

## CAPITOLO 29

### “ANTROPOLOGIA DELLA VOCAZIONE CRISTIANA”: UN OMAGGIO A P. RULLA<sup>1</sup>

Cantelmi T.<sup>2</sup> – D’Urbano C.<sup>3</sup>

*“Essere innamorati di Dio, in quanto sperimentato,  
è essere innamorati  
in maniera che non conosce limite alcuno.  
Ogni amore è donazione di sé,  
ma essere innamorati di Dio  
è essere innamorati senza limiti,  
né restrizioni, né condizioni, né riserve”  
(Lonergan B.J.F.)*

#### 1. Il panorama storico del II Novecento

Una profonda e ormai diffusa tendenza, veicolata da quello straordinario strumento di aggregazione del consenso generale rappresentato dai mezzi di comunicazione di massa, oggi sta erodendo il sistema dei valori sui quali si fonda una società civile: è il cosiddetto ‘pensiero debole’, che segna l’avvento dell’epoca post-moderna. Nobilitazione filosofica di un criterio di valutazione dell’esistente e del trascendente che vorrebbe essere ‘tollerante delle differenze’ e ‘aperto’, il pensiero debole sbriciola la verità metafisica e globale in frammenti – *“La crisi dei fondamenti, a questo punto, non è più trattabile come una cattiva verità che può essere rovesciata da una nuova: la crisi si sposta infatti dentro l’idea stessa di verità. Il dibattito cambia tono: vi irrompe stabilmente, anche se non gradito un elemento tragico [...]”*<sup>4</sup> – e induce ad accettare ogni interpretazione del vissuto ed ogni stile di vita che ciascuno ritenga conveniente alla propria situazione e al proprio benessere. Esso tende a conciliare l’inconciliabile nella prospettiva di un sincretismo che, nel momento in cui afferma una verità, trova al suo interno la speculare giustificazione del suo contrario.

Il ‘relativismo’, struttura portante del pensiero debole, sebbene abbia radici millenarie che risalgono già al tempo della Sofistica, oggi riemerge con forza, intaccando ogni campo del sapere e proclamando sotto diversi aspetti che non c’è nulla di eterno ed assoluto, che non c’è una misura comune e che i valori tradizionali sarebbero diventati tali solo a causa di condizioni storiche ormai tramontate: *“Ci si accontenta di verità parziali e provvisorie”*<sup>5</sup>, *“la legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto ad un indifferenziato pluralismo, fondato sull’assunto che tutte le posizioni si equivalgono”*<sup>6</sup>.

*“Rimane la porta aperta per ogni arbitrio. Si dialoga, si apprezza rispettosamente la diversità dell’altro e poi ognuno ritorna, con sottile malinconia, miope presunzione, o patetico narcisismo nel suo piccolo mondo”*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> P. Luigi Maria Rulla sj, psichiatra, psicologo e teologo (1922-2002), ha fondato nel 1971 l’Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana.

<sup>2</sup> Psichiatra e Psicoterapeuta. Docente di Psicologia dello Sviluppo e dell’Educazione presso l’Università Maria SS. Assunta, Roma.

<sup>3</sup> Psicologa e Psicoterapeuta. Docente invitato presso il Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma.

<sup>4</sup> VATTIMO G., ROVATTI P.A., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2011<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (FR), 14 settembre 1998, n.5.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> ANGELINI M.I., Non mi vergogno del vangelo. In BARGELLINI E. (a cura di), *Camaldoli ieri e oggi. L’identità camaldolese nel nuovo millennio*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2000, p.90.

Il dubbio che pervade tutta la cultura rivela la non credibilità dei grandi orizzonti metafisici e trascendenti, un tempo considerati fondamenti ultimi della vita, certezze incontrovertibili, e con essi svanisce logicamente anche la pretesa di parlare di Dio. L'anelito spirituale si nutre volentieri di esperienze esoteriche, capaci di suscitare emozioni forti, e così anche i valori vengono consumati come “*semplici prodotti dell'emotività*”<sup>8</sup> mentre l'effimero è elevato al rango di valore<sup>9</sup>.

Del resto sono tante e tali le prospettive culturali e rapidissimo l'evolversi delle cose, che pare davvero improponibile qualcosa che sappia di eterno e universale.

Le definizioni di “*modernità liquida*” e “*società dell'incertezza*”<sup>10</sup> esprimono, con impressionante efficacia, quello stesso panorama: il senso di disorientamento e di paura che pervade l'uomo post-moderno di fronte alla precarietà dei legami affettivi e sociali, sempre più virtuali e sempre meno ‘affettuosi’ e solidali<sup>11</sup>, nonché all'assenza di punti di riferimento stabili e continuativi. Avanza la ricerca spasmodica di benessere, successo materiale e cure per l'eterna giovinezza come anestetici, in realtà inefficaci, per lenire l'angoscia del sentirsi anonimi e la “*solitudine da cittadino globale*”<sup>12</sup>.

Il diffuso relativismo si ripercuote anche sul mondo scientifico.

Erede e continuatrice del “*declino dell'etica*”<sup>13</sup> iniziato nell'Illuminismo, la scienza relega i valori ad un interesse astratto, teoretico ed accademico. Lo scienziato, che si professi tale, è colui che è in grado di essere ‘obiettivo’ e di studiare i diversi fenomeni in un modo ‘*value-neutral*’, perché i valori sono soggettivi, mere preferenze, poco più di semplici opinioni personali. Perciò una ricerca che abbia pretese di scientificità deve trattare solo “*brute facts*”<sup>14</sup> e investigare i suoi oggetti di lavoro con una metodologia positivista esatta: sperimentale ed imparziale. Tutto ciò che non sia passibile di verifica empirica e di valutazione quantificabile non rientra nella scienza, che verrebbe seriamente minacciata nella sua obiettività da qualunque interferenza etica.

### 1.1. Uno sguardo alla situazione della Chiesa

La Chiesa, quale istituzione umana e non solo divina, ha risentito anch'essa del progressivo stabilirsi di una “*civiltà pluralistica e secolarizzata*”<sup>15</sup> e gli effetti del forte impatto con la rivoluzione della contro-cultura e dell'antistruttura, e col movimento di distruzione dei valori sono emersi nell'interpretazione delle nuove idee introdotte dal Concilio Vaticano II.

Esso era stato una vera ventata di novità, peraltro necessaria, in particolare nell'ambito della vita di speciale donazione al Signore, attraverso i suoi due documenti sulla formazione sacerdotale (*Optatum totius*<sup>16</sup>) e sulla vita religiosa (*Perfectae caritatis*<sup>17</sup>). Il Concilio, leggendo i segni dei tempi, incoraggiava una maggiore apertura al mondo e una formazione sia per i sacerdoti che per i/le religiosi/e che fosse più sensibile alle esigenze pastorali e apostoliche. Il suo spirito era di favorire una formazione non omologante, non di semplice perfezione disciplinare, ma capace di

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, n.88.

<sup>9</sup> *FR*, n.11.

<sup>10</sup> Di Zygmunt Bauman, in CANTELMÌ T., LA SELVA P., *La vita consacrata come risposta ai problemi del nostro tempo*, ART, Roma 2010, pp.77-92.

<sup>11</sup> Per ulteriori approfondimenti sul tema della crisi d'identità e della tecnoliquidità, suggeriamo:

*Che società stiamo costruendo in tempo di crisi?*;

*La riscoperta dell'identità*;

*L'era digitale e la sua valenza antropologica: i nativi digitali*.

Articoli in: [www.toninocantelmi.com](http://www.toninocantelmi.com).

<sup>12</sup> CANTELMÌ T., LA SELVA P., *Op. cit.*, p.82.

<sup>13</sup> PACKER M.J., Toward a postmodern psychology of moral action and moral development. In KURTINES W., AZMITIA M., GEWIRTZ J.L., *The role of values in psychology and human development*, New York 1992, p.40.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.34.

<sup>15</sup> RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. I, EDB, Bologna 1997, p.386.

<sup>16</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale, 28 ottobre 1965.

<sup>17</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul rinnovamento della vita religiosa, 28 ottobre 1965.

farsi attenta ai doni di ciascuno per promuoverne lo sviluppo secondo la propria personalissima vocazione.

La realtà ecclesiale che recepiva questo nuovo soffio dello Spirito era però legata proprio a quei modelli che il Concilio andava scardinando, rimase perciò fortemente disorientata e si trovò incapace di fare come il “*padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche*” (Mt 13,52), cioè di fare sintesi fra ciò che di buono era da conservare della tradizione del passato e ciò che invece andava aggiornato.

Quale fu il risultato?

Una brusca e indiscriminata eliminazione di tutte quelle “*strutture di plausibilità*”<sup>18</sup> sulle quali si erano appoggiati fino a quel momento sacerdoti e religiosi/e e che rappresentavano dei pilastri significativi, dei punti di riferimento fondanti, senza i quali perciò essi si ritrovarono indeboliti nella propria identità. Numerose furono le crisi vocazionali e gli abbandoni. La sfida personale ad un “*adattamento creativo*”<sup>19</sup> alla nuova situazione, a fronte di istituzioni meno forti e condizionanti, necessitava di una maturità e solidità che evidentemente non tutti possedevano.

Emergeva, invece, purtroppo spesso, l’esistenza di una fragilità interna che cedeva sotto il peso di pressioni sociali e culturali; la proclamazione di valori ed ideali non era supportata da un’adeguata interiorizzazione o ‘internalizzazione’<sup>20</sup>: “*le strutture, il condizionamento, gli obblighi del passato indubbiamente offrivano qualche aiuto all’individuo sia col rinforzare indirettamente i suoi valori vocazionali attraverso il loro adempimento in atteggiamenti richiesti dall’istituzione (regole e costituzioni erano percepite come valori), sia col preservare l’individuo da esagerazioni individualistiche in detto adempimento. [...] Naturalmente il prezzo pagato per una crescita della personalità sana, con un tale aiuto dalle strutture, poteva essere molto più grande dei vantaggi*”<sup>21</sup>.

In altre parole: strutture rigide ed obblighi legalistici, se da una parte riducevano il rischio di soggettivizzare i valori, dall’altra però potevano costituire un impedimento verso un’assunzione matura della propria scelta vocazionale.

Del resto all’eliminazione di quelle strutture di plausibilità, accompagnata dal rifiuto di tutto ciò che avesse un sapore troppo formale e che richiamasse quindi un passato ormai solo da dimenticare (la parte *destruens*), corrispondeva una parte *construens* ancora più disorientante: il movimento della ‘contro-cultura’ di cui si è già fatto cenno.

Come ha reagito la Chiesa, soprattutto nell’ambito della formazione, di fronte al disorientamento di numerosi sacerdoti e religiosi?

La sofferenza e lo sconforto del momento purtroppo aprirono le porte a nuovi modelli formativi talvolta in modo indiscriminato senza, cioè, un’attenzione adeguata alle esigenze teologiche, filosofiche e psico-sociali della persona in vocazione. Anziché formulare un programma di formazione adeguato all’internalizzazione dei valori di Cristo<sup>22</sup>, si era proceduto al contrario, finendo per adattare la persona a modelli antropologici lontani dagli ideali cristiani e quindi senza valutare le sostanziali differenze dialettiche di orizzonte.

## 1.2. La voce di Rulla

---

<sup>18</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. II, p.9.

<sup>19</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.388.

<sup>20</sup> “*Io internalizzo un valore rivelato o vissuto da Cristo quanto più sono disposto, sono libero di accettare detto valore che mi porta ad autotrascendermi teocentricamente [...] di essere cambiato da detto valore e di fare tutto questo per amore dell’importanza intrinseca che il valore ha anziché dell’importanza o gratificazione che esso può avere per me*”. RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.397.

<sup>21</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.388.

<sup>22</sup> Cf. RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.12; cf. anche p.126.

In questo panorama, tratteggiato solo a grandi linee, emerge come voce solitaria e coraggiosa – proprio per la stagione storica nella quale nasce e per l’atteggiamento del mondo scientifico con cui dovrà confrontarsi – l’approccio di Rulla.

