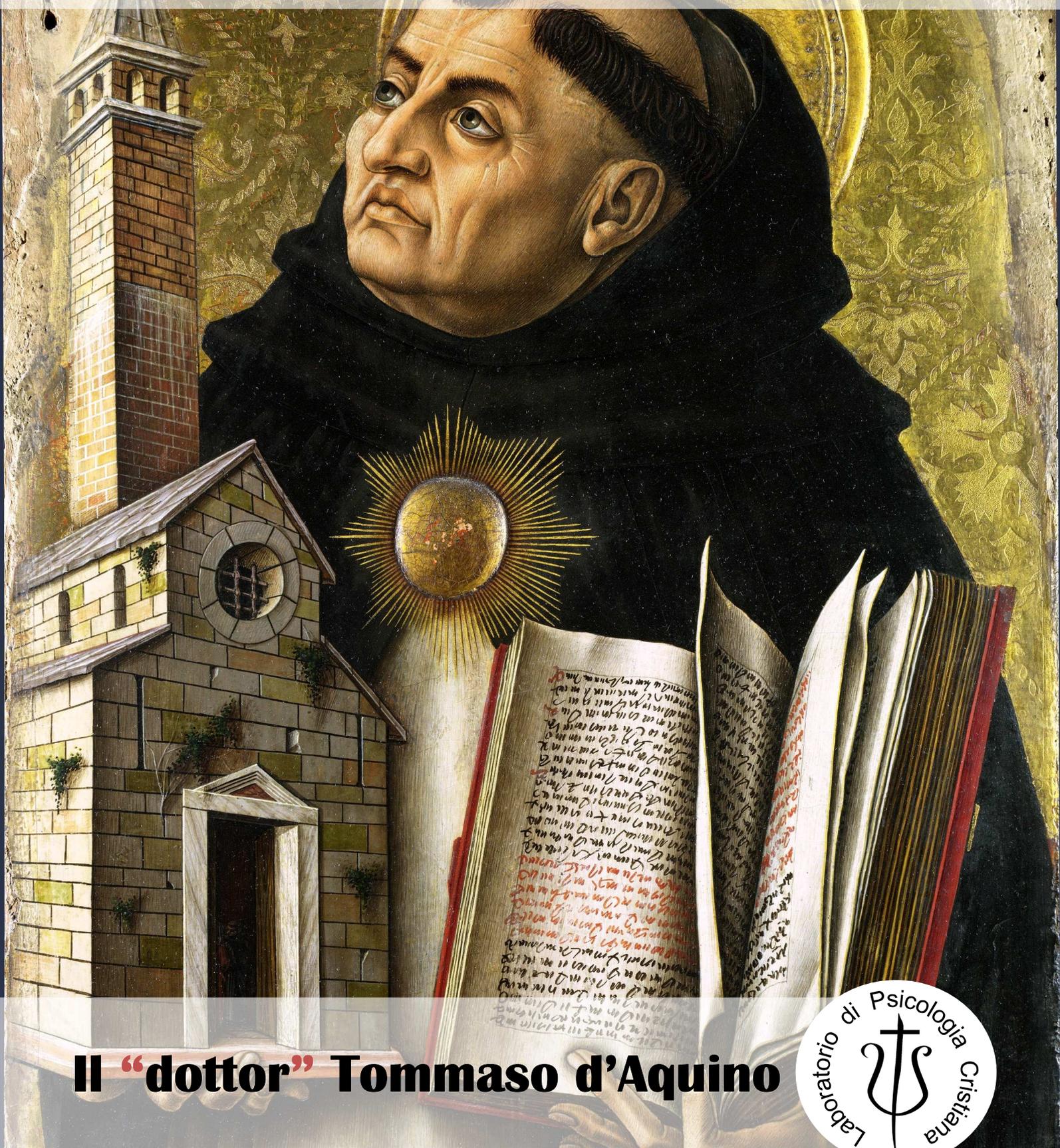


Metanoëite!

RIVISTA DI PSICOLOGIA CRISTIANA



Il “dottor” Tommaso d’Aquino



Anno 2 · Numero 1

Μετανοεΐτε!

RIVISTA DI PSICOLOGIA CRISTIANA

ANNO 2 · NUMERO 1 · 7/2018

Il “dottor” Tommaso d’Aquino



Direttore

Stefano Parenti

Redazione

Alberto D’Auria

Metanoeite, Rivista Italiana di Psicologia Cristiana è espressione del *Laboratorio di Psicologia Cristiana* (www.psicologiacristiana.it), movimento di professionisti animati da intenti scientifici e culturali, con finalità informative ed educative.

Il presente volume può essere divulgato liberamente. Qualora ne venga divulgato solo una parte, si raccomanda di citare opportunamente i corretti riferimenti. Gli articoli sono di proprietà dei singoli autori.

Per informazioni: info@psicologiacristiana.it.

Il direttore incoraggia i lettori a proporre dei propri contributi a cui verrà dato spazio nelle rubriche, se ad esse adeguati, oppure nella posta dei lettori.

CONTENUTI

Il “dottor” Tommaso d’Aquino

Editoriale	5
Stefano Parenti	
Articolo Principale	
<i>Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista</i>	7
Martín F. Echavarría	
Repliche	
<i>Oltre le cose buone delle psicologie contemporanee</i>	36
Frank J. Moncher	
<i>Una carenza di metafisica da colmare</i>	39
Luciano Masi	
<i>Una malsana immagine dell’uomo. Storia e psicologia</i>	45
Roberto Marchesini	
<i>Psicologia e riforma protestante</i>	48
Ermanno Pavesi	
<i>Scienza, filosofia e psicologia contemporanea</i>	54
Marcello Landi	
<i>Verso un confronto tra scuole cristiane</i>	59
Paul C. Vitz	

Suggerimenti dal campo della psicologia clinica..... 60

Marcos M. Randle

Risposta alle repliche

Riflessioni finali su di una psicoterapia tomista..... 63

Martín F. Echavarría

Per approfondire..... 67

Segnalazioni..... 73

Martín F. Echavarría - Direttore del Dipartimento di Psicologia presso l'Università Abat Oliba-CEU di Barcellona; Docente di Psicologia Generale e di Psicologia della Personalità. Autore di diversi libri.

Marcello Landi - Professore di Storia e Filosofia al liceo di Domodossola, Docente presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna; autore di diversi approfondimenti sul medioevo.

Roberto Marchesini - Psicologo e Psicoterapeuta di Milano; autore di diversi libri ed articoli di psicologia e cultura generale.

Luciano Masi - Psicologo e Psicoterapeuta di Roma; Direttore Didattico dell'Istituto di Logoterapia Italiano e Docente presso l'European Committee for the Analytically Advanced Autogenic Training. Autore di diversi libri.

Frank J. Moncher - Psicologo clinico e Ph.D., opera ad Arlington (USA). Autore di diversi articoli.

Ermanno Pavesi - Psichiatra e Docente di Psicologia alla Theologische Hochschule di Coira in Svizzera, già Segretario dell'Associazione Internazionale dei Medici Cattolici; è autore di diversi testi di psicologia e di storia.

Marcos M. Randle - Psicoterapeuta; Direttore della Fundación CEyTEC di San Rafael, in Argentina. È il portavoce della proposta chiamata "psicologia realista".

Paul C. Vitz - Docente presso la Divine Mercy University di Arlington (USA), celebre psicoterapeuta di formazione analitica; autore di diversi saggi ed articoli scientifici di psicologia clinica.

Editoriale

Tra i tanti appellativi con cui il Santo Dottore viene ricordato dalla tradizione non figura certamente quello di medico né, tanto meno, di psicologo. *Doctor Angelicus* fa riferimento ai suoi insegnamenti sulle “sostanze separate”, ovvero gli angeli, che tanto hanno aiutato la teologia e la sua stessa vita. Il celebre dipinto del Velasquez ritrae Tommaso sostenuto dagli angeli dopo aver scacciato con un tizzone ardente una giovane prostituta. La donna era stata inviata dalla famiglia coll’intento di sedurlo e fargli cambiare idea sulla vocazione. *Doctor Communis* indica l’universalità della sua sapienza. Tommaso è il maestro dell’intera comunità cristiana, tanto che nel 1567 San Pio V lo ha proclamato ufficialmente “Dottore della Chiesa”. *Doctor Humanitatis*, infine, accentua la conoscenza profonda dell’uomo che emerge dai suoi scritti. San Giovanni Paolo II ha detto: “Nelle condizioni culturali del nostro tempo sembra veramente opportuno sviluppare sempre più questa parte della dottrina tomistica che tratta dell’umanità, dato che le sue affermazioni sulla dignità della persona umana e sull’uso della sua ragione, perfettamente consone alla fede, fanno di san Tommaso un maestro per il nostro tempo. Gli uomini, soprattutto nel mondo odierno, sono preoccupati da questo interrogativo: cosa è l’uomo?”¹.

In tutti questi epiteti il termine “dottore” fa riferimento al *magisterium* ovvero all’insegnamento del *magister*. Ebbene, che cosa c’entra con il medico che cura gli infermi? Il lettore, sono sicuro, avrà già intuito l’analogia. Il medico è dottore in quanto è dotto: è un profondo conoscitore del malato, ovvero, della persona umana. La sua sapienza è sia teorica che pratica: deve conoscere le leggi universali dell’umanità così come quell’uomo particolare che ha di fronte. Deve addentrarsi nelle discipline biologiche ed allo stesso tempo

masticare di metafisica, poiché ogni persona è “corpore et anima unus”². Deve essere uno specialista, in grado di occuparsi di parti singole, ma senza dimenticarsi dell’unità. Qualcuno potrebbe obiettare che medici così non ce ne sono. Alcuni, per la verità, li conosco...ma è vero che la mentalità contemporanea ha ridotto il medico ad un semplice tecnico, iperspecializzato, incapace di vedere la totalità, dispensatore di medicinali, esecutore di leggi immorali, ecc. Anche lo psicoterapeuta corre lo stesso rischio: pensiamo alle espressioni americane di “tecnico del comportamento”, tanto osteggiate ma altrettanto presenti nelle modalità tecniciste di molte impostazioni contemporanee (cognitivismo docet).

Con questo numero desideriamo attingere alla sapienza umana dell’Aquinata per cercare di declinarla in una pratica psicoterapeutica. Ascolteremo chi, da anni, lavora con una proposta seria in tale direzione, tanto da poter parlare di una vera e propria **corrente di psicoterapia aristotelico-tomista**. Mi pare l’unica strada per la ricerca di quella unità tra vita personale e vita cristiana che costituisce il cuore del Laboratorio. Non ci si può scindere in due personalità differenti: cristiani nella vita ma operatori di mistiche anti-cristiane in studio. È questo quello che avviene, coscienti o non coscienti, quando si utilizzano teorie e tecniche provenienti da filosofie aliene alla concezione della Chiesa (se non apertamente ostili ad essa).

Proprio perché si tratta di una vera e propria proposta, il numero che avete sotto gli occhi è stato organizzato in questo modo: vi sarà un articolo principale, firmato dal professor Martín F. Echavarría, che presenterà la psicologia e psicoterapia aristotelico-tomista. Seguiranno diverse repliche, firmate da alcuni autori che hanno voluto confrontarsi seriamente con essa. Infine, il professor Echavarría risponderà alle repliche. Questa moda-

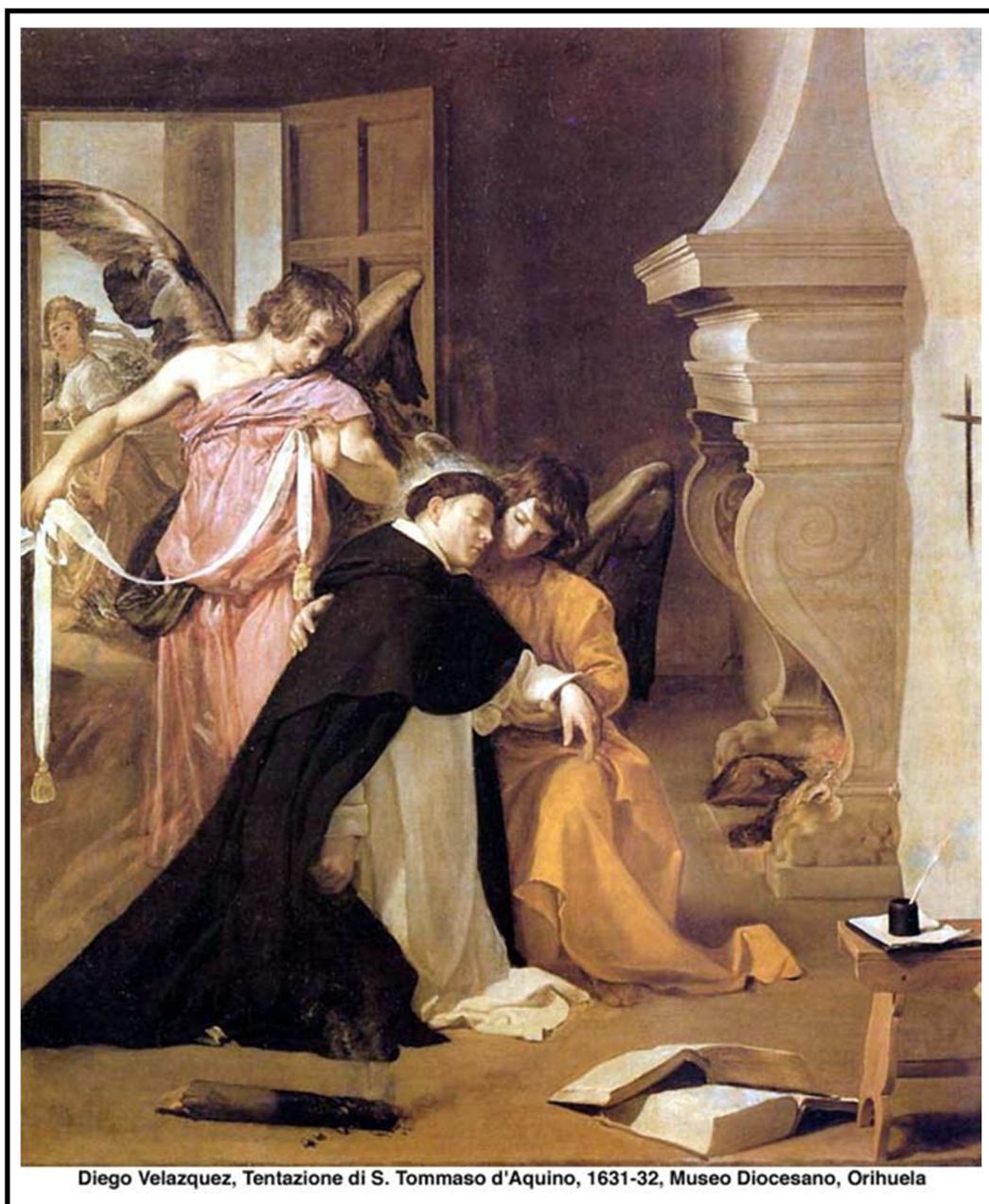
lità, che ho raccolto da *Edification*³, una interessante rivista organizzata dall’associazione degli psicologi evangelici americani, ha il pregio—a mio avviso—di favorire l’approfondimento di un tema specifico. Si tratta di un esperimento. Il lettore è invitato a far conoscere la sua opinione a riguardo. Se sarà positiva, la replicheremo per i numeri a venire, ognuno con un tema differente (il prossimo conterrà gli atti del Primo Congresso del Laboratorio, svoltosi ad Assisi il 12 e 13 Maggio scorsi; il numero quattro—se tutto va bene—si focalizzerà sul modello di psicoterapia del CEYTEC).

Concludo ringraziando vivamente i tanti sostenitori che ho incontrato in questi mesi. Aiutiamoci, supportiamoci, confrontiamoci. La rivista, e questo numero in particolare, è un sogno che la Provvidenza avvera. Spero che sia utile a molti.

Stefano Parenti ☩

Riferimenti

1. Giovanni Paolo II, *Inter munera accademiarum*, 1999.
2. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22.
3. www.christianpsych.org



Diego Velázquez, Tentazione di S. Tommaso d'Aquino, 1631-32, Museo Diocesano, Orihuela

Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista

Martín F. Echavarría

Direttore del Dipartimento di Psicologia

Università Abat Oliba CEU, Barcellona

La psicologia contemporanea ha reciso i contatti col passato, volendo eliminare il cristianesimo e la sua cultura. Di fatto, è stato impossibile silenziare ogni influenza: alcune concezioni di Aristotele e di Tommaso d’Aquino emergono anche dalle impostazioni odierne. Evitando il pregiudizio ed abbracciando il grande lascito della tradizione - la psicologia aristotelico-tomista - è possibile superare i limiti delle correnti psicologiche attuali, recuperando una integrale concezione dell’uomo, delle sue potenze, della personalità, della patologia e della psicoterapia. È questo il compito dello psicologo che desidera l’unità tra la vita di fede e la propria professione.

1. Problemi antropologici della psicologia contemporanea

La psicologia contemporanea è multiforme. Chiamiamo “psicologia contemporanea” quella che ha come data convenzionale d’inizio la fondazione del primo laboratorio universitario di psicologia sperimentale nell’Università di Leipzig da parte di Wilhelm Wundt nel 1876. Questa psicologia ricevette il nome di “sperimentale” per avere come punto di partenza l’utilizzo dell’esperimento. La nuova psicologia definì se stessa in contrapposizione alla “vecchia” psicologia, chiamata “filosofica” e “metafisica”, che sarebbe *a priori*, ovvero che procederebbe deducendo le sue proprietà a partire dal concetto di anima, senza fare ricorso all’esperienza. In realtà, questa “vecchia psicologia” non lo era per nulla. Risaliva solamente al XVIII secolo, al filosofo prussiano Christian Wolff che, con l’intenzione di raggiungere una sintesi tra l’approccio razionalista ed empirista, aveva distinto due psicologie: una psicologia “razionale”, *a priori*, ed un’altra psicologia “empirica” *a posteriori*, quest’ultima basata su di una descrizione dei fatti di coscienza. In questa

divisione si trova l’origine della distinzione tra la psicologia razionale, filosofica e metafisica, e la psicologia empirica, successivamente chiamata “sperimentale” quando le si applicò il metodo dell’esperimento e, di conseguenza, “scientifica”. Non costò nulla il passare dalla distinzione alla netta opposizione, proprio come si vede già in Wundt. La psicologia scientifico-sperimentale sarebbe la vera psicologia. L’altra, una speculazione inutile basata su pregiudizi e credenze (Echavarría, 2017).

Questa posizione anti-metafisica si vide rafforzata dai due grandi movimenti dell’ideologia scienziata del XIX secolo: il positivismo e l’evoluzionismo. Il positivismo ridusse la scienza alla sperimentazione, alla cui base giace l’esperimento a partire dal quale si stabilirebbero correlazioni costanti tra i fenomeni, senza riferimento all’essenza delle cose ed alle loro cause prime. La fase scientifica dell’umanità sarebbe venuta a rimpiazzare la fase teologica e la fase filosofica. L’ideologia evoluzionista, d’altra parte, equiparava l’uomo all’animale dal quale discenderebbe, non solamente in quanto al corpo, ma anche in quanto all’anima. In questo modo, la nuova psicologia ha preteso di costruirsi voltando le spalle ai discorsi precedenti

circa l’anima (filosofici e teologici), come una scienza puramente immanente sulle leggi della vita mentale. Così definiva la psicologia, ad esempio, William James: “la scienza della vita mentale, tanto dei suoi fenomeni come delle sue condizioni” (James, 1891, p. 1). I fenomeni consisterebbero negli atti mentali, e le loro condizioni, nelle loro basi biologiche.

Però questa nuova psicologia non era fatta solo da esperimenti. Da un lato, benché la prima generazione di psicologi sperimentali si fosse concentrata soprattutto nel condurre esperimenti sui fenomeni elementari della vita mentale (le sensazioni, nella prospettiva figlia dell’associazionismo empirista), la seconda generazione non solamente portò la sperimentazione ai fenomeni mentali superiori (memoria, pensiero e volontà) ma anche tentò di ottenere un’utilità pratica dalle scoperte della sperimentazione. Così nacquero i test e la consulenza a partire da essi. Questa attività, lo psicologo americano (di famiglia cattolica) Lightner Witmer, discepolo di James McKeen Cattell e dello stesso Wundt, la chiamerà “psicologia clinica” e creerà nel 1896 la prima clinica psicologica nell’Università della Pennsylvania (Hergenhann, 2009, p. 501). Questa “psicologia clinica” inizialmente non è una psicologia dei disturbi mentali ma semplicemente un’applicazione pratica dei principi della psicologia sperimentale, ed è l’origine dell’attuale psicologia professionale.

Però, oltre alla psicologia sperimentale ed alla psicotecnica applicata, abbiamo il campo della psicoterapia. La psicoterapia contemporanea ha un’origine remota nella terapia morale di Pinel nel XVIII secolo, ma in un periodo più prossimo al nostro inizia con il trattamento dei disturbi chiamati “psiconevrotici”, e specialmente dell’isteria. I precursori principali di questa specialità sono i francesi Jean-Martin Charcot e, soprattutto, Pierre Janet, filosofo e medico (Postel & Quérel,

2012). Questa forma di psicoterapia aveva al centro l’utilizzo dell’ipnosi e supposeva che i disturbi avessero come causa la scissione nella psiche di elementi che, separati dalla connessione con il resto dei contenuti mentali, generavano i sintomi “psiconevrotici” (polipsichismo). Tali elementi separati ed incoscienti avrebbero potuto essere recuperati attraverso l’ipnosi. Sarà questo il punto di partenza da cui elaborerà il metodo catartico Josef Breuer e, successivamente, Sigmund Freud la sua psicoanalisi, il metodo e la teoria più influenti della storia della psicoterapia. Da Freud deriverebbero autori con teorie e metodi psicoterapeutici propri, come Alfred Adler e Carl G. Jung. Non passerà molto tempo perché la psicologia di tradizione sperimentale confluisca con gli interessi della psicoterapia, inizialmente sviluppata da neurologi e psichiatri. Così avverrà con il sorgere del comportamentismo come corrente di psicologia sperimentale. Questo indirizzo, che nella sua visione più radicale è positivista e pragmatista, si focalizzò sulla scoperta delle leggi dell’apprendimento della condotta che, alla fine, saranno applicate anche al trattamento dei disturbi nevrotici come le fobie, ed anche alla depressione. Oggi questa corrente si è evoluta sino a ciò che si conosce come terapia cognitivo-comportamentale. Molte altre scuole sono sorte successivamente: la psicoterapia centrata sul cliente di Rogers, la psicoterapia dei costrutti personali Kelly, la psicoterapia gestaltica di Perls, la terapia razionale-emotiva di Ellis, la psicoterapia sistemica, la logoterapia, la psicoterapia dialettico-comportamentale, ecc. (Echavarría, 2013a). Quasi tutte hanno ampliato il proprio campo dai disturbi mentali alla consulenza psicologica in molte altre situazioni di vita, come la bassa autostima, il lutto, il divorzio, la perdita del lavoro, l’orientamento vocazionale, la crisi della fede, ecc.

Il dominio della nuova psicologia è molto

più ampio oggi, poiché essa è stata applicata a moltissimi altri ambiti: all’educazione, all’impresa, al campo assistenziale-sociale, alla pubblicità, al marketing, all’ambito forense e criminologico, allo sport, ecc. Non possiamo svilupparli tutti, e per questo motivo la nostra attenzione si focalizzerà su quello che si è dimostrato essere il nucleo della nuova psicologia: la psicoterapia e la sua teoria. Quest’ultima pone alla fede una sfida particolare, per vari motivi. In primo luogo perché, avendo come tema centrale l’aiuto alle anime, incontra la missione della Chiesa della *cura animarum*, di guida delle anime per il superamento del peccato e per la crescita nella grazia e nelle virtù. In secondo luogo perché la grande maggioranza delle scuole e delle correnti di psicoterapia, nella teoria e nella pratica, si scontrano frequentemente con i principi fondamentali dell’insegnamento cristiano sull’uomo. Così lo ha espresso Giovanni Paolo II in un discorso ai membri della Rota romana:

«Il pericolo [che il giudizio ecclesiastico sia “condizionato da concetti antropologici inaccettabili”] non è solamente ipotetico, se consideriamo che la visione antropologica, da cui muovono numerose correnti nel campo delle scienze psicologiche del tempo moderno, è decisamente, nel suo insieme, inconciliabile con gli elementi essenziali dell’antropologia cristiana, perché chiusa ai valori e significati che trascendono il dato immanente e che permettono all’uomo di orientarsi verso l’amore di Dio e del prossimo come sua ultima vocazione. Tale chiusura è inconciliabile con quella visione cristiana che considera l’uomo un essere «creato a immagine di Dio, capace di conoscere e di amare il proprio Creatore» (Gaudium et spes, 12) e nello stesso tempo diviso in se stesso (Ivi, 10). Le ricordate correnti psicologiche invece partono o dall’idea pessimistica, secondo cui l’uomo

non potrebbe concepire altra aspirazione che quella imposta dai suoi impulsi o dai condizionamenti sociali o, per l’opposto, dall’idea esageratamente ottimista secondo la quale l’uomo avrebbe in sé, e potrebbe raggiungere da solo, la sua realizzazione» (Giovanni Paolo II, 1987, p. 1455).

In questo testo, Giovanni Paolo II segnalava, da una parte, che una visione completa dell’uomo implica il tenerne presente tanto la grandezza quanto la miseria. L’uomo è, da una parte, immagine di Dio, chiamato a conoscere ed amare il suo Creatore; dall’altra, l’uomo è “diviso” a causa della presenza del peccato originale e personale (che non va identificata troppo in fretta con la *Spaltung* psicoanalitica). Le correnti di psicologia contemporanea, o esagerano la miseria dell’uomo, rendendolo un burattino mosso dagli impulsi inconsci (Freud) o dal suo contesto (Comportamentismo), o facendolo qualcuno che non necessita di Dio per la propria autorealizzazione (Umanismo). Chesterton aveva detto che “ottimismo” e “pessimismo” sono eufemismi per riferirsi ai due peccati che si oppongono alla virtù cristiana della speranza: la presunzione e la disperazione. La psicologia contemporanea è a volte presuntuosa ed a volte disperata. Questi difetti avranno qualcosa a che vedere con il rifiuto dell’ordine soprannaturale? Studi recenti dimostrano che, benché negli ultimi anni l’attitudine della psicologia verso la religione sia migliorata, permane un pregiudizio antireligioso prevalente nella ricerca e nella teoria psicologica contemporanea (Slife & Reber, 2009). Già nella prima metà del secolo scorso, Edith Stein aveva detto che:

“Quando si osserva una cecità tanto incomprensibile nei confronti della realtà dell’anima, come la incontriamo nella storia della psicologia naturalistica del XIX secolo, viene da pensare che la causa

di questa cecità e dell’incapacità di raggiungere la profondità dell’anima non risieda semplicemente in determinati principi metafisici, ma in una inconscia angoscia d’incontrarsi con Dio” (Stein, p. 444).

Da qui la necessità dello sviluppo di una psicologia ed una psicoterapia che si sostengano su di una visione cristiana dell’uomo, realista in quanto ai suoi limiti però piena di speranza per l’altezza del suo sguardo. Per questo motivo, sosteniamo che il pensiero di san Tommaso d’Aquino sia un fondamento sicuro.

2. Breve storia dell’influenza di san Tommaso nella psicologia contemporanea

Proporre una psicologia tomista potrà sembrare ad alcuni un’eccentricità. San Tommaso è un teologo del XIII secolo e, per di più, fortemente influenzato da Aristotele. La modernità non ha forse superato completamente la scienza aristotelica da Galileo in avanti e, nel caso della psicologia, da Wundt e Freud in avanti? Cosa potrà dire un frate medievale agli psicologi contemporanei, dopo i progressi della scienza negli ultimi secoli e specialmente negli ultimi anni?

