

LA RETORICA DI SANTA TERESA D'AVILA

LILIANA DE VENUTO

La scrittura di santa Teresa d'Avila ha suscitato l'interesse di numerosi studiosi, compresi quelli di formazione non religiosa: traduttori ed esegeti sono stati variamente colpiti dal fascino e dalla forza di coinvolgimento che emanano i suoi scritti. Ai requisiti stilistici di questi più che all'ortodossia delle idee teologiche e al magistero spirituale dell'autrice, pertanto, alcuni interpreti hanno attribuito il favore incontrato nei secoli dalle sue opere. Dello stile teresiano si sono evidenziati la forza persuasiva, l'efficacia narrativa, nonché il personalissimo intreccio di toni ironici con altri umili e dimessi. Proprio il registro "basso" e colloquiale, vicino alla lingua parlata, è stato indicato dai saggi della prima metà del nostro secolo come il "segreto" del successo¹. Di tale registro la scrittura di Teresa ripeterebbe le frequenti interiezioni, i commenti e le digressioni che spesso intercalano il discorso espositivo e dimostrativo, le sgrammaticature, il lessico e alcuni vezzi, come l'abuso di diminutivi e vezzeggiativi. "Teresa parla per iscritto" è la formula che ben sintetizza questo insieme di impressioni².

Giustificherebbe l'uso del linguaggio colloquiale la stessa autrice allorché dichiara in più passi di non avere alcuna pretesa letteraria e di scrivere in condizioni che non le permettono la rilettura e la revisione del testo: cattiva salute, mancanza di tempo, preoccupazioni di ogni genere.

Lo stile colloquiale ha suscitato nei suoi lettori l'impressione di estrema sincerità e spontaneità e di una presa di posizione "antiretorica", ed ha indotto gli studiosi ad adottare il para-

¹ "Sbrigliatissimo e sgrammaticatissimo" definisce lo stile di Teresa Italo Chiusano, traduttore italiano della *Vita*. Cfr. la sua nota introduttiva all'autobiografia di Teresa: I. CHIUSANO, *Vita*, Rizzoli, Milano 1962, p. 7.

² L'espressione di R. Menéndez Pidal è riportata da A. WEBER, *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, Le Lettere, Firenze 1993, p. 13, n. 9.

digma interpretativo della spontaneità e della sincerità. Questo è durato fino alla prima metà del nostro secolo³.

Direzione diversa è stata impressa al discorso da Edgar Allison Peers, il traduttore inglese delle opere di Teresa. Egli, pur rimanendo nel solco della tradizione "spontaneistica" - non senza involversi in contraddizioni allorquando si imbatteva in figure retoriche come le antitesi, le allitterazioni etc. che mal si combinavano con la presunta spontaneità -, attribuì la peculiarità dei tratti stilistici della carmelitana al fattore "genere", cioè alla propria natura femminile. Dal "genere", a parere di Peers e degli altri autori che adottarono quest'ottica, Teresa avrebbe derivato non soltanto comportamenti tipici, quali l'astuzia e l'affettività intrisa di istintività, ma anche il modo particolare di scrivere, caratterizzato dal ricorso frequente al diminutivo e dalla struttura "precipitosa" della frase⁴.

Negli anni Settanta, grazie al diffondersi di agguerrite metodologie interpretative, ispirate alla sociolinguistica e alle discipline psicologiche, si è interpretata la scrittura teresiana non più in termini di ingenuità e immediatezza, ma di calcolata elaborazione letteraria. È stato un vero capovolgimento di prospettiva che ha rivelato Teresa come scrittrice, non sempre abile, ma dotata di indubbie qualità retoriche; la santa avrebbe acquisito le armi dello scrivere in modo indiretto, ascoltando i sermoni dei predicatori. Nel secolo XVI l'oratoria sacra andava modificando il suo stile sotto l'influsso della nuova retorica elaborata dagli umanisti, fra i quali uno dei più insigni era il teologo Juan de Valdés. Questi consigliava agli oratori la "colloquialità" del discorso e l'uso, nei sermoni, di uno stile semplice ed accessibile. A questo indirizzo si sarebbe ispirata Teresa, che avrebbe trovato nella "colloquialità" il registro più idoneo per rivolgersi a suore illetterate.

L'autore di tale interpretazione è Victor García de la Chonca, il quale, sfruttando l'ambiguità del termine "retorica" - inteso ora come sistema codificato di regole per il discorso letterario, ora come arte della persuasione -, ha interpretato lo stile di

³ Rappresentanti di questa tendenza sono R. Menéndez Pidal e Juan Marichal: Cfr. A. WEBER, *op. cit.* pp. 13-14.