Egli, come psicologo e teologo, propone uno studio interdisciplinare dell’uomo e della vocazione cristiana, condotto attraverso un’accurata e paziente ricerca, nell’arco di diversi anni – l’*Antropologia della vocazione cristiana* – la quale mira ad “integrare i contributi di quattro prospettive antropologiche: filosofica, teologica, psico-sociale e psico-sociale verificata empiricamente”<sup>23</sup>.

La denominazione ‘Antropologia cristiana’, spiega l’Autore stesso, è legata ad una precisa scelta di coniugare teocentrismo e antropocentrismo nella storia dell’uomo, cercando, tuttavia, di mediare tra tendenze teologiche e culturali estreme che non rendono ragione dell’integrità, della libertà e responsabilità nel suo processo di risposta a Dio.

La tendenza teologica minimalista<sup>24</sup>, frequente tra i teologi protestanti, pur salvaguardando la gratuità della manifestazione di Dio, rischia di ridurre la fede all’assurdo togliendo all’essere umano la capacità di raggiungerlo (“riduzionismo dal basso”<sup>25</sup>). Quella massimalista, all’opposto, esaspera il potere dell’uomo e la sua volontà morale rischiando di impostare la vita cristiana su base meritocratica: l’uomo raggiunge *sic et simpliciter* i valori a cui aspira, per il solo fatto di volerlo (“riduzionismo dall’alto”<sup>26</sup> o spiritualismo astratto). I modelli formativi esistenti fino a quel momento in qualche modo ricalcavano i due estremi: quelli passati facevano eccessivo affidamento sulla ‘buona volontà’ e i ‘buoni propositi’ della persona, quelli attuali, che respiravano il relativismo del tempo, viceversa, rischiavano di svuotare di senso la spinta innata e la capacità auto-trascedente dell’essere umano.

Entrambe le prospettive quindi erano inadeguate a comprendere e sostenere la vocazione cristiana e le crisi post-conciliari ne avevano dato ampia prova: gli strumenti formativi andavano seriamente ripensati e, in un certo senso, ‘raffinati’. Occorreva infatti riconsiderare il processo di maturazione umana, che si era rivelato per diversi aspetti lacunoso, senza perdere di vista la dimensione teologica, resa ‘liquida’ da adattamenti confusivi di modelli inadeguati.

Rulla, con il suo contributo, vuole proporre un’alternativa teorica e pratica<sup>27</sup>. Le fonti alle quali attinge per la sua originale sintesi sono molteplici. In particolare, per l’integrazione degli elementi antropologici, si avvale del “Metodo trascendentale” di J.B. Lonergan<sup>28</sup>.

Due i presupposti fondamentali dell’*Antropologia della vocazione cristiana*:

- innanzitutto è possibile parlare di una vocazione cristiana attraverso la quale l’uomo si realizza, grazie alla provvidenziale convergenza fra la proposta di Dio e le aspirazioni dell’uomo: se l’anelito più profondo dell’uomo è quello di raggiungere la felicità e l’amore, questo anelito si incontra con quanto Dio propone all’uomo;
- non è scindibile l’uomo pensante, l’essere razionale, dall’uomo religioso: l’uomo è un’unità che non può essere considerata solo in un aspetto parziale (la vita intellettuale, psichica, di fede...); la realizzazione dell’uomo non prescinde dalla chiamata divina: “Tale visione interdisciplinare [...] è

---

<sup>23</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.11.

<sup>24</sup> Cf. RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, pp.63-69.

<sup>25</sup> Cf. IMODA F., *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Piemme, Casal Monferrato (AL) 1994, p.101.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Un’applicazione clinica del pensiero di Rulla è costituita dai ‘Colloqui di crescita vocazionale’, RULLA L.M. *op. cit.*, vol. I, p.17. “Il termine ‘colloqui’ denota un tipo di intervento educativo che non corrisponde precisamente al concetto di psicoterapia. Mentre quest’ultima rimanda ad un contesto medico, di malattia o psicopatologia, il termine prescelto si pone deliberatamente in un contesto pedagogico ed integrativo. [...] I colloqui tendono a mettere in atto un insieme di operazioni che considerano la persona nei suoi aspetti umani psicologici, ma anche in quelli spirituali religiosi [...]”. Imoda F., *Sviluppo umano, luogo del mistero, e i colloqui di crescita vocazionale*. In Imoda F. (a cura di), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, p.159 in nota.

<sup>28</sup> Cf. RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, pp. 43-46.

*un arricchimento nello studio della persona umana in quanto ciascuna delle tre prospettive porta un suo contributo. Questo fatto [...] aiuta a ridurre le visioni parziali o deformate che in genere sono la conseguenza di un approccio che si limiti a una sola o a due delle tre antropologie, si riduce così l'errore di scambiare la parte per il tutto dell'uomo e perciò si riduce la possibilità che la nostra conoscenza della persona umana risulti frantumata*<sup>29</sup>.

*Epistemologia, metodo e scopi* sono dunque espliciti: l'*Antropologia* mira ad una migliore comprensione dell'"*humanum christianum*"<sup>30</sup> al momento della chiamata da parte di Dio e nell'assunzione di un impegno di vita alla sequela di Cristo. Essa intende favorire la risposta più completa possibile da parte dell'uomo, attraverso un percorso *interdisciplinare* che tenti di ridurre le inconsistenze e di sostenere la crescita nei valori e negli atteggiamenti vocazionali, per garantire fedeltà ed efficienza apostolica.

Esplicita è anche la *visione antropologica* adottata: due realtà inabitano l'uomo.

In quanto creatura chiamata da Dio ad un dialogo di amore in Cristo ella può autotranscendersi teocentricamente, cioè superare se stessa e raggiungere Dio come obiettivo ultimo. D'altro canto il processo di crescita può essere ostacolato da limiti di varia natura, insiti nella persona, che riducono la sua libertà. Tra gli impedimenti, Rulla assegna un ruolo importante all'*inconscio*.

La persona in discernimento o in cammino vocazionale può essere inconsistente non solo perché 'non vuole' impegnarsi (I dimensione), né perché 'non può' a causa di fragilità psicologiche (III dimensione), ma perché forze inconse e quindi non gestite (II dimensione) la spingono in una direzione che sfugge al suo controllo.

Da qui l'urgenza di saper collocare nella 'giusta' dimensione la dinamica della persona, per poterla accompagnare nel processo di risposta a Dio, il che ha come logica conseguenza che soprattutto gli incaricati della formazione e coloro che affiancano i cammini di fede acquisiscano strumenti adeguati al discernimento e al sostegno nella perseveranza ed efficacia vocazionale.

## **2. I pilastri dell'*Antropologia della vocazione cristiana***

Nel presentare i concetti fondamentali che attraversano l'*Antropologia* anticipiamo la critica mossa a Rulla, e in parte condivisibile, di un eccessivo 'intellettualismo', e di un vocabolario isolato dal mondo accademico e quindi non familiare, che rendono a tratti faticosa la lettura, dai contenuti densi e piuttosto articolati. Si vedrà, ad esempio, quanto dettagliata sia la categorizzazione dei valori, aspetto che però rivela, al di là dell'impianto teorico alquanto farraginoso, l'acuto discernimento di cui Rulla avverte l'urgenza per una lettura profonda e competente del processo motivazionale, con l'intento di ridurre i rischi di vuoti d'identità che avevano minato le scelte esistenziali, negli anni del post-Concilio.

Rimandiamo tuttavia le considerazioni critiche ai paragrafi successivi.

### **2.1. Il self e la dialettica di base**

Si può rappresentare la persona, il self, dal punto di vista strutturale: l'io ideale e l'io attuale.

L'*io ideale* comprende:

- l'*Ideale personale*, cioè tutto ciò che la persona vorrebbe essere o realizzare;
- l'*Ideale istituzionale*, cioè gli ideali che la persona recepisce da una istituzione o da una società.

L'*io attuale* comprende:

---

<sup>29</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.6.

<sup>30</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.11.

- il *concetto di sé*, ciò che il soggetto ritiene effettivamente di essere o di fare (*Io manifesto*);
- quelle caratteristiche che il soggetto ha senza saperlo, e che si rivelano attraverso test proiettivi (*Io latente*).

Il rapporto fra Io ideale e Io attuale costituisce la cosiddetta “*dialettica di base*”<sup>31</sup>, concetto centrale dell’*Antropologia* che sta ad indicare la tensione ontologicamente presente nell’uomo, e che lo accompagna per tutto il corso della vita, fra ciò che egli è e ciò che *vorrebbe essere*, fra ciò che conosce di sé e ciò che invece lo spinge senza che egli possa rendersene conto. Questo scarto, tuttavia, non lo esime da un impegno di conoscenza delle proprie dinamiche profonde, e quindi dallo sforzo per ‘ridurre’ la distanza fra l’esperienza reale con le sue incongruenze e fragilità e l’ideale perseguito.

Per esemplificare la rappresentazione dell’‘ossatura psicologica’ della persona, cioè la sua struttura di partenza e gli elementi che entrano in gioco nel processo motivazionale, si potrebbe ripartire nel seguente schema la dialettica di base:

Prospettiva strutturale	Prospettiva funzionale	Prospettiva contenutistica
Io ideale	Sé come trascendente	Valori
Io attuale	Sé come trasceso	Bisogni

Ci soffermiamo, seppur in modo piuttosto schematico, sul contenuto di tale dialettica, che costituisce uno ‘snodo’ delicato.

Se si considera ciò che l’uomo desidera, ciò che lo motiva nei comportamenti, si incontrano due categorie “*di importanza*”<sup>32</sup> che iniziano, sostengono e dirigono gli atti dell’uomo: ciò che è importante *in sé*, il bene oggettivamente inteso, indipendentemente da qualunque effetto esso possa produrre su di me, ad esempio ‘il perdonare’, e ciò che è importante *per me*, il bene soggettivamente inteso: la cosa è importante in quanto mi soddisfa, è piacevole per me, ad esempio una lode.

Entrambe le categorie sono *risposte intenzionali*, in quanto l’uomo risponde a qualcosa che è percepito o immaginato come attraente.

Un ruolo *dinamico* e propulsivo nel processo motivazionale è giocato dalle *emozioni*<sup>33</sup>.

La componente ‘statica’ dell’emozione consiste nella valutazione, cioè nell’accettare o rifiutare una cosa, una persona, una situazione, in quanto buona/cattiva, desiderabile/indesiderabile. Una prima valutazione avviene nell’immediato, prima di qualunque riflessione, essa è quindi ‘a pelle’, intuitiva, e fa sorgere il *desiderio emotivo*, verso quell’oggetto o *via da* quell’oggetto, perché soddisfa o non soddisfa me, qui ed ora. A lungo andare questo tipo di desiderio si svuota di senso, perché centrato sul compiacimento personale che imbriglia e appiattisce.

L’uomo, tuttavia, ha una capacità sua propria che gli consente di riflettere sull’emozione stessa e sull’impulso immediato ad agire, e quindi di decidere in base questa volta all’importanza della cosa in se stessa, se sia il caso o meno di assecondare quel desiderio. Il *desiderio razionale* segue quindi la *valutazione riflessiva*, la quale può far sorgere un’emozione ma non è detto: “*Una persona può apprezzare la vocazione religiosa come tale per mezzo di una valutazione riflessiva ma poiché non la considera bene per lui qui ed adesso, non seguirà nessuna emozione*”<sup>34</sup> ma anche una tendenza della volontà verso l’azione, “*noi facciamo una valutazione riflessiva che questo è bene anche se può significare difficoltà o disagio, e valutiamo il nostro impulso verso di esso come*

<sup>31</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, pp.142-143.

<sup>32</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.115,

<sup>33</sup> Non ci soffermiamo in questa sede sull’argomento, peraltro oggetto di un capitolo dedicato.

<sup>34</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.123.

*appropriato*<sup>35</sup>. Il desiderio razionale legato ad una valutazione riflessiva favorisce l'autotrascendenza.

La motivazione umana non è mai 'pura': sono presenti in essa sempre, contemporaneamente, in maggior o minor quantità, elementi emotivi e razionali.