A nostro avviso, obiezioni come queste suppongono una profonda ignoranza non solo del pensiero di san Tommaso d’Aquino, ma anche dell’importanza della psicologia del suo maestro, Aristotele, per comprendere gli indirizzi più rappresentativi della psicologia contemporanea, checché ne dicano i positivisti e gli scienziati. Una prova di quest’importanza, benché vista al rovescio, la si trova nella denuncia di Skinner secondo cui, purtroppo, la psicologia aristotelica non è stata affatto superata, a differenza di quanto è accaduto nelle altre scienze:

“La fisica e la biologia sono avanzate di molto, però non è stato prodotto lo sviluppo parallelo equivalente, né niente che le assomigli, per quanto ci si riferisca ad una scienza del comportamento. La fisica e la biologia greche hanno al giorno d’oggi solo un valore storico e a nessun fisico o biologo contemporaneo verrebbe in mente di cercare in Aristotele la soluzione di uno qualsiasi dei suoi problemi. Invece, i dialoghi di Platone sono una lettura obbligatoria per gli studenti, e li si cita frequentemente come se fornissero una luce chiarificatrice per spiegare la condotta umana. Molto probabilmente Aristotele sarebbe incapace di comprendere una sola pagina di un qualsiasi trattato contemporaneo di fisica o di biologia e, al contrario, Socrate ed i suoi amici avrebbero molta meno difficoltà a seguire comodamente la maggior parte delle discussioni contemporanee concernenti i nostri problemi umani. [...] Così mentre la fisica e la biologia greche posero le basi – per quanto elementari fossero – da cui sorse la scienza moderna, le teorie greche sul comportamento umano, al contrario, non hanno posto le basi di alcunché” (Skinner, 1986, p. 11).

Queste parole di Skinner sono ingiuste e completamente fuori luogo, però rivelano, al di là di come le intese Skinner, l’importanza dei filosofi classici, e specialmente di Aristotele, per la comprensione della psicologia contemporanea. Vorremmo menzionare qui solamente alcuni temi centrali della psicologia contemporanea che risulterebbero incomprensibili senza l’influsso aristotelico:

- In primo luogo, la divisione dei processi psicologici in cognitivi, affettivi e comportamentali, che costituisce la struttura comune a qualsiasi psicologia generale contemporanea, è di origine antica, non è stata superata e si trova chiaramente sviluppata nel *De*

anima di Aristotele.

- Senza il concetto aristotelico di forma sarebbe incomprendibile, ad esempio, la psicologia della *Gestalt*, che dipende dalla divisione di Christian Von Ehrenfels tra “qualità del contenuto” e “qualità della forma” (*Gestalqualitaten*). Questa divisione, corrisponde a quella compiuta da Aristotele tra “sensibili propri” e “sensibili comuni”. La tesi secondo cui “il tutto è maggiore delle parti”, poi, è letteralmente aristotelica. Questa dipendenza da Aristotele non è ipotetica, ma si spiega molto bene per l’influenza del maestro di Ehrenfels, il filosofo Franz Brentano, ex frate domenicano che abbandonò il sacerdozio, specialista di Aristotele, conoscitore di san Tommaso, e maestro anche di Edmund Husserl e di Sigmund Freud. A questo elenco mancano solamente i “sensibili *per accidens*”, che in qualche modo introdurranno gli psicologi sperimentali neoscolastici come Padre Agostino Gemelli con la sua idea secondo cui la forma deve essere completata dal “significato” (Gemelli & Zunini, 1947). Così, il concetto di percezione era già stato completamente prefigurato dalla concezione aristotelica e la psicologia contemporanea ha dovuto riscoprirlo a seguito dell’illusione dell’associazionismo, benché lo abbia fatto con un taglio kantiano.
 - L’influenza della concezione aristotelica sull’anima come entelechia (ἐντελέχεια) si nota nell’opera di autori come Philipp Lersch, rappresentate della psicologia della totalità (Lersch, 1956), e l’importanza del concetto di forma e della relazione tra il tutto e le parti, in Kurt Goldstein, autore proveniente dalla psicologia della Gestalt e di enorme influenza nella psicologia umani-
- sta – Rogers, Maslow, Perls (Goldstein, 1995; Echavarría, 2012).
 - Senza questa nozione di forma sarebbe impossibile anche comprendere la concezione di personalità di Gordon W. Allport, il quale la considera non la mera somma dei tratti o delle disposizioni, che sono solo la materia della personalità, ma l’organizzazione degli stessi (Allport, 1961). Ancor meno lo sarebbe la concezione finalista della personalità di autori come Alfred Adler o Joseph Rychlak (Adler, 1962; Rychlak, 1994). In questo modo, i concetti aristotelici di causa formale e causa finale diventano essenziali per comprendere la personalità.
 - Anche autori particolarmente lontani teoricamente dall’aristotelismo come Sigmund Freud, mostrano segnali dell’influenza di Aristotele. Ne *L’interpretazione dei sogni*, per esempio, Freud fa intendere che prima del suo trattato non c’è stato alcun autore più importante di Aristotele. Affermazioni come questa non sono rare poiché Freud aveva letto Aristotele nella sua adolescenza, e poiché all’università aveva seguito quattro corsi con l’aristotelico Franz Brentano (Echavarría, 2013a).
 - Più recentemente, il concetto aristotelico di carattere (*êthos*) e di vita buona ha costituito il punto di partenza esplicito di tutta una nuova linea di ricerca degli ultimi vent’anni, la psicologia positiva proposta da Martin Seligman (Seligman, 2013; Peterson & Seligman, 2004; Echavarría, 2016).
 - Possiamo affermare che anche concetti come quello delle “intelligenze multiple” si incontravano già in Aristotele, non come facoltà ma come distinti abiti e disposizioni (Echavarría, 2015a). Per questo motivo, non

è un caso che Daniel Goleman inizi il suo famoso libro sull’intelligenza emotiva con una citazione di Aristotele (Goleman, 2006).

Già solo per tali punti, la psicologia aristotelica meriterebbe di essere conosciuta in profondità dagli psicologi e di essere insegnata nelle facoltà di psicologia come base obbligatoria per gli studenti. A sua volta, benché non sia tanto ampia ed evidente come quella di Aristotele, c’è anche un’influenza diretta di san Tommaso sulla psicologia contemporanea. Segnaliamo nuovamente solo alcuni dati:

- Nel campo della psicologia sperimentale, si deve menzionare, prima di tutto, la scuola di Lovanio, fondata dal neotomista Cardinal Mercier, a cui appartennero autori importanti come Albert Michotte, Frederik Buytendijk e Joseph Nuttin. Assieme a questa importante scuola bisogna menzionare altri autori come i neoscolastici e psicologi sperimentali Joseph Fröbes (Germania), Thomas Verner Moore (Stati Uniti), Agostino Gemelli (Italia) e il domenicano Manuel Barbado (Spagna), tutti sacerdoti. La connessione tra questi studi e quelli della psicologia tomista della percezione è stata particolarmente messa in risalto dal filosofo tomista Cornelio Fabro (Fabro, 2006; Fabro, 2008).
- Nell’ambito della psicoterapia, si sono ispirati esplicitamente al pensiero di san Tommaso lo psichiatra, psicoterapeuta e filosofo viennese Rudolf Allers (Olaechea Catter, 2013; Echavarría, 2013b; Garcia-Alandete, 2016) – alunno di Sigmund Freud, discepolo di Alfred Adler e maestro di Viktor Frankl – e gli olandesi Anna Terruwe e Conrad Baars (Marchesini, 2012), creatori del concetto di “disturbo da deprivazione affettiva”.

- Forse l’influenza più importante di una visione tomista nella psicologia contemporanea è stata quella che ha avuto la teoria delle emozioni della psicologa ceco-nordamericana Magda B. Arnold. Questa autrice è conosciuta come la responsabile negli anni ‘60 della “svolta cognitiva” nella psicologia delle emozioni, e per aver influenzato la concezione delle emozioni di Richard Lazarus e di Martha Nussbaum. Arnold si ispira alla concezione delle passioni di san Tommaso. In modo identico al Dottor Angelico, divide le emozioni (o passioni) in undici, che sono classificate in due gruppi, emozioni d’impulso (che corrispondono alle passioni dell’appetito concupiscibile dell’Aquinate) ed emozioni di lotta (che corrispondono alle passioni dell’irascibile). Secondo Arnold, le passioni verrebbero attivate da una valutazione intuitiva pre-razionale, che corrisponderebbe al concetto tomista di *vis aestimativa*. Magda Arnold cerca di fondare questa teoria tomista della facoltà estimativa a partire dalle conoscenze delle neuroscienze contemporanee, e propone di cambiare il nome del sistema limbico con quello di “sistema estimativo”. Per la sua capacità riflessiva, l’essere umano sarebbe capace di agire non mosso direttamente dalle emozioni che risultano da questa stima intuitiva o sensoriale, ma volontariamente (Parenti, 2017).

Tutto questo dimostra che la psicologia contemporanea è stata influenzata, ed in modo importante, dalle idee provenienti dalla psicologia aristotelico-tomista. Nello spazio che segue, tenteremo di sottolineare alcuni temi particolari per dimostrare l’importanza di alcune idee di san Tommaso, senza pretendere di essere esaustivi.

3. La persona e la sua anima

Il primo contributo che una psicologia tomista può apportare allo sviluppo di una psicologia integrale è il senso del mistero. L’essere umano non è un fenomeno tra gli altri, né un semplice animale un pochino più evoluto, né un organismo, né un sistema, ma è una persona. Il concetto di persona implica il possesso di una dignità speciale. Per essere persona l’essere umano possiede una perfezione che non hanno gli altri enti materiali: è capace di intendere l’essenza delle cose, è capace di volgersi verso se stesso (riflessione) ed è dotato di libero arbitrio, in una maniera tale da essere padrone dei propri atti, in un modo che non è “attuato”, ma che attua da se stesso, rendendo la persona l’ente più individuale ed attivo di tutti (*Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1, co.): “L’individuo particolare poi si trova in un modo ancora più perfetto nelle sostanze ragionevoli che hanno il dominio dei propri atti, che si muovono da se stesse e non già spinte dall’esterno come gli altri esseri” (ESD, 2014). Questa concezione contrasta non solo con il punto di partenza del comportamentismo radicale, ma anche con queste parole di Freud contenute ne *L’io e l’es*: “A questo punto ritengo che potremmo ottenere grandi vantaggi nel seguire le sollecitazioni di [...] G. Groddeck, il quale continuamente pone l’accento sul fatto che ciò che chiamiamo il nostro io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo e che noi, secondo il suo modo di esprimersi, siamo “vissuti” da forze sconosciute e incontrollabili” (Freud, 1973, p. 2707; Echavarría, 2013c).

Questa concezione di san Tommaso ha una conseguenza molto importante per la psicoterapia. Per prima cosa, il rispetto che si esige di fronte all’interiorità dell’essere umano, che non può essere forzato a rivelare la propria intimità, se non

lo vuole (Pio XII, 1958). In secondo luogo, la sua massima individualità come persona esige che il trattamento venga sempre impostato in modo speciale. Se tutti gli esseri umani condividono la stessa natura, e questo fa sì che tengano facoltà comuni, è altrettanto vero che ognuno deve essere allo stesso tempo trattato come qualcosa di speciale e di unico.

In terzo luogo, nonostante i limiti inerenti la natura umana e le imperfezioni concrete che possono limitare il suo pieno dispiegarsi, la persona in quanto tale è una realtà attiva che, di conseguenza, deve giocare anche un ruolo attivo nella formazione e nella cura della propria personalità. Questo è un aspetto che emerge chiaramente nella definizione di personalità, di ispirazione tomista, di Magda B. Arnold: “La *personalità* è la totalità delle potenzialità, delle attività e degli abiti umani, organizzati dalla persona per la ricerca attiva del proprio ideale di sé” (Arnold & Gasson, 1954).

L’intimità, che conferisce alla persona umana un modo speciale di essere, deriva da un’anima spirituale (Echavarría, 2012; Echavarría, 2013f). Nel pensiero di san Tommaso coesistono due affermazioni che è importante che vadano unite per possedere una visione completa dell’essere umano:

1. L’anima è forma sostanziale del corpo: anima e corpo non sono due sostanze complete in relazione, ma sono due co-principi dell’intero uomo, il principio formale è l’anima; quello materiale, il corpo. L’uomo non è né la sua anima né il suo corpo, ma l’unione di entrambi. Il corpo è umano perché è animato da un’anima umana. Lo spirito umano è un’anima, perché è forma del corpo. Per questo motivo, in san Tommaso si trova un fondamento profondo per la spie-

gazione della “psicosomatica”, perché l’uomo stesso è psicosomatico, e la maggior parte delle sue facoltà, vegetative e sensitive, hanno la loro sede nell’organismo, non sono puramente spirituali. L’uomo non è uno spirito incarcerato in una bestia. Anche il suo corpo e le sue passioni sono umane.

2. L’anima è spirituale: benché l’anima sia forma del corpo, l’anima è più che il corpo poiché lo trascende per alcune delle sue operazioni e potenze, quelle che danno forma a ciò che la tradizione agostiniano-tomista chiama “mente” (*mens*): l’intelletto e la volontà. Queste facoltà sono immateriali e non risiedono nell’organismo ma direttamente nella sostanza dell’anima. Grazie ad esse l’essere umano è capace di conoscere l’ente in tutta la sua universalità, cercare il bene comune e volgersi verso se stesso per la sua propria conoscenza, cosa che lo rende un “io”, una persona, responsabile dei propri atti. Nell’essere umano adulto, maturo e sano, queste facoltà costituiscono il centro della propria operatività e regolano e gestiscono l’attività della psiche inferiore. Ciò ha un’importanza capitale per la psicoterapia, perché tutta la psicoterapia degna di tal nome deve riconsegnare all’uomo la capacità di autodirezionarsi ed aiutarlo a svilupparla.

4. Le potenze dell’anima

Uno dei grandi apporti della psicologia di san Tommaso è la teoria delle capacità operative dell’essere umano (potenze o facoltà), che è di enorme utilità per comprendere la complessità delle operazioni mentali e dei comportamenti umani. Senza una teoria completa delle potenze è impossibile comprendere adeguatamente come

funzioni l’essere umano (Andereggen, 1999). Terremo qui una presentazione necessariamente semplificata di questa teoria, focalizzandoci sugli interessi dello psicologo.

In san Tommaso d’Aquino le facoltà dell’uomo si distinguono secondo tre livelli: le facoltà della vita vegetativa, le facoltà della vita sensitiva e le facoltà della vita razionale. Le facoltà della vita vegetativa si dividono in tre generi: facoltà della nutrizione, facoltà dello sviluppo e facoltà della generazione. Le facoltà della vita vegetativa le condividiamo con gli esseri viventi inferiori (non solamente con quelli che oggi chiamiamo vegetali, ma anche il regno dei funghi e dei batteri) e con gli animali. Al contrario, le facoltà della vita razionale, sono specifiche dell’essere umano e sono sostanzialmente l’intelletto, la facoltà cognitiva, e la volontà, la facoltà affettiva. Queste potenze sono le più trascurate ed ignorate da parte della psicologia contemporanea. La volontà è raramente tema della psicologia e, ancor meno, dei corsi di psicologia nelle università. L’intelligenza è di solito ridotta ad una capacità pragmatica di risoluzione dei problemi al fine dell’adattamento, dimenticando la sua fondamentale dimensione contemplativa e il suo orientamento costitutivo per la verità. Senza una completa comprensione dell’intelligenza e della volontà, non sussiste una psicologia veramente umana (Andereggen, 1999).

In mezzo alle facoltà della vita vegetativa e quelle della vita razionale si trovano le facoltà della vita sensitiva, che sono comuni agli uomini ed agli animali, e che sono molto importanti per la pratica della psicoterapia (Velasco Suárez, 1974; De Ruchi, 2004; Vázquez, 2012). Nella tradizione aristotelico-tomista, le facoltà della vita sensitiva riguardano molto di più di ciò che oggi chiamiamo i “sensi”. Sono tutte le facoltà cognitive ed affettive che hanno per oggetto una realtà materiale concreta, situata spazio-temporalmente, a diffe-

renza dell’intelletto che ha per oggetto l’essenza delle cose, astraendole dalle determinazioni materiali che sono singolari e collocate nel tempo. Qui sono brevemente elencate queste facoltà segnalando la loro funzione:

- a. I sensi esterni: sono le facoltà che si trovano nella periferia del sistema nervoso e ci permettono di captare le qualità degli oggetti. Ognuno dei sensi possiede per oggetto un genere di qualità: la vista, i colori; l’udito, i suoni; il gusto, i sapori, ecc. Queste qualità, che specificano l’ambito oggettivo di un senso, si chiamano i “sensibili propri”. Oltre ad esse, alcuni sensi ci permettono di conoscere un altro tipo di qualità, i cui oggetti sono chiamati i “sensibili comuni” per il fatto che possono essere captati da più di un senso. Questi sensibili comuni sono: la figura, il movimento, la quiete, la grandezza ed il numero concreto. In san Tommaso non si trova pienamente sviluppata la specificità di quelli che oggi vengono chiamati i “senti interocettivi”, che sono molto importanti per la configurazione dell’esperienza sensoriale dell’io. Questi sono un apporto della moderna psicologia e fisiologia dei sensi (Buytendijk, 1951). Ad ogni modo, tali sensi sono riconducibili nel linguaggio tomista all’ordine dei sensi esterni. Non si deve confondere la distinzione tra sensi esterni e sensi interni, con la distinzione contemporanea di sensi esteroceettivi ed interocettivi.
- b. Sensi interni: sono le facoltà che, a partire dai dati ricevuti dai sensi esterni, elaborano il dato sensoriale (Rodríguez, 1993; Fabro, 2008). Sono i seguenti:

Senso comune. Il senso comune è una facoltà che collochiamo nella corteccia cerebrale e che ha come funzione primaria la presa

di coscienza degli atti dei sensi esterni. A partire dalla presa di coscienza degli atti dei sensi esterni, il senso comune permette l’unificazione dei dati provenienti dai distinti sensi, dando luogo ad una esperienza unificata e complessa, e non a flussi di dati scissi (mondo visivo, mondo uditivo, mondo tattile, ecc.). Il senso comune permetterà anche la comparazione degli oggetti sensibili dei distinti sensi.

- Immaginazione. L’immaginazione è la capacità di conservare l’impronta della sensazione e di riprodurla anche in sua assenza mediante la produzione di una immagine. L’immaginazione può funzionare in modo puramente riproduttivo, o anche in modo attivo, combinando immagini di realtà precedentemente percepite al fine di creare qualcosa di nuovo (immaginazione creativa). L’immaginazione gioca un ruolo importante nella preparazione dei dati per l’astrazione, specialmente per l’astrazione matematica. Gioca anche un ruolo importante nella collocazione del nostro corpo nella realtà, poiché permette di completare i dati sensoriali attuali con ciò che è stato precedentemente conosciuto.
- Estimativa/Cogitativa. La “forza estimativa” (*vis aestimativa*) è il nome che san Tommaso, seguendo il filosofo arabo Avicenna, dà alla capacità degli animali di cogliere il significato vitale (*intentiones*) che l’oggetto percepito possiede per la natura di questi animali. Grazie a questa capacità l’animale riconosce i suoi amici ed i suoi nemici, i suoi figli ed i suoi genitori, i suoi strumenti, il suo rifugio, ecc. La maggior parte degli animali porta con sé la capacità di captare i significati utili per la propria specie. Avicenna sosteneva che questi significati particolari

vengono captati dagli animali in tre modi: a) Ci sono significati innati; b) Ci sono significati vitali che si apprendono per esperienza, ovvero per aver captato ripetutamente delle connessioni contingenti, e vengono ricordati una volta che riappaiono; c) Ci sono significati vitali che vengono trasferiti ad altre situazioni che non sono identiche, però che possiedono alcune somiglianze con esse (Avicenna Latinus, 1968, pp. 37-40; Juanola, 2015). L’appropriazione di questi significati negli animali non è speculativa, perché non raggiungono la loro natura o essenza, ma ne percepiscono solamente l’utilità. La percezione di questi significati attiva le passioni (emozioni) e queste ultime, a loro volta, il comportamento. Nell’uomo, benché vi siano anche alcuni significati vitali innati e pragmatici, come nell’animale, san Tommaso, seguendo il filosofo mussulmano Averroé, cambia il nome di questa facoltà con “*vis cogitativa*”, che letteralmente significa “forza o facoltà di pensiero” e che talvolta chiama “ragione particolare” (in contrapposizione alla “ragione universale”, ovvero all’intelletto). Questa facoltà, egualmente all’estimativa nell’animale, coglie significati particolari, non universali come l’intelletto. Però possiede alcune differenze importanti con l’estimativa: a) Ottiene i significati attraverso una comparazione che assomiglia ad un ragionamento con premesse particolari, non universali; b) Non si preoccupa solo dell’utilità, ma è al servizio della capacità dell’intelligenza di cogliere l’essenza delle cose, motivo per cui la cogitativa è in grado di captare i particolari come casi concreti dei concetti universali: non “l’uomo”, ma “questo uomo”.

- Memoria. La memoria è la capacità di ricor-

dare i significati captati dalla estimativa-cogitativa. Questo ricordo implica la temporalità, ovvero il riconoscimento del fatto che tale significato particolare è stato previamente conosciuto in un preciso momento. La memoria può funzionare spontaneamente, o per un’associazione ottenuta al modo di un sillogismo particolare (reminiscenza).

Dall’azione congiunta della memoria con la cogitativa sorge l’esperienza (*experimentum*). L’esperienza è il risultato del paragone tra molti ricordi circa uno stesso oggetto. Da questo paragone emerge come uno schema che unifica il vissuto significativo per un oggetto. Questa unificazione possiede due utilità: a) Preparare l’astrazione dell’essenza di ciò di cui si ha esperienza, da parte dell’intelletto; b) Preparare l’azione futura, poiché il riconoscimento esperienziale di come sono solite agire le cose permette di anticipare e di preparare la risposta cognitiva, emotiva e comportamentale adeguata ad ogni situazione.

Benché l’azione dei sensi interni sia ordinata all’azione superiore dell’intelletto, la prima è essenzialmente distinta dalla seconda. Per questo motivo, i contenuti e le azioni dei sensi possono non essere percepiti dalla coscienza intellettuale. Questo fatto implica non solo che esistano processi di associazione propri dell’immaginazione che possono essere inconsapevoli, ma anche appropriazioni di significati, associazioni di significati, ricordi ed esperienze inconsce. Ho suggerito altrove che il concetto psicoanalitico di “complesso” potrebbe essere meglio concepito a partire dalla nozione tomista di “*experimentum*” (Echavarría, 2009a).

Con la teoria tomista dei sensi interni è possibile spiegare adeguatamente quella che oggi

è definita la “teoria del processo duale di pensiero”, secondo cui ci sarebbero due sistemi o due tipi di processi cognitivi: il “Sistema 1” o “Tipo 1”, e il “Sistema 2” o “Tipo 2”. Il primo sarebbe automatico, incosciente, intuitivo, associativo, concreto e legato alle emozioni, mentre il secondo sarebbe riflessivo, cosciente, astratto, basato sulle regole e legato alle azioni volontarie (Sloman, 2006; Kahneman, 2003; Evans, 2017, pp. 99-115). Chiaramente il Tipo 1 di processo corrisponde all’attività dei sensi interni quando funzionano autonomamente, e il Tipo 2 corrisponde all’intelletto o ragione universale, ed anche ai sensi interni quando funzionano sotto l’influsso della ragione universale. Questa differenza permette di elaborare un’adeguata teoria tomista delle “preconcezioni cognitive” (*cognitive biases*) inconsce, legate agli abiti e, di conseguenza, di ciò che gli psicoanalisti chiamano i “meccanismi di difesa” (Alvarez, Echavarría & Vitz, 2017).

- c. Appetiti sensitivi. Sono le facoltà affettive della vita sensitiva. Si tratta dell’appetito concupiscibile, che ha per oggetto il bene godibile dai sensi, e dell’appetito irascibile, che ha per oggetto il bene arduo. Gli atti di queste facoltà sono le passioni (oggi chiamate emozioni), e si dividono in undici grandi generi, sei del concupiscibile e cinque dell’irascibile, che si raggruppano in coppie di opposti: amore-odio, desiderio-avversione, gioia-tristezza, del concupiscibile; speranza-disperazione, audacia-timore ed ira, dell’irascibile. Le passioni sono *formalmente* movimenti tendenziali e *materialmente* movimenti organici. Le passioni sono attivate dagli atti di valutazione della cogitativa. A volte questa valutazione avviene ai margini della coscienza, motivo

per cui le passioni sorgono al di fuori del nostro controllo volontario. Tali emozioni sono chiamate “passioni antecedenti”. Al contrario, quando sorgono a partire da un’iniziativa personale (come il subire volontariamente un determinato stimolo o l’utilizzo volontario dei sensi interni) le si chiama “passioni conseguenti” e sono volontarie (Echavarría, 2013; De Haan, 2014). Le emozioni antecedenti, invece, sono inizialmente involontarie, benché successivamente è possibile prestar loro il consenso, o rifiutarle volontariamente. Abbiamo già segnalato che questa teoria è stata assunta ed attualizzata dalla studiosa delle emozioni Magda B. Arnold (Arnold, 1960a, 1960b).

5. La personalità

Anche la personalità può trovare una teorizzazione adeguata nella prospettiva di san Tommaso, nonostante la parola “personalità” non venga usata da san Tommaso nello stesso senso in cui la utilizziamo oggi. Qui il concetto tomista centrale è quello di “disposizione”, che si trova presente anche nella teoria di Gordon W. Allport ma declinato in un altro modo (Allport, 1961). Una disposizione è un’inclinazione di una potenza o facoltà dell’uomo all’operatività. Le potenze o facoltà di tutti gli esseri umani possiedono, prima di tutto, disposizioni simili che sono proprie della specie umana. Per questo san Tommaso parla di inclinazioni naturali comuni a tutti gli esseri umani, come l’inclinazione alla conservazione del proprio essere, l’inclinazione all’unione tra i sessi, l’inclinazione a vivere in società e l’inclinazione a conoscere la verità.

Però vi sono anche disposizioni proprie di ciascun individuo, che dipendono dalla costituzione corporale, e questo tanto nell’ordine cognitivo

come nell’ordine affettivo. Così, per la configurazione particolare del sistema nervoso, ognuno è incline ad un tipo di utilizzo delle potenze cognitive rispetto ad un altro. Oggi queste disposizioni vengono chiamate “capacità” o “talenti” naturali. D’altra parte, anche le potenze affettive sono naturalmente disposte in modo distinto: alcuni sono naturalmente più inclini alla mansuetudine, altri all’ira, per esempio. Aristotele e san Tommaso le chiamano “virtù e vizi naturali” (Echavarría, 2009a). Non si tratta di qualità morali in senso stretto, ma di disposizioni che poi potranno trasformarsi in virtù e vizi, con l’intervento della volontà. Corrispondono a ciò che oggi chiamiamo “temperamento”.

Sul terreno dei talenti cognitivi naturali e del temperamento, che si sviluppano nella prima infanzia per l’influenza dell’esperienza e delle consuetudini dell’ambiente familiare e sociale, si formano inclinazioni che in san Tommaso si chiamano talvolta “costumi” (*consuetudines*). Si tratta di un periodo preconcettuale della formazione della personalità, in cui giocano un ruolo fondamentale i sensi interni e l’appetito sensitivo. Con l’emergere della capacità di riflessione, deliberazione ed elezione, la *mens* (la ragione e la volontà) diviene il centro organizzatore della personalità, benché partendo dalle disposizioni naturali e dalle precedenti consuetudini, di cui frequentemente non si ha coscienza. Da qui l’importanza della riflessione, della formazione della coscienza e del suo giudizio, con l’aiuto dei formatori, per procedere nella conoscenza sempre più profonda di se stessi, e delle inclinazioni positive e negative preesistenti, con l’obiettivo di ordinarle al fine ultimo che costituisce l’ideale di sé (*self-ideal* come lo chiama Magda Arnold).