⁴ E. ALLISON PEERS, *Saint Teresa's stile: a tentative appraisal, in Saint Teresa of Jesus and the other essays and adresses*, London 1953.

Teresa sia come espressione di una sapiente "poetica per le donne", sia come accorto mezzo di difesa nei confronti dell'Inquisizione. L'autrice, evitando accuratamente il vocabolario della teologia e delle Scritture, campi preclusi all'attività femminile, e attingendo alla lingua parlata, avrebbe creato una efficace "retorica per le donne"⁵.

Ponendosi nel solco della lettura di La Chonca la studiosa Alison Weber, docente nel Dipartimento di Spagnolo, Italiano e Portoghese della Università della Virginia, ha affinato la lettura delle opere teresiane secondo la categoria della "retorica per le donne", attingendo strumenti teorici e interpretativi anche al cosiddetto "genderlect"⁶.

È questo un settore della sociolinguistica che nei primi anni Settanta ha analizzato il rapporto tra linguaggio e genere per trovare eventuali differenze fra i sessi nell'uso della lingua. In un primo momento gli studiosi ipotizzarono un notevole grado di omogeneità all'interno di ciascun genere; si vide però che i segnalatori linguistici più che alla differenza di sesso sono da riportare alle condizioni sociali dei parlanti, alla gerarchia tra i sessi, alla differente distribuzione dei poteri fra di essi, etc.

Una delle scoperte più significative prodotta dal modello sociolinguistico è la presenza nel parlante di "strategie" del linguaggio: insieme di scelte linguistiche che il parlante metterebbe in atto per risolvere rapporti conflittuali fra sé e le obbligazioni sociali, al fine di salvaguardare la propria individuale autonomia.

Il concetto di strategia, entusiasticamente adottato dalla Weber, ha fornito alla studiosa la griglia interpretativa per affrontare i numerosi problemi inerenti alla scrittura della santa e per dare conto soprattutto della diversità delle scelte stilistiche da questa effettuate nelle diverse sue opere o all'interno di una singola opera. Perchè lo stile di Teresa - afferma la saggista statunitense - non è univoco, ma si articola in registri diversi; ciò che fa del suo io autobiografico una realtà polimorfa e del dialogo che instaura con il lettore una relazione elusiva⁷.

⁵ V. G. DE LA CHONCA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978.

⁶ Il termine fu introdotto da CHERIS KRAMERAE, *Women's Speech, Separate but Unequal?*, in *Language and Sex: difference and Dominance*, Rowley (Mass.), cit. da A. WEBER *cit.* p. 19, n. 21.

⁷ A. WEBER *cit.*, p., 67.

L'analisi stilistica in termini di sociolinguistica ha comportato la ricostruzione del quadro storico in cui visse la santa di Avila, periodo oltremodo complesso e inquieto, che vide il passaggio dalla Chiesa pre-conciliare a quella della Controriforma e - si può dire - dal Medioevo all'Età moderna.

Di questo snodo storico l'autrice ha evidenziato, con puntuali riferimenti a testi e documenti, alcuni tratti fondamentali: l'irrigidirsi della gerarchia ecclesiastica in una lettura restrittiva ed autoritaria dei decreti conciliari e l'accentuarsi in certa parte del clero della misoginia, elevata quasi a barriera insuperabile fra i due sessi.

Fra gli effetti prodotti da questi processi si deve ricordare l'azione di repressione nei confronti degli *Alumbrados*. Questi costituivano un movimento di democratizzazione evangelica le cui origini si fanno risalire ai primi decenni del secolo XVI, la stessa epoca in cui il cardinale Ximénes Cisneros si adoperava per una riforma religiosa nel senso dell'umanesimo erasmiano. Gli aderenti al moto si proponevano di realizzare un rinnovamento spirituale attraverso il rifiuto di ogni intermediazione sacramentale fra Dio e gli uomini e attraverso una lettura soggettiva dei testi sacri. A questi propositi si aggiungeva la pratica mistica detta *dejamento*, sorta di abbandono al volere divino nella sicurezza di non poter essere trascinati nel peccato, grazie all'azione protettiva della grazia di Dio. Era questa una pericolosa affermazione di impeccabilità, cui si affiancava la non meno sospetta pratica della preghiera mentale, intesa quale svuotamento della mente da ogni pensiero. Si vedeva in queste posizioni il rifiuto dello sforzo virtuoso del praticante, sforzo che deve sempre accompagnare l'iter mistico, inteso - senza contraddizione tuttavia - come passività di tutte le altre potenze psicologiche di fronte all'intervento operante di Dio. Ogni minima alterazione di questo intreccio fra attività virtuosa e passività della mente era giudicata dagli attenti custodi dell'ortodossia fomite di possibili deviazioni da una retta impostazione dell'esperienza religiosa. Il dibattito intorno a queste questioni si protrasse per tutto il secolo per trovare una ripresa nel successivo, quando si fronteggiarono con aspra polemica le autorità ecclesiastiche e i sostenitori del cosiddetto quietismo.