Gli elementi *direttivi*, che orientano l'uomo a rispondere a queste categorie di importanza, sono i bisogni e i valori. I primi, in relazione con una valutazione intuitiva-emotiva, hanno per fine la soddisfazione soggettiva (questa cosa mi piace, mi fa star bene), i secondi, in relazione col desiderio razionale e con una valutazione riflessiva, hanno per fine ciò che è bene in sé, in una parola hanno per fine l'autotrascendenza (questa cosa è buona in sé, perseguendola miglioro).

## 2.2. Cosa sono i valori

- *tendenze innate*, connaturali all'uomo, a valutare oggetti, fatti, situazioni. In che modo? Non limitando l'orizzonte del giudizio a se stessi e al proprio benessere, ma allargando lo sguardo verso ciò che si ritiene abbia importanza in sé;

- *tendenze*, che in quanto tali non necessariamente portano ad una decisione specifica ad agire. Come mai? La tendenza verso un oggetto che si ritiene importante in se stesso necessita di un 'movimento' ulteriore. Tale movimento è definito da Lonergan come la "*conquista dell'intenzionalità conscia*"<sup>36</sup> che porta il soggetto ad autotrascendersi. Questo movimento dell'uomo ad andare oltre se stesso, a superarsi in vista di qualcos'altro che è al di là di sé, è spontaneo ma non immediato.

Ontologicamente l'uomo è spinto a guardare 'oltre il proprio naso', a esplorare quanto lo circonda; spontaneamente gli affiorano domande che spontaneamente cerca di capire, spontaneamente si interroga su ciò che deve fare e infine cerca di decidere in modo responsabile<sup>37</sup>.

Perché ciò si traduca in azione occorre, tuttavia, una decisione attiva, consapevole, spesso difficile, che deve attraversare quattro livelli di operazioni<sup>38</sup>:

- a) il livello dell'esperienza o livello "*empirico*" nel quale l'uomo sente, percepisce;
- b) il livello dell'intelligenza o livello "*intellettuale*" nel quale egli indaga, capisce, elabora i presupposti e le implicazioni di questi ultimi;
- c) il livello del giudizio o livello "*razionale*" sul quale riflette emettendo un giudizio di bontà o verità/falsità su un oggetto;
- d) infine il livello della decisione o livello "*responsabile*" nel quale delibera i corsi dell'azione, li valuta, li seleziona e finalmente li esegue.

In breve: l'uomo è ontologicamente costituito per trascendersi, ma trascendersi è un impegno che coinvolge tutto il suo essere<sup>39</sup>.

I valori che Rulla ritiene tali – o, in altre parole, la meta di quei porsi domande per l'intelligenza, per la riflessione, per la deliberazione – sono classificati secondo la gerarchia presentata da De Finance<sup>40</sup> e che parte dai valori più esterni all'uomo fino a quelli che toccano la profondità del suo essere. Essi possono essere classificati in *naturali*, *autotrascendenti* e *congiunti*, nei due aspetti *oggettivo* e *soggettivo*.

---

<sup>35</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.122.

<sup>36</sup> LONERGAN B.J.F., *Il metodo in teologia*, Roma, Città Nuova 2001, p.65.

<sup>37</sup> Cfr. HEALY T., La sfida dell'autotrascendenza: *Antropologia* della vocazione cristiana I e Bernard Lonergan. In: *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna, EDB 1997, p.100.

<sup>38</sup> LONERGAN B.J.F., *Op. cit.*, pp.65-66.

<sup>39</sup> Su questo aspetto di impegno si ritornerà più volte nel corso della trattazione.

<sup>40</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.150ss.

I *valori oggettivi* sono quelli che hanno un'importanza intrinseca, mentre quelli *soggettivi* sono norme internalizzate di comportamento attraverso le quali l'uomo risponde all'importanza intrinseca stavolta di oggetti, persone o cose.

Sebbene possa apparire motivata solo da una esigenza di chiarezza o di ordine, la classificazione che segue non ha uno scopo puramente descrittivo, essa, anzi, è espressione di una precisa scelta dell'Autore per poter valutare in modo articolato, e non semplicistico, la motivazione umana nelle scelte quotidiane e di senso; ci sembra utile, pertanto, presentarla almeno a grandi linee.

### 2.3. I valori naturali

Si distinguono in:

1) valori a base *non specificamente umana*, così chiamati non perché non riguardino l'uomo, ma perché non lo distinguono dall'animale. Tra essi ad esempio: la salute.

2) valori umani *infra-mondani*. Sono umani in quanto differenziano l'uomo dall'animale. Sono infra-mondani perché non impegnano l'uomo nell'esercizio della sua responsabilità e libertà. Tra questi si possono riconoscere i valori economici ed eudemonici (ad esempio la prosperità), i valori spirituali, cioè non legati ai fattori biologici, ossia: i valori noetici, quelli estetici-artistici, quelli sociali: ad esempio l'aiuto agli altri (fra essi l'*Antropologia* include l'amore)<sup>41</sup>.

Tali valori rimangono tuttavia ancora all'esterno dell'uomo, cioè non lo coinvolgono in ciò che è propriamente umano: la sua libertà e responsabilità. Egli non ne è profondamente trasformato. Leonardo da Vinci nel dipingere la Gioconda non per questo è diventato più bello, né più buono.

I valori naturali sono considerati 'solo naturali', appunto perché concernono solo la natura sensibile o spirituale, ma non la persona, o meglio la riguardano solo in certe aree specifiche, mentre i valori autotrascendenti forniscono un criterio per giudicare se una persona nella sua totalità agisce bene o male<sup>42</sup>. Volendo riprendere l'esempio precedente: Leonardo da Vinci nel dipingere Monna Lisa certamente si è rivelato un artista eccellente, ma questo non lo qualifica *ipso facto* come uomo 'buono'.

Prima di introdurre la categoria dei valori autotrascendenti ci sembra illuminante la distinzione fra le *diverse fasi dell'autotrascendenza*. I valori naturali, infatti, realizzano solo un primo gradino dell'autotrascendenza, senza tuttavia necessariamente raggiungere l'ultima fase (vd. oltre).

#### 2.3.1. Le tre auto-trascendenze

Lo scienziato che scopre una nuova cura per ridurre gli effetti del morbo di Alzheimer certamente si autotrascende, perché si apre ad una verità altra da sé, arriva a riconoscere qualcosa così com'è, non in modo autoreferenziale. Tale autotrascendenza, però, rimane a livello cognitivo: lo scienziato esce da sé per conoscere altro da sé.

Questa è una prima fase di autotrascendenza: l'autotrascendenza *cognitiva* alla quale giungono i valori naturali.

Lo scienziato che, dopo aver scoperto la cura, si interroghi su ciò che da quel momento può fare e decida di dedicare la propria vita alla divulgazione del *know-how* e allo sviluppo delle implicazioni che questa sua scoperta comporta, non ha semplicemente conosciuto la cosa così com'è, ma ha riconosciuto ciò che è bene fare con quella scoperta e ha scelto di conseguenza il bene.

Egli realizza un'ulteriore fase di autotrascendenza, quella *morale*.

Ma c'è un'altra fase che raggiunge l'amore, quando l'individuo esce da sé per aprirsi agli altri. Lo scienziato farà di tutta la propria vita un servizio di ricerca per sconfiggere le malattie che affliggono l'uomo.

Ma in vista di cosa l'uomo esce da sé? Per amore di cosa/di chi? Quale è la direzione del movimento di autotrascendenza?

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p.151, in nota.

<sup>42</sup> HEALY T., *Op. cit.*, p.121, in nota.



La storia della filosofia ha offerto tre tipi di risposta: lo scienziato che si dedica a studiare nuove soluzioni può farlo perché ciò perfeziona le proprie conoscenze e lo arricchisce in quanto esperto in un determinato campo. La prospettiva è quella *egocentrica*: lo scienziato si autorealizza.

Egli però può decidere che il suo lavoro è a beneficio dell'umanità: la prospettiva allora è *filantropico-sociale*.

Ma può uscire da se stesso per orientarsi a Dio, senso ultimo di ogni valore e di ogni bene: la prospettiva è in questo caso *teocentrica*. Non ci soffermiamo, per ora, su quest'ultima prospettiva fondamentale per l'*Antropologia della vocazione cristiana* e riprendiamo la classificazione dei valori.

#### **2.4. I valori autotrascendenti e il processo di internalizzazione**

Mentre i valori naturali, come si era visto, non necessariamente toccano l'uomo nella sua persona, i valori autotrascendenti raggiungono il centro del suo 'Io'. Essi si distinguono in:

1) *valori morali* o, come dice De Finance "il" valore morale (in quanto i valori morali come quelli religiosi costruiscono un insieme unitario): "*esso concerne l'azione umana in quanto essa procede dalla volontà libera e non concerne solamente e direttamente l'opera che è il frutto dell'azione umana*"<sup>43</sup>.

Tale valore, se positivo, qualifica l'uomo come 'buono' ed è un valore desiderabile in se stesso, sebbene possa essere ricercato anche in vista di qualcos'altro. Tuttavia la sua esigenza ha 'carattere assoluto' nel senso che il valore resterebbe esaurito della sua stessa natura se fosse perseguito solo come un mezzo in vista di qualcos'altro. Se, ad esempio, compio il bene solo perché temo 'il giudizio eterno' tradirei l'essenza del valore morale del bene, ma ciò non toglie che questa seconda motivazione sia presente nella mia ricerca del bene. Sarebbe utopico pensare che l'uomo possa ricercare in modo puro 'il bene per il bene', e Rulla non è di certo un utopista.

2) *valori religiosi* o "il" valore religioso: esso riguarda la relazione del soggetto al principio supremo del valore. Dal punto di vista oggettivo tale valore è il Sacro, il Divino; dal punto di vista soggettivo è la 'religione' intesa come quell'insieme di atteggiamenti verso il Divino. Il valore religioso non riguarda più il soggetto, ma la sua relazione con il tutt'Altro da sé.

##### **2.4.1. I valori terminali e i valori strumentali**

Tra i valori morali-religiosi, i valori *terminali*, i quali toccano gli stati finali di vita, che senza alcuna ambiguità conducono l'uomo ad uscire da se stesso per realizzarsi nel totalmente Altro, nell'Amore per eccellenza, principio e fine di ogni esistenza, si restringono a due: l'*unione a Dio* e la *sequela di Gesù Cristo*. Questi si esprimeranno, a loro volta, nei tre valori strumentali di una vita casta, povera, obbediente.

I valori morali-religiosi, dunque, costituiscono un 'dovresti' per l'uomo: un impegno col quale l'uomo ha la responsabilità di confrontarsi e che non può considerare semplici opzioni di vita, se vuole realizzare se stesso. L'invito di Gesù a perdere se stessi per trovare la vita, se è vero che mantiene il carattere della proposta, non vuol dire offerta di un'alternativa fra molte, ma il rispetto della libertà dell'uomo, anche verso il suo stesso bene: "*Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo...*" (Mt 19,21).

#### **2.5. Valori naturali e valori autotrascendenti: quale relazione?**

Ad un primo sguardo dato alla distinzione fra i due tipi di valori, sembrerebbe che l'autotrascendenza sia limitata solo ai valori morali e a quelli religiosi, il che significherebbe sia contraddire la possibilità di una trascendenza cognitiva che si realizza attraverso i valori naturali, sia misconoscere la concretezza della fede che si incarna in questi ultimi. "*Nemmeno la realizzazione*

---

<sup>43</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol I, p.152.

*religiosa è pensabile al di fuori delle attività in cui si cerca di promuovere il benessere fisico o una prestazione competente o una riflessione profonda*<sup>44</sup>. Tuttavia sarebbe riduttivo dire che necessariamente la realizzazione dei valori naturali condiziona la realizzazione di quelli morali-religiosi. Sarebbe come dire che l'assenza di benessere fisico, ad esempio, impedisce di per sé la possibilità di una unione mistica<sup>45</sup>.

Come pure non renderebbe ragione della relazione fra le due categorie di valori dire semplicemente che i valori autotrascendenti annullano l'importanza dei valori naturali.