Quando le disposizioni si fanno stabili e consistenti (difficilmente rimovibili, dice san Tommaso) le si chiama “abiti operativi”. Non bisogna con-

fondere l’uso tomista del termine “*habitus*”, con il significato contemporaneo della parola “abito”, che significa praticamente la stessa cosa di “costume” e, specialmente con il comportamentismo, un apprendimento di una relazione stabile tra lo stimolo e la risposta, o tra il comportamento ed il rinforzo (Austin, 2017, pp. 23-25). In Aristotele e san Tommaso, al contrario, è qualcosa d’interiore. Si tratta di una disposizione stabile delle potenze dell’anima, tanto cognitive (abiti intellettuali), come affettive (abiti etici o morali che costituiscono l’*ethos*, il carattere). Il concetto di “*habitus*” è fondamentale per una teoria integrale della personalità, ed ha per la psicologia un’importanza simile a quello di facoltà o potenza dell’anima (Hampson, 2012; Hulsey & Hampson, 2014; Bernacer & Murillo, 2014; Lombo & Giménez Amaya, 2014).

Parafasando un testo in cui san Tommaso si riferisce all’organismo delle virtù come ad una “*ordinata virtutum congregatio*” (*Summa Theologiae II-II, q. 161, a. 5, ad 2*), possiamo definire la personalità come *ordinata habituum congregatio*, un insieme ordinato di abiti operativi (ovvero, di disposizioni operative stabili) di una persona. Come si vede, questo concetto di personalità era germinale in san Tommaso quando si riferiva alle virtù come ad un “organismo”, ovvero un insieme organizzato di disposizioni stabili, particolarmente in linea con le definizioni contemporanee come quella di Allport, il quale insiste sull’importanza di concepire la personalità come qualcosa di più di una mera collezione di tratti o di disposizioni: una *organizzazione*, che implica molteplicità, però anche ordine e gerarchia (Allport, 1961). Questo concetto lo si ritrova particolarmente sviluppato in san Tommaso quando tratta delle virtù: alcune di queste, come la prudenza tra le virtù morali e la carità tra le virtù teologali, sono “forma” delle altre virtù, ovvero, principio di organizzazione.

Qualcosa di simile lo si ritrova nell’ordine degli abiti negativi, i “vizi”: quelli chiamati “capitali” sono ordinariamente “a capo” degli altri nella strutturazione viziosa della personalità. Tutto questo ci mostra una concezione strutturale della personalità che può essere di enorme utilità per la psicologia professionale e per la psicoterapia (Echavarría, 2009a; Echavarría, 2013c).

6. La personalità matura

Nell’intento di definire le caratteristiche della personalità matura, la psicologia contemporanea ha riscoperto la nozione classica di “virtù”. Gordon Allport, che aveva compiuto un grande sforzo per legare la scienza della personalità dai criteri morali, aveva detto, però, che per riconoscere una personalità sana, normale e matura fosse necessario ricorrere non ai principi della psicologia sperimentale, ma ai principi etici (Allport, 1961). Deriva da tale convinzione il fatto che tutta la sua descrizione della personalità matura sia attraversata da una concezione etica dell’essere umano. Lo stesso lo possiamo osservare in qualsiasi altro concetto di normalità e di maturità che non si basi esclusivamente sulla statistica: dall’ “amare e lavorare” di Freud, passando per il “sentimento di comunità” di Adler, l’ “autorealizzazione” degli Umanisti, l’ “adattamento” di autori come Eysenck e Millon, fino ai concetti di autodirezione, di cooperatività e di autotrascendenza di Cloninger.

Però ci sono autori che ricorrono esplicitamente al concetto di virtù. I primi provengono dalla psicoanalisi come Erich Fromm (1947) ed Erick Erikson (1994). Più recentemente, e con più ripercussione, la *Psicologia positiva* di Martin Seligman. Questo autore, assieme a Christopher Peterson, sostiene che non si possa studiare la maturità umana senza ricorrere ai concetti di carattere, di

virtù e di libertà, ed elenca sei virtù ubique che definirebbero la persona matura: saggezza, giustizia, forza, temperanza, amore o umanità e spiritualità o trascendenza (Peterson & Seligman, 2004). È molto facile scoprire, alle spalle di questa classificazione, la classica divisione delle virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza e temperanza) e teologiche (fede, speranza e carità) (Vitz, 2005; Titus, 2017).

San Tommaso sviluppa ampiamente questo tema, fino al punto che la parte più lunga della sua opera più importante, la seconda parte della *Somma di teologia*, è dedicata proprio a questo tema. La seconda sezione della *Summa* sviluppa ciò che oggi possiamo chiamare una completa “teologia della personalità” che contiene, non solo i principi necessari per lo sviluppo di una psicologia della personalità, come abbiamo esposto brevemente nel paragrafo precedente, ma anche una concezione completa della maturità umana e del suo opposto, il disordine ed il disequilibrio della personalità alla luce della ragione e della fede. Le virtù sono abiti operativi buoni. Ciò significa che sono disposizioni stabili della personalità che inclinano all’operazione perfetta delle potenze che perfezionano. La “personalità matura”, come la si chiamerebbe in psicologia, è quella persona che ha sviluppato le proprie potenzialità mediante le virtù, poiché la virtù è “*utlimum de potentia*”, il massimo dispiegarsi della potenza.

Le virtù si classificano in tre tipologie:

a) Virtù intellettuali: sono lo sviluppo pieno delle capacità cognitive di tutti gli ordini, sotto la guida della potenza principale, che è l’intelligenza. La virtù massima e direttiva in questo ordine è la sapienza (*sapientia*), che si riferisce alle “realtà divine” per regolare da quelle la vita umana.

b) Virtù morali o etiche: sono gli abiti operativi che sviluppano positivamente le inclinazioni

affettive al fine della felicità. Formano ciò che in greco si chiama “ethos”, ovvero, ciò che oggi si definisce “carattere”. Sono molte, però si riassumono nelle quattro virtù chiamate “cardinali” (Echavarría, 2013e; Echavarría, 2015b):

- Prudenza. È la saggezza pratica che ci permette di regolare le nostre emozioni e di relazionarci con le altre persone nel modo migliore per la nostra felicità e il bene comune. Piegandoci alla moda, potremmo dire che è la vera “intelligenza emotiva e sociale”.
- Giustizia. È la virtù che inclina la nostra volontà a dare agli altri, con costanza, ciò che loro corrisponde. Questa virtù si perfeziona per una disposizione che la trascende, che è l’amicizia, grazie alla quale amiamo un’altra persona come noi stessi, in modo che il prossimo sia visto come un “altro io” (*alter ipse*).
- Fortezza. È la virtù attraverso cui il nostro appetito irascibile è sostenuto nella difesa del bene comune, nonostante la paura che la presenza di grandi mali, specialmente la morte, suscita secondo natura.
- Temperanza. È la virtù che regola l’appetito concupiscibile affinché non agisca impulsivamente di fronte a beni sensibili che lo attraggono intensamente (specialmente il cibo ed il piacere sessuale).

Fortezza e temperanza sono le virtù che regolano l’appetito sensitivo. Ognuna di esse è il modello delle altre virtù che le assomigliano nel *modo* benché non nella *materia* (Austin, 2017). Per esempio, la *materia* della fortezza sono i grandi timori, e il *modo* è sostenere e muovere. Ci sono altre virtù che sostengono e muovono, però non di fronte ai grandi timori, come la fiducia e la ma-

gnanimità, la pazienza o la perseveranza. Partecipano del modo della fortezza e le si definisce per questo motivo “parti” della fortezza. La temperanza ha come materia il desiderio dei piaceri più intensi del senso del tatto, che sono quelli del cibo, del bere e del sesso. Il suo *modo* è regolare, moderare o canalizzare (Austin, 2017) l’appetito affinché non si ecceda portando ad un’azione contro la retta ragione. Ci sono virtù che possiedono altre materie, però che partecipano anch’esse al modo della temperanza e si chiamano “parti della temperanza”, come la mansuetudine, che regola il desiderio disordinato di vendetta, la clemenza, che modera la tendenza a castigare in eccesso, la modestia, che modera la condotta esteriore, la eutrapelia, che regola l’uso del tempo libero e dei giochi, l’umiltà, che regola la ricerca della superiorità, ecc. Dove ci può essere una tendenza ad eccedere, agisce una virtù con il modo della temperanza; dove può esserci una tendenza eccessiva a ritirarsi, agisce una virtù con il modo della fortezza. Tutte le nostre emozioni consistono in due movimenti: o l’attrazione che è prodotta dal bene, o la repulsione che è prodotta dal male. E per questo tutte le virtù che regolano la vita emotiva consistono nell’attivarci quando ci ritraiamo in eccesso, o nel ritirarci quando tendiamo ad attivarci in eccesso.

c) Le virtù teologali. Sono le virtù che hanno per oggetto direttamente Dio, e non sono il risultato dello sforzo umano, ma sono infuse direttamente da Dio con la grazia abituale. Sono la fede, la speranza e la carità. Si tratta delle più importanti, perché essendo Dio il fine ultimo dell’uomo, le virtù che lo hanno per oggetto sono quelle che regolano ed organizzano tutte le altre. Di queste, la più importante è la carità, che è la virtù grazie alla quale amiamo Dio sopra tutte le cose, con amore di amicizia. L’amicizia con Dio è la norma ultima dell’organizzazione della personalità cri-

stiana. Per questo san Tommaso la chiama “forma delle virtù” (*Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 8).

Queste tre specie di virtù coprono tutto quello in cui consiste la vita umana e in cui emerge la persona matura: la conoscenza delle verità (virtù intellettuali), la regolazione dell’affetto e delle relazioni interpersonali (virtù etiche) e la relazione con Dio (virtù teologali), benché con un ordine: quelle teologali sono direttive ed organizzano le altre che, senza di esse, risultano qualità umane, positive, però senza raggiungere il loro obiettivo.

7. La personalità disarmonica

Se le virtù conformano la personalità normale, sana e matura, il contrario sarà costituito dai vizi, che anch’essi sono abiti operativi, disposizioni stabili, però perniciosi. In modo eguale alla parola “abito”, il termine “vizio” ha perso molto del suo senso originale. San Tommaso la connette con la parola latina “*vacuum*”, “vuoto”, e si avvicina molto a ciò che oggi chiamiamo “difetti”. Un vizio è una cattiva disposizione operativa stabile, un abito cattivo, che può darsi nell’ordine intellettuale, etico o teologale. I vizi intellettivi costituiscono gli errori che deformano il pensiero. I vizi etici, i difetti nella volontà e nell’appetito sensitivo che deformano l’affettività. Ci sono, infine, i difetti spirituali (odio, disperazione, ecc.) che si oppongono alle virtù teologali.

Anche se nel mondo postmorale in cui viviamo non lo si chiama “vizio”, molto di quello che è oggetto delle consulenze ordinarie degli psicologi è conseguenza dell’incidenza di questi difetti nella struttura di personalità¹. I comportamenti compulsivi nei distinti campi (il cibo, il bere, il sesso, il gioco, gli acquisti, ecc.) si relazionano con l’intemperanza, che si oppone alla temperanza. L’ira sen-

za controllo, la iracondia e la crudeltà, si oppongono rispettivamente alla mansuetudine e alla clemenza. Alcune forme di ansia si possono collegare con il vizio del timore, opposto alla fermezza. La bassa autostima e i sentimenti di inferiorità, si possono legare al vizio della pusillanimità, che si oppone per difetto alla virtù della magnanimità (Echavarría, 2009; Echavarría, 2013a; Echavarría, 2015b).

Bisogna distinguere la nozione di “vizio” da quella di “peccato”. Il peccato è un atto umano preciso, una condotta concreta. Il vizio è una *disposizione* della personalità, un modo di essere, un tratto del carattere e della personalità che inclina agli atti concreti. Perché ci sia un vizio è necessario che si sia formato un abito, ovvero, una disposizione operativa stabile. È necessario che sia passato del tempo e che ci sia la ripetizione di esperienze e di atti. Prima che si formi l’abito, sussiste ciò che si chiama una “semplice disposizione”, una disposizione che tuttavia non si è cristallizzata in un tratto della personalità. Quando l’abito, della virtù o del vizio, è formato, la personalità tende ad unificarsi (Hampson, 2012). Però, quando gli abiti non sono formati, possono coesistere nel soggetto tendenze contraddittorie tra la ragione e la volontà, da una parte, e le potenze sensitive, dall’altro. Un esempio lo si trova nella differenza che Aristotele stabilisce tra la temperanza, la continenza, l’intemperanza e l’incontinenza (Echavarría, 2009a; Echavarría, 2013e). Il *temperato* e l’*intemperante*, benché si oppongano per le proprie inclinazioni, si somigliano per il fatto di avere formato un abito. L’intemperante non pecca per impulsività, ma perché la sua personalità è organizzata in modo tale che ciò che è male gli pare il bene, non c’è contraddizione interiore. L’*incontinente*, al contrario, è diviso interiormente. Vorrebbe agire in modo temperato, però quando è assaltato repentinamente dalla passio-

ne, cade e pecca. Quando esce dallo stato di dominio della passione, si pente facilmente. Il *continente*, invece, si comporta come il temperante, ma interiormente la sua disposizione è diversa. Il continente sente una forte lotta interiore. Con la sua ragione e la sua volontà desidera il bene, però con il suo appetito concupiscibile si sente fortemente inclinato al disordine. Tuttavia, applicando la sua forza di volontà, vince sulla passione, e in questo si distingue dall’incontinente. Ciononostante, si differenzia dal temperante per il fatto che quest’ultimo non deve sostenere un’ardua battaglia, perché è interiormente unificato, in armonia, mentre il continente soffre la lotta. Continenza ed incontinenza non hanno il carattere di situazioni stabili, ma di momenti di transizione verso la temperanza o verso l’intemperanza, sono forme d’immaturità morale. È un errore pensare, con Freud, che l’inclinazione virtuosa si formi sulla repressione delle tendenze perverse e che, di conseguenza, quanta più virtù c’è, tanta più perversione è ritenuta nell’inconscio. Questa descrizione somiglia a quella del continente, non a quella del temperante, ovvero, a quella della vera virtù. La virtù non reprime l’impulso affettivo, ma lo modera e lo governa. Il virtuoso non è tale per essere meno affettivo, meno passionale del vizioso. La questione è come e dove si dirige l’inclinazione affettiva.

Seguendo san Gregorio Magno, san Tommaso a volte sviluppa il discorso sui vizi attorno ai “vizi capitali” (come nelle *Questioni disputate sul male*, ad esempio). Questa dottrina è un esempio del modo strutturale che possiede san Tommaso d’intendere l’influenza degli abiti nella vita umana. Si chiamano “capitali” quei vizi che, a causa della loro importanza, sono in grado di generare altri vizi secondo il modo della causa finale, ovvero attraendo altri vizi. Non si tratta di “peccati” capitali, come a volte li si chiama, poiché non so-

no comportamenti precisi, ma “vizi”, modi stabili di essere, disposizioni stabili della personalità. Questi vizi sono disposizioni ad atti di peccato, però il fatto di essere “capitali” consiste nella loro abitudine, non nell’atto sporadico. Per questo sono un principio di comprensione della personalità da una prospettiva morale e spirituale.

- I vizi capitali sono sette e consistono tutti in un disordine stabile delle inclinazioni affettive (desiderio, speranza, tristezza, ira):
- Vanagloria. Vizio contrario per eccesso alla virtù della magnanimità, consiste in un appetito disordinato per il riconoscimento della propria superiorità. Si avvicina a ciò che oggi chiamiamo “narcisismo”.
- Invidia. È un vizio che consiste nella disposizione a provare tristezza per il bene di un altro, come se per il bene altrui si togliesse qualcosa del proprio.
- Accidia. Questo vizio è una specie di depressione spirituale. Consiste in una tristezza e amarezza interiore, conseguenza dell’appagamento della carità. Tale amarezza fa sì che la persona non possa stare con se stessa nel proprio intimo, e che si senta mossa all’attivismo: cambio di luogo, di lavoro, di amicizie, ricerca di novità, ecc. Talvolta è conseguenza dell’accidia il rancore verso persone che rappresentano Dio, i principi morali, l’autorità, ecc.
- Avarizia. È l’appetito disordinato per le ricchezze.
- Ira o iracondia. È il disordine della passione dell’ira, che si oppone alla mansuetudine.
- Lussuria. È la disposizione al disordine nella materia del desiderio del piacere sessuale.
- Gola. È il vizio che inclina all’eccesso nel mangiare.

San Tommaso spiega secondo diverse prospettive come questi disequilibri emotivi introducano pregiudizi cognitivi e producano altre alterazioni nel giudizio pratico, come l’imprudenza, la superficialità, la cecità per i beni superiori come criterio di direzione della vita, ecc. Bisognerebbe connettere questo discorso con ciò che abbiamo detto circa i sensi interni ed i primi movimenti della sensualità. Uno studio profondo dei vizi capitali nel loro essere causa di altri disordini affettivi e cognitivi doterebbe gli psicologi di uno strumento validissimo per aiutare le persone a comprendersi ed a migliorare. Non poche volte, grandi squilibri delle nostre emozioni dipendono dal fatto che gli appetiti dei vizi capitali sono fortemente radicati nella nostra personalità.

San Tommaso sostiene, tuttavia, che il discorso sull’essere capitali si basa su ciò che accade nella maggioranza dei casi (*ut in pluribus*). Però, riconosce che a livello individuale le cose possono funzionare in modo diverso. Ognuno può avere il suo proprio vizio capitale individuale, quello che talvolta si denomina come “vizio dominante”, che può essere un vizio diverso dai sette capitali, come la pusillanimità, la pigrizia ecc. che possono diventare i vizi capitali individuali. Si tratta di vedere in ogni caso particolare quale sia la disposizione che organizza la personalità, sebbene il discorso su ciò che avviene in generale possa essere di grande aiuto la maggior parte delle volte (Echavarría, 2009a).

In cima ai vizi capitali, per la sua capacità universale di causare tutti gli altri vizi, san Tommaso pone la superbia, l’appetito disordinato per la propria eccellenza. Questo vizio è molto potente nell’essere causa e principio organizzativo della personalità in senso vizioso, perché si relaziona intimamente con l’appetito naturale più radicale che esiste nell’essere umano, che è quello per la felicità. Però, dal punto di vista dello sviluppo del-

la personalità, secondo san Tommaso, la superbia non è il primo difetto, poiché i primi sono quelli che hanno a che fare con l’impulsività sessuale.

Anche se i vizi, essendo inclinazioni contro la ragione, sono per questo stesso motivo inclinazioni contro l’ordine della natura umana, possiedono però anche una radice nello stato attuale dell’uomo, la natura decaduta (*status naturae lapsae*), che debilita l’inclinazione naturale al bene e alla virtù e ci rende facili prede del disordine che san Tommaso chiama “concupiscenza”. A questo livello radicale non può giungere nessun terapeuta umano, ma solo il potere sanante della grazia divina (Anderegg & Seligmann, 1997).

8. La malattia psichica

I vizi morali sono inclinazioni dell’appetito (della volontà o dell’appetito sensitivo) contrarie alla retta ragione. La retta ragione è quella che è d’accordo con l’appetito retto del fine, motivo per cui la virtù suppone, al contrario, la rettitudine dell’intenzione. I vizi morali Aristotele e san Tommaso li chiamano “vizi umani”. Questi “vizi umani” si distinguono da altri che chiamano “vizi contro la natura” (Echavarría, 2006). Si tratta di inclinazioni disordinate dell’appetito sensitivo che non solo si oppongono alla retta ragione, ma anche all’inclinazione naturale dell’appetito sensitivo umano. Ovvero, non si tratta solo di un disordine in cui la passione si oppone alla ragione, ma in un disordine all’interno dello stesso livello dell’appetito sensitivo e dei sensi interni. Aristotele, e dopo di lui san Tommaso, dice che questo tipo di disordine si dà nel genere di tutti i vizi, come versioni estreme o più deformi dei vizi stessi. Bisogna capire, però, che ciò che rende queste tendenze *contra natura* non è il loro carattere di impulsi esagerati, ma il loro oggetto: è l’oggetto ciò che è inadeguato all’appetito sensitivo uma-

no. Per esempio, una cosa è mangiare troppo, un’altra è provare un’inclinazione a mangiare carne umana. Nel primo caso, il problema si trova nell’impulsività e nell’eccesso. Nel secondo, nell’oggetto.

Aristotele e san Tommaso elencavano in questa categoria, oltre al cannibalismo e ad altri disordini collegati al mangiare, anche tendenze nell’ordine di altre passioni, come: il timore, citando esempi che rimandano a ciò che oggi chiamiamo “fobie”, quando si reagisce a cose inoffensive con la stessa reazione del terrore per i grandi mali; la *saevitia*, una versione estrema del vizio della crudeltà secondo cui si gode facendo soffrire il prossimo senza altro motivo che il piacere di vederlo soffrire, cosa che va contro l’amore naturale dell’essere umano per i suoi simili a meno che non ci sia qualche motivo; e le parafilie, in cui l’oggetto naturale d’inclinazione all’unione dei sessi è alterato. Secondo Aristotele e l’Aquinata, queste tendenze possiedono tre cause: potrebbero essere o un problema costituzionale, o un’infermità organica, o l’abitudine.

La costituzione corporale e l’infermità in senso stretto possono essere le due prime cause di questi disordini. San Tommaso sapeva molto bene che questi ed altri disordini mentali avrebbero potuto avere una causa organica. In questo san Tommaso segue la convinzione medica del suo tempo, considerando che le malattie mentali consistono in una lesione o in qualche altro tipo di disfunzione degli organi dei sensi interni, ovvero del cervello: della parte anteriore, nel caso dell’immaginazione, della parte mediale, nel caso della cogitativa, e della parte posteriore, nel caso della memoria. In san Tommaso si fa un utilizzo impreciso del linguaggio medico, e si menzionano vagamente categorie dei disturbi mentali del suo tempo, come la melancolia, la mania, la furia o l’epilessia (Echavarría, 2009b). La cosa importan-

te, ai fini del nostro intento che non è di tipo storico, è che il disordine mentale può avere per san Tommaso una causa organica e l’azione curativa è, in questo caso, strettamente medica. Il nostro autore ammette anche la causa preternaturale, demoniaca, poiché gli angeli ed i demoni possono agire nel mondo corporeo. Però questi ultimi non costituiscono la causa naturale ed abituale dei disturbi mentali, né neurologici, ma di un’azione eccezionale.

Andiamo ora verso i disordini causati dai “costumi”, che sono quelli che interessano lo psicologo. San Tommaso dice che i costumi depravati sono come una “malattia animalesca”: *“prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis”* (*Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 7: “un costume depravato è come una malattia animale”*; Alarcón, n.d.). Qui “animale” designa qualcosa che viene dall’anima, ovvero, ciò che oggi chiameremmo “psicogeno”. Si tratta di un disordine dell’inclinazione naturale dell’appetito sensitivo con causa psichica. Per quanto abbiamo potuto indagare, san Tommaso è l’unico autore precedente alla moderna psicoterapia che parla di un disturbo specifico della parte sensitiva interna (sensi interni ed appetito sensitivo) con una causa psichica o comportamentale, fornendoci una base per la teoria della psicologia clinica. Secondo san Tommaso, commentando Aristotele, queste inclinazioni contro natura possono avere tre generi di cause principali di tipo psicologico, che non sono mutualmente escludenti, benché possano essere indipendenti l’una dall’altra:

- a. Cause sociali: la mancanza di buone leggi, ovvero la mancanza di regole di buona condotta grazie alla legge, che porta alla proliferazione dei costumi *contra natura*, come nei popoli barbari.
- b. Cause traumatiche: “La perdita dei propri

cari” (*amissiones carorum*), che porta ad un esercizio estremo delle passioni più negative, che vengono sconvolte. È chiaro che possono collocarsi qui tutte le perdite precoci, gli abusi, i disturbi dell’attaccamento, ecc.

- c. Cause strettamente morali: “Il progredire nella malvagità”. Come il vizio e il peccato sono contro la natura, il progredire di una vita moralmente disordinata non ha solamente effetti nella volontà, ma anche nella deformazione della vita sensitiva in quanto tale. Nel leggere questa terza causa, dapprincipio tendiamo a pensare agli eccessi dell’aggressività o dell’impulso sessuale, per esempio. Però bisogna tener presente che per san Tommaso ogni cosa opposta alla virtù è un vizio morale. Per questo motivo, ad esempio, anche un perfezionismo basato sull’ambizione, l’eccessiva repressione degli impulsi (vizio dell’insensibilità), o i vizi come la disperazione o la pusillanimità potrebbero considerarsi tra le cause morali dei disordini nevrotici. Da qui l’importanza di una profonda comprensione dei vizi e delle loro conseguenze.

È chiaro che quando si parla di “infermità”, dell’infermità “corporale” e dell’infermità “animalesca” non si sta dicendo la stessa cosa, non c’è una predicazione univoca, ma analoga. Per san Tommaso, l’infermità corporale è un abito entitativo, ovvero un disordine più o meno duraturo dell’organismo, la cui causa è l’azione di un agente patogeno. Tale agente lesiona l’organismo producendo una passione (non nel senso di “emozione”, ma nel senso delle categorie aristoteliche) che toglie all’organismo l’equilibrio in cui consiste la salute. Anche una passione psichica, un’emozione, può togliere all’organismo il suo stato di equilibrio, perché le passioni non sono

solamente psichiche, bensì realtà psicosomatiche, come già sapeva san Tommaso, e sappiamo noi oggi molto bene. Però l’infermità non è la passione, ma lo stato successivo che, se è uno squilibrio organico, è un’infermità organica, che a sua volta può avere o non avere conseguenze a livello “animale” (Echavarría, 2008).