Il quadro storico tratteggiato dalla Weber è costituito - come appare evidente - da una struttura marcatamente dualistica: da una parte c'è l'autorità, descritta sempre nei termini - cari alla sociologia degli ultimi decenni - di repressione ed autoritari-

smo; dall'altra l'individuo, correlativamente connotato in termini di sottomissione e innocenza. Della realtà non vengono presi in considerazione o ne vengono espunti i movimenti circolari che intercorrono di fatto fra i due poli, la complessa trama di rapporti che travasa, anche se in diversa proporzione, spinte e sollecitazioni da una parte all'altra. Se è vero che nelle gerarchie dominava un atteggiamento antifemminile è vero anche che Teresa trovò proprio fra gli uomini validi sostenitori ed entusiasti compagni di cammino - come Juan Batista Rubeo, il generale dei carmelitani, i suoi confessori, san Giovanni della Croce ed altri - senza dei quali difficilmente la sua eccezionale esperienza mistica avrebbe raggiunto punte così elevate ed avrebbe ottenuto il giusto riconoscimento nella universalità della Chiesa cattolica. Per converso Teresa trovò "in basso" oppositori tra le stesse donne, soprattutto suore che non accettavano le riforme da lei proposte; segno che i due poli "alto" e "basso", maschile e femminile, che si vogliono contrapposti, erano attraversati, anche se in misura diversa, da medesime dinamiche: di apertura verso il nuovo o viceversa di chiusura e attaccamento al vecchio.

L'autrice del saggio, nel quadro storico delineato con drammatica icasticità barocca, ha buon gioco a fare apparire le varie strategie linguistiche di Teresa esclusivamente come "strategie difensive", laddove esse, con letture diverse, possono rivelarsi anche come strategie di persuasione, di pedagogica comunicazione e di argomentazione. Sarebbe interessante a questo proposito sottoporre gli scritti di Teresa ad un'analisi secondo il modello della retorica di Chaïm Perelman. Essa potrebbe mettere in luce le agguerrite tecniche argomentative poste in atto dall'autrice soprattutto quando doveva convincere se stessa per prima e poi gli altri che le grazie straordinarie di cui era beneficiata non provenivano dal diavolo o da propensioni malinconiche del suo animo, ma direttamente da Dio. Per attuare la *discretio spiritus*, onde accertarsi dell'autentica natura divina delle sue visioni e dei doni sovranaturali, Teresa ricorreva agli argomenti generalmente usati dai religiosi fra i quali hanno grande rilievo la concordanza fra le visioni e i contenuti di fede e l'analisi degli effetti: constatare un rafforzamento delle virtù e un aumento dell'amore per il prossimo e per Dio era una conferma sicura dell'origine divina dei doni spirituali. A questi criteri di natura religiosa Teresa ne aggiungeva un altro di schietto sapore razionale. Anticipando quasi il procedimento del meto-

do cartesiano, la santa usò come criterio discriminante tra verità ed errore quello della evidenza: "Dio imprime se stesso in quell'anima in modo tale che quando ella torna in sé non può *assolutamente dubitare* di essere stata in Dio e Dio in lei. Questa verità le rimane così impressa che, quantunque trascorran poi molti anni...non può dimenticarsene, né dubitare"⁸. Sarà lo stesso criterio che guiderà Cartesio alla ricerca della verità: è vero ciò che è evidente e non lascia adito ad alcuna possibilità di dubbio. L'evidenza ingenera un senso di certezza che costringe ad assentire a ciò che appare non soggetto a dubbio. Alla base dell'evidenza anche Cartesio presuppone l'esistenza di un Dio verace, garante della verità colta dalla mente dell'uomo.

Dibattendosi nei dubbi tormentosi sull'origine dei fenomeni che le occorre, Teresa elaborava strategie argomentative miranti a discernere il vero dal falso, l'autentico dall'inautentico.