Piuttosto i valori naturali devono essere integrati e orientati al *bene integrale della persona*, devono, cioè, condurla al suo incontro con Dio, con tutto ciò che la persona è, evitando false dicotomie fra 'spirito' e 'corpo' che si oppongono al Mistero dell'Incarnazione; devono aprirsi ad un orizzonte nuovo, ad una finalità verticale<sup>46</sup>, convergendo verso un bene di ordine più elevato. L'espressione 'autotrascendenti' usata per i valori morali e religiosi dunque è utilizzata in senso stretto per indicare l'autotrascendenza verso il Trascendente che più 'sicuramente' essi realizzano; non è detto, infatti, ma non è escluso!, che i valori naturali portino l'uomo a trascendersi verso l'Assoluto. D'altro canto – e ci sembra essenziale puntualizzarlo – non sono i valori morali e religiosi che in se stessi permettono la realizzazione dell'uomo in Cristo: Dio non vuole fare a meno dell'uomo, della sua risposta personalissima e imprescindibile, questo significa che anche i valori autotrascendenti devono essere incarnati o internalizzati nella vita quotidiana. Non basta conoscerli e contemplarli: gli ideali e i valori proclamati devono essere armonizzati col resto della persona e portarla dalla decisione di abbracciarli, all'azione effettiva di donazione di sé; che è oltre la considerazione morale dell'importanza del valore in sé.

Occorre quella che Lonergan definisce "*la conversione religiosa*" che è un "*innamorarsi in maniera ultra-mondana. È consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni, riserve*"<sup>47</sup>. Il che significa che se quei valori sono appresi, sono amati, non semplicemente conosciuti, tutta la propria vita va ripensata in modo da far spazio ad essi e in modo che essa sia coerente con la scelta fatta.

## **2.6. I valori congiunti**

L'*Antropologia della vocazione cristiana* è estremamente attenta all'esperienza reale: essa dunque riconosce che nella pratica non si ha a che fare con valori puramente naturali o autotrascendenti, piuttosto si incontrano valori naturali e autotrascendenti insieme: i *valori congiunti*.

Un esempio di valore congiunto, per quanto possa sembrare strano, è 'l'andare a pregare'<sup>48</sup>, che può essere vissuto come semplice adempimento di una formalità disciplinare e non come relazione fondante con Dio. In tal senso difficilmente esso potrà scendere nel profondo della persona, essere efficace per la vita, ed essere luogo di incontro con l'Altro e di amore trasformante. Oppure pensiamo a quei valori quali l'amicizia, la giustizia, la pace... non è detto che favoriscano la nostra apertura all'amore di Dio. È pur vero, comunque, che una 'seconda motivazione' è sempre mescolata con una motivazione più teocentricamente trascendente. Questo lo si vedrà parlando della seconda dimensione nella quale si può riconoscere la maggior parte delle persone.

### **Un breve riepilogo:**

---

<sup>44</sup> HEALY T., *Op. cit.*, p.125.

<sup>45</sup> Questa sarebbe l'opinione di Maslow per il quale la realizzazione dei beni che assicurano la sopravvivenza fisica è essenziale per la realizzazione della tendenza ad attualizzare il sé. Ma l'esperienza contraddice questa posizione: "*there are countless examples of people who are been significantly creative despite their lives that included little nurturance...*", MADDI S., *Personality theories. A Comparative analysis*, Pacific Grove, Waveland 1996<sup>6</sup>, p. 118.

<sup>46</sup> LONERGAN B.J.F. In HEALY T., *Op. cit.*, pp.126-127.

<sup>47</sup> LONERGAN B.J.F., *Op. cit.*, p.271.

<sup>48</sup> Non 'la preghiera' che è ben altro.

- Rulla adotta una visione della vita teleologicamente definita in termini teocentrici, il che significa riconoscere che l'uomo è una creatura chiamata non ad una trascendenza 'qualunque', ma a realizzare determinati valori che permettano la sua trascendenza verso l'Assoluto;
- in questa trascendenza consiste la realizzazione stessa dell'uomo; ciò che l'uomo cerca e ciò che Dio propone si incontrano provvidenzialmente;
- la libertà dell'uomo e le sue limitazioni sono valutate proprio in quanto realizzino o impediscano la vocazione cristiana;
- infine i valori cristiani sono criteri discriminanti anche per procedere empiricamente al fine di individuare eventuali consistenze o inconsistenze vocazionali (sulle quali però non ci soffermiamo in questa sede).

### 3. Epistemologia e metodo nell'*Antropologia della vocazione cristiana*<sup>49</sup>

Quando all'interno di una teoria sulla personalità si considera un comportamento come normale o come patologico già inevitabilmente si è adottato un qualche parametro etico di riferimento: 'normale' rispetto a cosa? Una teoria psicologica può non esplicitare il proprio background culturale-esistenziale e di fatto oggi questo è generalmente implicito, ma ciò non toglie che nessuna teoria possa dirsi libera da una qualche scelta 'filosofica' di base. "*Una psicologia senza presupposti non esiste*"<sup>50</sup>.

Consideriamo allora le seguenti 4 domande metateoretiche come griglia attraverso cui leggere l'*Antropologia* e altre teorie psicologiche:

- a) il riconoscimento o meno nell'uomo della capacità di agire;
- b) la considerazione del ruolo che giocano determinati obiettivi o scopi teleologici, se ve ne sono, nel comportamento quotidiano di un individuo;
- c) la considerazione della natura umana come fondamentalmente costruttiva o distruttiva dal punto di vista sociale;
- d) la valutazione se l'uomo possa ritenersi moralmente responsabile delle proprie azioni.

#### 3.1. La capacità di agire

L'*Antropologia della vocazione cristiana* concepisce l'uomo come assolutamente determinato secondo la visione freudiana o, come vorrebbe Rogers, con una capacità quasi illimitata di autodeterminarsi?

Nell'uomo sono presenti due realtà antropologiche. C'è nell'uomo la possibilità, la capacità di rispondere all'appello di Dio, cioè di autotrascendersi teocentricamente: l'uomo è ontologicamente spinto a superare se stesso, per cercare di incontrare un volto, anzi 'il' Volto, l'unico capace di colmare le sue aspirazioni, e questa forza spontanea che lo spinge verso Dio ha il suo fondamento nella libertà, anch'essa ontologica e teocentrica. D'altra parte egli non è padrone sempre e comunque della propria capacità di agire in un modo piuttosto che in un altro, un'altra realtà antropologica infatti lo inabita: quella di una libertà limitata che ostacola, anziché favorire la tendenza all'autotrascendenza. E i limiti a questa libertà risiedono nei bisogni e nell'inconscio<sup>51</sup>.

#### 3.2. La capacità di scegliere

Si è già detto che l'uomo è spontaneamente spinto a trascendersi per cercare altro da sé. Nelle tre autotrascendenze sono state anche considerate le diverse risposte riguardo a ciò che può motivare l'uomo a superare se stesso. L'uomo in quanto cristiano non cerca di realizzarsi a partire da se

<sup>49</sup> Questa riflessione sarà guidata da un articolo di WATERMAN A.S., The use of normative metatheoretical values in the process of personality theory development. In KURTINES W., AZMITIA M., GEWIRTZ J. L., *Op. cit.*, pp.161-177.

<sup>50</sup> RULLA L.M., RIDICK J., IMODA F., *Struttura, Psicologia e Vocazione*, Torino, Marietti 1977, p.21.

<sup>51</sup> Vd. oltre par. 4.4.

stesso, ma a seguito di un incontro significativo: quello con Dio la cui Parola diventa guida e confronto quotidiano. Questo, tuttavia, non avviene senza un impegno consapevolmente e responsabilmente assunto: “*Essere solamente un uomo è ciò che l’uomo non può essere*”<sup>52</sup>.

L’*Antropologia* non pensa in modo utopico che l’uomo possa realizzarsi per il solo fatto che egli lo voglia, né che il bene della persona coincida necessariamente o semplicemente con la realizzazione delle proprie capacità: “*Il realizzare la propria trascendenza avviene sempre a prezzo di un passaggio che è anche un abbandono; «se il chicco di grano non cade in terra e muore rimane solo, ma se muore porta molto frutto» (Gv 12,24-25)*”<sup>53</sup>. L’uomo certamente è chiamato a mettere a frutto tutti i propri talenti, ma questo comporta la fatica di trafficarli e non semplicemente di lasciarli giacere sotto terra nella speranza che da soli possano fruttificare (cf. Mt 25,14ss).

La vita ‘contemplativa’ alla quale ogni cristiano è chiamato è la vita ‘attiva’ di chi, ogni giorno, deve imparare a gestire se stesso, le proprie passioni, la propria storia con il suo carico di ricordi e ferite, per cercare l’incontro con Colui che è il Solo a poter colmare la sete di amore e di felicità che abita il suo cuore.

E i valori che orientano o dovrebbero orientare la vita quotidiana dell’uomo, quelli che favoriscono ‘più sicuramente’ l’incontro con Dio, sono i valori oggettivi e autotrascendenti, che Rulla sintetizza nei due valori terminali sopra considerati, dell’unione a Dio e della *sequela Christi*, attraverso un cuore semplice, che non si disperda dietro tanti ‘idoli’ (casto); capace di amare senza voler possedere l’altro (povero); docile alla Parola di Dio e capace di cogliere la Sua presenza negli avvenimenti quotidiani e nell’incontro fraterno (obbediente).

### 3.3. Io e gli altri

L’uomo è fondamentalmente egoista o ha innata l’apertura e l’interesse per gli altri?

Rulla ritiene che la persona umana sia sociale per natura e che tale socialità si realizzi pienamente nell’amore per gli altri<sup>54</sup>. Nell’uomo, quindi, è presente un’innata tendenza verso il prossimo senza il quale non potrebbe vivere né esplicitare le proprie doti, come ricorda la *Gaudium et spes*<sup>55</sup> al n.12; questo tuttavia non basta per concludere che tale amore sia spontaneo nell’uomo o che, come direbbe Rogers<sup>56</sup>, basta realizzare se stessi per rendere felici gli altri. Poiché nell’uomo l’immagine di Dio, che è puro dono e pura gratuità, è offuscata dalla concupiscenza, l’amore nel cristiano ha un volto ben preciso, il volto del crocifisso: “*Da questo abbiamo conosciuto l’amore: Egli ha dato la sua vita per noi; quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli*” (1Gv 3,16). Dimenticare l’aspetto dell’asceti, cioè la necessità di un impegno per poter andare oltre una spontanea autorealizzazione edonistica “*fa perdere di vista una visione che corrisponde piuttosto ai nostri desideri di evitare le difficoltà della ‘porta stretta’ indicatoci da Cristo (cf. Mt 7.13-14; 21-27), come via per una crescita cristiana*”<sup>57</sup>, e apre al rischio di mutuare in maniera acritica e quindi confusiva modelli incompatibili con un’*Antropologia* cristiana.

### 3.4. La responsabilità morale

Questo punto richiede una premessa riguardo al sistema motivazionale, in quanto dalla libertà che si attribuisce all’uomo di gestire le proprie motivazioni, cioè di capire cosa lo muove, per poi decidere di conseguenza, dipende la possibilità di ritenerlo moralmente responsabile delle proprie scelte. Si è già visto come questo sistema sia caratterizzato dalla cosiddetta dialettica di base, cioè dalla tensione ontologica fra ciò che l’uomo è e ciò che *vorrebbe essere*, che si esprime nelle due strutture dell’Io ideale e dell’Io attuale. La relazione fra termini opposti è inerente al sistema

---

<sup>52</sup> LONERGAN B.J.F., Insight. In HEALY T. *Op. cit.*, p. 156.

<sup>53</sup> IMODA F., *Op. cit.*, vol. I, p.128.

<sup>54</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. II, p.201.

<sup>55</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965.

<sup>56</sup> Cf. RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.13.

<sup>57</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.8.

motivazionale e accompagna tutta la vita dell'uomo, è la tensione fra il "già" e il "non ancora"<sup>58</sup> che non necessariamente significa opposizione alla chiamata divina. L'uomo però deve fare i conti anche con delle resistenze attive che possono ostacolare la sua adesione al progetto divino. "C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo" (Rom 7,18). La libertà dell'uomo, senza la quale egli non sarebbe in grado di cogliere, apprezzare e rispondere all'appello divino, non è una libertà assoluta e incondizionata, che gli permetta di perseguire naturalmente i valori trascendentali: i bisogni e l'inconscio *possono* limitare la sua capacità di autotrascendersi.