L’infermità animalesca (*aegritudo animalis*), al contrario, è un disordine diverso, poiché consiste nelle cattive inclinazioni che si collocano ad un livello più vicino all’abito operativo che all’abito entitativo: *prava consuetudo*, i costumi cattivi o perversi, *est quasi quaedam aegritudo animalis*, è come una certa malattia animale. Questa “*consuetudo*” è come un’abitudine del senso interno e dell’appetito sensitivo, che può essere compatibile con la salute organica, e che pertanto ne è specificatamente distinta, dal momento che è un abito entitativo e non una disposizione operativa. Si avvicina così al disordine morale, con il quale effettivamente a volte viene unita, poiché entrambi i concetti non si escludono a vicenda. In modo uguale al vizio umano, è una disposizione operativa e gli atti che da essa procedono possono essere soggetti al controllo volontario, motivo per cui si parla di “continenza” per analogia, e di un tipo specifico di disordine morale, che è il vizio *contra natura* (che può avere a che fare con l’inclinazione sessuale, ma anche con il timore, la crudeltà, ecc., come abbiamo già detto). I sensi interni e gli appetiti sensitivi umani sono creati di natura per integrarsi nell’ordine dell’appetito intellettuale (la volontà), e per questo le loro inclinazioni quasi-abituale si integrano nell’ordine delle virtù e dei vizi della parte superiore. Per san Tommaso i quasi-abiti dell’immaginazione, della cogitativa e della memoria sono parti integrali delle virtù o dei vizi intellettivi. In modo simile, le disposizioni dell’appetito sensitivo possono essere, o virtù e vizi (come la temperanza e l’intemperanza

za), o *parti* di essi, come nel caso delle buone disposizioni della parte sensitiva *in quanto tali*². Però, questo non implica che tali inclinazioni siano perfettamente *di per se stesse* nel genere del disordine morale umano. Molte volte sono tendenze che scappano al controllo volontario e che, in ogni caso, si collocano per la loro stessa natura in un altro ordine, che è quello dei sensi interni e dell’appetito sensitivo considerati in se stessi come *sensualitas*. Molti di essi sorgono nell’infanzia, senza responsabilità da parte di chi li patisce, e raggiunta la maturità non si piegano semplicemente all’atto della volontà, a causa della ripetizione che hanno avuto, la quale desidera modificarli, poiché non sono nel campo dell’influsso immediato della ragione e della volontà sull’appetito sensitivo, ma ad un livello più profondo dell’inclinazione sensitiva. Per questo motivo può rendersi necessaria una terapia che all’azione correttiva dell’appetito volontario, proprio della virtù umana, aggiunga un’azione riparatrice delle cattive esperienze (*experimentum*) per riorientare le inclinazioni, nel caso in cui queste ne siano l’origine (si veda ciò che abbiamo detto sulla triplicità delle cause). Anche quando pensiamo che sia sempre desiderabile un approccio integrato, secondo la nostra esperienza quanto più definito ed isolato è il disordine (una fobia specifica o un trauma semplice, per esempio), più propriamente tecnico può essere l’intervento. Quanto più il disordine è complesso ed integrato nella totalità della personalità, tanto più si rende necessaria l’integrazione profonda tra la tecnica e l’approccio spirituale-morale. A questo si riferiva Pio XII nel seguente passaggio di uno dei suoi discorsi agli psicologi:

«Esiste un malessere psicologico e morale, l’inibizione dell’io, di cui la vostra scienza si occupa di scoprire le cause. Quando questa inibizione inva-

de il campo morale, per esempio quando si tratta di dinamismi, come l’istinto di dominio, di superiorità e l’istinto sessuale, la psicoterapia non potrebbe trattare senz’altro questa inibizione dell’io come una specie di fatalità, come una tirannia della pulsione affettiva che sgorga dal subcosciente e che semplicemente sfugge al controllo della coscienza e dell’anima. Si badi a non ridurre troppo frettolosamente l’uomo concreto col suo carattere personale al livello del bruto. Malgrado le buone intenzioni del terapeuta, alcuni spiriti delicati risentono amaramente questo abbassamento al piano della vita istintiva e sensitiva. Né si trascurino nemmeno le nostre precedenti osservazioni sull’ordine di valore delle funzioni e sull’ufficio della loro direzione centrale.» (Pio XII, 1953, pp. 281-282).

Ciò che si rende necessaria è una psicoterapia pienamente integrale che riconosca anche nei disordini che appartengono *di per sé stessi* alla parte sensitiva, la persona ed il ruolo che le è proprio, e quello della grazia, nel miglioramento di sé. Il terapeuta deve essere una persona che unisca alla competenza tecnica una chiara virtù della prudenza, che solamente può esserci con la somma dell’esperienza e della maturità morale e spirituale (Pio XII, 1958).

9. Ragione e fede nella psicoterapia: verso una psicoterapia cristiana

A partire da ciò che è stato detto, si può vedere chiaramente come le idee psicologiche di san Tommaso si sviluppino in un contesto di fede e teologico. Come trattare la relazione tra fede e ragione nella psicologia da un punto di vista veramente tomista? La relazione tra la psicologia scientifica e la fede cristiana può essere impostata, per cominciare, come quella di una qualsiasi altra scienza. Scienza e fede sono abiti che hanno

come soggetto l’intelletto e che hanno come fonte originaria la Verità prima, ci insegna san Tommaso (Echavarría, 2013g). In questo senso, la scienza si relaziona con la fede grazie alla mediazione primaria della filosofia, specialmente della filosofia della natura, nel nostro caso una parte di essa, la psicologia filosofica, e in secondo luogo, della teologia, che si serve di questa filosofia per l’intelligenza della fede. È corretto questo approccio per comprendere la relazione tra fede e ragione nel caso della psicologia? Certamente, la psicologia sperimentale si può relazionare con la fede in questo modo. Però altre aree della psicologia generano maggiori difficoltà. Alcune di esse, come la psicologia sociale e la psicologia della personalità, si relazionano più con le scienze sociali che con le scienze della natura e, per questo motivo, si legano più con l’etica che con la filosofia della natura, poiché le scienze sociali contemporanee non sono altro che un’estensione empirica (se non un sostituto positivista) dell’etica, scienza del carattere e del comportamento individuale e sociale per eccellenza. D’altra parte, è stato possibile provare ripetutamente lungo il corso dell’ultimo secolo che la psicoterapia, benché utilizzi tecniche di valutazione e d’intervento, dipende strettamente nel suo fondamento teorico e nella direzione concreta della sua pratica, non solo da concezioni filosofiche di tipo teorico (epistemologiche ed antropologiche), ma anche da concezioni ed attitudini morali del terapeuta (Arnold, 1977; Arnold & Gasson, 1954, pp. 493-538; Vitz, 2005). Questo porta ad interrogarsi circa il grado di autonomia della psicoterapia rispetto alla filosofia ed alla teologia, ed alla questione se debba essere sviluppata una psicologia cristiana.

Brent Slife, un prestigioso psicologo statunitense di fede protestante, che oltre ad essere uno psicoterapeuta è uno specialista in psicologia filoso-

fica e teorica sulla linea di Joseph Rychlak, sostiene a tal proposito che il credente possa adottare due posizioni: quella che chiama il “teismo debole” (*weak theism*) e il “teismo forte” (*strong theism*). Il primo è la posizione secondo cui l’esistenza di Dio si dà per supposta, poiché stiamo parlando di credenti, però che non interviene nel processo puramente tecnico della psicologia e della psicoterapia, che funzionano come se Dio non esistesse. Il secondo è la posizione di coloro che considerano che Dio intervenga a tal punto nella vita umana che la psicologia che ignora questi fatti si rende incapace di una comprensione globale dei motivi profondi che la sostengono. Slife prende posizione per quest’ultima opzione (Slife & Richards, 2001; Slife, 2005; Slife, Stevenson & Wendt, 2010).

Anche alcuni cristiani ortodossi hanno mostrato un interesse particolare per tale tema. Vale la pena menzionare specialmente i lavori del teologo francese Jean-Claude Larchet. Egli propone un modello forte d’integrazione, ispirato alla concezione che avevano avuto i Padri della Chiesa sulle malattie mentali e la loro cura. Le malattie mentali avrebbero tre cause principali: corporale, spirituale (le “passioni”, ovvero i vizi) e demoniaca. Secondo Larchet, le malattie puramente psicologiche sarebbero molto rare. In generale, la loro origine corrisponderebbe ad una di queste tre cause, o all’unione di più d’una e, conseguentemente, il trattamento dovrebbe accordarsi ad esse (Larchet, 1992 e 2005, pp. 255-257).

Tra gli autori cattolici si incontrano posizioni molto diverse. Ci sono autori che sono sostenitori di una separazione netta tra l’ambito filosofico-teologico e quello psicoterapeutico. Secondo l’opinione di tali autori, essendo la psicoterapia una disciplina tecnica perfettamente autonoma (e quasi identica alla medicina), dovrebbe reggersi con le sue stesse regole senza un ricorso imme-

diato né ai principi della psicologia filosofica, né meno ancora a quelli dell’antropologia teologica. Questa fu la posizione che adottarono rispetto alla psicoanalisi autori anche tomisti come Roland Dalbiez (Dalbiez, 1987) e Jacques Maritain (Maritain, 1943), e di solito è la più frequente, indipendentemente dall’orientamento teorico e pratico degli psicologi in questione. Anche se tale posizione ha il vantaggio di non contaminare i dati dell’indagine sperimentale con i pregiudizi di una filosofia o di una teologia mal compresi, a nostro giudizio porta facilmente all’accettazione acritica delle antropologie e delle etiche implicite nelle correnti di psicologia contemporanea, e che sono in conflitto con l’antropologia e la morale cattolica, come mostra l’esperienza.

Il gesuita Luigi Rulla, fondatore dell’Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana, propone al contrario un modello integratore in cui si rifiutano le teorie psicologiche direttamente incompatibili con la fede, ma si assimilano le teorie e le tecniche che non lo sono, da una prospettiva teologica di linea rahneriana (Rulla, 1990-1994). Anche se ben più coerente della posizione precedente, pensiamo che la debolezza di questa posizione sia nel tipo di filosofia e di teologia che serve come riferimento alla proposta di integrazione.

Più recentemente, sono comparsi autori cattolici, generalmente tomisti, che sostengono lo sviluppo di una psicoterapia esplicitamente cristiana, coerente dal punto di vista dei principi teologici e filosofici, fino al livello della pratica psicoterapeutica, benché non tutti sostengano necessariamente le stesse idee sul modo e sul significato di questa integrazione (Andereggen & Seligmann, 1997; Andereggen et al., 2005; Brugger, 2009; Vitz, 2009; Ashley, 2013). Su questa direzione sta aumentando il rilievo dell’attualità psicologica del pensiero di Tommaso d’Aquino (Echavarría,

2009a; Titus, 2006; Butera, 2010a e 2010b; DeRobertis, 2011; Spalding & Gagné, 2013; Marchesini, 2015).

La psicologia di san Tommaso, quindi, è una psicologia cristiana, ed una psicologia tomista, di conseguenza, anch’essa deve esserlo. In che senso? Pensiamo che di “psicologia cristiana” si possa parlare in due maniere, entrambe legittime e compatibili. In primo luogo, nello stesso modo in cui si parla di una “filosofia cristiana”. A riguardo dice l’Enciclica *Fides et ratio* (n. 76) di Giovanni Paolo II (1999):

“Con questo appellativo si vuole piuttosto indicare un filosofare cristiano, una speculazione filosofica concepita in unione vitale con la fede. Non ci si riferisce quindi semplicemente ad una filosofia elaborata da filosofi cristiani, i quali nella loro ricerca non hanno voluto contraddire la fede”.

Una psicologia cristiana è una psicologia integrale, ovvero in grado di unire gli aspetti sperimentali e filosofici, che si realizza in unione vitale con la fede. Seguendo *Fides et ratio*, questa unione influisce in due maniere sulla filosofia (e, di conseguenza, sulla psicologia) cristiana. Soggettivamente, la fede purifica la mente liberandola dalle oscurità dell’intelletto (l’errore e l’ignoranza) e dell’affetto, rendendo lo scienziato umile di fronte al mistero. Al fondo di ogni persona giace il mistero, e lo psicologo che è incapace di riconoscerlo non può realizzare un trattamento in accordo con la dignità dell’essere umano. Oggettivamente, la fede ci permette di conoscere alcune verità fondamentali dell’uomo e della sua relazione con Dio, che ogni psicologo dovrebbe conoscere. Al contrario, le conseguenze di una psicologia “separata” dalla fede sono le stesse che segnala *Fides et ratio* (45-48) rispetto ad una filosofia separata ed assolutamente autonoma: scetticismo,

agnosticismo, pragmatismo, positivismo, nichilismo...

C’è un altro modo di intendere la “psicologia cristiana”, che è quello di una psicologia di natura teologica. In effetti, al di là delle distinte forme di psicologia scientifica coronate dalla psicologia filosofica, esiste una conoscenza dell’anima alla luce della Rivelazione che può essere chiamata “psicologia teologica”. Questa denominazione può corrispondere, in primo luogo, a ciò che oggi si è soliti chiamare “antropologia teologica”. In effetti, introducendo il *Tractatus de homine* della *Somma teologica* (q. 75, *Proemio*), san Tommaso sostiene che al teologo interessa lo studio dell’uomo principalmente dalla prospettiva dell’anima (*“naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam”*; Alarcon, n.d.), motivo per cui è possibile riferirsi a questo trattato come ad una “psicologia teologica”.

Può chiamarsi “psicologia teologica” anche lo studio dell’operatività dell’anima umana dal punto di vista dell’influenza dello Spirito Santo sugli atti umani, sulle potenze e sulla personalità. Si tratta chiaramente dei temi studiati dalla teologia morale e dalla teologia spirituale, discipline distinte nella teologia contemporanea, però che originariamente formavano un solo argomento dentro l’unità della teologia, come si vede nella *II pars* della *Summa* di san Tommaso (Pinckaers, 2001). Juan Gonzalez Arintero O.P. parla esplicitamente di una “psicologia pneumatica”, ovvero, di una psicologia teologico-spirituale (Arintero, 1989, p. 153). Anche il celebre teologo tomista Santiago Ramirez sostiene che la trasformazione dell’organismo delle potenze e delle virtù per opera della grazia rende necessaria, oltre ad una psicologia naturale, una psicologia teologica o soprannaturale:

“Nell’esercizio delle virtù acquisite, la forza naturale delle potenze occupa il primo posto, ed ad essa si subordinano gli abiti delle virtù. Però per elicitarle gli atti delle virtù infuse, non sono sufficienti le forze naturali delle potenze, ma devono essere elevate dalla grazia affinché possano concorrere con gli abiti infusi; e questo non come dominanti, ma come servitrici, perché il primo luogo in questo ordine corrisponde agli abiti, a cui le potenze naturali devono subordinarsi. Ovvero, in uno stesso essere reale e psicologico differiscono completamente gli atti delle virtù infuse e gli atti delle virtù acquisite. Di conseguenza, oltre e prima della psicologia filosofica e naturale bisogna ammettere una psicologia teologica e soprannaturale” (Ramirez, 1963, pp. 113-114).

In questo caso non ci troviamo di fronte ad una semplice “relazione” tra psicologia e fede, ma ad una “psicologia spirituale” che è teologia. Questa è una materia che prima di tutto deve essere conosciuta dai pastori delle anime, dai direttori spirituali, dai formatori religiosi e, in generale, dagli educatori cristiani. Però è importante anche per lo psicologo professionista. In una delle sue allocuzioni agli psicologi, discorsi che costituiscono lo sviluppo più sistematico del Magistero Pontificio su queste materie, il Papa Pio XII sostenne con chiarezza che gli psicologi professionisti dovrebbero conoscere non solamente la psicologia naturale (empirica e filosofica) ma anche la psicologia teologica, come qualcosa di necessario per interpretare correttamente la “personalità cristiana”. Il disconoscimento dei dati della Rivelazione circa l’anima umana porterà a gravi “incomprensioni ed errori”, a causa della trasformazione dell’operatività umana che producono le virtù infuse:

“Quando si considera l’uomo come opera di Dio si scoprono in lui due caratteristiche importanti per

lo sviluppo ed il valore della personalità cristiana: la sua somiglianza con Dio, che procede dall’atto creatore, e la sua filiazione divina in Cristo, resa manifesta dalla Rivelazione. In effetti, la personalità cristiana diviene incomprensibile se si eludono questi dati, e la psicologia, soprattutto la psicologia applicata, si espone anche ad incomprensioni ed errori se li ignora. Perché si tratta di fatti reali e non immaginari o supposti. Che questi fatti siano conosciuti attraverso la Rivelazione non toglie nulla alla loro autenticità, perché la Rivelazione pone l’uomo o lo situa in grado di sorpassare i limiti di una intelligenza limitata per abbandonarsi all’intelligenza infinita di Dio” (Pio XII, 1958).

Dopo aver scartato il ricorso ad alcune delle definizioni elaborate dagli psicologi, per il fatto di essere eccessive ed imprecise, Pio XII definisce la personalità come “l’unità psicosomatica dell’uomo, in quanto determinata e governata dall’anima” (Pio XII, 1958). Tale unità risulterebbe incomprensibile senza la considerazione teologica, specialmente quando ci sono in gioco abiti morali e teologici infusi. Pio XII, di fatto, può essere considerato il pioniere nello sviluppo di ciò che chiamiamo una “teologia della personalità”, ponendo che, al di là delle prospettive naturali sulla personalità, la personalità può essere considerata da una prospettiva teologica e morale. Tale teologia della personalità si trova ampiamente sviluppata nella seconda parte della Somma Teologica di san Tommaso.

Anche se è ancora lontana dall’essere una realtà piena ed estesa, sarebbe desiderabile raggiungere una visione armonica e di collaborazione tra le distinte psicologie (empirica, filosofica e teologica), che suppone un’integrazione che non può essere che gerarchica: dell’indagine empirica (sperimentale, statistica o di altro tipo) con la psicologia filosofica, e di queste due con la concezio-

ne completa della personalità che può essere data solo da una psicologia teologica, poiché solo quest’ultima può comprendere l’ordine completo della personalità cristiana che dipende dalla la carità, “forma” della personalità cristiana. Ciò accade già in modo spontaneo in altre aree, come nella storia (dove c’è l’indagine empirica, la filosofia della storia e la teologia della storia) o nell’educazione, e dovrebbe essere possibile con maggior ragione in ciò che concerne l’anima e il comportamento umano. A questo può contribuire in modo decisivo san Tommaso nella misura in cui egli ha coltivato in profondità ed integralmente tanto la psicologia naturale (filosofica) quanto la psicologia soprannaturale.

Martín F. Echavarría †

Riferimenti

1. Dovrebbe essere oggetto di uno studio a parte l’assorbimento dell’ordine morale da parte del campo biosanitario nella nostra cultura materialista contemporanea. Un esempio di questo assorbimento è la classica definizione di Salute dell’OMS: “lo stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia”. Se includiamo il benessere sociale nel concetto di salute, dovremmo considerare che la povertà o la tirannia siano infermità? Bisognerebbe perseguire i dissidenti politici mediante un comitato di salute pubblica, come durante la Rivoluzione francese? D’altra parte, ciò che realmente stupisce è che questa definizione di salute ricorda moltissimo la definizione di felicità di Boezio: “Lo stato perfetto dovuto all’aggregazione di tutti i beni” (status omnium bonorum aggregatione perfectus). In questo modo, il tema della felicità e dell’infelicità, da essere un problema filosofico e teologico, viene convertito in un problema sanita-

rio.

2. Sarebbe interessante, in tal senso, approfondire le implicazioni psicologiche della dottrina tomista delle parti integrali delle virtù (e dei vizi).

Bibliografia

Adler, A. (1962). *Understanding Human Nature*. London: G. Allen & Unwin [tr. it. *La conoscenza dell'uomo nella psicologia individuale*, Newton Compton, Roma, 1994].

Allport, G. W. (1961). *Pattern And Growth In Personality*. New York: Holt, Rinehart and Winston [tr. it. *Psicologia della Personalità*, LAS, Roma, 2015].

Alarcón, E. (n.d.) [online]. *Corpus Thomisticum S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*. Retrieved February 12, 2018, from <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Álvarez, M., Echavarría, M. F. & Vitz, P. C. (2017). Defense mechanisms determined or ethical choices or both? *European Journal of Science and Theology*, 13 (3), 11-25.

Andereggen, I. (1999). Santo Tomás de Aquino, psicólogo. *Sapientia* 54 (205), 59-68 [tr. it. *San Tommaso d’Aquino, psicologo* su www.psicologiacattolicesimo.blogspot.it].

Andereggen, I. & Seligmann, Z. (1997). *La psicología ante la gracia*. Buenos Aires: EDUCA.

Andereggen, I, Pavesi, E., Echavarría, M., Palet, M., Larchet, J.-C., Droste, K., Tabossi, G., Faraone, M., Seligmann, Z., Schell, P., Lego, P. y Blanco, S. (2005). *Bases para una psicología cristiana*. Buenos Aires: EDUCA.

Arintero, J. G. (1989). *Evolución mística*. Salamanca: San Esteban.

Arnold, M. B. (1977). Psychology and the Image of Man Arnold. *Religious Education*, 54, 30-36.

Arnold, M. B. (1960a). *Emotion and Personality, Volume 1: Psychological Aspects*. New York: Columbia University Press.

Arnold, M. B. (1960b). *Emotion and Personality, Volume 2: Neurological and physiological aspects*. New York: Columbia University Press.

Arnold, M. B., & Gasson, J. A. (Eds.) (1954). *The human person: An approach to an integral theory of personality*. New York: The Ronald Press.

Ashley, B. M. (2013). *Healing for Freedom. A Christian Perspective on Personhood and Psychotherapy*. Arlington (VA): The Institute for the Psychological Sciences.

Austin, N. (2017). *Aquinas on Virtue. A Causal Reading*. Washington DC: Georgetown University Press.

Avicenna Latinus (1968). *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet*. Louvain –Leiden: Éditions Orientalistes – E. J. Brill.

Bernacer, J. & Murillo, J. I. (2014). “The Aristotelian Conception of Habit and its Contribution to Human Neuroscience”. *Frontiers on Human Neuroscience*, vol. 8, article 833.

Brugger, E. Ch. (2009). Psychology and Christian Anthropology. *Edification: Journal of the Society for Christian Psychology*, 3 (1), 5-18 [tr. it. *Psicologia ed antropologia Cristiana* su www.psicologiacattolicesimo.blogspot.it].

Butera, G. (2010a). Thomas Aquinas and Cognitive Therapy: An Exploration of the Promise of the Thomistic Psychology. *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 17 (4), 347-366.

Butera, G. (2010b). Second Harvest: Further Reflections on the Promise of the Thomistic Psychol-

ogy. *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 17 (4), 177-383.

Buytendijk, F. J. (1951). *De la douleur*. París: PUF.

Dalbiez, R. (1987). *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*. Buenos Aires: Club de Lectores.

De Haan, D. D. (2014). Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas’s Doctrine of Antecedent and Consequent Passions. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25, 289-330.

De Ruschi, M. (2004). *Hacia una psicología de la simbolización*. Buenos Aires: EDUCA.

DeRobertis, E. M. (2011). Prolegomena to a Thomistic Child Psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 31 (3), 151-164.

Echavarría, M. F. (2017). *Da Aristotele a Freud. Saggio di storia della psicologia*. Crotone: D’Ettoris.

Echavarría, M. F. (2016). Carácter, eudaimonía y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la Psicología. Ortiz de Landázuri, M. C. y González-Ayesta (Eds.). C. *La filosofía hoy: en la Academia y en la vida*. Pamplona: EUNSA, 223-238.

Echavarría, M. F. (2015a). Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia. Echavarría, M. F. (Ed.). *La formación del carácter por las virtudes: Estudios Interdisciplinarios. Vol 2: Prudencia, Justicia y Amistad: Propuestas Terapéuticas y Educativas*. Barcelona: Scire, p. 209-233.

Echavarría, M. F. (Ed.) (2015b). *La formación del carácter por las virtudes: Estudios Interdisciplinarios. Vol 2: Prudencia, Justicia y Amistad: Propuestas Terapéuticas y Educativas*. Barcelona: Scire.

Echavarría, M. F. (2013a). *Corrientes de psicología contemporánea*. Barcelona: Scire.

Echavarría, M. F. (2013b). Aportes de Rudolf Alpers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia. *Espíritu*, LXII/146, 419-431.

Echavarría, M. F. (2013c). Personalidad y Responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. Polaino Lorente, A. & Pérez Rojo, G. *Antropología y Psicología Clínica*. Madrid: CEU Ediciones, 51-73.

Echavarría, M. F. (2013d). Estudio preliminar: La “sensualitas” según Tomás de Aquino. Santo Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Cuestión vigésimoquinta: La sensualidad*. La Plata: Editorial de la Universidad Católica de La Plata, 7-109.

Echavarría, M. F. (Ed.) (2013e). *La formación del Carácter por las Virtudes. Vol. 1 - Templanza e Intemperancia: Propuestas Terapéuticas y Educativas*. Barcelona: Scire.

Echavarría, M. F. (2013f). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. *Espíritu*, LXII/146, 277-310.

Echavarría, M. F. (2013g). La analogía de fe y razón en santo Tomás de Aquino. *Espíritu*, LXII (145), 147-160.

Echavarría, M. F. (2012). La naturalización del alma en la psicología contemporánea. Martínez, J. & Barrycoa, J. (Eds.) *Hombre / Animal: La disolución de una frontera*. Barcelona: Scire, 157-194.

Echavarría, M. F. (2009a). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP.

Echavarría, M. F. (2009b). Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [II]. Sobre las enfermedades (mentales) en sentido estricto. *Scripta Mediaevalia*, 2 (2), 85-106.

Echavarría, M. F. (2008). Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [I]. Sobre el concep-

to de enfermedad. *Scripta Mediaevalia*, 1 (1), 91-115.

Echavarría, M. F. (2006). La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según santo Tomás. *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 441- 453.

Erikson, E. H. (1994). *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight*. New York: W.W. Norton [tr. it. *Introspezione e responsabilità*, Armando, Roma, 1972].

Evans, J. St B. T. (2017). *Thinking and Reasoning. A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Fabro, C. (2006). *Opere complete. Vol. 5: Fenomenologia della percezione*. Segni: Editrice del Verbo Incarnato.

Fabro, C. (2008). *Opere complete. Vol. 6: Percezione e pensiero*. Segni: Editrice del Verbo Incarnato.

Freud, S. (1973). *Opere*, vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino.

Fromm, E. (1947). *Man for Himself. An Inquiry Into the Psychology of Ethics*. Oxford: Rinehart [tr. it. *Dalla parte dell'uomo. Indagine sulla psicologia della morale*, Roma, Astrolabio, 1971].

García-Alandete, J. (2016). Persona, valores y carácter según Rudolf Allers en *The Psychology of Character*. *Persona y bioética*, 20 (2), 271-279.

Gemelli, A. & Zunini, G. (1947). *Introduzione alla psicologia*. Milano: Vita e Pensiero.

Goldstein, K. (1995). *The Organism: A Holistic Approach To Biology Derived From Pathological Data In Man*. New York : Zone Books.

Goleman, D. (2006). *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Dell [tr. it. *Intelligenza emotiva*, Bur

-Rizzoli, Milano, 2015].

Hampson, P. (2012). ‘By Knowledge and by Love:’ The Integrative Role of Habitus in Christian Psychology. *Edification*, 6 (1), 5-18.

Hergenhann, B. R. (2009). *An Introduction to the History of Psychology*, Belmont: Wadsworth Publishing Co Incp.

Hulsey, T. L. & Hampson, P. (2014). Moral Expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, 1-11.

James, W. (1890). *The Principles of Psychology. Part I*. New York: Henry Holt & Company [tr. it. *Principi di psicologia*, Principato, Milano, 1950].

Giovanni Paolo II (1999). Fides et ratio. *Acta Apostolicae Sedis*, 91 (1997) 5–88.

Giovanni Paolo II (1987). L’incapacità psichica e le dichiarazioni di nullità matrimoniale. Discorso al tribunale della Rota Romana. *Acta Apostolicae Sedis*, LXXIX, 1453-1459.

Juanola, J.D.A. (2015). Inteligencia animal y *vis aestimativa* en Avicena y Tomás de Aquino. *Es- píritu*, LXIV, LXIV (150), 341-362.

Kahneman, D. (2003). A Perspective on Judgment and Choice. *American Psychologist*, 58, 697 –720.

Larchet, J. C. (1992). Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales. L’ expérience de l’Orient chrétien des premiers siècles*. Paris: Cerf.

Larchet, J. C. (2005). *L’inconscient spirituel*. Paris: Cerf [tr. it. *L’inconscio spiritual*, San Paolo, Milano, 2006].

Lersch, Ph. (1956). *Aufbau der Person*. München : J.A. Barth.

Lombo, J. A. & Giménez-Amaya, J. M. (2014) The Unity and the Stability of Human Behavior. An Interdisciplinary Approach to Habits Between Phi-

losophy and Neuroscience. *Frontiers on Human Neuroscience*, vol. 8, article 883.

Marchesini, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d’Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D’Ettoris.

Marchesini, R. (2012). *La psicologia e san Tommaso d’Aquino. Il contributo di Padre Duynstee, Anna Terruwe e Conrad W. Baars*. Crotone: D’Ettoris.

Maritain, J. (1943). *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

Olaechea Catter, J. (2013). *Rudolf Allers Psichiatra dell’Umano. Per una psicologia filosofico-antropologica della persona umana*. Crotone: D’Ettoris.

