹ W. James, *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge 1976, 21-44 [tr. it.: *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterna, Bari 1971]; A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Harper

che la gran parte delle psicologie cliniche o sperimentali rivendicano come il proprio ambito di competenza. Alla fine concorderebbero sul fatto che le psicologie cliniche o sperimentali concepite in modo più ristretto, operano semplicemente a un livello di spiegazione differente e, per questo, non possono alla fine entrare in conflitto con le interpretazioni teologiche o religiose.

Questo consenso tra gli autori favorevolmente interessati alle affermazioni teologiche e religiose è sostanzialmente positivo. Nondimeno la sua difficoltà risiede alla fine nell'esclusione affrettata delle affermazioni etiche e metafisiche spesso implicite nelle psicologie moderne. Può esser vero che quando una psicologia scivola inconsapevolmente su affermazioni etiche o metafisiche non è più una scienza in senso stretto. Questa visione tuttavia non prova che le visioni etiche e metafisiche implicite in una psicologia specifica siano errate. Le affermazioni etiche e metafisiche possono non essere strettamente psicologiche o scientifiche, ma risultare nondimeno corrette. In altre parole, una particolare psicologia può proporre inconsapevolmente una visione etica molto buona e una metafisica molto esigente, per quanto non abbia inteso farlo esplicitamente.

Il fondamentale consenso teologico che abbiamo descritto ha mostrato il limite di non essere disposto ad avviare un autentico dialogo critico correlazionale con le psicologie moderne. E' la difficoltà che riguarda gli autori evangelici discussi nel capitolo 11, per i quali, una volta identificati il profilo, l'orizzonte, le metafore profonde o gli assunti impliciti delle psicologie moderne, tali aspetti possano essere immediatamente rifiutati come non-scientifici. La prospettiva di questo libro è diversa. E' vero che gli assunti impliciti e le metafore di queste psicologie possiedono un carattere quasi-religioso e sono, in tal senso, in competizione con le metafore teistiche della fede cristiana. Nondimeno, il fatto che queste affermazioni vadano al di là di quanto è strettamente empirico e contrastino con gli assunti cristiani non le rende necessariamente sbagliate. Non si può aver la meglio su di esse solo perché divergono dalle visioni cristiane del contesto ultimo dell'esperienza. Una prospettiva critica correlazionale si fa carico di dimostrare la relativa inadeguatezza morale e metafisica degli orizzonti metaforici di queste psicologie e insieme la superiore adeguatezza morale e metafisica della visione cristiana. Le visioni delle psicologie moderne possono essere influenti, potenti ed efficaci anche se esulano dagli ambiti propriamente psicologici. Perciò la voce delle psicologie moderne ha bisogno di essere ascoltata. Facendo ricorso all'approccio critico correlazionale, è mia intenzione svelare e valutare criticamente l'estensione dell'orizzonte normativo delle psicologie moderne. Ma in cosa consiste la visione "critico-correlazionale" della teologia che dovrebbe rivelarsi così utile per questo compito?

Un nuovo approccio alla teologia della cultura

In certi ambiti della teologia contemporanea va di moda designare il tipo di dialogo che propongo una "correlazione critica" tra la teologia e alcuni aspetti del mondo culturale, in questo caso la psicologia psicoterapeutica moderna. D. Tracy vi aggiunge una parola e definisce il metodo un approccio critico correlazionale "rivisto" alla teologia della cultura.⁴⁰ Abbinando i termini "rivisto" e

& Row, New York 1960, 238-254 [tr. it.: *Il processo e la realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 1965].

⁴⁰ D. Tracy, *Blessed Rage for Order*, Seabury Press, New York 1975, 32-34.

"correlazionale" intende distinguere il proprio approccio alla teologia della cultura dal potente metodo di correlazione sviluppato dal teologo tedesco-americano P. Tillich. Per Tillich il compito della teologia sistematica era pressoché identico a quello della teologia della cultura. Nelle mani di Tillich, le due discipline diventavano correlazionali, ma nel senso specifico del prendere le questioni di base del significato dell'esistenza umana suscitate in modo caratteristico da ciascuna espressione culturale e porle in correlazione con le risposte della rivelazione cristiana.⁴¹ Secondo Tillich, la forma della domanda era dovuta all'esperienza culturale, ma la sostanza delle risposte ai problemi dell'esistenza doveva sempre sgorgare da qualcosa al di là dell'esistenza, cioè dalla rivelazione cristiana. Da questo punto di vista, la psicologia psicoterapeutica (come per qualsiasi altra disciplina culturale) non può far altro che descrivere le tensioni e le ambiguità dell'esistenza nel linguaggio, nei simboli e nelle forme di un particolare periodo storico e di un ambito specifico di esperienza; la psicologia psicoterapeutica non può dare alcuna risposta ai problemi fondamentali dell'esistenza e, in quanto tale, non può rappresentare alcuna sfida sostanziale per la teologia. Tillich riteneva ad esempio che la psicoanalisi fosse in grado di fornire descrizioni eccellenti della natura di esistenze umane estraniare o fragili, ma era totalmente incapace di render conto di ciò che chiamava la natura umana "essenziale".⁴²