### 3.4.1. I bisogni

Diciamo 'possono' perché non è detto che necessariamente l'impulso dei bisogni confligga con l'attrazione dei valori, che 'l'importante per me' si opponga all'importante per sé'; se così fosse si dovrebbe concludere che nella natura dell'uomo come tale ci sono forze fundamentalmente opposte, cosa che, però, non trova riscontro né nella pratica, né nelle intenzioni dell'Autore, né della Arnold da cui l'Autore attinge<sup>59</sup>. Non c'è dunque una lotta manichea fra bene e male: un bisogno innato non è di per sé 'cattivo', per cui tutto ciò che l'uomo può fare durante la sua esistenza è lottare per reprimerlo giungendo, al massimo, ad una soluzione difensiva di compromesso. Ma può diventare 'cattivo', cioè può essere di ostacolo all'autotrascendenza, se vissuto male, cioè non in armonia con la chiamata divina. "Si revera Deum quaerit", scrive la Regola di san Benedetto<sup>60</sup> a proposito del discernimento del novizio che chieda di proseguire nella vita monastica: bisogna valutare se *veramente* cerchi Dio, al di là di quanto egli proclami.

Questo permette di fare alcune considerazioni.

Nulla non concorda con una visione assolutamente negativa dei bisogni dell'uomo, né con una visione eccessivamente ottimistica, contraddetta dalla realtà, di bisogni sempre e comunque in linea con la trascendenza teocentrica. Egli parla piuttosto di bisogni che sono *vocazionalmente dissonanti* e di bisogni 'ambigui' o *vocazionalmente neutri* che possono, nella vita concreta – e l'esperienza lo conferma ampiamente – ostacolare il cammino verso Dio. Del resto gli stessi valori possono svolgere funzioni che non necessariamente sono orientate all'autotrascendenza, si pensi a quelle forme di 'false virtù' che celano una ricerca di gratificazione personale o mirano a difendere la persona dai propri sensi di colpa<sup>61</sup>. La stessa ambiguità si riscontra anche nei valori 'non strettamente' autotrascendenti, i valori naturali.

Si è già detto che la classificazione in naturali e autotrascendenti può dare luogo all'equivoco di ritenere i primi inabili a favorire la trascendenza verso Dio, il che sarebbe assurdo. Uno dei valori naturali, la bellezza di un paesaggio, non è forse un'occasione per lo spirito di lode e di preghiera? Piuttosto i valori naturali devono essere integrati e orientati perché anch'essi sono ambivalenti: possono o meno favorire la risposta alla chiamata di Dio. La ostacolerebbero, se, ad esempio, la bellezza fosse perseguita come fine a se stessa e non come richiamo alla bellezza del Creatore.

### 3.4.2. L'inconscio e le tre dimensioni

Un altro limite alla possibilità dell'uomo di autotrascendersi verso Dio è dato dalla presenza dell'*inconscio*.

Se da una parte l'uomo è chiamato ed ha la possibilità di autotrascendersi, ma dall'altra si trova limitato nell'esercizio dell'intenzionalità conscia, come giudicarlo quando in una determinata azione non sceglie il bene veicolato da un valore autotrascendente ma preferisce lasciarsi guidare da un bisogno opposto ad esso o si fermi al valore naturale senza essere capace di orientarlo a Dio? Oppure quando, pur avendo riflettuto, giudicato e deciso non riesca a deliberare per l'azione? Paolo direbbe: "Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo ma il peccato che abita in

<sup>58</sup> Cfr. HEALY T., *Op. cit.*, p.102.

<sup>59</sup> HEALY T., *Op. cit.*, p.103.

<sup>60</sup> RB, cap. LVIII.

<sup>61</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.155. Per le funzioni dei valori cfr. ROKEACH M., The nature of attitudes. In *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*, San Francisco, Jossey-Bass 1968, pp.109-132.

me. [...] Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente ..." (Rom 7,20-23).

Le "tre dimensioni" ci aiutano a trovare una risposta adeguata.

Rulla intende con questa espressione le tre forme che assume la dialettica di base e che si sviluppano con la crescita del bambino come conseguenza della sua interazione con le tre classi di valori che questi incontra: i valori naturali, i valori autotrascendenti e i valori congiunti. In concreto nel suo trascendersi l'uomo sviluppa tre diverse disposizioni dialettiche all'autotrascendenza. Immaginiamo, cioè, tre prospettive dalle quali possiamo osservare l'uomo o "tre modi di intendere la lotta di un individuo concreto nel vivere la tensione inerente all'autotrascendenza"<sup>62</sup>.

1) Nella prima prospettiva – la prima dimensione – l'uomo è visto nella sua capacità prevalentemente conscia o di essere libero: l'uomo è capace di compiere ciò che sceglie, "lo voglio, lo faccio". È l'area della 'lotta spirituale' in cui l'uomo è chiamato a confrontarsi soprattutto con valori teocentricamente trascendenti che impegnano la volontà di tutto il self: se sceglie il bene è 'buono' o 'virtuoso' e si autotrascende verso Dio, se sceglie il male è 'cattivo' o 'peccatore' e rifiuta l'autotrascendenza. La prima dimensione è quella che offre il più alto grado di libertà per la autotrascendenza teocentrica in quanto è la dimensione dell'essere piuttosto conscio che può dire il suo 'sì' o 'no' alla proposta di amore di Dio.

3) Nella terza prospettiva – la terza dimensione – anch'essa prevalentemente conscia, l'uomo è valutato in base al binomio 'normalità'/'patologia'. Qui la non realizzazione dell'autotrascendenza non è questione di peccato perché il soggetto può non avere affatto la libertà di scelta. Il fallimento assume allora l'aspetto del "non posso". In questa dimensione si trovano soprattutto i valori naturali che la persona persegue: quelli economici, politici, sociali... che sono estrinseci al suo valore morale e che impegnano il self solo come natura. Ad esempio il giudizio di un uomo come 'buon' medico si iscrive in questa dimensione (polo positivo della normalità); rientrano in questa dimensione ancora le forme di patologia, dalle più lievi, a volte difficilmente distinguibili dalla seconda dimensione, fino a quelle più gravi che privano del tutto il soggetto della libertà di scelta.

2) È però la seconda dimensione la parte più originale della teoria di Rulla ed è quella che rappresenta in modo più completo la vicenda umana e l'esperienza quotidiana – tutt'e tre queste dimensioni, comunque, sono presenti nell'uomo – in quanto in essa la libertà essenziale coesiste con le limitazioni della libertà effettiva.

È la dimensione del "bene apparente" contro il "bene reale" o dell'errore non colpevole in quanto, nello scegliere, l'uomo non è completamente libero e perciò non può ritenersi moralmente responsabile. Sbaglia, ma non pecca. Se la dialettica non è più fra peccato/virtù o fra normalità/patologia cosa limita l'esercizio effettivo della libertà verso l'autotrascendenza?

La dialettica fra conscio e inconscio: l'inconscio può portare l'uomo a comportarsi in modo che neppure lui saprebbe giustificare; la mancanza di coerenza qui non implica il peccato deliberato, proprio perché essa è di natura inconscia. Pur volendolo, di fatto "non faccio"<sup>63</sup>.

Rulla, memore delle esperienze disastrose di fusioni indiscriminate di modelli antropologici precisa, riguardo all'inconscio, che esso è una forza psicogenica 'normale' in ogni uomo, che tende a permeare parecchie sue azioni e dimostra notevole resistenza, tuttavia non deve essere considerato in senso psicoanalitico la forza dominante come se l'uomo agisse sempre e comunque in base a qualche forza ingannevole e segreta.

Vale la pena sottolineare, inoltre, che esplicitare il ruolo dell'inconscio – cosa che al lettore attuale può sembrare cosa ovvia – in realtà è un notevole punto di forza dell'*Antropologia*, la quale cerca di superare il limite dei precedenti modelli formativi che assegnavano al libero arbitrio e quindi ad

---

<sup>62</sup> HEALY T., *Op. cit.*, p.108.

<sup>63</sup> HEALY T., *Op. cit.*, p.109.

intelligenza e volontà il dominio assoluto della vita psichica, per poi giudicare in termini di peccato ogni eventuale cedimento.

La II dimensione si forma in relazione alla terza classe di valori: i valori congiunti o misti; qui è più facile che la persona proclami o scelga valori autotrascendenti che in realtà possono essere uniti ad una scelta, ad una ricerca, più o meno conscia, di valori naturali non necessariamente consoni con la vocazione cristiana. “Un’istituzione religiosa proclama di voler vivere secondo i valori morali e religiosi, ma di fatto relega detti valori in posizione subordinata per vivere invece secondo valori che sono prevalentemente naturali o umanistici (quali i valori sociali, o di prestigio, di affermazione professionale o di realizzazione di se stessi)”<sup>64</sup>

La seconda dimensione è, dunque, particolarmente importante perché nella realtà di ogni giorno è in essa che si gioca la contraddizione fra Io attuale e Io ideale, è ad essa che sono ascrivibili la maggior parte delle motivazioni dell’individuo o del gruppo, qui si collocano le consistenze e inconsistenze vocazionali. La persona difficilmente sceglie in modo ‘puro’ il valore trascendente, normalmente, a seconda del grado di maturità, l’*importante per me* è mescolato all’*importante in sé*, il valore teocentricamente autotrascendente al valore naturale.

L’influsso dell’inconscio sulla predisposizione del soggetto a decidere in un modo piuttosto che in un altro (*willingness*)<sup>65</sup> – inconscio presente nella seconda dimensione – aiuta a comprendere come mai resti “danneggiato” l’atto di volontà (*willing*) pur rimanendo intatta la capacità di decidere (*will*).

Torniamo però al ruolo dei valori nell’*Antropologia della vocazione cristiana*.

Si è potuto vedere come i valori teocentricamente autotrascendenti attraversano e permeano la teoria di Rulla: essi rappresentano delle esigenze assolute per la persona, degli imperativi o dei ‘dovresti’ alla luce dei quali si può e si deve valutare il cammino di maturità e di libertà di una persona. Ricordiamo, infatti, che uno dei presupposti di questo approccio interdisciplinare è l’impossibilità di scindere la vocazione dell’uomo dalla vocazione dell’uomo in quanto cristiano: la fede è un tutt’uno con la vita, l’uomo è una “*complessa integrità*”<sup>66</sup>.

Del resto, uno psicologo credente che rifletta sull’uomo, sul suo destino, sulle sue domande esistenziali, sulla sua vocazione, può prescindere dal senso cristiano della vita in quanto ‘chiamata’? Tuttavia tale visione valoriale solleva alcune questioni che trovano pareri molto discordanti in merito: è stato contestato all’approccio di Rulla di essere epistemologicamente poco chiaro e, trasversalmente, di aver tradito la neutralità necessaria in un lavoro scientifico con precomprensioni etiche che invece dovrebbero rimanere al di fuori di esso.

#### **4. È lecito che una decisione etica influenzi una conoscenza scientifica?**

Si potrebbe riformulare la domanda ponendola da un altro punto di vista: può una conoscenza scientifica essere totalmente distaccata da considerazioni etiche?

Una teoria che rifletta sull’uomo può prescindere da una precisa opzione riguardo a ciò che è considerato valore? È conveniente palesare la propria posizione etica?

---

<sup>64</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.9.

<sup>65</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.159, citando LONERGAN.

<sup>66</sup> RULLA L.M., *Op. cit.*, vol. I, p.11.

Due opposti punti di vista sono offerti da H.H. Kendler, psicologo ricercatore di orientamento positivista<sup>67</sup>, il quale si interroga sui rapporti fra etica e psicologia, e A.S. Waterman (già citato nei capitoli precedenti). Quest'ultimo sostiene che è difficile – “*al punto in cui è giunta la filosofia della psicologia come scienza*”<sup>68</sup> – poter sostenere ancora una posizione positivista secondo la quale possiamo o addirittura dobbiamo trattare il nostro lavoro teoretico ed empirico come *value free*.