Parenti, S. (2017). *Magda Arnold. Psicologa delle emozioni*. Crotone: D’Ettoris.

Peterson, Ch. & Seligman, M. E. P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: American Psychological Association / Oxford University Press.

Pinckaers, S.-Th. (2001). *La moral católica*. Madrid: Rialp [tr. it. *La morale cattolica*, Edizioni paoline, Torino, 1993].

Pío XII (1953). Allocuzione ai partecipanti al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e di Psicologia Clinica, *Acta Apostolicae Sedis*, XXXV, 278-286.

Pío XII (1958). Allocuzione ai partecipanti al XIII Congresso Internazionale di Psicologia Applicata, *Acta Apostolicae Sedis*, L, 268-282.

Postel, J. & Quételet, C. (2012). *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Paris: Dunod.

Ramírez, J.M. (1963). *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca: San Esteban.

Rodríguez, V. (1993). *Los sentidos internos*. Barcelona: PPU.

Rulla, L. M. (1990-1994). *Antropología de la vocación cristiana*. 2 vols. Madrid: Sociedad de Educación Atenas [tr. it. *Antropologia della vocazione Cristiana*, EDB, Bologna, 1986].

Rychlak, J. F. (1994). *Logical Learning Theory: A Human Teleology And Its Empirical Support*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Seligman, M. (2013). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize your Potential for Lasting Fulfillment*. New York, NY: Atria Paperback [tr. it. *La costruzione della felicità*, Sperling & Kupfer, 2010].

Skinner, B. F. (1986). *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Martínez Roca.

Slife, B. D. (2005). Are the natural science methods of psychology compatible with theism?. Dueck, A. & Lee, C. *Why psychology needs theology? A radical reformation perspective*. Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing, 163-184.

Slife, B. D. & Reber, J. S. (2009). Is There a Pervasive Implicit Bias Against Theism in Psychology?. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 29 (2), 63-79.

Slife, B. D. & Richards, S. (2001). How separable are spirituality and theology in psychotherapy?. *Counseling and Values*, 45, 190-206.

Slife, B.D., Stevenson, T. & Wendt, D. (2010). Including God in psychotherapy: Weak vs. strong theism”. *Journal of Psychology and Theology* 38 (3), 163-174.

Sloman, S.A. (1996). The empirical case for two systems of reasoning. *Psychological Bulletin*, 119, 3–22.

Spalding, Th. L. y Gagné, Ch. (2013). Concepts in Aristotle and Aquinas: Implications for Current Theoretical Approaches. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 33 (2), 71-89.

Stein, E., (1997). El castillo del alma. *Obras selectas*. Burgos: Monte Carmelo, 440-441 [tr. it. *Il castello dell’anima*, Mimep-Docete, Pessano con Bornago, 1999].

Titus, C. S. (2017). Aquinas, Seligman, and positive psychology: A Christian approach to the use of the virtues in psychology. *The Journal of Positive Psychology*, 12(5), 447-458.

Titus, C. S. (2006). *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.

Tommaso d’Aquino (2014), *La somma teologica*, 4 vol., Edizioni studio domenicano, Bologna.

Vázquez, S. (2012). La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y en psicoterapia. *Scripta Mediaevalia*, 5 (1), 105-116.

Velasco Suárez, C. (1974). *La actividad imaginativa en psicoterapia*. Buenos Aires: EUDEBA.

Vitz, P. C. (2005). Psychology in Recovery. *First Things*, 151, 17-21 [tr. it. *La psicologia in ripresa* su www.psicologiacattolicesimo.blogspot.it].

Vitz, P. C. (2009). Reconceiving Personality Theory from a Catholic Christian Perspective. *Edification: Journal of the Society for Christian Psychology* 3 (1), 42-50.

“Oltre” le cose buone delle psicologie contemporanee

Frank J. Moncher

Clinical Psychologist

L’articolo del dot. Echavarría dedicato all’importanza delle riflessioni di San Tommaso d’Aquino sulla natura umana, specialmente nella loro applicazione alle scienze psicologiche, costituisce un importante contributo sul modo in cui le verità della filosofia Cristiana non solo possono integrarsi col lavoro dei professionisti della salute mentale, ma anche come in realtà debbano esserlo se vogliamo raggiungere una conoscenza piena e comprensiva di coloro che desideriamo servire.

Utilmente, il dot. Echavarría inizia con una breve storia delle scienze psicologiche moderne, dai loro inizi empirici (“scientifici”), attraverso le varie scuole e teorie che sono state prese in considerazione da coloro che hanno tentato di applicarle al servizio degli altri, concludendo con l’osservazione che la “la grande maggioranza delle scuole e delle correnti di psicoterapia, nella teoria e nella pratica, si scontrano frequentemente con i principi fondamentali dell’insegnamento cristiano sull’uomo”. Per questo motivo, si tende fortemente a mal concepire la sofferenza che l’uomo vive ed anche la sua grande capacità di superarla, di maturare e di prosperare. A causa di tale fraintendimento, le teorie falliscono nel promuovere una delle componenti essenziali della cura all’interno della psicoterapia: la virtù della speranza. Il dot. Echavarría, sempre utilmente, riflette sulle radici aristoteliche di San Tommaso, e sugli aspetti centrali della sua concezione della persona umana, come l’importanza di trovare un significato, le cause formali e finali, e il concetto di carattere.

A riguardo della pratica della psicoterapia, Echa-

varría riflette sulla dignità della persona che la psicologia Tomista enfatizza. Da essa si sviluppano alcune idee fondamentali che devono essere ben comprese quando ci si assume la responsabilità di prendersi cura di un’altra persona. Anche se molte organizzazioni professionali hanno stabilito delle norme riguardo il rispetto che deve essere accordato alla persona che ricerca aiuto, la considerazione Tomista richiede una ancor maggiore sintonizzazione. Echavarría delinea diversi elementi: il rispetto per l’interiorità della persona, l’individualità, l’operosità, l’unità corpo-anima, e la potenzialità di maturazione e di guarigione. Nel fare questo porta allo scoperto l’idea che affrontare la pratica della psicoterapia dalla prospettiva di un’antropologia Cristiana necessita non solo di una consapevolezza della realtà in cui l’uomo è un essere spirituale ed in cui molte persone che cercano aiuto guarderanno alla loro vita di fede come ad un aspetto importante della salute, ma anche di un certo aumento degli standard di cura che consegue ad una tale concezione della persona. In questo modo, i tradizionali capisaldi dell’“incontrare la persona dove essa è” e di “non recare danno” non sono più abbastanza. Dobbiamo preoccuparci non solo di incontrare le persone nella vita che essi ci presentano, ma anche possedere una chiara e sicura nozione dei percorsi di cura e di maturazione; non recare danno ai clienti includerà allora il non lasciarli con un fuorviato senso di sé o una distorta visione della realtà, ma piuttosto guidarli con compassione e condividere con loro la verità.

La descrizione delle potenze o facoltà dell’essere

umano, così come delineate da San Tommaso, fornisce al non-filosofo un riassunto convincente dei fondamenti necessari alla comprensione della persona. Anche se i termini utilizzati da San Tommaso non sempre si traducono facilmente nel lessico utilizzato dallo psicoterapeuta, i principi risultano centrali nel gettare le fondamenta di alcuni costrutti e fenomeni psicologici importanti (i meccanismi di difesa, i bias cognitivi, gli schemi, ecc.) che possono venire percepiti con scetticismo da chi sta cercando di praticare una psicoterapia basata sulla fede. In modo simile, nella sezione sulla “personalità”, il dot. Echavarría rivede l’unicità delle inclinazioni innate di ogni individuo, le capacità ed i talenti. Anche qui, la terminologia del Tomista può essere una sfida per lo psicoterapeuta, anche se emerge una importante cornice di riferimento per le decisioni del clinico. Tale cornice prevede che la personalità di una persona (“una serie ordinata di disposizioni operative”) possieda dei talenti naturali e degli aspetti temperamentali, che vengono influenzati precocemente dalla famiglia e dall’ambiente sociale, ma che saranno poi modificati con l’emergere della capacità di riflessione, di deliberazione e di elezione da parte della ragione e dalla volontà (idealmente ordinati alla crescita nella virtù). I risultati della psicoterapia possono spesso venire incrementati dalla conoscenza, da parte del paziente, dello sviluppo delle proprie problematiche, descritte attraverso la cornice concettuale segnalata.

Il dot. Echavarría ha inoltre ripreso la distinzione, spesso fraintesa, tra il concetto morale di peccato e quello psicologico di disordine. Spiega che il peccato è, da definizione, “un comportamento preciso e concreto” di un certo tipo [ad es., contrario a Dio]. Invece, parla di disordine [a livello della personalità] come di una disposizione al vizio, una “cattiva disposizione operativa e stabile,

un habitus cattivo”. Viene argomentato che molto di ciò che si vede nell’ordinaria consulenza psicologica è la conseguenza di tali difetti nella struttura di personalità [compulsioni opposte alla temperanza, rabbia senza controllo, ansia senza forza, ecc.]. In questo modo, è d’aiuto allo psicoterapeuta non focalizzarsi esclusivamente sulla diagnosi del problema, piuttosto identificare la virtù corrispondente con cui può essere superato. L’obiettivo è quindi di assistere la persona nella maturazione verso una vita prospera, attraverso l’edificazione di una forza che dissolverà o modificherà il problema, piuttosto che semplicemente sradicare, lasciando un vuoto senza rimpiazzo. In modo simile, la discussione sui “peccati mortali” che ne segue, sottolinea utilmente come siano intimamente connessi con la non-regolazione emotiva che spesso troviamo nella stanza di terapia. Quello che le persone di fede hanno già precedentemente compreso – che la pratica abituale dei vizi è insana per le persone – viene posto in una cornice concettuale che permette allo psicoterapeuta di essere libero nel perseguire una comprensione di quelle aree del paziente che prima d’ora sono state viste come “off limits”, questioni di “libera scelta” e di “moralità individuale”. Invece, uno psicoterapeuta che si fondi nell’antropologia Cristiana può fare entrare nel dialogo col paziente, in modo delicato e integrato, tali comportamenti anomali in quanto rilevanti ed essenziali per il processo di recupero. Papa Pio XII viene citato in quanto suggerisce che solo in questo modo la dignità della persona viene chiaramente riconosciuta.

Riassumendo, l’articolo riflette sull’importanza di un approccio veramente integrato se si ha l’intenzione di sviluppare una Psicoterapia Cristiana. Anche se tale obiettivo è già stato perseguito in passato, i tentativi si sono piuttosto focalizzati sul “battesimo” degli approcci secolari, piuttosto che fondarsi sulla visione Cristiana della persona uma-

na. Echavarría presenta chiaramente la concezione secondo cui tutti gli psicoterapeuti operano a partire da una qualche cornice concettuale epistemologica, antropologica o teologica che delinea lo scopo del proprio lavoro e le scelte su dove focalizzare i propri interventi. Di conseguenza, il trattamento offerto è spesso limitato ad alcuni problemi ed è associato a tecniche che si adattano alla cornice della teoria stabilita, talvolta quindi dimenticando la totalità della persona, che invece dovrebbe essere l’obiettivo: “La gloria di Dio è l’uomo vivente” (frase attribuita a Sant’Ireneo). Nessuna descrizione delle prove e delle fatiche dell’esistenza umana da una prospettiva Cristiana sarebbe completa senza il riconoscimento dell’influenza della natura decaduta dell’uomo, che è precipitato a causa degli angeli decaduti. Echavarría include un approfondimento sulle cause della malattia mentale così come sviluppato dal teologo francese Jean-Claude Larchet, “ispirata dalle idee dei Padri della Chiesa”, che descrive tre cause principali: “corporali, spirituali (passioni o vizi), e il demonio”. Anche se l’inclusione delle influenze demoniache sul comportamento umano viene tipicamente percepito come al di fuori dello scopo della pratica di molti psicoterapeuti, una comprensione Cristiana della persona deve ammettere tali realtà, misteri che spesso devono restar tali. Sebbene la prudenza prescriva che lo psicoterapeuta debba limitare la propria pratica alle affezioni che vengono mediate dalle cause somatiche e psicologiche dello stress, un trattamento completo ed appassionato richiede una comprensione ed una volontà di collaborare con le guide più appropriate della guarigione spirituale, quando le circostanze lo richiedono. In conclusione, il contributo del dot. Echavarría è importante per il campo della psicologia e per l’impresa di fondare una teoria psicologica nel contesto ben più ampio del ricco pensiero storico, filosofico e teologico del Tomismo; questa cornice concettuale può fornire ai clinici una prospettiva in grado di potenziare la loro abilità di offrire la psicoterapia, in modo che raggiunga i bisogni dei

loro pazienti all’interno di una modalità comprensiva ed olistica.

Una carenza di metafisica da colmare

Luciano Masi

Psicologo e psicoterapeuta

L’articolo di Martín F. Echavarría è veramente stimolante per uno psicoterapeuta come lo scrivente, cioè per un esploratore della mente che è partito da Freud e dalla sua grandiosa visione dell’inconscio e che poi è approdato a V. Frankl e alla *logoterapia*: a una terapia che utilizzi il *logos*, il senso delle varie esperienze (e soprattutto della vita), per superare i blocchi psicosomatici ed esistenziali prodotti dalle nevrosi. In questo percorso mi ha accompagnato l’ombra buona di J.H. Schultz, il padre della *psicoterapia autogena*, e di I. Matte Blanco, lo psicoanalista cileno che ha sicuramente gettato un ponte tra psicoanalisi e spiritualismo¹.

In questo cammino, professionale e di ricerca, lungo quarant’anni, dove ho potuto osservare il pensiero simbolico di due generazioni, scorgendovi differenze abissali, mi sono state d’aiuto figure di formatori di altissimo rilievo, come il Prof. Tullio Bazzi, l’uomo che per primo ha frequentato i corsi di Schultz e di Frankl e che, quindi, ha portato in Italia la *psicoterapia bionomica* (altro nome dato alla psicoterapia autogena: *bionome* significa l’insieme delle leggi vitali) e la *logoterapia*, quella straordinaria proposta frankliana di utilizzare la dimensione spirituale per la cura delle nevrosi di ogni genere: quindi, anche esistenziali; il Prof. Luigi Peresson, fondatore del CISSPAT di Padova, una delle Scuole più prestigiose di psicoterapia dinamica breve; il Prof. Heinrich Wallnofer di Vienna, Presidente dell’ECAAT; il Prof. Renato Giorda, medico-filosofo, stretto collaboratore di T. Bazzi; il Prof. Bruno Callieri, forse il più grande psicopatologo italiano; i Proff. P. Sifneos di Bo-

ston e E. Gillieron di Ginevra; il Prof. Don Mario Ferracuti, Ordinario di Pedagogia nell’Università Cattolica del Sacro Cuore (Piacenza)².

Nella fondazione dell’ECAAT (European Committee for the analytically advanced autogenic training) e nella successiva esperienza con le Scuole che ad essa si riferivano, ho avuto inoltre la fortuna di collaborare con il Prof. Antonio Galli, direttore del CEFORP di Firenze, esperto di strumentazione fisiologica da utilizzare in senso diagnostico, grazie al quale ho potuto “toccare con mano” gli stati del cervello quando si trova in stato di commutazione e le modificazioni che in esso avvengono dopo un percorso che utilizzi tecniche commutative e catartiche³.

Orbene, in questo lungo iter formativo, che peraltro non considero affatto concluso, ho avuto modo di entrare in contatto con quella che Frankl chiama *dimensione noetica*, cioè con la parte *spirituale* che l’*homo sapiens* (unico tra le creature viventi) ospita nella sua mente complessa; una dimensione che, per usare la terminologia di Frankl, “non si ammala mai”. Com’è noto, Frankl non aveva scoperto questa realtà nei circoli culturali viennesi, ma nei campi di concentramento di Auschwitz e Dachau, dove venne internato con tutta la sua famiglia⁴.

Il mio rapporto con la logoterapia si è concretizzato soprattutto nella straordinaria esperienza con l’Istituto di Logoterapia Italiano (ILI) di Cagliari, di cui sono stato Direttore Didattico per 16 anni (1996 – 2012). Era, questa, una Scuola di Counseling esistenziale, che proponeva corsi qua-

driennali in questo tipo di formazione e che era frequentata da medici, psicologi, educatori, insegnanti. In questo lungo periodo ho potuto vedere “dal vivo” la potenza trasformativa, terapeutica, del *logos* applicato alla vita. Da allora, nel mio lavoro di analista di psicoterapie dinamiche brevi, la dimensione spirituale è stata sempre una fedele compagna.

Negli ultimi anni del Corso, gli allievi erano invitati a fare volontariato negli ambiti in cui, in passato, essi avevano provato disagio: quelli con tendenze bulimiche, alla mensa dei poveri; quelli con ansie thanatofobiche, con malati terminali; quelli con tendenza agli attacchi di panico, nell’ambito dell’aiuto a persone agorafobiche; e così via.

Ebbene, all’inizio con sorpresa, poi con sempre maggiore fiduciosa attesa, io e i miei collaboratori potevamo notare che questi allievi, inizialmente bloccati dalle loro nevrosi, si trasformavano rapidamente in autentici campioni dell’aiuto gratuito, gettando via le antiche ansie nevrotiche. C’era, in quei casi, la “prova operativa” delle teorie di Frankl: la dimensione *noetica* non si ammalia mai e ad essa possiamo ricorrere in qualsiasi momento.

Prima di conoscere la logoterapia ero uno psicoanalista convinto. Non certo un “freudiano” ortodosso, un seguace della Weltanschauung psicoanalitica, sostanzialmente atea e positivista, addirittura irridente la religione cristiana, bersaglio privilegiato dei sussiegosi “analisti doc”. La lettura, ad esempio, del saggio di Freud “Totem e Tabù”, dove si fa risalire l’intero impianto cristiano al retaggio dei fantasmi tribali (dominio del padre; rivolta dei figli; consumazione dei resti del padre ucciso), con riferimento all’Eucarestia come pasto totemico (del Figlio), resosi necessario per riparare l’antica colpa; o di altri saggi anti religiosi, come “L’avvenire di un’illusione”; mi aveva-

no non solo fatto prendere le distanze dalle riflessioni in esse contenute, ma addirittura fatto sorridere, per l’epistemologia “naïf” con cui concetti di quel calibro erano stati affrontati.

Insomma, dicevo: è bene che il mio Maestro Freud faccia il clinico, dove è insuperabile (basti osservare il caso clinico dell’ “uomo dei topi”: una nevrosi ossessiva risolta in undici mesi!) e non si avventuri in territori per percorrere i quali non è, evidentemente, attrezzato.

Un momento importante del mio percorso, addirittura una “folgorazione”, fu un’esperienza botanica (vien da sorridere nel pensare a come i simboli agiscano dentro di noi!). Amo molto le piante, soprattutto quelle solitarie, quelle annose, che hanno una storia da raccontare. La pianta che mi colpì di più e che ancor oggi mi fa restare senza fiato quando l’ammiro, è la *Chorisia speciosa*, una pianta di origine sudamericana che in Italia è ospitata solo in qualche luogo esotico. La prima volta che la vidi fu a Cagliari, in una piazzetta, e l’impatto fu emotivamente forte. È una pianta con base ingrossata, con grossi aculei (evidentemente sorti per proteggere i fiori in alto), che poi si restringe allargando le braccia, abbastanza sottili rispetto alla robustezza del tronco, da cui si dipartono fiori di straordinaria bellezza, con petali bilobati di colore tenue (azzurro, bianco latte, rosato). Quando fiorisce (verso settembre) le bacche esplodono e fanno uscire dei filamenti biancastri, simile a cotone (è chiamata, infatti, l’albero del cotone).

A me colpì subito la sua forma, simile a quella di un percorso nevrotico. La prima parte è la più dura, addirittura “lacerante”; poi si può ascendere, con prudenza e maestria, per arrivare in alto, a godere di quei fiori superbi. La psicoterapia era proprio così: durissima all’inizio (quando si dovevano superare le difese) e poi via via più accessi-

bile. L’immagine però era anche sconsolante. Solo pochi avrebbero potuto superare la barriera degli aculei (le difese nevrotiche sono ancora più arcane). Per lungo tempo quell’immagine mi accompagnò confermandomi la difficoltà del mio lavoro, quando il percorso, com’ero solito fare, “iniziava dal basso”.

Un giorno, però, mi trovai a Positano e, mentre stavo percorrendo la strada in salita che porta alla provinciale, mi accorsi che nel giardino sottostante c’era una magnifica Chorisia. Adirittura, sporgendosi un po’, si potevano toccare i fiori (non lo feci per rispetto). Allora, dentro di me tutto fu chiaro e anche altre esperienze straordinarie, di cui ora parlerò, mi mostrarono il vero volto del dubbio che nutrivo. La psicoterapia, dunque, non necessariamente doveva richiedere un percorso “dal basso in alto”. Se capitava qualche circostanza eccezionale (o se essa veniva abilmente provocata) si poteva anche fare il cammino opposto: *partire dall’alto per scendere in basso!*

Quali erano le esperienze straordinarie che portarono chiarezza nella mia mente? Erano le “guarigioni” di molti miei pazienti quando tornavano da Medjugorie. Alcuni tornavano anche “convertiti”, religiosamente parlando (ma anche guariti dalle loro nevrosi; es: attacchi di panico); altri avevano avuto semplicemente la “guarigione”. Io rimanevo sbalordito di fronte a questi eventi e fu così che mi misi a studiare il cervello dei veggenti di Medjugorie. Studiai anzitutto il “Dossier scientifico su Medjugorie” (ed. Marelli, 1986) e poi parlai con alcuni ricercatori che erano stati, anche se indirettamente, impegnati nelle suddette ricerche. Nello stesso periodo avevo cominciato a collaborare con il dott. Galli, sopra nominato, soprattutto sullo studio del cervello in stato di commutazione (trance ipnotica o autogena). Orbene, si poteva osservare, nel-

le suddette trance, che il cervello (elettrodi sui lobi frontali dx e sx e sui lobi temporo-occipitali), quando era in stato di profonda quiete, ospitava il ritmo alfa (8-13 c/s), il ritmo degli stati di riposo. Com’è noto, il cervello, in stato di quiete, produce endorfine e si “rigenera”. Poiché i siti erano quattro, i ricercatori (il dott. Galli e io) avevano gli elementi per fare anche una classificazione psicologica dei soggetti che “andavano in alfa” su tre siti mentre resistevano tenacemente (cioè non si lasciavano andare) su uno dei quattro. Se l’alterazione alfa avveniva nel Frontale sinistro, si poteva pensare a un soggetto rimuginatore, ossessivo, impegnato continuamente a pensare. Se l’alterazione avveniva nel Frontale destro, si poteva invece pensare a un soggetto che non fosse in grado di elaborare le proprie emozioni. E così via, con tanti tipi e sottotipi.

Per la verità, l’alfa puro era prodotto solo nella trance autogena, mentre in quella ipnotica, pur essendo l’alfa presente, dominava il ritmo delta, quello del sonno profondo.

Fu con grande emozione che riscontrai, dalle ricerche fatte, che anche il cervello dei veggenti ospitava, al momento della visione, un alfa puro! La condizione psicofisiologica dei veggenti era dunque uguale a quella della trance autogena? No, non era così. Nelle nostre ricerche, con le trance suddette, l’alfa *si desincronizza o scompare*: quando ci sono dei rumori esterni; quando si hanno forti emozioni (accertabili da parametri neurovegetativi); quando si hanno variazioni alla condizione di rilassamento. Orbene, nel cervello dei veggenti questa *regola dell’alfa* è violata. Al momento della visione si hanno forti emozioni (es: frequenza cardiaca a 120), ma **l’alfa rimane puro**. Questo è un fatto straordinario che scientificamente non si può spiegare.

Non è mio compito prendere posizione sulla

validità religiosa di quegli eventi, ma non c’è dubbio che l’esperienza vissuta dai veggenti sia una **peak-experience**. Il fenomeno delle P-E fu già studiato da A. Maslow, illustre esponente della psicologia umanistica ed è riscontrabile nei “momenti magici” della psicoterapia⁵.

Ho parlato di queste ricerche sull’Enciclopedia Treccani (Universo del corpo, voce “trance”); nell’intervista ad Aletheia e in altre occasioni ufficiali. Dico la verità: mi sarei aspettato qualche comunicazione da parte di persone religiose, che invece non è mai avvenuta. Mi rendo conto che sul tema della “miracolistica religiosa” la prudenza è d’obbligo. La scienza, però, non dev’essere *prudente*: deve descrivere fatti veri. E i fatti, sull’argomento Medjugorie, dicono questo: non si tratta di simulazione (perché altrimenti ci sarebbe il ritmo beta, quello dello stato di veglia); non si tratta di patologia, isterica o psicotica, perché i ritmi sarebbero fortemente alterati; non si tratta di autoipnosi, perché ci sarebbe un forte ritmo delta. Se questi sono, dunque, i fatti, si deve concludere che a Medjugorie vengono vissute esperienze di “peak experiences” e che esse abbiano valenze terapeutiche di alto livello.

Restando in tema, sono stato testimone di un altro fatto eccezionale. Una signora sofferente di una gravissima forma di nevrosi fobico-ossessiva (doveva lavarsi continuamente le mani; il marito e la bambina dovevano fare altrettanto; in casa non poteva entrare nessuno), da me seguita con risultati appena sufficienti, guarì improvvisamente dopo un sogno notturno. Sognò padre Pio (allora non era Santo) che le mise una mano sulla fronte dicendole. “Vai, sei libera”. Mi riferì: “La mattina mi svegliai e dentro di me non c’era più la nevrosi ossessiva!”. Quella potente immagine **aveva resettato il cervello**.

Le *peak experiences*, dunque, hanno un potere

trasformativo in senso positivo: riequilibrante, anti stress, anti nevrosi? La mia lunga esperienza e i fatti sopra descritti mi autorizzano a rispondere in modo affermativo.

Ritorniamo ora, dopo questa lunga (e un po’ complessa) premessa alla domanda iniziale. È possibile una *psicoterapia tomistica*? Pur essendo un ammiratore della filosofia di S. Tommaso, non sono certo in grado di dare una risposta esauriente. Qualcosa, però, in merito, posso dire.

A mio, molto modesto, parere, una terapia tomistica è sicuramente possibile, e per un semplice fatto: io la sto praticando da tempo e con successo. Com’è noto a chi ha avuto la bontà di leggere i miei libri a sfondo filosofico (es: “La psicoterapia e l’anima”)⁶, ho sempre avuto una straordinaria ammirazione per il genio di Aristotele, “il Maestro di color che sanno”. La sua filosofia mi ha sempre affascinato perché tutta impostata sul concetto di **meraviglia**. Solo con questo atteggiamento di base ci si può avvicinare, rispettosamente al *logos* e farci da esso aiutare nei momenti più bui della nostra vita. San Tommaso si è sempre dimostrato un “seguace” di Aristotele e, anche nella sua filosofia, è possibile notare questo benefico “contagio”. Nella “Summa” tutto scorre in modo armonico, come se l’universo intero, ma soprattutto il microcosmo della *persona*, fosse illuminato da un *logos* che fa da sfondo costante alla realtà.

Quali sono le categorie tomistiche che, personalmente, uso in terapia? Premetto che esse si inseriscono, senza alcuna difficoltà, nelle categorie frankliane, soprattutto quelle dei *valori*, definiti come “orientamenti archetipici legati alla struttura antropologica dell’autotrascendenza”. I valori sono raggruppati in tre classi: creativi (legati alla dimensione dell’*homo faber*); affettivi (legati alla dimensione dell’*homo amans*); di

atteggiamento (legati alla dimensione dell’*homo patiens*)⁷. Chiarisco anche che (come del resto pensava V. Frankl) i concetti logoterapici fanno il loro ingresso in terapia nella *fase finale*, dopo che il “focus” nevrotico sia stato disaggregato. Il soggetto, in questa fase, si trova, sì, senza la conflittuale e bloccante struttura nevrotica interna, ma anche senza *orientamento esistenziale*. È qui che la logoterapia interviene, non in modo solenne o dottrinale, ma come proposta, come una via nuova nella sconfinata trama del *poter essere*.