La lettura weberiana invece - come abbiamo visto - interpreta le strategie retoriche di Teresa essenzialmente come tecniche difensive nei confronti dell'autorità, e quando per alcune opere - come le *Fondazioni* - la saggista ravvisa la presenza di strategie di persuasione non esita ad inserirle nel solito modello di dominio\ottomissione, rovesciando però le parti: Teresa, divenuta a sua volta autorità, quale priora dei conventi riformati, userebbe la persuasione a fini di dominio. Lei, la ribelle, elogierebbe l'ubbidienza; l'infiammata estatica del *Castello interiore*, esprimerebbe cautela nei confronti dei fenomeni mistici accusati dalle suore, deridendo gli eccessi di devozione e puntigliosamente distinguendo fra ciò che è dovuto a reale intervento di

⁸ SANTA TERESA, *Castello interiore*, trad. di M.N. Morando, in *Opere*, vol. I, Edizione Paoline, Roma, 1943, pp. 338-339. Il corsivo del testo è mio. Il passo fa parte della sezione "Quinta mansione", nella quale l'autrice descrive l'orazione d'unione. La ricerca dei segni che attestino la rettitudine dell'anima e l'origine divina delle grazie sovranaturali è costante nei mistici e non priva di tormentose inquietudini. In genere i criteri di discriminazione fra vero e falso vengono attinti nell'ambito della fede. San Bernardo, ad esempio, considerava indizio sicuro di essere nella grazia il sentimento di amore che avvertiva per il prossimo e per Dio (v. E. Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, Jaca Book, p.27). Teresa si affidava, invece, oltre che ai criteri morali ed affettivi ad uno del tutto intellettuale: l'assenza di dubbio e la certezza.

Dio e quanto è attribuibile alla malinconia o a quella condizione mentale che, con neologismo irrisorio, chiama "istupidimento".

Gli esiti cui pervennero le strategie difensive di Teresa tuttavia - come riconosce la Weber - non furono di poco conto: si trattava non soltanto di restaurare nella sua purezza l'osservanza della regola carmelitana, di cui si era perso l'originario rigore ascetico e religioso (come d'altro canto avveniva in altre regole religiose del tempo), di superare l'esame di ortodossia cui erano sottoposte le grazie soprannaturali di cui beneficiava, ma anche di risolvere in senso positivo la questione, molto dibattuta fra gli spirituali, dell'orazione mentale.

Teresa difese con forza la preghiera mentale, accettando anche quella orale, purché fosse accompagnata da meditazione. Nel *Cammino di perfezione* ella ci dà l'esempio di come, partendo dalla preghiera del *Pater noster*, recitato sia oralmente che a mente, l'anima possa elaborare una serie di riflessioni che gradatamente la innalzano alla comprensione immediata di Dio, accendendo il fuoco del desiderio di lui. L'orazione mentale così intesa si identificava con lo stesso iter mistico tendente all'unione con Dio. Teresa di questo itinerario delineò le tappe e le descrisse analiticamente.

Fin qui, tracciata in sintesi, l'interpretazione weberiana degli scritti della santa di Castiglia. Essa è stata resa possibile, ancora una volta, dalla polisemia del termine retorica, potendo questo essere inteso sia come arte della persuasione che tecnica di dominio, infine come poetica. Predomina tuttavia, fra tutti, il significato di retorica come strategia di difesa, ciò che denuncia immediatamente come riduttiva l'interpretazione compiuta: ricondurre la complessità delle esperienze teresiane essenzialmente al rapporto individuo-gruppo (cioè al rapporto Teresa-istituzione ecclesiastica), caratterizzato per di più in termini di conflittualità, vuol dire sacrificare altri aspetti in esse contenuti, soprattutto quello relativo alla presenza di Dio, oggetto di fede indiscussa sia per Teresa che per le autorità religiose. La situazione che lo storico deve avere sempre presente è il rapporto a tre, il "divino triangolo" - come la stessa saggista lo ha definito in un passo dell'opera⁹ - nel quale Dio è presenza reale più

⁹A. WEBER, *op. cit.*, p. 70.

degli individui concreti, la mistica e il confessore, che lo compongono.

Il ricorso rigido al concetto di "strategie di persuasione" porta inoltre la Weber ad esiti di grave fraintendimento laddove deve spiegare alcuni comportamenti della santa.