Una delle maggiori cause della disunità che ha infestato la professione della psicologia – sostiene invece il primo Autore – risiede proprio in un'errata risoluzione dei conflitti etici. Il mito dell'obiettività contro cui si è combattuto a partire dagli anni '60, in favore di una visione soggettiva dell'uomo, ha incoraggiato una comprensione distorta del metodo delle scienze naturali e del positivismo ad esso strettamente legato.

Non c'è dubbio che i valori in cui uno scienziato crede inevitabilmente costituiscano dei preconcetti che condizionano ciò che egli osserva, ed è altrettanto evidente che la scelta di una soluzione piuttosto che un'altra di fronte ad un problema, la preferenza per una certa teoria, l'interpretazione di un concetto scientifico, siano pur'esse conseguenze dirette o indirette di un coinvolgimento etico. Il problema però non è se l'atteggiamento di uno scienziato (quindi anche di uno psicologo) possa essere libero da precomprensioni, quanto piuttosto se le sue osservazioni scientifiche possano essere libere, distaccate da queste influenze, cioè se egli possa operare prescindendo da un suo personale coinvolgimento, da convinzioni personali in campo etico.

In breve: è concepibile una psicologia *value-free*?

La risposta di Kendler è affermativa, tuttavia è un errore ricorrente – sostiene – anche fra gli psicologi, credere che sia impossibile separare i loro valori dalla ricerca, mentre proprio tale distorta convinzione ha inficiato gli studi e i risultati delle analisi. Invece è necessaria la distinzione fra fatti e valori: l'osservazione di un fatto deve poter essere distaccata dai valori in cui lo scienziato crede. Non è epistemologicamente corretto assegnare un valore morale ad un comportamento, giudicandolo buono o cattivo”, giusto o sbagliato, perché esso non ha un suo valore etico intrinseco, non più di “*una mela sospesa su di un albero*”<sup>69</sup>.

Siamo noi che costruiamo delle valutazioni morali e le proiettiamo sui fenomeni che osserviamo. Il metodo delle scienze naturali invece, applicato anche alla psicologia, permette uno studio obiettivo e garantisce la capacità di mantenere il distacco fra valori e fenomeni empirici e ciò produce enormi vantaggi. Il futuro della psicologia richiede che essa diventi capace di una conoscenza ‘non orientata’.

Questo approccio positivista è contestato da Waterman, attraverso almeno due interessanti affermazioni:

1. se ci si addentra nel campo delle teorie della personalità è facile vedere come affermazioni metateoretiche con implicazioni normative (ad esempio morali) sottostanno sempre ad esse e perfino ciò che sembra una semplice affermazione descrittiva in realtà non è libera da ‘valori’.
2. Infine, siamo orientati meglio nell'elaborazione di una teoria e nella ricerca empirica se viene esplicitato il quadro dei valori.

Un altro approccio al problema del rapporto teoria psicologica e valori, in particolare i valori religiosi (intesi in senso ampio, quindi non secondo la distinzione proposta da De Finance) è offerto dalla psicologia della religione.

#### **4.1. La psicologia della religione e la critica alla ‘scuola’ di Rulla**

---

<sup>67</sup> KENDLER H.H., Ethics and Science: a psychological perspective. In KURTINES W., AZMITIA M., GEWIRTZ J.L., *The role of values in psychology and human development*, New York 1992, p.155.

<sup>68</sup> WATERMAN A.S., *Op. cit.*, p.161.

<sup>69</sup> KENDLER H.H., *Op. cit.*, p.142.



Non intendiamo entrare nello specifico del confronto fra teologia e psicologia – che oggi, superate diffidenze ed ostracismi da entrambe le parti, sono disponibili ad un fecondo confronto e ad un riconoscimento reciproco<sup>70</sup> – quanto presentare brevemente il modo in cui questa branca della psicologia empirica considera il ruolo dei valori religiosi in un approccio scientifico-psicologico, e le critiche che muove all’*Antropologia della vocazione cristiana*.

La psicologia della religione è “*fondata sullo studio positivo del fenomeno religioso inteso come condotta osservabile, quantificabile e tipificabile secondo le categorie e i modelli teorici propri delle scienze empiriche*”<sup>71</sup>. Essa studia, cioè, le variabili psicologiche della condotta religiosa e si astiene dal pronunciare giudizi sull’esistenza di Dio, sulla fede e sulla Grazia; si dichiara ‘a-tea’ nel suo compito: quello di accostare la condotta religiosa per studiarne i fattori che la condizionano nel suo nascere, le motivazioni che l’attraversano, gli aspetti emotivi, percettivi e i conflitti che ne compromettono lo sviluppo. La psicologia della religione, pertanto, si qualifica come lo studio di ciò che vi è di psichico nella religione e questo carattere funziona per negazione *ad excludendum*, per sottolineare la rinuncia metodologica a pronunciamenti sul trascendente. Il trascendente interessa solo in quanto presente nel vissuto intenzionale del soggetto.

La scelta epistemologica è chiara: non si studia la religione, ma la psiche, e tale branca della psicologia non intende confondersi con quella ‘a fondamento teologico’ che, per quanto legittima, è rischiosa perché può ingenerare il rischio di confusioni ibride e pericolose che mescolano basi epistemologiche diverse.

Proprio tale tipo di confusione è contestata all’*Antropologia della vocazione cristiana*: la comprensione e la realizzazione della ‘coscienza credente’ potrebbero costituire un ambito di indagine della psicologia ma questa non può identificarvisi.

Lo scenario epistemologico criticato, nel quale si muove anche la proposta di Rulla, è sostenuto invece da D.S. Browning<sup>72</sup>, il quale afferma, – riprendendo il filosofo francese P. Ricoeur – che le discipline psicologiche studiano la psiche ed il comportamento umano a partire da quelle immagini dell’uomo, storicamente mediate, che abbiamo ereditato prima ancora che possano essere oggetto di riflessione e di elaborazione. Il lavoro scientifico allora consisterà nel tentare di “prendere distanza” (per usare l’espressione di Ricoeur) da tale immagini dalle quali però non prescindono neppure “*la neuropsicologia e il behaviorismo sperimentale*”<sup>73</sup>, intese come le “*forme più obiettive*”<sup>74</sup> della psicologia. Si pensi alle immagini religiose classiche sulla natura umana e sul suo compimento, nonché le metafore del senso ultimo: queste plasmano e pervadono la riflessione psicologica non solo in quanto oggetti, ma soprattutto in quanto modelli antropologici ineludibili.

I sistemi psicologici (e quelli scientifici in genere) sono pertanto “*quasi religioni*”<sup>75</sup> in quanto scendono nella natura profonda delle cose, oltre l’esperienza e le impressioni sensibili. Freud, ad esempio, fa della ‘*tension reduction*’ e del modello meccanicistico, delle metafore del senso ultimo, metafore che Rogers e Maslow pongono invece in un’armoniosa e metafisica autorealizzazione, mentre Kohut, Erikson e gli psicologi dell’Ego, nella fiducia in una fondamentale bontà della creazione, ereditata dalle immagini eudemonistiche greche<sup>76</sup> ...

---

<sup>70</sup> Per maggiori approfondimenti cf. CANTELMI T., PALUZZI S., LUPARIA E. (a cura di), *Gli dei morti son diventati malattie*, Atti del I Convegno Nazionale AIPPC, SODEC Roma 2002.

<sup>71</sup> MILANESI G., ALETTI M., La religione come problema psicologico. In *Psicologia della Religione*, LDC, Torino-Leumann 1973, p.11.

<sup>72</sup> cf. BROWNING D.S. La psicologia può evitare la religione? Dovrebbe farlo?. In IMODA F. (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Op. cit., pp.57-74.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p.59.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Browning intende per religione “*una rappresentazione narrativa o metaforica del senso ultimo della realtà e della relativa visione del mondo, del rito e dell’etica*”, *Ibidem*, p.59.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p.64.

Da questa premessa – osserva Aletti, uno dei maggiori esponenti della psicologia della religione in Italia – Browning farebbe derivare la necessità, nella nostra cultura occidentale, di una ‘psicologia cristiana’, come se la psicologia non potesse fare a meno di una visione cristiana dell’uomo.

A ben guardare, Browning in realtà non intende affermare che la psicologia moderna debba diventare esplicitamente religiosa, né che un buon psicologo debba confessare una specifica fede. Egli piuttosto riconosce che poiché le metafore profonde impiegate dalla psicologia (e tratte da tradizioni culturali-religiose) ne sono inestricabilmente parte (in quanto inestricabilmente parte dell’uomo), sarebbe utile da parte sua imparare a riconoscerle e, proprio come disciplina accademica, auspicabile – necessario, perché no? – “*compiere le sue ricerche e il suo esercizio pratico in dialogo con un’antropologia filosofica di ampio respiro permeata dalle tradizioni religiose [...]*”<sup>77</sup>. Ciò favorirebbe ricchezza e insieme credibilità della stessa ricerca psicologica, nonché la capacità del clinico di empatizzare con le tradizioni ed i simboli che plasmano i loro clienti, questo sia nel caso che il professionista sia credente, sia nel caso contrario.

In questa medesima linea è la riflessione di Stanton L. Jones<sup>78</sup>, Rettore del Wheaton College e docente di psicologia. L’Autore invita a riconoscere che non è possibile intervenire nel campo umano senza essere profondamente coinvolti sia dal punto di vista morale che religioso; sarebbe anzi essenziale, proprio al fine di una maggiore ‘onestà’ di lavoro e quindi di scientificità, una esplicita dichiarazione delle proprie convinzioni.

Questa conclusione, tuttavia, secondo Aletti, non farebbe altro che creare una doppia confusione:

- a) il principio ermeneutico “*per cui ogni conoscenza è storica vale a dire situata nella storia della cultura e dell’individuo*” viene confuso col principio epistemologico che fonda la conoscenza di una teoria, con la conclusione implicita che la psicologia non potrebbe che essere psicologia religiosa;
- b) il piano ermeneutico, di una insostenibile neutralità nella ricerca scientifica, viene trasferito su quello metodologico finendo per imporre una prospettiva teologica<sup>79</sup>.

Proprio in tale confusione cadrebbe l’*Antropologia della vocazione cristiana*, nel suo impiego scorretto di categorie psicologiche e teologiche. Invece “*per essere un buon psicologo della religione non è necessario essere credenti, basta (ed occorre) essere dei buoni psicologi*”<sup>80</sup>. Rimane quindi totalmente al di fuori della sua indagine la dimostrazione di provvidenziali coincidenze fra psicologia dell’uomo e rivelazione di Dio e soprattutto rimane al di fuori, almeno secondo quanto emerge nella parole dell’Autore, un personale coinvolgimento di fede che andrebbe a minare la scientificità di tale disciplina e la visione “*costruttivista e non integrista della verità*”<sup>81</sup>.

#### 4.2. La critica di G. Mazzocato

Altri rilievi critici al progetto di Rulla di assicurare agli ambienti formativi vocazionali un sostegno di natura psicologica con l’apporto della teologia, sono stati sollevati da Giuseppe Mazzocato<sup>82</sup>, il quale contesta la necessità di una psicologia cristianamente ispirata, come se non fosse sufficiente una ‘psicologia secolare’. L’utilizzazione della teologia come “*schema concettuale di riferimento*”<sup>83</sup>, dentro il quale si iscrivono i dati empirici della psicologia avviene – afferma l’Autore – secondo lo schema della vecchia apologetica per il quale il soprannaturale si aggiunge al naturale, in qualche modo già ‘dato’, già compreso. La stessa sorte subisce il concetto di autotrascendenza teocentrica che sembra semplicemente sommarsi alla prospettiva naturalistica intesa come ricerca di un fine al di là dell’uomo. Sembra che prima si consideri ‘che cosa è l’uomo’

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p.67.

<sup>78</sup> JONES S.L., A Constructive Relationship for Religion with the science and profession of psychology. *American Psychologist* 1994, n.49, pp.184-199.

<sup>79</sup> ALETTI M., Psicologia, teologia, psicologia della religione. *Teologia* 2003, n.3, p.268 in nota.

<sup>80</sup> ALETTI M., *Op. cit.*, p.271.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p.270.