In questa “ricostruzione noetica”, anche la proposta tomistica si inserisce bene: anzitutto come “meraviglia”, poi come indicazioni esistenziali di livello trascendente. Prendiamo il concetto di **virtù**. Cosa c’è di più affascinante di quelle *dianoetiche*: la *sapienza* (sophia) e la *saggezza* (phronesis)? Sono concetti luminosi, orientativi, che scaturiscono direttamente dalla *ragione*. “La sapienza *fa retti i fini*; la saggezza *fa retti i mezzi*”. Anche Kant condivide questa straordinaria visione della ragione: “La ragione ha prodotto, come sua figlia prediletta, la *metafisica*”⁸. La ragione, cioè, non è solo *logica* (quell’attività della mente che procede per sillogismi); non è solo *razionalità* (ratio significa rapporto), ma soprattutto esplorazione del mistero che ci circonda.

La carenza di metafisica produce, nella mente, danni di incalcolabile rilevanza. Siamo tutti impegnati, secondo le proposte nichiliste della cultura dominante, a nullificare qualsiasi concetto metafisico e a irrobustire sempre più l’immenso territorio del Nulla. Attenzione però: come il grande Parmenide ci ha insegnato, anche le ombre hanno la necessità di *entificarsi*, per cui la nostra mente si troverà, prima o poi, ad essere invasa da questi “fantasmi del Nulla” che produrranno le più svariate patologie. Guardiamoci attorno. Patologie nuove spuntano come funghi, sbocciati proprio dal terreno malsano del Nulla. Ho avuto

in terapia diversi ragazzi che soffrivano di “possessioni” isteriche e altre “patologie limitrofe” (es: “voci amiche”, non di natura schizofrenica; allucinazioni visive costanti: una vecchietta in camera da letto tutte le sere; allucinazioni gustative o olfattive molto disturbanti; e così via).

Sul tema delle possessioni scrissi un “romanzo-saggio”⁹ e presentai il libro a Fermo, in un teatro con un pubblico veramente numeroso. Nel parterre c’erano personaggi illustri, anche nel campo della cultura. Ricordo la loro meraviglia quando una scrittrice mi chiese quali erano, secondo me, la cause di questo fiorire dei “fantasmi del Nulla”. Risposi senza incertezze: “La causa è una sola: carenza di metafisica. La gente non si pone più le grandi domande che i pensatori del passato, ma anche le persone comuni, si ponevano. Oggi si esalta “il pensiero debole” che si muove all’interno delle categorie della quotidianità, della mera sopravvivenza”. Ci fu un grande mormorio. Un filosofo, presente nel pubblico, si alzò e disse: “Finalmente uno psicologo che la pensa come noi!”.

La protettiva tomistica è, inoltre, sempre presente, nelle diverse fasi della terapia, quando si esplorano i vari **vizi**. La nostra epoca è caratterizzata dal bisogno di riempire il “vuoto esistenziale” con idoli di tutti i tipi che producono, nel percorso verso il loro raggiungimento, fiumi di *dopamina* (la molecola del piacere), con saturazione rapida del *nucleo accumbens*, il centro dell’encefalo che ha i recettori per questo mediatore, assieme a quelli della cocaina e delle amfetamine. Dopo la saturazione, com’è noto, il cervello ha la necessità di riprodurre l’antico piacere e il modo migliore (ingannevole) è quello di “aumentare la dose”. Si pensi non solo alla droga, ma anche ad altre forme di dipendenza via via crescenti: la sex-addiction; la ludopatia; la web-addiction. Sull’argomento dei *vizi* ho scritto anche un saggio, “Vizi

capitali e psicopatologia”¹⁰, che ha avuto un buon successo.

Per concludere, ritengo, almeno come proposta iniziale, che la terapia tomistica sia possibile, a due condizioni: - che si muova costantemente nell’area delle *peak experiences*, cioè che voli sempre alto, come proposta orientativa finale (anche quando si parla di *vizi* si deve avere sempre lo sfondo luminoso delle *virtù*); - che non si contrapponga all’*inconscio dinamico* descritto da Freud (v. la sua opera capolavoro “L’interpretazione dei sogni”), ma lo accolga nel mare magnum di un’*armonia prestabilita* che sembra guidare l’intera opera di San Tommaso.

La seconda condizione sembra un aggiustamento pressappochista che con l’ordine tomistico abbia poco a che fare. Per fortuna, anzi: per grazia di Dio, questa regola non è presente nell’universo. Qualsiasi realtà di segno più deve essere legata a una di segno opposto (leggasi: la dinamica protoni-elettroni; il maschile e il femminile; il giorno e la notte; il movimento e la quiete; il simpatico e il parasimpatico; e così via).

Spetterà agli studiosi tomistici l’arduo, ma affascinante compito di inserire l’*inconscio dinamico* (che è una realtà sicuramente esistente: l’ho visto in azione in quarantadue anni di attività) nell’*armoniosa costruzione* che San Tommaso offre nella *Summa* e in altri scritti; ma l’incontro tra questi due modi di osservare la realtà della vita psichica non può essere rinviato.

Mi rendo conto che i concetti esposti, in modo non molto rigoroso, talvolta “artistico” (un modo non certo “tomistico”), possono solo essere considerati come un piccolo contributo al vasto tema proposto, ma il valore della “testimonianza” (una vita intera; con un lavoro inteso a conciliare scienza e fede) resta indubitabile. Mi auguro, quindi, che i lettori colgano il senso, il *logos*, di

questa testimonianza.

Riferimenti

1. Matte Blanco I., *L’inconscio come insieme infiniti*, Einaudi, Torino, 2000.
2. Il Prof. Tullio Bazzi è stato anche Direttore della S.I.N.A.PSI di Roma, Scuola basata soprattutto sulla psicoterapia bionomica di J.H. Schultz e sulla logoterapia di V. Frankl. Ebbero l’onore di succedergli nella direzione di questa Scuola.
3. Il termine di “commutazione” si riferisce soprattutto alle tecniche autogene e ipnotiche. In esse si ha una “dissociazione funzionale”: la *mente cosciente* è in uno stato contemplativo; la *mente inconscia* “dialoga” con gli organi e le funzioni corporee.
4. Frankl V., *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano, 2012.
5. Maslow A., *Verso una psicologia dell’essere*, Astrolabio, Roma, 1978.
6. Masi L., *La psicoterapia e l’anima*, CISU, Roma, 2009.
7. Frankl V., *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia, 1972, p. 192-194.
8. Kant I., *Prolegomeni per ogni futura metafisica*, Laterza, Bari, 2002, p. 229.
9. Masi L., *Una folla dentro di me – storia di possessioni multiple*, EUR, Roma, 2006.
10. Masi L., *Vizi capitali e psicopatologia*, Paoline, Milano, 2013.

Una malsana immagine dell’uomo. Storia e psicologia.

Roberto Marchesini

Psicologo e psicoterapeuta

La grande lezione di Rudolf Allers (1883-1963) è questa: ogni psicologia si fonda su una antropologia. Conoscere l’antropologia sussistente alle varie psicologie può essere di grande aiuto per comprenderle e utilizzarle meglio.

Il professor Echavarría, nel suo importante scritto, scrive chiaramente che la psicologia novecentesca si basa su una antropologia anti-metafisica, cioè materialista.

Se pensiamo che la parola psicologia significa «scienza dell’anima», ed essendo l’anima metafisica... come può esistere una psicologia materialista? Al massimo sarà una biologia, una medicina... ma una psicologia?

Come si è arrivati a questo assurdo (che non stona nel contesto culturale attuale)?

Il Magistero della Chiesa individua questo fenomeno in un unico processo che si è svolto (almeno fino al 1902, anno in cui Leone XIII [1810-1903] scrisse la lettera enciclica *Vigésimo Quinto Anno*) in tre tappe, la prima delle quali ha preso il nome di Riforma.

Noi siamo soliti identificare la Riforma con il protestantesimo germanofono (luterano e calvinista), che infatti ebbe e ha una grande influenza sul pensiero occidentale. Tuttavia, dal punto di vista del processo anti-metafisico, conviene spostare lo sguardo su un’altra riforma, quella anglicana, che seguì la prima di pochi anni.

Per una serie di cause legate allo scisma, in Inghilterra cominciò a diffondersi il pensiero anti-metafisico.

Fu l’uomo politico Francis Bacon (1561-1626) a teorizzare per primo l’abbandono della metafisica: tutte le leggi morali e religiose (frutto del pensiero metafisico) altro non erano che *idola*, pregiudizi. In realtà noi possiamo conoscere solo ciò che consta ai nostri sensi, ossia la realtà materiale (chiamata impropriamente *natura*).

Per diffondere ed approfondire l’intuizione di Bacon (che ricordiamolo, era un uomo politico e non un filosofo) venne fondata la *Royal Society*, ancor oggi una delle più accreditate organizzazioni scientifiche. Da quel momento il pensiero anti-metafisico si diffuse esponenzialmente tanto che oggi è prevalente.

Nacque il positivismo (conosciamo solo ciò che consta ai nostri sensi) con le sue conseguenze politiche: non esiste nessuna natura sociale nell’uomo, lo stato «di natura» (cioè lo stato pre-metafisico) è il «*bellum omnium contra omnes*». La società è quindi frutto di un «contratto sociale» attraverso il quale i cittadini rinunciano ai propri diritti in favore dello stato assoluto, il «leviatano» di Hobbes (1588-1679).

Se «*homo homini lupus*», se le leggi metafisiche non difendono i deboli, se la legge «di natura» è la legge del più forte, sono giustificati la pirateria, il colonialismo, la schiavitù, l’eugenetica, l’eutanasia, il liberalismo economico...

Charles Darwin (1809-1882) diede, con la sua teoria dell’evoluzione, una giustificazione scientifica a questa filosofia: la lotta per la sopravvivenza e la legge del più forte sono leggi «naturali», perché regolano i rapporti tra le specie. Ne derivano

no il darwinismo sociale ed il razzismo.

All’inizio del Settecento un giovane parigino, François-Marie Arouet (1694-1778), fuggì a Londra per evitare la prigione. Frequentò gli ambienti della *Royal Society* per poi – una volta prescritti i suoi reati – tornare in Francia con lo pseudonimo di *Voltaire* e alcuni scritti chiamati *Lettere inglesi* o *Lettere filosofiche*. Nacque l’illuminismo, versione francese e radicale del materialismo inglese: le verità metafisiche non erano chiamate *idola*, ma semplicemente superstizioni. Il movimento filosofico conosciuto per aver «liberato la ragione» ne decretò semplicemente la morte, limitando il suo campo d’azione alla realtà materiale e precludendole le verità metafisiche.

Scoppiò la Rivoluzione Francese (conseguenza dell’illuminismo) e una giovane inglese, Mary Wallstonecraft (1759-1797) si trasferì a Parigi per narrare le vicende rivoluzionarie.

In un certo senso fu lei a riportare in Inghilterra le idee antimetafisiche poiché dal suo pensiero, alimentato dalla figlia Mary e dalla sua relazione con Byron e Shelley nacque il romanticismo.

Anche in questo caso, l’interpretazione comunemente data del romanticismo (una reazione all’illuminismo) non sembra adeguata, poiché il romanticismo sostiene esattamente la stessa posizione dell’illuminismo.

Spesso, pensando alla letteratura romantica, si fa riferimento a Paolo e Francesca, Romeo e Giulietta e storie simili. Ma questa è letteratura amorosa medievale, non letteratura romantica. La letteratura romantica ruota intorno ad un solo tema: l’adulterio (e talvolta l’incesto). Una donna è sposata infelicamente e viene corteggiata da un terzo; il marito cornuto è il cattivo, mentre gli amanti sono gli eroi che alla fine, dopo strazianti vicende, coronano il loro sogno d’amore. Siamo sempre lì: le passioni che si oppongono alle leggi

morali e religiose (in questo caso il matrimonio e la fedeltà coniugale). Tra parentesi, la storia di un uomo sposato che ha una relazione sessuale con un’altra donna non sembra degna di essere narrata...

In questo modo, con varie vicende storiche e filosofiche, il pensiero anti-metafisico è giunto fino a giorni nostri sotto le spoglie dell’ideologia di genere (chiedo scusa: degli studi di genere).

Non esiste nessuna legge naturale che obblighi chi nasce maschio a diventare uomo, e chi nasce femmina a diventare donna; o chi è uomo a intraprendere una relazione affettiva e sessuale con una donna e viceversa. Queste presunte leggi morali sono «costruzioni sociali» (*alias* «idola», *alias* «superstizioni», *alias* «pregiudizi»...): ciò che conta è «ciò che uno sente». Nuovamente: le passioni contrapposte alla ragione e ai suoi frutti (le leggi morali e religiose).

In che modo tutto ciò ha influenzato la psicologia?

Negli stessi anni nei quali Bacon stabiliva che l’uomo può cogliere solo realtà sensibili, Cartesio (1596-1650) riduceva l’anima da «forma sostanziale» dell’essere umano a «cosa che pensa» (*res cogitans*).

Qualche anno più tardi Christian Wolff (1679-1754) suddivise la psicologia in *razionale* ed *empirica*: la prima è la psicologia aristotelico-tomista, la seconda si occupa di fatti psichici fondati sull’esperienza.

Basta aggiungere un pizzico di positivismo ed è facile comprendere perché la maggior parte delle persone siano convinte che la psicologia nasca solo nel 1879, nel laboratorio di psicofisiologia di Wilhelm Wundt (1832-1920).

La psicologia è diventata, via via mutilata nelle sue facoltà, la scienza delle funzioni del sistema

nervoso (riflessi, reazioni...).

L’Ordine degli Psicologi della Lombardia definisce questa disciplina come «una scienza che si occupa dei processi della mente, del comportamento e delle relazioni umane con lo scopo di promuovere il miglioramento della qualità della vita»; «scienza» è da intendersi, ovviamente, come applicazione del metodo sperimentale, il metodo che si utilizza per studiare la materia.

Eliminata gradualmente la metafisica dall’orizzonte della conoscenza, sostituita da un materialismo sempre più radicale, l’uomo passa da «spirito incarnato» a una serie di processi fisiologici (meglio se semplici ed elementari).

Questa, piaccia o meno, è l’antropologia alla quale fa riferimento la psicologia contemporanea, dalla quale si ricava l’idea di ciò che è fisiologico e di ciò che è patologico.

La psicoterapia non è una «cura dell’anima», ma l’applicazione di protocolli scientifici, la cui validità è stata misurata sperimentalmente e la cui applicazione ha una durata prevista (le assicurazioni sanitarie private ringraziano). Esistono manuali diagnostici con un elenco di patologie (etichette) nelle quali il paziente deve rientrare per poter ricevere l’aiuto che richiede; se la sua sofferenza non è «rubricata» non ha alcuna possibilità di essere accolta.

Ora: volgiamo un attimo lo sguardo verso i nostri pazienti. Guardiamo i nostri figli, mettiamoci davanti ad uno specchio.

Davvero questa psicologia è in grado di dare sollievo alle nostre sofferenze? L’essere umano che vediamo è davvero quello che viene descritto nei libri accademici di psicologia?

Grazie a Dio esiste il professor Echavarría, e il suo meraviglioso saggio che dà un’immagine più profonda, più alta e più vera dell’uomo.

Psicologia e riforma protestante

Ermanno Pavesi

Docente e psichiatra

L’articolo dell’amico Martín Echavarría è importante in tutte le sue parti, tanto in quella storica che traccia una mappa degli sviluppi delle più importanti correnti della psicologia moderna, quanto nella descrizione della “sopravvivenza”, in parte inconsapevole per i rispettivi autori, di elementi aristotelico-tomisti dovuta al fatto che si tratta di realtà naturali delle quali è difficile non prendere atto, e infine nella sistematizzazione di elementi tomisti che possono costituire il punto di partenza per una psicologia e per una psicoterapia cristiane.

L’articolo è stimolante, invita alla riflessione ma anche a proporre qualche arricchimento, comprensibilissimo, considerato lo spazio limitato a disposizione dell’autore.

Nelle mie considerazioni vorrei limitarmi a segnalare alcuni aspetti del pensiero del monaco agostiniano e dottore in teologia Martin Lutero (1483-1546) come iniziatore di sviluppi della filosofia e quindi della psicologia moderna.

Un riferimento a Lutero in questo contesto può sembrare abbastanza curioso, proprio dopo che si sono concluse da poco le celebrazioni per il 500° anniversario della Riforma protestante, i cui inizi vengono fatti risalire alla compilazione a ottobre-novembre 1517 delle 95 tesi sull’efficacia delle indulgenze, con l’attribuzione delle cause della Riforma a veri o presunti abusi nella loro predicazione, (“lo scandalo della vendita delle indulgenze”) e, quindi, anche alle condizioni della Chiesa cattolica nel XVI secolo.

Per valutare la correttezza di questa interpreta-

zione si deve ricordare ciò che Lutero stesso ha affermato a proposito delle indulgenze. Con la bolla *Exsurge domine* del 15 giugno 1520 papa Leone X aveva condannato 41 tesi di Lutero, delle quali solo sei riguardano le indulgenze, chiedendogli di ritrattarle, pena la scomunica. Lutero non solo non le ha abiurate, ma ha scritto un testo, *l’Assertio*¹, con il quale le ha commentate e confermate. Delle sei tesi sulle indulgenze Lutero ne ha discusso brevemente solo tre, mentre ha dedicato la massima attenzione alla difesa della tesi XXXVI, cioè a quella sul libero arbitrio:

«Dopo il peccato originale il libero arbitrio è tale solo di nome e pecca mortalmente finché agisce contando sulle proprie forze»².

Nei confronti della questione del libero arbitrio le altre sarebbero solo delle inezie, come scrive il Riformatore: «In tutte le altre tesi, sul papato, sui concili, sulle indulgenze e sulle altre inutili inezie si devono sopportare la leggerezza e la stoltezza del Papa e dei suoi, ma in questa tesi, che è la migliore di tutte e la *summa* della nostra causa, si deve soffrire e piangere per come gli sventurati farneticano»³.

In altri termini, se si fosse trattato solamente delle indulgenze, che, è necessario sottolineare, sono definite “inutili inezie”, e di altre tesi, Lutero avrebbe potuto anche ritrattare, ma sulla questione del libero arbitrio non era disposto a cedere, proprio perché si trattava della “summa” della sua causa.

Lutero ha ribadito l’importanza della questione del libero arbitrio anche successivamente. Ha di-

chiarato, per esempio, che avrebbe voluto distruggere quasi tutte le sue opere, una produzione imponente raccolta successivamente in più di 130 volumi, paragonandosi al dio Saturno che, secondo la mitologia, avrebbe divorato i suoi figli, e avrebbe salvato solamente tre opere: il Piccolo e il Grande catechismo e il *De servo arbitrio*.

Lutero ha scritto quest’ultima opera per confutare l’umanista Erasmo da Rotterdam (1466-1536) che su pressione del papa, Adriano VI (1522-1523), e del re d’Inghilterra, Enrico VIII Tudor (1491-1547), aveva scritto un breve trattato in difesa del libero arbitrio, *Sul libero arbitrio*. Il *De servo arbitrio* è una critica radicale dell’opera di Erasmo, con toni aspri e non raramente offensivi, ma nelle ultime pagine Lutero gli riconosce per lo meno il merito di avere affrontato la questione principale che definisce nuovamente «*summa causae*» e «*cardo rerum*»:

«Inoltre, di una cosa ti lodo grandemente e ti applaudo; di avere, solo fra tutti, affrontato la vera questione, il punto cruciale cioè, senza importunarmi con altri problemi fuori luogo, come il papato, il purgatorio, le indulgenze e cose simili — sciocchezze più che vere questioni — con cui finora quasi tutti mi hanno dato invano la caccia. Tu, e soltanto tu, hai visto il cardine dei vari problemi e hai affrontato la questione cruciale»⁴.

Nella *Assertio* Lutero aveva precisato che non era disposto a cedere a proposito della negazione del libero arbitrio, perché si trattava di una questione «[...] repressa e messa da parte non solo da questa Bolla [*Exsurge Domine*] (che non mi preoccupa minimamente) ma da quasi tutti i dottori della Scolastica per più di trecento anni»⁵.

Per Lutero, quindi, le indulgenze rappresentavano solo delle sciocchezze, e la questione fondamentale era rappresentata dalla teologia scolastica e

dalla sua concezione del libero arbitrio. Già alcuni mesi prima delle 95 tesi, Lutero aveva preparato la cosiddetta *Disputatio contra scholasticam theologiam*, una serie di proposizioni che uno studente ha poi discusso per il baccellierato nel settembre 1517. Il teologo valdese Giovanni Miegge (1900-1961) è convinto che le 97 tesi della *Disputa contro la teologia scolastica* forniscono un quadro molto più completo delle novità riformatrici di Lutero, cioè di quella che definisce “la nuova teologia di Wittenberg”, delle tesi sulle indulgenze⁶:

«Lutero giudicò venuto il momento di fare una dichiarazione solenne dei principi di quella che si poteva ormai chiamare la ‘nuova teologia di Wittenberg’. In occasione del baccellierato dello studente Franz Günther, Lutero, che in quello stesso torno di tempo stava meditando le sue tesi sulle indulgenze, redasse un gruppo di 97 tesi di discussione, sulle opposizioni tra la sua teologia e quella di Aristotele. La discussione ebbe luogo il 4 settembre 1517. Quella solennità accademica avrebbe forse meritato, più delle famose 95 tesi, di diventare il punto di partenza del rinnovamento degli studi e della pietà, che già ferveva a Wittenberg. Le 97 tesi di Günther non si riferiscono a una questione secondaria e marginale come le indulgenze, ma ai principi stessi del pensiero di Lutero. Esse segnano il distacco clamoroso di Lutero dal semipelagianismo della teologia occamistica e dalla filosofia di Aristotele. Le tesi hanno un tono di sfida ancora più alto e reciso di quelle sulle indulgenze»⁷.

Qui è necessario un breve excursus sulla ricezione della filosofia greca antica nel Medio Evo. Per il tema che ci interessa si possono identificare due filoni principali della ricezione della filosofia greca

antica: un filone cristiano, rappresentato soprattutto dalle opere dei Padri della Chiesa che hanno sviluppato il pensiero antico alla luce del cristianesimo e, quindi, anche della concezione personalistica dell’uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio e dotato di intelletto e volontà, e dall’altra un filone prima ellenistico-alessandrino e successivamente arabo con uno sviluppo soprattutto del pensiero di Aristotele in senso naturalistico e deterministico, caratterizzato, tra l’altro, dalla negazione della creazione e dell’individualità e dell’immortalità dell’anima umana, concezioni filosofiche che contraddicevano le verità di fede cristiane, opponendo così fede e ragione. A partire dalla fondazione del prime università quest’ultimo filone, rappresentato soprattutto dall’opera di Mohammed Ibn Ruschd, il filosofo arabo nato a Cordoba e noto in Occidente come Averroè (1126-1198), diventa egemone nelle università e resta tale anche dopo le rettifiche di sant’Alberto Magno (1193/1206-1280), di san Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) e di san Tommaso (1225 o 1226-1274). Nel discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005 il papa emerito Benedetto XVI (2005-2013) ha ricordato: «[...] fu soprattutto san Tommaso d’Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo»⁸.

Tommaso d’Aquino ha dimostrato la compatibilità della filosofia di Aristotele con la visione cristiana dell’uomo, in questo modo la filosofia è diventata anche un’alleata della teologia. In particolare le conoscenze razionali della realtà consentono di avvicinarsi alla verità rivelata. Questo significa, per esempio, che una retta ragione è in grado di conoscere, anche se in modo imperfetto, il fine dell’uomo e quindi anche di distinguere tra una gioia immediata, ottenibile con il soddisfacimento

di un bisogno qualsiasi, dalla felicità che invece corrisponde alla realizzazione, anche se parziale, del proprio autentico fine. Ciò costituisce pure il fondamento della teoria delle virtù, che possono essere definite anche come gli strumenti per il raggiungimento del proprio fine. Per Tommaso esiste contiguità tra filosofia e teologia: il fine dell’uomo definito in modo razionale presenta analogie con quello cristiano, la felicità imperfetta raggiungibile durante la vita terrena rappresenta come un’anticipazione della felicità beatifica dopo la morte, la teoria delle virtù della filosofia di Aristotele, ma anche di Platone, viene integrata in modo organico in quella cristiana con le virtù teologali.

Lutero critica radicalmente questa sintesi, perché il peccato originale avrebbe corrotto radicalmente la natura umana e avrebbe compromesso totalmente le facoltà naturali come le capacità dell’intelletto e la volontà: «[...] tutto ciò che si trova nella nostra volontà è cattivo; quello che è nel nostro intelletto è errore. Nelle cose divine l’uomo non possiede che oscurità ed errori, malizie e perversità»⁹. E, «[...] che cosa potrebbe insegnare di giusto la ragione, che è cieca e ignorante? Cosa potrebbe scegliere di buono la volontà, che è cattiva e inutile? Anzi, che cosa potrebbe inseguire la volontà, cui la ragione non può insegnare se non le tenebre della propria cecità e ignoranza? Cosa potrebbe fare o tentare di buono l’uomo con la ragione in errore e la volontà sviata?»¹⁰.

Esisterebbe una contrapposizione radicale tra l’uomo corporale e quello spirituale: «Secondo l’anima, è detto uomo spirituale, nuovo, interiore; secondo la carne e il sangue, è detto uomo corporale, vecchio ed esterno. E a motivo di questa differenza si dicono di lui nella Scrittura cose del tutto contrarie tra loro, come ho detto ora della libertà e della soggezione»¹¹.

Questo comporta anche una frattura radicale tra sapere umano e sapienza dell’uomo spirituale, solo la “sapienza di Dio” sarebbe valida, ma essa «[...] è nascosta, è ignota al mondo»¹², può essere rivelata solamente da Dio ed è contenuta nella Sacra Scrittura. La ragione umana sarebbe in grado solo di occuparsi di cose mondane e pratiche, come della costruzione di edifici o dell’agricoltura.

In alcuni passi la negazione del libero arbitrio si riferisce più direttamente alla capacità di acquisire meriti per la propria salvezza per mezzo delle opere, in altri, però, Lutero sostiene un determinismo assoluto. Secondo lui tutto avviene per volontà di Dio, e ammettere che l’uomo possa decidere e agire autonomamente significherebbe limitare la volontà divina: «[...] se esami con attenzione la volontà di Dio, tutte le cose che accadono, sebbene ci sembrino avvenire in modo mutabile e contingente, in realtà accadono in forma necessaria e immutabile. La volontà di Dio è infatti efficace e non può essere ostacolata, in quanto è la stessa potenza naturale di Dio; inoltre la sua sapienza è tale che non può essere ingannata. Del resto, non essendone ostacolata la volontà, non si può impedire che il fatto avvenga nel luogo, nel tempo, nel modo e nella misura che egli prevede e vuole»¹³.

L’uomo sarebbe in balia di entità trascendenti, di Dio o di Satana: «La volontà umana è stata pertanto posta nel mezzo, come una bestia da soma. Se la cavalca Dio, vuole e va dove Dio vuole, come dice il libro dei salmi. “Io ero verso di te come una bestia. Ma pure io resto del continuo con te” [Sal 73 (72), 22-23]. Se invece la cavalca Satana, vuole e va dove Satana vuole. E non è nella sua facoltà scegliere o cercarsi uno dei due cavalieri, bensì sono i cavalieri a combattersi l’un l’altro per ottenerla e possederla»¹⁴.