La saggista confessa di essere stata colpita, fin dalla prima lettura dell'Autobiografia, dalla profusione di formule autosvalutative, tanto che, pur sapendo che esse costituiscono *topoi* ricorrenti nella letteratura religiosa, non ha potuto non accusarne il carattere iperbolico. Donde la inevitabile domanda se tale esibita umiltà fosse sincera o costituisse un'astuta strategia difensiva. La Weber -abbiamo visto- propende per questa tesi, convinta che Teresa dava di sé l'immagine che le autorità maschili avevano elaborato, onde - al riparo da sospetti e accuse - poter esercitare un proprio personale potere: "Teresa scrisse come immaginava che una donna venisse percepita quando parlava"¹⁰.

Identificandosi con la visione dei superiori, Teresa cercava di sottrarsi e possibilmente ribaltarla, agendo come l'*eiron* aristotelico: colui che, al contrario dell'*alazon*, che finge esclusivamente per ingannare, è costretto per ragioni sociali a dissimulare le proprie convinzioni per non urtare chi è più potente di sé¹¹. Teresa avrebbe usato pertanto l'arma della dissimulazione, sulla cui liceità si espressero alcuni pensatori del XVI e del XVII secolo, fra i quali Torquato Accetto, autore del breve ma sistematico trattato, *Della dissimulazione onesta* (1641).

La dissimulazione viene dalla Weber giustificata col fatto che Teresa più volte nella sua vita si sarebbe trovata in una situazione di "doppio legame", divenuto per la stessa frequenza tratto peculiare della sua biografia. Il termine sta ad indicare la coppia di ingiunzioni contrastanti che un individuo impartisce ad un altro all'interno di una importante relazione. Nel caso di Teresa l'ordine del confessore di scrivere l'Autobiografia avrebbe ingenerato il paradosso di un doppio legame, nel senso che, imponendo alla religiosa di difendere se stessa e la discussa pratica dell'orazione mentale, l'avrebbe messa in contraddizio-

¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹¹ *Ibidem*, p. 22. L'opera nella quale Aristotele traccia la distinzione fra *eiron* e *alazon* è l'*Etica nicomachea*, IV, 7, 1127a.

ne con il dovere di seguire la virtù dell'umiltà.

Teresa - secondo l'analisi della Weber - sarebbe uscita dalle insidie del doppio legame usando espedienti diversi come quello di riflettere sul paradosso logico del vincolo, riconoscendo le componenti intrecciate del messaggio rivoltole dall'autorità o l'espediente di imparare ad elaborare intorno a tali componenti analisi e distinzioni. Era questo un operare sul piano della metacomunicazione, operazione estremamente pericolosa per una monaca della Spagna controriformistica che richiedeva un numero molto elevato di formule cautelative, onde rimanere nel posto che le era stato assegnato dalle autorità. Con tale trovata di natura metacomunicativa la santa avrebbe superato il dilemma creato dall'ingiunzione del confessore ma, ripetendo tali formule in quantità superiore a quanto richiesto dalla virtù dell'umiltà, sarebbe incorsa in un'autentica "affettazione di modestia".

La spiegazione della Weber se da una parte rende onore alla forza intellettiva e volitiva della santa, dall'altra impoverisce la complessità della sua esperienza spirituale, scivolando per di più nell'insidiosa attribuzione a lei di "affettata modestia". Non si vuole qui sostenere che la saggista tenda a negare a Teresa l'autenticità della virtù dell'umiltà, ma si intende sottolineare il pericolo in cui incorre quando avvicina la santa spagnola - con l'accusa di "umiltà affettata" - al novero di coloro che vennero tacciate, proprio a partire dal secolo XVI, di "affettata (o simulata) santità". Con quest'espressione si indicava il ricorso alla finzione di santità per innata tendenza all'inganno e alla mistificazione o per il fallimento di propositi ascetici e mistici dovuto a debolezza delle facoltà psicologiche.