<sup>82</sup> MAZZOCATO G., Psicologia e teologia. *Teologia* 2003, n.3, pp.287-304.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p.297.

e poi lo si considera alla luce della Rivelazione come una specie di “dimostrazione” che il solo fine naturale non sia sufficiente per la realizzazione dell’uomo.

La teologia, in tal senso, resterebbe strumentalizzata dalle esigenze di una teorizzazione psicologica e non riuscirebbe ad amalgamarsi con essa, come invece sarebbe negli intenti di Rulla. Il progetto, inoltre, sarebbe piuttosto razionalista o “intellettualista”<sup>84</sup> per cui – a detta dell’Autore – nell’*Antropologia della vocazione cristiana* si assiste ad uno scarto fra il “dire” e il “fare”: alla individuazione di un sintomo (ad esempio di inconsistenza) non corrisponde una cura adeguata.

#### 4.3. La critica di P. Egenolf

Una rilievo analoghi sono mossi da Peter Egenolf<sup>85</sup>, il quale – pur riconoscendo a Rulla il merito di essere stato tra i primi cattolici a cercare di trattare in modo più chiaro e competente la relazione fra teologia e psicologia, fra fede e psicoterapia – ritiene che la psicologia abbia solo un ruolo ancillare rispetto alla teologia, che fornisce la cornice entro la quale possono muoversi i soli dati empirici della prima. Inoltre ciò che parrebbe un dialogo fra teologia e psicologia in realtà è solo un ‘monologo’ perché l’*Antropologia della vocazione cristiana* non si confronta con altre teorie della personalità e non tiene conto delle conoscenze della psicologia, la quale rimane, pertanto, solo ‘sulla porta’. Fede e teologia sono come isolate in una *turris eburnea*, non si lasciano interpellare dai problemi secolari, né riescono ad integrarsi con le conquiste psicologiche, restando così, fra l’altro, notevolmente impoverite. Infine l’Autore lamenta una certa vaghezza nei concetti di ‘maturità’/‘immaturità’, ‘consistenza’/‘inconsistenza’, vaghezza che dipende da un approccio strutturale che sembra separare troppo nettamente le categorie teologiche da quelle empiriche, per cui rimangono prive di attenzione alcune problematiche, relative alla vita concreta della persona.

A Rulla è riconosciuto, comunque, ulteriormente il merito di aver preso seriamente in considerazione gli aspetti religiosi della motivazione umana e di aver aperto un nuovo campo metodologico.

### 5. Una ‘tavola rotonda’ sui valori: Rulla, Freud, Rogers e Skinner

Prima di tentare alcune possibili ‘risposte’ alle critiche formulate, e già come orientamento di riflessione, immaginiamo una ‘tavola rotonda’ fra alcuni rappresentanti significativi di diverse scuole psicologiche alla luce delle posizioni metateoretiche già enunciate. Al termine di ciascuna presentazione sarà evidenziato l’orientamento, più o meno chiaro, che guida la costruzione di una teoria e le considerazioni sull’uomo che fanno da sfondo alle singole scuole considerate. Questa ‘sinossi’ vorrebbe ulteriormente mostrare come effettivamente una teoria sull’uomo, che pure abbia pretese di scientificità, non possa prescindere da un quadro antropologico-filosofico di riferimento, sia esso esplicito o meno. Come osserva Camus “*anche il respirare è giudicare*”<sup>86</sup>.

Richiamiamo brevemente le 4 proposizioni di Waterman, che riguardano:

a) la capacità di agire o la volontà dell’uomo; b) l’esistenza di scopi o fini teleologici in quanto orientano il comportamento quotidiano; c) la positività o meno della natura umana in relazione agli altri; d) l’attribuzione o meno della responsabilità morale per le azioni dell’uomo.

A mo’ di rapida sintesi riprendiamo tali posizioni anche all’interno dell’*Antropologia della vocazione cristiana*.

#### 5.1. Rulla e l’*Antropologia della vocazione cristiana*

---

<sup>84</sup> MAZZOCATO G., *Op. cit.*, p.297.

<sup>85</sup> EGENOLF P., Vocation ad motivation. The theories of Luigi Rulla. *The way* 2003, n.3, pp.81-93.

<sup>86</sup> In WATERMAN A.S., *Op. cit.*, p.168.

- a) Nell'uomo sono presenti due realtà antropologiche: la capacità, la possibilità di rispondere all'appello di Dio, cioè di autotrascendersi teocentricamente e limitazioni di vario genere che possono ridurre la capacità di andare oltre se stesso per orientarsi verso Dio.
- b) Lo scopo ultimo della vita dell'uomo è la realizzazione del piano di amore di Dio, l'unico che può portare l'uomo alla autorealizzazione. I valori terminali ultimi cui l'uomo dovrebbe aspirare sono: l'unione con Dio e la *sequela Christi*, attraverso un cuore casto, povero e obbediente.
- c) La natura dell'uomo non ha in sé, ontologicamente, qualcosa che le impedisce l'apertura al prossimo, tuttavia questa apertura può essere ostacolata dai bisogni e dall'inconscio.
- d) L'uomo può essere considerato responsabile di ciò che sceglie all'interno della prima dimensione che è caratterizzata dalla dialettica virtù/peccato. Può esserlo nella terza dimensione se il soggetto è normale, ma tale responsabilità diminuisce man mano che si va verso la patologia fino alle forme più estreme in cui la libertà è totalmente compromessa. Infine non lo è nella seconda dimensione dove la dimensione dell'inconscio può limitare la libertà dell'individuo.

## 5.2. Freud e la psicoanalisi<sup>87</sup>

- a) L'uomo è visto come un complesso sistema di energia, fondamentalmente e inevitabilmente governato dagli istinti che rappresentano, a livello psichico, un qualche deficit biologico dell'organismo stesso. L'istinto mira ad essere soddisfatto, esercitando una pressione continua sull'individuo, che lo porterebbe ad agire in modo egoistico ed antisociale – perché l'istinto è autocentrato ed egoistico in natura – se non intervenissero a controllarlo l'Ego e il Superego, le altre due strutture della personalità. In questa lotta senza fine che travaglia la vita dell'uomo – uomo/società – egli ha un ruolo ben ridotto: radicalmente governato dalle richieste istintuali l'uomo può, al più, alleviare il conflitto attraverso meccanismi di difese che riducono la consapevolezza della sua natura antisociale. E poiché gli istinti non sono mai ad intensità “zero” la capacità di azione dell'uomo è sempre inevitabilmente limitata dal giogo istintuale.
- b) Quale dunque l'ideale di vita? Esso è rappresentato da un compromesso fra la forza che risiede dentro l'uomo, fondamentalmente egoista e antisociale, e quella che risiede nella società che ha a cuore l'interesse comune.
- c) La natura umana dunque è incapace di avere di mira il bene comune, perciò l'uomo è in continua tensione, senza possibilità di rimedio o soluzione, fra che ciò lo motiva e gli altri.
- d) Poiché gli istinti esercitano una influenza continua sulla vita dell'uomo, cioè tutti i comportamenti sono motivati dagli istinti, tutti i comportamenti sono difensivi. L'uomo, dunque, è inconsapevole dei suoi veri desideri, sentimenti e scopi: ciò di cui è consapevole è solo un pallido riflesso della realtà, è un epifenomeno. Egli, pertanto, è responsabile solo in minima parte delle proprie azioni; la sua libertà è ridotta e con essa, evidentemente, anche la responsabilità morale.

### 5.2.1. Il ‘modello’ di uomo

Basato sul modello del meccanicismo fisico e sotteso alla costruzione psicologica di Freud, è l'approccio deterministico secondo cui tutto il reale esiste sempre e soltanto in nessi causali rigorosi e senza lacune. Se il principio deterministico è applicato all'uomo ne deriva che ogni atto psichico è conseguenza necessaria ed inevitabile di antecedenti fisiologici o psicologici. La concezione dell'uomo è evidentemente pessimistica: tutto è necessariamente determinato. E la possibilità di cambiare e di migliorarsi è riservata solo ai primi cinque anni di vita. Freud non nega l'importanza della religione nella vita dell'uomo, ma ritiene che essa sia solo un'illusione senza la quale l'uomo finirebbe per essere sopraffatto da impotenza e frustrazione. Sono piuttosto l'intelligenza e la scienza degli efficaci e validi mezzi di controllo nella vita dell'uomo; l'equivalente di Dio è “l'educazione alla realtà”<sup>88</sup>. È possibile e necessario, pertanto, creare un sistema universale di valori etici sulla base delle sole considerazioni razionali.

<sup>87</sup> Cf. MADDI S., *Op. cit.*, p.27ss.

<sup>88</sup> BERTOCCI P.A., Psychological interpretations of religious experience. In STROMMEN, *Research on Religious Development*, Hawthorn Books, New York 1971, p.12.

### 5.3. Rogers e la psicologia umanistica

Seguendo la divisione proposta dal Maddi<sup>89</sup>, Rogers può esser classificato all'interno del 'modello del *fulfillment*', della piena realizzazione di sé.

a) A meno che non intervengano fattori patologici, l'uomo è libero di determinare e orientare la propria vita, che ha un'unica forza motivante: l'autorealizzazione. Esiste un unico scopo esistenziale: diventare individui realizzati e completi '*fully functioning*', attraverso l'attualizzazione delle potenzialità innate.

b) L'uomo è chiamato ad autorealizzarsi, ad essere felice. Dalla sua realizzazione deriverà anche il benessere della società, il cui primo nucleo è la famiglia, la quale deve adoperarsi perché tale '*fulfillment*' sia possibile, offrendo al bambino un ambiente 'caldo' in cui egli possa respirare l'ormai ben nota "stima incondizionata positiva". Così la società deve offrire tutte le condizioni perché siano assecondate le inclinazioni naturali di ogni uomo, sia perché queste sono buone per natura, sia perché il suo benessere e quello dell'intera società dipendono dalla possibilità di attualizzarle.

c) La natura dell'uomo è positiva, creativa e "prosociale", cioè non egoista e non in conflitto con la società, anzi ciò che realizza se stessi realizza anche gli altri, mentre gli egoismi e le forze distruttive sono solo accidentali e non sostanziali nella natura dell'uomo: "...ci sono più paesi in pace che in guerra, le guerre nel mondo sono più rare della pace [...] i bambini mostrano solo qualche raro comportamento socialmente distruttivo"<sup>90</sup>.

d) Evidentemente, a meno di qualche disturbo psichico, l'uomo è libero di realizzare se stesso, perciò sarà responsabile delle proprie azioni positive, mentre lo è solo in parte per quelle negative, in quanto in tal caso la 'colpa' è attribuibile alle vicende dei primi anni di vita che non hanno permesso la piena realizzazione delle sue capacità.

#### 5.3.1. Il 'modello' di uomo

Rogers si oppone al pessimismo privo di vie d'uscita della visione psicoanalitica e propone una teoria che si identifica con la terapia da lui ideata, la terapia "non direttiva" o "centrata sul cliente" che riconosce un valore incondizionato alla persona indipendentemente dalle sue condizioni, dal suo comportamento, dai suoi sentimenti. Se l'uomo però è sempre e comunque orientato al bene, come rendere ragione, allora, del male presente nel mondo? Rogers trova un espediente attribuendo il negativo evidentemente presente nell'esperienza quotidiana, non all'uomo, quanto all'ambiente nel quale è cresciuto: la stima "condizionata" e quindi limitata, determina delle "condizioni di merito" che bloccano una crescita sana, non permettendo la piena realizzazione delle proprie potenzialità, adulterate dalle attese di genitori, insegnanti ed altri.

Sebbene la visione dell'uomo che fa da background alla psicologia umanistica sembrerebbe riconoscere una grande dignità all'uomo, in realtà non è meno riduttiva di quella freudiana: l'uomo di Rogers è autoreferenziale, tutto centrato su stesso, sulle sue capacità e potenzialità e sembra non avere altro scopo nella vita che quello di autosoddisfarsi. Il che significa che anche in questo caso l'uomo ha scarsa possibilità di elevarsi al di sopra di se stesso e dell'ambiente che lo circonda.