Per Lutero l’uomo è dominato dalla concupiscenza, non può non peccare e non può neanche presumere di essere giusto per mezzo delle virtù e delle opere, ma può essere giustificato unicamente dalla misericordia di Dio che non gli imputa i peccati. «Poiché la vera conoscenza di Cristo dice che la dannazione non dipende né dalle opere, cattive o buone, né dalla giustizia. Non sono dannato a causa delle cattive opere, e viceversa. Lascia che le buone opere siano buone e le cattive cattive»¹⁵.

La negazione del libero arbitrio priva l’uomo della sua dimensione personale e spirituale: «[...] noi dimostriamo che quanto si trova con grande dovizia nelle Scritture è questo: che non una parte soltanto dell’uomo, sia essa la migliore o la principale, è carne, ma che tutto l’uomo è carne; e non solo questo: ma che tutto il popolo è carne; e, come se non bastasse: che tutto il genere umano è carne»¹⁶.

Se formuliamo questo concetto in termini più moderni potremmo dire che tutto l’uomo, anche per quanto riguarda la sua parte migliore, è un essere biologico, privo di libero arbitrio e dominato dalla concupiscenza. Attività psichica e comportamento sarebbero dominati da istinti o forze naturali, come nella descrizione, ripresa da Sigmund Freud e citata da Echavarría, di Groddeck, «il quale continuamente pone l’accento sul fatto che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo e che noi, secondo il suo modo di esprimersi, siamo “vissuti” da forze sconosciute e incontrollabili». La differenza tra molte correnti psicologiche moderne riguarda più propriamente la natura delle forze che dominerebbero l’Io, fino ad arrivare al riduzionismo di certi esponenti della neurofilosofia che, basandosi su alcuni dati delle neuroscienze, negano del tutto il libero arbitrio, come John R. Searle, professore emerito di Filosofia della mente all’Uni-

versità di Berkeley in California, che sostiene: «La nostra spiegazione della mente in tutti i suoi aspetti – la coscienza, l’intenzionalità, il libero arbitrio, la causalità mentale, la percezione, l’azione intenzionale, ecc. – è naturalistica in questo senso: in primo luogo, tratta i fenomeni mentali come parte della natura. Dobbiamo considerare la coscienza e l’intenzionalità aspetti del mondo naturale quanto la fotosintesi o la digestione»¹⁷.

Si possono costatare sorprendenti analogie tra la concezione di Lutero dell’uomo mosso solo dalla concupiscenza e il ruolo attribuito alla libido da Freud. E se per Lutero erano ancora due entità soprannaturali, Dio e Satana in lotta tra loro, a “cavalcare” e a dirigere l’uomo, Freud paragona l’Io a un cavaliere impotente a dominare la cavalcatura, e per spiegare lo sviluppo dell’uomo introduce la metafora di due forze naturali in lotta tra di loro, Eros e Thanatos: «la formula della lotta tra Eros e pulsione di morte. Usata per contraddistinguere il processo d’incivilimento cui l’umanità è sottoposta, essa fu riferita anche allo sviluppo dell’individuo»¹⁸.

Per Lutero l’uomo non è padrone delle proprie azioni: «Noi non siamo padroni delle nostre azioni dall’inizio alla fine, ma servi»¹⁹ e per Freud «[...] l’Io non è padrone in casa propria»²⁰.

Lo sviluppo della cultura moderna, e quindi anche della psicologia, è stato influenzato da Lutero e da generazioni di filosofi e di intellettuali di formazione protestante. Il punto di partenza è stata la critica radicale del Riformatore alla filosofia aristotelica e tomista, con la separazione tra fede e ragione, con quella che il papa emerito Benedetto XVI ha definito come “deellenizzazione del cristianesimo”.

Nel discorso tenuto all’Università di Ratisbona durante la sua visita pastorale in Germania, dopo aver sottolineato l’importanza che l’incontro tra

fede biblica e riflessione filosofica del pensiero greco ha avuto e deve continuare ad avere per il cristianesimo, Benedetto XVI ha constatato però che «alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo»²¹.

Questa deellenizzazione sarebbe avvenuta in tre fasi, la prima delle quali è rappresentata da alcuni “postulati della Riforma”:

«La deellenizzazione emerge dapprima con i postulati della Riforma del XVI secolo. Considerando la tradizione delle scuole teologiche, i riformatori si vedevano di fronte a una sistematizzazione della fede condizionata totalmente dalla filosofia, di fronte cioè a una determinazione della fede dall’esterno, in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Così la fede non appariva più come vivente parola storica, ma come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico. Il *sola Scriptura*, invece, cerca la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella Parola biblica. La metafisica appare come un pre-supposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare a essere totalmente se stessa»²².

Se certi sviluppi problematici della cultura moderna possono essere fatti risalire al rifiuto della filosofia di Aristotele e di Tommaso d’Aquino da parte di Lutero, si deve riconoscere la straordinaria importanza degli studi di Martín Echavarría e di tutti quanti cercano di riscoprire le ricchezze del pensiero del Dottor Angelico e di renderle feconde per la costruzione di una psicologia e di una psicoterapia veramente a misura d’uomo.

Riferimenti

1. Martin Lutero, *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (WA, 1897, 7, pp. 94-151).
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 148.
4. Idem, *Il servo arbitrio (1525)* a cura di Fiorella de Michelis Pintacuda, trad. it., Claudiana, Torino 1993, p. 415.
5. Idem, *Assertio*, cit., p. 148.
6. Cfr. il testo completo delle 97 tesi: *Disputatio contra scholasticam theologiam* (WA, 1, 1883, pp. 221-228).
7. Giovanni Miegge, *Lutero. L’uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483-1521)*, Claudiana, Torino 2008, pp. 178-179.
8. Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, giovedì, 22 dicembre 2005.
9. M. Lutero, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, (WA, 1911, 40, t. 1, p. 294).
10. Idem, *Il servo arbitrio (1525)*, cit., p. 367.
11. Idem, *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X*, trad. it., a cura di Gio-vanni Miegge, Claudiana, Torino 2004, pp. 23-24.
12. Idem, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1991, p. 310.
13. Idem, *Il servo arbitrio*, cit., p. 96.
14. *Ibid.*, p. 125.
15. Idem, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, (WA, 1915, 40, t. 2, p. 19).
16. Idem, *Il servo arbitrio*, cit., p. 330.
17. John R. Searle, *La mente*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 265.
18. Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, in Idem, *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 553-630 (p. 625).
19. M. Lutero, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, cit., tesi XXXIX, p. 226.
20. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in Idem, *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII, 1976, *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, pp. 652-664 (p. 663).
21. Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Incontro con i rappresentanti della Scienza nell’Aula Magna dell’Università di Regensburg*, martedì, 12 settembre 2006, trad. it. in Idem et Alii, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 9-29 (p. 20).
22. *Ibid.*, pp. 20-21.

Scienza, epistemologia e psicologia contemporanea

Marcello Landi

Docente, educatore e filosofo

Martin F. Echavarría, nel suo breve saggio dal titolo *Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista*, ci offre una serie di interessanti e stimolanti osservazioni e riflessioni riguardanti la perdurante influenza di san Tommaso sulla psicologia contemporanea e gli ulteriori vivificanti contributi che essa può apportarvi.

Difficilmente si può sottostimare l'importanza di questo lavoro, considerate le premesse ideologiche, esplicite o sottintese, di larga parte della nostra cultura attuale.

Infatti, gli ultimi secoli, soprattutto quelli dominati dall'illuminismo e dal positivismo, hanno visto fiorire intellettuali impegnati a recidere le radici metafisiche e cristiane della cultura occidentale mediante campagne polemiche di ampia portata, mediante la strumentalizzazione dei risultati delle varie scienze e perfino mediante la pretesa di rifondare la struttura stessa del sapere scientifico.

Anche la psicologia, così, è stata costretta a muoversi negli angusti orizzonti del riduzionismo scienziato.

Il paradossale risultato è che, proprio nel momento in cui si proclama di voler liberare la scienza dagli influssi della religione, la si sottomette, consapevolmente o meno, ad ulteriori influenze extrascientifiche ancor meno giustificabili se non in chiave puramente polemica.

Come dimostrano molti recenti studi, la scienza non è nata in contrapposizione al cristianesimo o nonostante il cristianesimo, ma è nata in ambiente cristiano proprio perché cristiano. Secondo lo storico della scienza Alistair Cameron Crombie, “il

Cristianesimo ha portato l'Europa alla modernità ed alla rivoluzione scientifica”¹.

Infatti, il Cristianesimo, a proposito del rapporto tra Dio e il mondo, sostiene due tesi fondamentali per la nascita della scienza:

1. Dio ha liberamente creato il mondo dandogli certe leggi invece di altre: il che implica che, per sapere quali leggi Dio abbia scelto di adottare, ci è necessario il ricorso all'esperienza;
2. Dio ha dato al mondo un assetto razionale e ordinato: il che incoraggia a compiere ogni sforzo per comprenderne le leggi.

San Tommaso rifiuta ogni forma di determinismo nell'agire di Dio: “L'azione di Dio nelle creature non avviene per necessità naturale, ma per decisione volontaria”². E aggiunge che Dio agisce “per intelletto e volontà”. L'opera di Dio, quindi, è volontaria, ma non slegata dall'intelletto: Dio opera con sapienza. Dunque, il comportamento delle realtà naturali segue principi razionali che la ragione dell'uomo può scoprire indagando. Per Tommaso, questa possibilità delinea un preciso compito. Infatti, “Non si può avere conoscenza perfetta di una cosa, senza conoscerne l'operazione”³: il che avviene anche con Dio, il quale crea le cose, le conserva e le governa.

Pertanto, chi voglia conoscere Dio deve considerare, per quanto possibile, anche le sue operazioni esteriori, deve cioè studiare le creature. Insomma, un cristiano, proprio in quanto ama Dio, desidera conoscere le Sue opere, ossia il mondo.

Di conseguenza, il cristiano dispone delle preme-

se culturali e della motivazione per dedicarsi all'indagine scientifica della realtà. Per dirla col fisico e storico della scienza James Hannam: “La teologia cristiana [...] si rivelò eccezionalmente idonea a incoraggiare lo studio del mondo naturale, ritenuto una creazione di Dio”⁴.

I pensatori della scuola episcopale di Chartres (X-XI secolo) o studiosi come il francescano Ruggero Bacone e il domenicano, nonché maestro di Tommaso, Alberto Magno (XIII secolo) o fisici come Giovanni Buridano e Nicola d'Oresme (XIV secolo) sono illustri esempi di scienziati cristiani del Medio Evo.

Risulta, dunque, infondato il pervasivo stereotipo secondo cui il Medio Evo non abbia prodotto scienza⁵.

Una valutazione onesta dell'influenza del cristianesimo sulla storia europea ci viene dall'anticlericale Aurelio Saffi: triumviro con Mazzini e Armellini di quella Repubblica Romana del 1849 che abbatté il potere temporale della Chiesa, è il principale apostolo del mazziniano politico e del pensiero laico repubblicano, assieme alla moglie Giorgina⁶. Egli, date le sue premesse culturali, non può che giudicare la Roma di papa Gregorio XVI come il “peggiore dei dispotismi”⁷.

Tuttavia, ben diverso è il suo giudizio sull'importanza del cristianesimo nello sviluppo della civiltà italiana ed europea: Saffi, infatti, riconosce esplicitamente “l'importante funzione svolta dal cristianesimo nel promuovere il progresso morale dell'Umanità”⁸; accredita la rivalutazione del lavoro manuale alla diffusione della religione cristiana, citando come modello i Benedettini non solo per le bonifiche volte a riportare vita e salubrità in luoghi deserti e malsani, ma anche per l'impegno sociale nel difendere i ceti deboli dai soprusi dei potenti e per l'opera culturale nel tramandare ai posteri il pensiero filosofico dell'anti-

chità “rinfrancato dal cristianesimo”; sottolinea, parlando del declino dell'Impero Romano, il benefico influsso della “parola” del cristianesimo, “piena di carità e d'azione”, in una società ormai in piena decadenza anche e soprattutto morale⁹.

Ma, se il cristianesimo ha svolto una benefica funzione storica che ha cominciato a dispiegarsi in epoca antica per poi proseguire nel Medio Evo, a che scopo si è iniziato a presentare la cosiddetta età di mezzo come un'epoca senza filosofia, senza scienza, senza tecnologia? Si tratta di un espediente che, pur basandosi su falsità, è servito per calunniare, indirettamente, il cristianesimo come religione oscurantista, presentandolo così all'opposto di quello che è e di quello che storicamente è stato¹⁰.

A causa di queste calunnie, proporre oggi una psicologia tomista può apparire ad alcuni “un'eccentricità”, come nota Echavarría. Ma in realtà non lo è.

Come ha spiegato Popper, la scienza non è mai priva di presupposti, né lo sono gli scienziati, tanto è vero che la ricerca scientifica nasce dai problemi, cioè dalle aspettative deluse¹¹.

Per riflettere sul rapporto coi presupposti, si può pensare al semplice fatto che normalmente si può capire ad esempio se una lezione di fisica sia impartita da un fisico o da un matematico. E non si tratta ancora di diverse visioni metafisiche: si tratta semplicemente di come si è abituati a vedere il mondo e ad affrontare i problemi.

Tommaso d'Aquino porta un esempio interessante: nello spiegare perché sia possibile che due scienze, la filosofia e la teologia, si occupino entrambe di Dio, osserva che il medesimo oggetto può essere trattato da punti di vista differenti, così come la rotondità della terra, dice, è dimostrata con alcuni argomenti da un astronomo e con altri argomenti da un fisico; analogamente,

un filosofo e un teologo ragionano su Dio con argomenti diversi¹².

Stabilito, quindi, che si possono guardare le stesse cose da punti di vista diversi, anche il mondo in cui ci troviamo e l'uomo stesso possono essere osservati con intenti, metodi e chiavi di lettura diversi.

Ciò può riguardare, come si è visto, la differenza fra una scienza o un'altra. Ma può pure riguardare i presupposti con cui si affronta una stessa scienza: ancora oggi non è stata risolta la difficoltà, o meglio l'incompatibilità, tra la descrizione del mondo che ci dà la fisica quantistica e quella che ci dà la teoria della relatività.

Se approfondiamo ulteriormente il discorso, notiamo che la visione filosofica, conscia o inconscia, di una persona o di uno scienziato aiuta a porre un certo tipo di problemi oppure un altro, così come aiuta a considerare accettabile una soluzione oppure un'altra.

Rileva Nietzsche, nella *Genealogia della morale* [III, 24], che non esiste nessuna scienza priva di presupposti: sempre le preesiste una filosofia o una fede, a darle una linea, un senso, un limite, un metodo. Per Crombie, le varie credenze “circa la natura del mondo hanno influenzato sia la percezione di problemi particolari, che l'accettabilità di specie differenti di soluzione [...] hanno stabilito in anticipo il tipo di spiegazione che avrebbe dato soddisfazione”¹³. Un esempio può risultare illustrativo: nella prima metà del Novecento, in un quadro di pensiero dominato esplicitamente o implicitamente dal marxismo, l'archeologo Vere Gordon Childe (noto per aver introdotto il concetto di “rivoluzione neolitica”) sostiene che gli uomini del Neolitico siano diventati sedentari a causa dell'introduzione dell'agricoltura; la spiegazione è all'epoca considerata soddisfacente, perché per la teoria marxista i mutamenti sociali so-

no determinati da cambiamenti nei mezzi e nei rapporti di produzione; invece, verso la fine del secolo, in piena crisi del marxismo, gli scavi di Jacques Cauvin mostrano il contrario: l'uomo ha iniziato a praticare l'agricoltura perché già prima, e per influenza della religione, era diventato sedentario¹⁴!

In scienza, in tutte le scienze direi, l'interpretazione dei fatti dipende dalle teorie previe.

Ogni studioso è spinto ad affrontare certe questioni anziché altre, perché mosso da certe convinzioni anziché da altre, così come è portato a considerare rilevanti certi fatti invece di altri.

Quando cambia lo scenario filosofico, si guarda il mondo (lo stesso mondo) in altro modo.

Gli epistemologi parlano di sottodeterminazione delle teorie intendendo appunto dire che gli stessi dati possono essere spiegati ugualmente bene da teorie non solo differenti, ma anche incompatibili tra loro. Forse anche per questo, Tommaso d'Aquino, in un'acuta riflessione epistemologica, parlando di astronomia esorta a non ritenere necessariamente vere le ipotesi e le teorie sostenute dagli scienziati: infatti, dice, è sempre possibile che i dati sensibili si spieghino anche in qualche altro modo a cui gli uomini non hanno ancora pensato¹⁵. Il che, naturalmente, può essere applicato anche all'ambito psicologico.

Tutto il ragionamento, dunque, conduce a ritenere non peregrina la questione di fondo che Echavarría pone sul rapporto tra ragione e fede nella psicoterapia. Infatti, assodato che ogni scienza non può fare a meno di avere dei presupposti, è certamente meglio, in primo luogo, che essi non rimangano impliciti ma che anzi vengano esplicitati al meglio possibile, per risultare così meno ingannevoli e, all'occorrenza, più criticabili. In secondo luogo, occorre adottarne di validi e compatibili con la più profonda visione del mondo dello

scienziato, che altrimenti si troverebbe diviso in se stesso: come si può ad esempio credere, in quanto uomo, che esista un'anima immortale o che esista Dio e contemporaneamente, in quanto membro di una comunità scientifica che ha accettato presupposti positivisti, credere che non esista niente oltre la materia? Sarebbe una riedizione della vecchia teoria della doppia verità, tipica degli averroisti latini, contro la quale Tommaso si schiera con decisione. Del resto, sarebbe chiaramente una posizione non sana!

Uno scienziato cristiano non deve affatto vergognarsi della sua fede o ritenere che essa gli possa essere d'intralcio. Se è stata la fede cristiana a generare la scienza, anche oggi la fede cristiana non può che far bene alla scienza.

Ricordiamo, a questo proposito, che Tommaso, sfuggendo agli opposti errori del fideismo e del razionalismo, ritiene che fede e ragione si aiutino a vicenda: la ragione dimostra i cosiddetti preamboli della fede, aiuta a capire meglio quello in cui si crede, può dimostrare la falsità degli argomenti contro la fede; la fede presenta alla ragione nuovi argomenti di indagine, aiuta a purificarsi da quelle passioni che potrebbero impedire un corretto uso della ragione, può segnalare che qualcosa non va nell'uso della ragione.

Insomma, potremmo dire che la fede aiuta l'intelligenza a lavorare meglio, a fare meglio presa e con più profondità su tutto il reale, compresa la psiche.

Quindi, se è vero che non si deve usare la fede come un tappabuchi per coprire la nostra ignoranza scientifica, è anche vero che adottare consapevolmente una filosofia cristiana ben fondata, come è il tomismo, aiuta chi lavori nell'ambito psicologico ad assumere una visione del mondo capace al tempo stesso di cogliere la ricchezza e le risorse dell'uomo, ma anche di vederne i limiti

e la necessità di un aiuto sovranaturale.

Un altro punto, però, appare di grande rilievo. Già Aristotele diceva che, quando si parla della natura, si deve parlare del soggetto sano. Ora, la questione è: dove trovare un uomo perfettamente sano dal punto di vista psicologico?

Ognuno di noi presenta difficoltà e fragilità di vario tipo. Nessuno, potremmo dire, è perfettamente sano. A questo si può certamente porre rimedio con un lavoro di ricostruzione ideale, usando un metodo di confronto: guardando i vari casi, posso costruirmi un “modello” di uomo e capire come dovrebbe essere quell'uomo sano che nessuno di noi in fondo è... In realtà, non è affatto un compito facile, come dimostrano le notevoli divergenze da scuola a scuola.

Il cristiano, su questo, ha un vantaggio innegabile, perché sa di un uomo perfettamente sano, maturo e riuscito proprio in quanto uomo: Gesù Cristo.

Gesù può essere un modello di realizzazione umana da tenere sempre presente in tutto il lavoro tanto dell'educatore (come nel caso dello scrivente), quanto dello psicoterapeuta.

Orbene, in vista di tale psicologia teologica, o cristologica, il pensiero di Tommaso risulta certamente di grande aiuto per la luce che il suo metodo apporta e per la libertà che esso comporta; per la profondità e la ricchezza della sua metafisica e della sua antropologia, che sa cogliere, nell'essere umano, sia l'aspetto organico sia quello psichico sia quello spirituale¹⁶; per la sua costante attenzione ai dati dell'esperienza, sempre letti però in relazione all'essere e in particolare all'essere e all'agire di Dio; per la sua stessa cristologia, che propone come vivente un modello concreto di uomo a cui guardare per la piena guarigione di ognuno.

Riferimenti

1. A. C. Crombie, *Stili di pensiero scientifico agli inizi dell’età moderna*, Bibliopolis, Napoli 1992, p. 20. Anche il filosofo e matematico Alfred North Whitehead esprime un simile giudizio. Si veda: A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 1979, pp. 20-25; 30-34 (<http://disf.org/whitehead-influsso-cultura-cristianamedievale-scienza>).
2. *Summa Contra Gentiles*, II, 23, 1.
3. *Summa Contra Gentiles*, II, 1, 2.
4. James Hannam, *La genesi della scienza. Come il Medioevo cristiano ha posto le basi della scienza moderna*, D’Ettoris, Crotone 2015, p. 15.
5. E. Grant, *Le origini medievali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale, intellettuale*, Einaudi, Torino 2001
6. Giorgina Janet Craufurd, più nota, a seguito del matrimonio con Aurelio, come Giorgina Saffi, nasce a Firenze nel 1827 dallo scozzese Sir John Craufurd e da Sophia Churchill, della stessa famiglia da cui proverrà il celebre Winston. È esponente di primo piano del mazzinianesimo femminile. Muore a Forlì nel 1911, nella casa che i Saffi possedevano nella frazione di San Varano. Per approfondimenti, si vedano: L. Gazzetta, *Giorgina Saffi. Contributo alla storia del mazzinianesimo femminile*, Franco Angeli, Milano 2003; F. Bugani, *Giorgina Saffi. Una gentile mazziniana di ferro*, Cartacanta, Forlì 2010.
7. A. Saffi, *Ricordi e scritti*, Bologna 1992, vol. I, p. 82.
8. Di Firenze, e d’alcuni studi necessari a farsi intorno alla vita morale delle Comuni italiane (1843). Si noti l’uso, allora non infrequente e modellato sul francese, di “Comune” come nome femminile.
9. *Dell’idea filosofica del diritto* (1844).
10. Sull’argomento, un interessante testo, sia pure di tono divulgativo, è certamente: Thomas E. jr. Woods, *Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Cantagalli, Siena 2007.
11. Cf. K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, trad. it., Einaudi, Torino 1969, pp. 138-146.
12. *Summa Theologiae*, I, 1,1 ad 2. A chiarimento, va aggiunto che nel Medio Evo una persona di media cultura sapeva che la terra è rotonda e che ne esistono varie prove di diverso tipo: per questo, Tommaso può dare per scontato che il lettore capisca bene il suo esempio.
13. A. C. Crombie, *Stili di pensiero scientifico agli inizi dell’età moderna*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 14-15.
14. Si veda: J. Cauvin, *Nascita delle divinità, nascita dell’agricoltura. La rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, Jaca Book, Milano 2010. Cf. J. Ries, *L’uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 145ss.
15. “Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur”. In libros *De caelo et mundo*, II, 17, 2. Si deve aspettare Popper per trovare nuovamente simile profondità epistemologica!
16. Per un approfondimento, si può leggere il trattato sull’uomo nella *Summa Theologiae* (I-II) o anche il commento al *De anima* di Aristotele, tenendo naturalmente conto che si tratta di due generi di scrittura profondamente diversi.

Verso un confronto tra le scuole cristiane

Paul C. Vitz

Professor and psychotherapist

Un cordiale “bravo” per questo articolo. Indica la strada per rispondere a molte delle debolezze della psicologia contemporanea e mette in evidenza una cornice concettuale allargata per la comprensione della persona e del disturbo psichico. Il breve riassunto storico di Echavarría e la sua enfasi sui contributi di alcuni precursori come Magda Arnold, Rudolf Allers ed altri, è particolarmente formativo. Inoltre vengono segnalati giustamente alcuni psicologi contemporanei, ad es. Martin Seligman e Brent Slife. In più, Echavarría situa la sua proposta nell’ampio contesto della teologia e della filosofia Cattolica. Alcuni esempi clinici ed applicazioni a campi specifici della psicologia avrebbero aiutato. Ma si tratta di un articolo, non di un libro.

Tuttavia, propongo una sfida amichevole ad Echavarría e a coloro che giustamente sono d’accordo con lui. La sfida è di valutare criticamente un modello specifico, appena formulato, che credo sia un esempio di ciò che Echavarría propone. Si chiama un “Meta-Modello Cristiano Cattolico della Persona”, è radicato nel Tomismo ed è progettato per essere utile ai professionisti della salute mentale. Tratta esplicitamente quegli argomenti, come le virtù ed i vizi, le nostre vocazioni, i processi sensoriali-percettivi-cognitivi, che sono concettualizzati da Tommaso. Il modello si struttura su di una serie di undici premesse, ognuna presentata con un fondamento teologico, un’interpretazione filosofica di tipo Tomista e, *last but not least*, il supporto e l’interpretazione della psicologia. I livelli sono indipendenti ma si sostengono mutualmente l’un l’altro. Vengono

inclide anche le applicazioni del modello ai vari argomenti psicologici, come la concettualizzazione, la formazione degli psicoterapeuti, la psicoterapia di gruppo, ecc. La pubblicazione ufficiale di questo lavoro è programmata per Aprile 2019. Il modello è il risultato dell’impegno di molte persone: psicologi, filosofi e teologi, tutti che hanno lavorato nel corso degli ultimi 10-15 anni all’*Institute for the Psychological Sciences*, ora *Divine Mercy University*. Siamo particolarmente aperti a qualsiasi critica costruttiva, anche perché ogni teoria così ampia avrà bisogno di miglioramenti. Rivolgiamo il modello non solo ai Cattolici ed ai Cristiani in generale, ma anche alla psicologia secolare. Speriamo che elicit una risposta anche laddove le assunzioni morali e filosofiche degli approcci secolari, sin ora poco riconosciute, verranno esplicitate. Inoltre, il modello è solamente uno dei possibili esempi di quel tipo di approccio che Echavarría ha richiamato. Così, forse, delle genuine alternative ad esso potrebbero essere necessarie.

Ad ogni modo, ci aspettiamo delle risposte, ed in particolare delle repliche da quella che potrebbe essere chiamata la “Scuola di Barcellona di psicologia Cristiana”.

Suggerimenti dal campo della psicologia clinica

Marcos M. Randle

Psicologo y psicoterapeuta

È un onore per me poter commentare un articolo del dot. Echavarría, uno degli psicologi tomisti più importanti della nostra epoca. Chiunque abbia letto il dot. Echavarría non smette mai di sorprendersi per la sua chiarezza, profondità ed acuta comprensione realista della psicologia umana. L’articolo che commentiamo sorprende per il suo ricco e nutrito contenuto. È nostra intenzione proporre una brevissima valutazione e commento.

Una psicologia con l’anima e con una prospettiva tomista

Inizialmente, quello che possiamo mettere in evidenza è la necessità di concepire una Psicologia che contempra l’uomo nella sua totalità, in una visione integrale fondata su di una sana antropologia.

Una sana psicologia suppone una psicologia con l’anima, ovvero, una il cui oggetto di studio sia l’anima, “l’uomo interiore”, come dice San Tommaso¹.

Per gli antichi l’oggetto della Psicologia era l’anima. Di fatto il trattato di Aristotele, in cui espone i tratti principali della sua psicologia, ha per titolo: *Perì psyxé* (“sull’anima”)². Che intendeva per anima? Il principio vitale di un corpo organizzato. L’anima in latino è ciò che anima. La Psicologia per Aristotele è lo studio degli esseri viventi come tali, ovvero, non come corpi, simili agli altri corpi della natura, ma come viventi e distinti dai corpi bruti.