L'accusa è del tutto assurda per Teresa, la cui conformità alle norme e ai principi della morale e dell'ascetica cristiana è fuori di ogni sospetto. Nell'ambito della morale cristiana, occorre sottolinearlo, l'umiltà va ben al di là di una serie di affermazioni di autodenigrazione esibite davanti ai lettori. Essa, insieme con la castità e la purezza di cuore, rappresenta uno dei pilastri della santità, *conditio sine qua non* di ogni proposito di perfezione spirituale; e consiste essenzialmente nella coscienza del praticante di essere misera creatura e di avere bisogno dell'aiuto divino: "...l'anima da sola non può nulla...e tutto le viene da me. Io posso stare in lei, ma basta che mi allontani e subito si fa notte. Questa è la vera umiltà: sapere ciò che può lei

e ciò che posso io"¹². Così si esprimeva Gesù Cristo apparso in visione alla santa, confermando quanto lei sapeva già. L'umiltà in questo senso è *compunctio timoris*; è cioè dolore per sentirsi creatura incline al male. Da questo malessere sorge il desiderio di Dio, *compunctio amoris*: l'aspirazione ad un dolore che redima l'anima e la sollevi verso il bene e la perfezione. La vita del cristiano va quindi dall'umiltà all'umiltà come hanno insegnato tutte le grandi anime desiderose di avvicinarsi a Dio¹³. Grazie ad essa l'anima si dispone davanti all'Onnipotente in condizione di perfetta passività e offre a Lui la possibilità di purificarla e di colmarla di doni. Doni provenienti da Dio Teresa considerava appunto la pratica dell'orazione mentale, la sua convinzione della necessità di riformare la regola carmelitana e quanto di buono poteva trovarsi nelle sue azioni e nei pensieri. Forte di questa certezza ella sosteneva con decisione le sue convinzioni, facendone l'apologia anche davanti ai superiori, cui doveva - per obbedienza al volere divino - obbedienza, e cercando di coinvolgerli nella propria esperienza.

In questo contesto mentale, che non è solo prerogativa della mistica ma patrimonio comune all'intera cultura cattolica e che lo storico - credente o no - deve tener presente, la difesa di sé e la pratica della virtù dell'umiltà, lungi dal costituire una paradossale compresenza, sono logicamente compatibili in quanto riconducibili a due istanze diverse di autorità: quella degli ecclesiastici e l'altra, superiore, di Dio. Tenendo presente il quadro complessivo dell'esperienza teresiana, sia nella sua dimensione soggettiva che in quella culturale-oggettiva, che comporta - quale pregiudiziale imprescindibile - l'ammissione dell'esistenza di Dio, si risolvono altre contraddizioni e contrapposizioni addebitate dalla Weber alla santa, come ad esempio quelle fra individuo e autorità religiose, fra confessione e reticenza¹⁴. All'interno di quel quadro inoltre il ricorso alla retorica come griglia interpretativa dei testi può essere riconvertito da indagine condotta sul filo del sospetto in legittima analisi stilistica.

¹² TERESA D'AVILA, *Libro delle relazioni e delle grazie*, Sellerio, Palermo 1991, p. 70

¹³ Cfr. J. LECLERQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1983, pp. 35-45.

¹⁴ V. l'analisi della confessione dei "peccati" che Teresa avrebbe compiuto prima dell'entrata in convento. A. WEBER, *op. cit.*, p. 54 segg.

Ad esiti di fraintendimento e distorsione la saggista perviene anche quando vuole interpretare i fenomeni storici applicando esclusivamente categorie psicologiche secondo una diffusa tendenza della storiografia americana, di cui il gruppo newyorkese della *"Psychohistory"* rappresenta la punta radicale¹⁵. A tale tentazione non sfugge nemmeno la A. Weber che in più punti si affida alle categorie attinte alle scienze psicologiche per spiegare gli avvenimenti della vita di Teresa: quella del "doppio legame" per rendere ragione dei rapporti fra Teresa e il confessore; il modello amore-ribellione per caratterizzare rapporti col padre¹⁶, infine la categoria della "separazione dalla casa paterna" per definire i rapporti con le consorelle e con le varie case religiose che lei a più riprese lasciava. Teresa, come ogni altro individuo, nell'età adulta non farebbe che applicare a nuove situazioni schemi comportamentali costruiti nella fanciullezza e nell'adolescenza, spinta quasi da una "coazione a ripetere". La storia, grazie a questa ottica, viene risolta in una "ripetizione" di accadimenti poco dissimili per fissità e cogenza deterministica dai fenomeni naturali. Se tali schemi possono essere di qualche utilità per comprendere certi tratti comportamentali di un individuo, essi sono del tutto insufficienti a cogliere la complessità dei fenomeni storici e soprattutto a comprendere l'apparire del nuovo e del diverso.

¹⁵ Cfr. a questo proposito LLOYD DEMAUSE, *Foundations of Psychohistory*, New York 1982, soprattutto il capitolo 4: *The Psychogenic Theory of History*, pp. 132-146.

¹⁶ A. WEBER, *op. cit.*, pp. 59-60; 115-116.