### 5.4. Skinner e il comportamentismo<sup>91</sup>

Sostenitore di un approccio deterministico all'uomo, Skinner sembra totalmente distaccato da considerazioni etiche e perciò risulta difficile confrontare la sua teoria (egli peraltro non approverebbe il termine 'teoria') con le considerazioni di Watermann. Ciò che conta infatti sono solo le condizioni esterne nelle quali l'uomo si trova. "Rinforzare" un comportamento significa, ad esempio, operare una modificazione sull'ambiente esterno che cambi la probabilità che un comportamento si verifichi in futuro. Lo scopo della scienza è quello di controllare, predire ed

---

<sup>89</sup> MADDI S., *Op. cit.*, p.100.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p.102.

<sup>91</sup> Cf. HALL C.S., LINDZEY G., CAMPBELL J.B., *Theories of personality*, Wiley, New York 1998<sup>4</sup>, pp.490ss.

interpretare il comportamento e ciò è possibile in quanto esso è regolato da leggi ben precise. Poiché quanto vale per i fenomeni naturali vale anche per il comportamento dell'uomo, basta studiarne e controllarne le cause per raggiungere lo scopo che la psicologia si prefigge e non ha senso cercare ciò che vi sia 'al di sotto': conta il 'visibile', cioè il quantificabile e misurabile. Per capire la personalità, dunque, occorre valutare la sua interrelazione con l'ambiente. Skinner riconosce una qualche influenza genetica nelle risposte dell'individuo, come anche una certa influenza di forze interne, ma ritiene che queste vadano considerate 'cautamente': sono soprattutto le operazioni sull'esterno che producono configurazioni comportamentali diverse.

#### 5.4.1. Il 'modello' di uomo

Una volta accettato il principio deterministico come chiave di lettura e comprensione del comportamento umano non ha senso neppure parlare di responsabilità o colpa per le azioni dell'uomo, il suo comportamento è un prodotto del mondo oggettivo e può essere compreso solo in questi termini.

Ma è poi vero che Skinner sia neutrale rispetto a qualunque precomprensione? Non è forse la scelta di un metodo quale è quello adottato dalle scienze naturali, in se stessa una decisione 'etica'?

### 6. Conclusioni: "Disponiamo di un modello diverso?"<sup>92</sup>

*"Verrà un tempo in cui gli uomini impazziranno  
e quando vedranno uno che non è pazzo,  
lo assaliranno dicendogli: «Sei pazzo»!  
per il solo fatto che non è come loro»<sup>93</sup>*

Proponiamo, ormai al termine del nostro itinerario, alcune semplici considerazioni attorno alle critiche mosse all'*Antropologia della vocazione cristiana*.

Esse, lo ricordiamo, riguardano:

- la necessità che una teoria psicologica per essere 'scientifica' debba prescindere da una visione etica;
- la necessità di ripensamento del suo fondamento epistemologico (i.e.: la psicologia "ancella" della teologia) e quindi la necessità di una migliore integrazione fra i dati teologici e quelli psicologici ed empirici;
- la necessità di una maggiore concretezza dei parametri adottati.

Gli empiristi del IX secolo concepivano l'oggettività come un "vedere tutto ciò che c'è da vedere e nel non vedere quello che là non c'è. Conseguentemente, essi esigevano [...] una pure recettività la quale ammetteva le impressioni provenienti dai fenomeni, ma escludeva qualsiasi attività soggettiva"<sup>94</sup>. Questo atteggiamento positivista di diffidenza verso le 'intrusioni di soggettività', compresi i giudizi di valore, sembra continuare ad essere vivo nel mondo scientifico attuale<sup>95</sup>. In tale contesto è certo fuori luogo mettere in dialogo Dio e scienza. L'Accademia Nazionale delle Scienze<sup>96</sup> degli Stati Uniti, in una dichiarazione del 1984, affermò che: "Religione e scienza sono campi separati e mutuamente esclusivi del pensiero umano la cui presentazione nel medesimo

<sup>92</sup> GUARINELLI S., "Racconto, relazione, rappresentazione", in: *Teologia* 3/2003, p.346.

<sup>93</sup> Apoftegma n.25, da: *Vita di Antonio. Apoftegmi e lettere*, Roma, Figlie di San Paolo 1984, p.194.

<sup>94</sup> LONERGAN B. J. F., *Op. cit.*, p. 262.

<sup>95</sup> "In our century, the assumption that valid scientific knowledge rests on a twin foundation of objective facts and axiomatic principles motivated the Vienna Circle's logical positivism, and it continues to the present day [...] in psychology", PACKER M. J., *Op. cit.*, p.36.

<sup>96</sup> In JONES S.L., A Constructive Relationship for Religion With the Science and Profession of Psychology, *American Psychologist* 1994, n.49, p.186.

contesto conduce ad una “miscomprensione” sia della teoria scientifica, sia della convinzione religiosa”.

La questione se sia possibile una teoria neutrale è in realtà una questione mal posta fin dall’inizio: “Il problema sta nell’inadeguatezza di un modello, per quanto implicito, che assiomaticamente individui campi separati (i.e.: psicologia/scienza e religione/etica) e ciò come conseguenza del retaggio storico...”<sup>97</sup>. Il problema, cioè, non consiste nel tenere separate le due discipline, ma nel trovare un modello adeguato di integrazione.

“Disponiamo di un modello diverso?”<sup>98</sup>.

Dalle critiche sollevate contro l’*Antropologia della vocazione cristiana* non sembra emergere un modello alternativo a quello contestato; sorto in un’epoca di grande confusione culturale e religiosa, quale era quella post-conciliare, Rulla ha proposto un modello tutt’oggi non ancora superato. Al di là dei limiti che questo tipo di approccio può presentare – e che oggi ‘col senno del poi’ è più facile cogliere – occorre riconoscere che egli è stato pioniere nella ricerca di un’antropologia di base adeguata allo studio e alla comprensione dell’*humanum christianum*, antropologia sulla quale si sarebbero dovute innestare diverse discipline.

Il progetto era ed è tutt’altro che facile.

Il modello calcedoniano delle due nature di Cristo, distinte senza confusione né separazione, che per analogia si presta ad un’applicazione nel rapporto teologia-psicologia, è comunque da applicare concretamente.

Il problema resta aperto: esso non si presta a soluzioni che dicano che ‘percentuali’ di ingredienti siano necessarie per ottenere il risultato desiderato e ciò probabilmente ha anche il suo lato positivo, perché la non compiutezza mantiene viva la ricerca e il desiderio di approfondire la riflessione epistemologica e quella metodologica, senza dare per scontate le soluzioni adottate, riconosciute come non totalmente adeguate.

Riprendendo l’osservazione che L’*Antropologia della vocazione cristiana* sembra muoversi più sul piano dell’individuo singolo e della ‘razionalità’ che su quello dell’esperienza concreta relazionale, si può riflettere tornando a considerare il panorama storico del post-Concilio. Rulla, nel tentativo di dissepellire i valori cristiani dal caos in cui tutto sembrava sommerso, ha cercato di ordinarli e di renderli empiricamente verificabili nel cammino personale, all’interno di una teoria interdisciplinare. Il rischio di un quadro di valori presentati in una scala di ‘più’ e ‘meno’ e quindi piuttosto astratto ed ‘intellettuale’ trova perciò una sua ragione e insieme una sua giustificazione.

Un doveroso aggiornamento anche rispetto alle fonti dalle quali l’Autore attinge e l’atteggiamento di apertura al continuo progresso del mondo scientifico per lasciarsi coraggiosamente mettere in discussione dalle nuove scoperte della scienza, comunque, non fanno venir meno la proponibilità dei valori adottati (non si tratta di mode soggette a continui cambiamenti), né la validità del progetto stesso, che numerose ricerche, compiute da Rulla e dai suoi collaboratori, hanno ampiamente confermato, con dati esistenziali.

È auspicabile, comunque, che l’*Antropologia della vocazione cristiana* possa trovare degli interlocutori con i quali entrare in un dialogo dialettico, costruttivo e ben fondato, a beneficio della Chiesa e

È questa, ci sembra, una sfida molto attuale per la società nella quale viviamo, sfida a “non perdere la passione per la verità ultima e l’ansia per la ricerca, unite all’audacia di scoprire nuovi percorsi [...] per uscire da ogni isolamento e rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *FR*, n.56.

## BIBLIOGRAFIA

- ALETTI M., Psicologia, teologia, psicologia della religione. *Teologia* 2003, n.3, pp.254-286.
- BROWNING D.S., COOPER T.D., *Religious Thought and the Modern Psychologies; a critical conversation in the theology of culture*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 2004<sup>2</sup>.  
Edizione italiana: *Il pensiero religioso e le psicologie moderne*, Dehoniane, Bologna 2007.
- CANTELMI T., PALUZZI S., LUPARIA E. (a cura di), *Gli dei morti son diventati malattie*, Atti del I Convegno Nazionale AIPPC, SODEC Roma 2002.
- CANTELMI T., LASELVA P., PALUZZI S., *Psicologia e teologia in dialogo. Aspetti tematici per la pastorale odierna*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.
- CANTELMI T., LASELVA P., *La vita consacrata come risposta ai problemi del nostro tempo*, Art, Roma 2010.
- CANTELMI T., CONGEDO G., *Psicologia della vita consacrata*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- CENCINI A., *Abbiamo perso i sensi. Alla ricerca della sensibilità credente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.
- EGENOLF P., Vocation ad motivation. The theories of Luigi Rulla. *The way* 2003, n.3, pp.81-93.
- FORTE B., Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione. IMODA F. (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, pp.75-95.
- GUARINELLI S., Racconto, relazione, rappresentazione. Spazi della psicologia nella direzione spirituale. *Teologia* 2003, n.3, pp.335-368.
- HALL C.S., LINDZEY G., CAMPBELL J.B., *Theories of personality*, Wiley, New York 1998.
- HEALY T., La sfida dell'autotrascendenza: Antropologia della vocazione cristiana I e Bernard Lonergan. In IMODA F. (a cura di) *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, pp.97-158.
- JONES S.L., A Constructive Relationship for Religion with the science and profession of psychology. *American Psychologist* 1994, n.49, pp.184-199.
- KENDLER H.H., Ethics and Science: a psychological perspective. In KURTINES W.M., AZMITIA M., GEWIRTZ J.L. (eds), *The role of values in psychology and human development*, Wiley, New York 1992, pp.131-177.
- KERNBERG O.F., Psychoanalytic on the Religious Experience. *American Journal of Psychotherapy* 2000, n.54, pp.452-476.
- KIELY B., Can there be a Christian Psychology? *Studies* 1990, n.79, p.150-158.
- LONERGAN B.J.F., *Il Metodo in Teologia*, Brescia, Queriniana 1975.
- MADDI S., *Personality theories. A Comparative analysis*, Pacific Grove, Waveland 1996<sup>6</sup>.
- MAZZOCATO G., Psicologia e teologia. *Teologia* 2003, n.3, pp.287-304.
- MILANESI G., ALETTI M., La religione come problema psicologico. In *Psicologia della Religione*, LDC, Torino-Leumann 1973, pp.9-21; pp.223-227.
- PACKER M.J., Toward a postmodern psychology of moral action and moral development. In KURTINES W.M., AZMITIA M., GEWIRTZ J.L. (eds), *The role of values in psychology and human development*, Wiley, New York 1992, pp.30-59.
- RULLA L.M., *Antropologia della vocazione cristiana*, Voll. I, II, III, EDB, Bologna 1997<sup>2</sup>.
- RULLA L.M., Verso un'Antropologia cristiana In IMODA F. (a cura di), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, pp.285-301.
- TAPPAN M.B., BROWN L.M., Hermeneutics and developmental psychology: toward an ethic of interpretation. In KURTINES W.M., AZMITIA M., GEWIRTZ J.L. (eds), *The role of values in psychology and human development*, Wiley, New York 1992, pp.105-126.
- VATTIMO G., ROVATTI P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2011<sup>2</sup>.
- WATERMAN A.S., The use of normative methateoretical values in the process of personality theory development. In KURTINES W.M., AZMITIA M., GEWIRTZ J.L. (eds), *The role of values in psychology and human development*, Wiley, New York 1992, pp.161-177.