L'approccio critico-correlazionale rivisto alla teologia della cultura riconosce invece che le espressioni culturali non solo interrogano l'esistenza, ma che comunichino spesso anche delle risposte, a volte influenti e invitanti per l'immaginario della società. Alcune risposte della cultura mostrano somiglianze con le risposte della fede cristiana e, naturalmente, altre sono decisamente differenti. Tracy identifica tre relazioni logiche potenziali tra l'interpretazione cristiana della vita e le varie interpretazioni culturali, incluse naturalmente quelle implicite nelle psicologie psicoterapeutiche. Sussistono possibilità di *identità* quando la rivendicazione cristiana e l'espressione culturale affermano la stessa cosa o quasi. Vi sono possibilità di *analogia* quando le interpretazioni del fatto o dell'evento cristiano e l'espressione culturale sono molto simili, sebbene ancora differenti. Esistono infine condizioni di *non identità* assoluta tra la testimonianza cristiana e l'espressione culturale.⁴³ Ma in se stesso l'accordo o il disaccordo non risolve il problema. Se esiste un accordo apparente tra la pretesa cristiana e l'espressione culturale, ciò non rende le due posizioni necessariamente autentiche. Il dialogo deve essere critico; la testimonianza interiore della fede ha il suo peso nella discussione, ma le rivendicazioni della fede devono essere sorrette da ragioni ulteriori. In modo analogo, il disaccordo tra la visione cristiana e un'espressione culturale non rende necessariamente sbagliata o inadeguata l'espressione culturale; le pretese di entrambi devono essere sorrette da ragioni ulteriori.

Se si vuole sviluppare una teologia critica della cultura deve intervenire un dibattito mutuamente critico tra le domande e le risposte della visione cristiana da una parte e le domande e le risposte dell'opzione culturale dall'altra. Un dialogo critico di questo tipo, dovrà necessariamente spostarsi su un registro di carattere filosofico. In realtà, la fede precede - qui e dovunque - la ragione; è la natura della vita e la natura della

⁴¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 61.

⁴² P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959, 112-126.

⁴³ D. Tracy, "The Foundations of Practical Theology", in D. Browning (Ed.), *Practical Theology*, Harper & Row, San Francisco 1983, 63.

religione cristiana. Con ciò intendo dire che le potenti leve della socializzazione dotano ciascuno individuo di orizzonti di assunti ereditati preesistenti alla capacità e alla volontà personale di riflettere criticamente su di essi. Ma nell'approccio alla teologia della cultura che propongo, la ragione sotto forma di riflessione filosofica deve occupare un ruolo centrale. Ciò è necessario per poter convertire la teologia della cultura in una teologia critica della cultura - una teologia che intrattiene una conversazione reciprocamente critica tra le varie interpretazioni delle affermazioni cristiane e le diverse interpretazioni culturali dell'esistenza umana. Nelle pagine che seguono (e soprattutto nel capitolo 6) cercherò di articolare una tipologia del dialogo critico che propongo, sebbene dubiti seriamente di poterlo di fare in modo soddisfacente in tutti i suoi aspetti. Il mio intento è quello di definirne e di proporre un modello, nella speranza di imparare gradualmente a realizzare meglio questo difficile compito di quanto certamente sarò in grado di fare nel testo. Tuttavia, proprio grazie a una conversazione critica di questo tipo gli individui moderni possono intravedere qualche elemento di coerenza fra gli avanzi di identità che caratterizzano il pluralismo delle società moderne.

Il dialogo mutuamente critico tra teologia e psicologie moderne sarà sviluppato attorno ai primi tre livelli del ragionamento morale pratico: il livello delle metafore, delle obbligazioni e il livello delle tendenze e dei bisogni. Dopo aver cercato di dimostrare l'esistenza nelle psicologie moderne di metafore profonde e di principi di obbligazione impliciti - un compito che sorprenderà alcuni - tenterò una conversazione critica (che lo spazio e le risorse personali permettono) che si concentrerà soprattutto sulle metafore profonde e sui principi di obbligazione della teologia cristiana e delle psicologie moderne. Il percorso terrà sempre presente l'analisi delle visioni delle tendenze e dei bisogni umani fondamentali, caratteristiche di queste due fonti dell'identità degli individui moderni. Tuttavia il nucleo fondamentale della conversazione critica riguarderà gli orizzonti di significato metafisico e morale che circoscrivono questo livello propriamente psicologico del discorso.

Esiste una stretta relazione tra una teologia critica della cultura e ciò che altrove ho chiamato una teologia critica pratica. Questa si fonda su una teologia critica della cultura, ma colloca il dialogo a un livello di astrazione ancor più concreto. La teologia pratica diventa veramente pratica quando aggiunge ai livelli della metafora, dell'obbligazione e delle tendenze-bisogni, il livello contestuale e il livello della preoccupazione concreta per le norme e i ruoli. Anche la teologia pratica del nostro tempo deve essere correlazionale rivista e fondarsi su una teologia critica della cultura.⁴⁴

⁴⁴ Si vedano i miei contributi: "Introduction" e "Pastoral Theology in a Pluralistic Age", in D. Browning (Ed.), *Practical Theology*, Harper & Row, San Francisco 1983, 1-20; 187-202. Si veda anche D. Browning, "Toward a Practical Theology of Care", in *Union Seminary Quarterly Review*, 36(1981) 159-172; e D. Browning, *Religious Ethics and Pastoral Care*.