D’altra parte è anche una psicologia con il corpo. È indubitabile che il corpo³ sia la parte materiale dell’essere umano. Non si tratta di due sostanze separate ma c’è tra entrambi i principi un’unione

sostanziale. Per questo motivo, il corpo umano non può essere ridotto ad un complesso di tessuti, di organi e di funzioni, né può essere valutato con lo stesso metro usato per il corpo degli animali, giacché è parte costitutiva di una persona che, attraverso di esso, si esprime e si manifesta.

L’idea di base è l’unità sostanziale dell’essere umano, che è *unitas multiplex*, unità di una diversità, unità di un composto corporale e spirituale: l’uomo è un animale-razionale. L’anima nella concezione aristotelica non è, come in Cartesio, una sostanza immateriale pensante, essenzialmente svincolata dalla materia *extensa* di un corpo meccanico; è il principio sostanziale, che informa una realtà che è allo stesso tempo corporale e spirituale, sensibile ed intellettuale⁴.

La chiarezza con cui il dot. Echavarría segnala la necessità della luce di San Tommaso all’interno della psicologia è notevole.

Scoprire in San Tommaso la guida per lo studio e le applicazioni di una sana Psicologia costituisce il punto di svolta per gli psicologi che desiderano, con un minimo di onestà intellettuale, lavorare con una comprensione adeguata dell’uomo.

San Tommaso d’Aquino è fondamentale. L’Aquiniano assume oggi una veste di particolare interesse per la Psicologia. L’estensione e la profondità con cui viene sviluppato il tema dell’uomo nei suoi scritti offre una visione che non smette di sorprendere per ricchezza ed attualità. Con le parole del filosofo catalano Francisco Canals: “Chi vuole approfondire tutti i passaggi in cui San Tommaso parla della vita personale dell’uomo e le cose che dice a riguardo, incontrerà un tesoro antropologico e psicologico”⁵. Ci riferiamo non solo ai principi generici ed astratti a riguardo

dell’essere umano, ma ai temi più concreti e propri della Psicologia. Lo stesso Erich Fromm giunse ad affermare a riguardo: “In Tommaso d’Aquino si incontra un sistema psicologico da cui si può probabilmente apprendere di più che dalla gran parte degli attuali manuali di tale disciplina; si incontrano in esso trattati interessantissimi e molto profondi di temi come il narcisismo, la superbia, l’umiltà, la modestia, i sentimenti d’inferiorità, e molti altri”⁶.

Sono d’accordo con le proposte del Dot. Echavarría, giacché “non è utopico aspirare ad una sintesi solida e comprensiva degli apporti classici e contemporanei alla comprensione dell’uomo, quel *magnum miraculum* che, come tale, risulterà sempre misterioso”⁷.

Suggerimenti dal campo della psicologia clinica

Dalla mia posizione di psicologo clinico e con il profondo rispetto che nutro per il dot. Echavarría, mi permetto di porre alcuni “suggerimenti” per una “una psicoterapia pienamente integrale che riconosca anche nei disordini che appartengono di per sé stessi alla parte sensitiva, la persona ed il ruolo che le è proprio, e quello della grazia, nel miglioramento di sé”⁸.

Credo che per raggiungere una psicoterapia integrale, lo psicologo debba possedere una conoscenza profonda della persona umana e di tutte le sue dimensioni. Quindi, lo psicologo deve riconoscere il campo specifico della sua azione e del suo intervento.

L’anomalia psichica, come afferma il nostro autore nell’articolo che stiamo commentando, “si tratta di un disordine dell’inclinazione naturale dell’appetito sensitivo con causa psichica. Per quanto abbiamo potuto indagare, san Tommaso è l’unico autore precedente alla moderna psicoterapia che parla di un disturbo specifico della parte sensitiva interna (sensi interni ed appetito sensitivo) con una causa psichica o comportamentale, fornendoci una base per la teoria della psicologia clinica”⁹.

Potremmo puntualizzare che l’oggetto proprio della psicoterapia è l’ambito sensibile, affettivo, emotivo, delle passioni e della conoscenza sensibile. Certamente conoscendo la trama complessa tra la via conoscitiva e quella appetitiva. E della connessione tra la sensibilità e le potenze superiori che sono l’intelligenza e la volontà. Però, una volta che lo psicologo clinico si pone in modo chiaro nel suo campo di azione, può comodamente aprirsi all’enorme ventaglio di possibilità che l’arte psicoterapeutica gli fornisce.

È possibile pensare ad una terapia che applichi “un’azione riparatrice delle cattive esperienze (*experimentum*) per riorientare le inclinazioni, nel caso in cui queste ne siano l’origine”¹⁰. È possibile pensare ad una terapia che venga applicata alla correzione delle “malformazioni” della cogitativa. In modo tale che, sanando questa dimensione, il paziente possa aprirsi allo sviluppo normale delle potenze superiori, giacché, come dice A. Pithod, “si sa che sussistono alcune inibizioni affettive che rendono difficoltosa la sana esperienza dei valori superiori e le nevrosi molte volte sono le cause di tali inibizioni”¹¹.

Ci sono persone che, per una storia fatta di privazioni di alcuni affetti necessari, o per una educazione scorretta della sensibilità o a causa di un trauma, hanno dato seguito lungo la vita ad una grande tensione interiore a causa del fatto che gli affetti non sono stati sviluppati bene, cosa che va a generare una ramificazione dei sintomi, in accordo con la disposizione naturale ed il contesto. Questi casi, che implicano un lungo processo terapeutico, reagiscono favorevolmente ad una terapia di rivalutazione esperienziale positiva dei vissuti. Possono essere rieducati, tra le altre cose, attraverso l’educazione artistica ed il gusto per la bellezza e, soprattutto, attraverso delle esperienze di affettività ordinata (come vengono rieducate certe persone traumatizzate per mezzo dell’affetto vero e dell’autentica compassione, aiutate a vivere esperienze sane al posto di quelle che hanno amareggiato il loro passato. Una certa corrente del romanticismo letterario, per esem-

pio quella rappresentata da Charles Dickens, ha tentato di descrivere delle storie, anche se con un po’ di ingenuità, che mettevano in evidenza il valore rieducativo di un bambino o di un adolescente che ha sofferto esperienze traumatizzanti e che viene accolto da parte di una famiglia sana e affettuosa. Di questo scrittore ricordiamo titoli come “Oliver Twist”, “David Copperfield”...).

In un altro dei campi in cui è possibile operare una rivalutazione esperienziale positiva è quello dei pazienti che hanno subito esperienze traumatiche, le quali hanno dato origine a sentimenti di rancore o di risentimento profondo per il prossimo, contro Dio o con sé stessi. “Max Scheler afferma che una persona risentita intossica se stessa; l’altro lo ha ferito e così si chiude in se stessa. Resta intrappolata nel passato. Dà nutrimento al proprio rancore con rimuginazioni dello stesso evento. Il risentimento fa sì che le ferite si infettino nella nostra interiorità ed esercitino il loro influsso, creando una specie di malessere e di insoddisfazione generale. Di conseguenza, uno non è contento, né con se stesso né in alcun altro luogo. I ricordi amari accendono nuovamente la collera e portano alla depressione. A riguardo, è molto esemplificativo il proverbio che dice: colui che cerca vendetta deve scavare due fosse”¹².

Nei casi in cui il risentimento arrugginisce l’ingruggimento psichico impedendo il normale funzionamento dell’individuo, risulta indispensabile realizzare un processo di Perdono, destinando quante sessioni siano necessarie per ristabilire nell’individuo la sua capacità di agire liberamente, senza restare condizionati dai propri risentimenti. Per questo può essere utilizzato, ad esempio, Il cammino del Perdono di padre Miguel Angel Fuentes, che è una guida d’aiuto per raggiungere l’attitudine del Perdono. Questo materiale viene utilizzato nelle sessioni al fine di ottimizzare i suoi benefici.

Conclusioni

È davvero appassionante la missione di ristrutturazione della Psicologia fondando i principi su di

una antropologia realista e tomista. Il dot. Echavarría ha compreso molto bene tale missione ed infonde a tutti gli altri psicologi, e specialmente a noi che siamo i più giovani, un entusiasmo indecrivibile.

Il dot. Echavarría, con la sua profonda conoscenza di San Tommaso e di un ampio fondamento scientifico, storico e bibliografico, in questo articolo ci ha illuminato un’altra volta ancora. Raccomando vivamente la sua lettura ed il suo approfondimento.

Riferimenti

1. Summa Theologiae I q. 75 a. 4 ad 1.
2. Cf. Carlos A. Velasco Suárez, La actividad imaginativa en psicoterapia, Eudeba, Buenos Aires, 1974.
3. Si veda l’articolo di María L. Lukac de Stier, Hombre: ni àngel ni bestia, UCA-CONICET.
4. Cf. Carlos A. Velasco Suárez, La actividad imaginativa en psicoterapia, Eudeba, Buenos Aires, 1974.
5. Francisco Canals, La persona, sujeto e término de amor y amistad, Conferencia dictada en el Campus Oriente de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989.
6. Erich Fromm, Psicología per non psicologi, in L’amore per la vita, Mondadori, Milano 1992, p. 82.
7. Abelardo Pithod, El alma y su cuerpo, Buenos Aires 1994, p. 37.
8. Martín F. Echavarría, Proposte per una psicologia e una psicoterapia tomista, in questo numero.
9. Ibidem.
10. Ibidem.
11. Abelardo Pithod, El anima y su cuerpo, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994.
12. Jutta Burgraff, Aprender a perdonar, su www.arvo.net.

Riflessioni finali su di una psicologia tomista. Risposta alle repliche di Moncher, Masi, Marchesini, Pavesi, Landi, Vitz e Randle.

Martín F. Echavarría

Desidero approfittare prima di tutto per ringraziare i redattori di questa rivista, e in particolare Stefano Parenti, per avermi invitato a scrivere l’articolo principale, e per avermi dato l’opportunità di avere a che fare con autori tanto adeguati per commentare, criticare e completare le mie proposte. Non è frequente l’opportunità di condividere con altri professionisti le inquietudini di uno psicologo cattolico ad un livello intellettuale così elevato.

Il dott. Moncher ha compreso molto bene il mio scritto, e condivido con lui l’enfasi sull’importanza di uno sviluppo di una psicologia e di una psicoterapia cristiana, e non un semplice battesimo delle psicologie secolari, che si fondano su principi completamente distinti, anche se non mancano in esse, molte volte, positività specifiche, tanto teoriche quanto pratiche. L’eclittismo può essere una prima via di uscita dai limiti dei diversi approcci della psicologia secolare, però è qualcosa che non soddisfa l’intelligenza, e che presenta dei rischi nella pratica. Ritengo che la prospettiva integrale sulla persona sia essenziale per evitare i riduzionismi che necessariamente danno luogo ad una visione distorta dell’essere umano, con conseguenze pratiche a volte molto negative. Sulle conseguenze positive del tentativo tomista, al contrario, lo stesso dott. Moncher ha scritto in modo molto convincente, i cui testi, almeno per me, sono stati di grande utilità (Moncher, 2001; Moncher & Titus, 2009). In questo momento sto preparando un libro di teoria della personalità, alla luce della concezione aristotelico-tomista delle quattro cause, all’interno del quale penso di

sviluppare alcune idee sulla personalità delineate nel mio articolo e, come evidenziato da Moncher, in dialogo con i principali teorici della psicologia della personalità (Allport, Millon, Cloninger, ecc.).

Ringrazio anche il contributo da psicoterapeuta esperto di Luciano Masi, che si riconosce come uno “psicoterapeuta tomista” *di fatto*. Sono convinto che molti seri psicoterapeuti, che amano la propria professione ed i propri pazienti, lo siano già solamente per questo, perché l’amore è proprio alla base del sistema di San Tommaso. Non credo che dalla prospettiva di San Tommaso si possa mantenere integra la concezione freudiana dell’inconscio dinamico. Invece, penso che con San Tommaso, e con la sua concezione dei sensi interni (in particolare la cogitativa e la memoria) e dalle passioni, si possa dar ragione di gran parte dei fatti che quella teoria si propone di spiegare. In quanto a Frankl, non si deve dimenticare che, al di là di riferirsi a San Tommaso in alcune occasioni, il suo maestro è stato Rudolf Allers, lui stesso tomista, oltre che psicoterapeuta di orientamento adleriano. Non è strano, per questo motivo, che nel suo pensiero si incontrino alcune idee in accordo con quelle dell’Aquinata, nonostante che vi siano delle importanti differenze filosofiche alla base. Allo stesso modo di quella di Frankl, senza dubbio, una psicologia tomista è necessariamente una psicologia “dall’alto”, cosa che non suppone l’ignoranza dei distinti livelli della vita psichica, inclusi quelli più bassi, ma la loro collocazione nella prospettiva luminosa delle cause ultime.

Roberto Marchesini, un caro amico, sottolinea l’importanza che ha occupato storicamente la posizione anti-metafisica nello sviluppo di una psicologia senz’anima, che esita necessariamente in una psicologia senza la persona. I pensatori che Marchesini menziona, e molti altri, hanno contribuito a questo processo grazie al permesso della Provvidenza, che non è inaccessibile, ma che ha molto di “notte oscura” dell’Umanità e della Chiesa nella storia. Penso che il mio contributo sia molto modesto. Da parte mia ammiro gli psicoterapeuti come Marchesini che, con lucidità e coraggio, applicano i principi veri alla comprensione dell’essere umano nei confronti dei pazienti più bisognosi della luce della verità e dell’esperienza dell’amore puro.

Un altro caro amico, il dott. Ermanno Pavesi, mette in evidenza prima di tutto il sommario della storia della psicologia che ho descritto nel mio articolo, tanto nei punti oscuri della modernità quanto negli aspetti positivi, tra i quali la “sopravvivenza” (in generale inconscia) degli elementi aristotelico-tomisti. Credo che questo aspetto sia qualcosa di importante e non facile da osservare. Identificare gli elementi negativi delle antropologie e delle pratiche della psicologia contemporanea è qualcosa che non è difficile fare, se partiamo da fondamenti solidi, come quelli della filosofia di San Tommaso. Abitualmente, però, non vengono percepite le tracce del pensiero classico che restano latenti e in atto, e che costituiscono il lievito delle idee che funzionano e che danno senso alla teoria ed alla pratica della psicologia. In quanto agli aspetti negativi, apprezzo molto il contributo del Dott. Pavesi sul ruolo di Lutero, in particolare per ciò che si riferisce alla critica del concetto di libero arbitrio (Pavesi, 2017), che si trova in Freud ed in Jung, e che si riaggancia ad alcuni teologi contemporanei (Pavesi, 1998). O l’essere umano è una persona, capace di deliberazione e di libero arbitrio, anche nonostante la pressione degli influssi che provengono da settori non coscienti della sua anima, o l’uomo è “vissuto” e “attuato” da forze imperso-

nali. Quest’ultima prospettiva porta necessariamente al pessimismo terapeutico dell’ultimo Freud.

La replica del Professor Marcello Landi mi pare particolarmente interessante, oltre che per la contestualizzazione storica dei contributi dei pensatori cristiani allo sviluppo del sapere, per due aspetti: in primo luogo per la rilettura del mio contributo nei termini della filosofia della scienza, cosa che mi sembra di grande valore. In secondo luogo, per i paragrafi finali dedicati a Gesù Cristo come modello di uomo perfetto. Mi sembra importante segnalare che Magda Arnold, una psicologa accademica, nello sviluppo della sua teoria dell’ “Ideale di sé” propone proprio Cristo come modello perfetto, e lo fa senza confondere i piani epistemologici (Arnold & Gasson, 1954, pp. 193-194). La psicologia sperimentale non può dirci in cosa consista la perfezione. Per farlo è necessaria una visione sapienziale e teologica. Per tale motivo sottolineo, alla fine del mio contributo, l’importanza dello sviluppo di una psicologia teologica e di una teologia della personalità. Anche se questi temi si studiano già nella teologia sotto altri nomi (antropologia teologica, teologia morale, teologia spirituale), l’uso dell’espressione “psicologia” può aiutare a far comprendere, a psicologi e teologi, l’importanza che una psicologia teologica può avere nella formazione sistematica degli psicologi, per inquadrare adeguatamente le proprie attività, anche quando queste si sviluppano solo sul piano della natura.

Sono particolarmente grato al dott. Paul Vitz per la sua lettura e le sue considerazioni a riguardo del mio articolo. Quando ero uno studente di psicologia, presso l’Università Cattolica Argentina, ho trovato per caso in una rivista di psicoanalisi che avevo comperato in un chiosco a Buenos Aires (città psicoanalitica come poche altre), un riassunto del suo libro *Sigmund Freud’s Christian Unconscious* (Vitz, 1988; Vitz & Gartner, 1984 e 1989), ed anche le sue idee sulla psicologia cristiana e di Gesù come l’ “anti-Edipo”, che sono state fondamentali per convincermi della necessi-

tà di sviluppare una psicologia cristiana, assieme agli insegnamenti del mio maestro, il Padre Ignacio Andereggen. A partire da quel momento ho fatto tutto il possibile per leggere tutte le sue opere, dai libri agli articoli. Sono, ovviamente, in attesa della pubblicazione di questo “Metamodello cristiano cattolico della persona” di cui mi ha parlato personalmente quest’anno durante una visita alla Divine Mercy University in Virginia. Giustamente, proprio come mi ha anticipato, in questa opera, che si prevede monumentale, lei e i suoi collaboratori avete sviluppato un fondamento molto ampio della psicologia, dalla teologia e dalla filosofia fino alla presentazione di casi pratici, che non sono presenti nella mia proposta e che sono decisamente necessari per la formazione di psicoterapeuti che hanno a che fare, logicamente, con i casi particolari. La mia proposta non pretendeva di essere né esaustiva né esclusiva. Non penso che sia sufficiente la psicologia - seppur profondissima - di San Tommaso per dare fondamento alla psicologia contemporanea. È necessario l’apporto di altri autori, classici e contemporanei e, soprattutto, dell’esperienza terapeutica. Penso, ciononostante, che le idee di San Tommaso su tali temi debbano costituire la parte fondamentale di qualsiasi intenzione di teorizzazione globale della psicologia e della psicoterapia, a partire da una prospettiva cristiana e cattolica.

Per terminare, ringrazio anche la replica di Marcos Randle, tanto nei suoi aspetti di valutazione positiva, come nei suoi “suggerimenti”. Certamente, quando tratto del concetto di *“aegritudo animalis”* (che nessuno aveva rintracciato come termine tecnico in San Tommaso prima del mio contributo sul tema), lo descrivo come qualcosa sui generis, non identificabile con l’ordine razionale e volitivo, ma con la pars sensitiva, specialmente dei sensi interni e degli appetiti sensitivi. È anche centrale a tal proposito, a mio giudizio, il concetto di *“experimentum”*, come insieme ordinato (dalla cogitativa) di ricordi che, come anche sottolineava Moncher, può servire per affrontare quello che oggi si teorizza come “schema” e ten-

denza cognitiva. L’esperienza mostra che una rettifica di questi disordini non è possibile solo a forza di ragionare e di atti volontari, perché sull’affettività sensitiva la ragione ha un dominio politico, e non dispotico (benché rivolto al fine). Come espongo nel mio articolo, e come ricorda Moncher nella sua replica, ritengo che, molto ordinariamente, ci siano problemi che affrontano gli psicoterapeuti, relativi alla regolazione delle emozioni e alle relazioni interpersonali, che fondamentalmente si possono risolvere nell’esercizio delle virtù e dei vizi, e credo che questo sia ciò che cade abitualmente sotto il nome di “psicoterapia”. Ad ogni modo, insisto nel ripetere ciò che ho detto nell’articolo: quei problemi che si inscrivono nel termine di *“aegritudo animalis”* sono di due tipi di solito. Il primo, semplici disturbi, che possono essere oggetto di indagine tecnica o principalmente tecnica (dico “principalmente” perché un abbraccio integrale mi pare sempre desiderabile). Secondo, i disturbi complessi, che hanno a che vedere con le basi della costituzione della personalità, e che consistono in una mancanza di esperienza di amore ed una esperienza distorta delle relazioni umane, che deviano le inclinazioni naturali in fasi, a volte, molto iniziali dello sviluppo umano. In questi casi, se è certo che la semplice morale non basta, penso che non sia neppure sufficiente un’attenzione puramente tecnica, ma si renda invece necessario che queste persone sperimentino ciò di cui non hanno fatto esperienza attraverso l’unica via possibile: le sane relazioni umane. A questo livello di risanamento suole giocare, e spesso lo gioca, un ruolo radicale la grazia. Per questo penso che in tali casi sia più desiderabile una terapia integrale, che non si limiti ad un semplice intervento tecnico sui sensi interni. Una terapia integrale e cristiana dovrà essere capace di armonizzare tutti questi interventi sotto un influsso più profondo, che è quello di un amore radicale alla persona che ha il suo fondamento, anche se implicitamente, nella grazia di Dio. Questo non presuppone una confusione tra i piani, ma di “distinguere per unire”, poiché la persona umana è una unità, e i proble-

mi che hanno a che fare con la sua identità, come l’amore interpersonale e l’orientamento globale della personalità, incontrano una risposta completa solamente nell’ordinarsi a Dio. Il suggerimento terapeutico di Randle di una “rivalutazione esperienziale positiva” mi pare molto interessante e suggestiva, e non credo che si allontani troppo dalla linea che ho suggerito. Anche se possiede delle caratteristiche tipiche delle tecniche, possiede anche le caratteristiche dell’intervento psicomorale, nel senso secondo cui la stessa disposizione dell’affettività verso una reazione morale positiva non è pura tecnica, e molto meno lo è il ricorso alla tenerezza ed alla compassione, che non possono essere un semplice strumento se non sono vero amore; quel vero amor che, mi pare, in questo caso sia la forza curativa centrale.

Bibliografia

Arnold, M. B., & Gasson, J. A. (1954), *The Human Person. An Approach to an Integral Theory of Personality*, New York: The Ronald Press Company.

Moncher, F. J. (2001), A Psychotherapy of Virtue: Reflexions on St. Thomas Aquinas’ Theology of Moral Virtue, *Journal of Psychology and Christianity*, 20, 332-342.

Moncher, F. J., & Titus, C. S. (2009), Foundations for a Psychotherapy of Virtue: An Integrated Catholic Perspective, *Journal of Psychology and Christianity*, 28, 22-35 [tr. it. *Fondamenti per una psicoterapia della virtù*, www.psicologiacattolicesimo.blogspot.it].

Pavesi, E. (2017), *Celebrare Lutero. Riflessioni sulla Riforma negli scritti giovanili di Lutero*, Crotona: D’Ettoris.

Pavesi, E. (2008), *Follia della croce o nevrosi? “Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale” di Eugen Drewermann e la critica della psicologia del profondo alla religione*, Piacenza: Cristianità.

Vitz, P. C. (1988), *Sigmund Freud's Christian unconscious*, New York: Guilford Press.

Vitz P. C., & Gartner J. (1984), Christianity and Psychoanalysis. Part 1: Jesus as the Anti-Oedipus, *Journal of Psychology and Theology*, 12, 4-14.

Vitz P. C., & Gartner J. (1989), The Vicissitudes of Original Sin: a Reply to Bridgman and Carter, *Journal of Psychology and Theology*, 17, 9-12.

Per approfondire

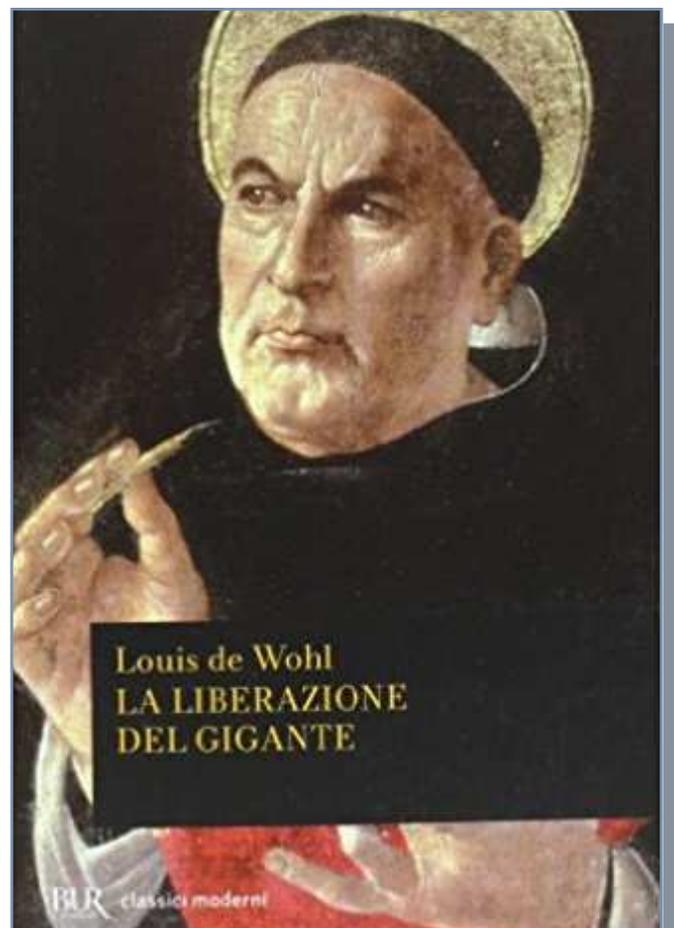
L’articolo del Professor Echavarría introduce alla concezione di uomo che San Tommaso, basandosi su tutta la tradizione a sé precedente (cattolica, greco-latina ed anche ebraica-musulmana), delinea con precisione. Si tratta di una antropologia prevalentemente sconosciuta alla psicologia contemporanea. Quali strumenti ci sono per un approfondimento ulteriore? Ve ne sono di diversi.

Per addentrarsi nel territorio su cui si erge la psicologia tomista segnalo tre piste di approfondimento: 1. i testi sulla vita di San Tommaso; 2. le introduzioni al tomismo; 3. le opere sulla psicologia tomista scritte da psicologi.

1. Di libri sulla vita di Tommaso ce ne sono moltissimi. Qui desidero riportare solamente quelli che per i professionisti potrebbero essere maggiormente interessanti. Il primo non è neppure un saggio, ma un celebre ed avvincente romanzo di Louis De Wohl, *La liberazione del gigante* (BUR). De Wohl è un romanziere storico, ciò significa che scrive le sue opere basandosi sui fatti storicamente accertati aggiungendovi talvolta dei personaggi di fantasia al fine di integrare le parti mancanti e dare corpo alla trama. Ne emerge un testo avvincente (io lo lessi tutto d’un fiato in un giorno!) ma anche convincente, poiché in grado di favorire l’immedesimazione col “clima” del basso medioevo: il fermento dei nuovi ordini mendicanti, la riscoperta di Aristotele, i tradimenti dell’imperatore, ecc. De Wohl è uno dei più importanti romanzi di santi: oltre alla vita di San Tommaso ha riprodotto le indimenticabili ambientazioni dell’antica Roma con le vite di Costantino e sant’Elena (*L’albero della vita*), del centurione Longino (*La lancia di Longino*), di san Benedetto (*La città di Dio*), sant’Agostino (*Una fiamma inestinguibile*), di Attila; ha portato i lettori nel rinascimento spagnolo di Sant’Ignazio di Loyola (*Il filo*

d’oro), San Francesco Saverio (*Infiammare ogni cosa*) e Giovanni d’Austria (*L’ultimo crociato*); è entrato nel cuore della cella di Santa Caterina da Siena (*La mia natura è il fuoco*) e di Santa Giovanna d’Arco (*Giovanna la fanciulla guerriera*); ha camminato sulle strade del mondo di San Francesco (*Il gioioso mendicante*) e dei primi apostoli (*La gloriosa follia*). Insomma, si tratta di uno scrittore fermamente innamorato di Cristo e dei suoi testimoni più vivi.

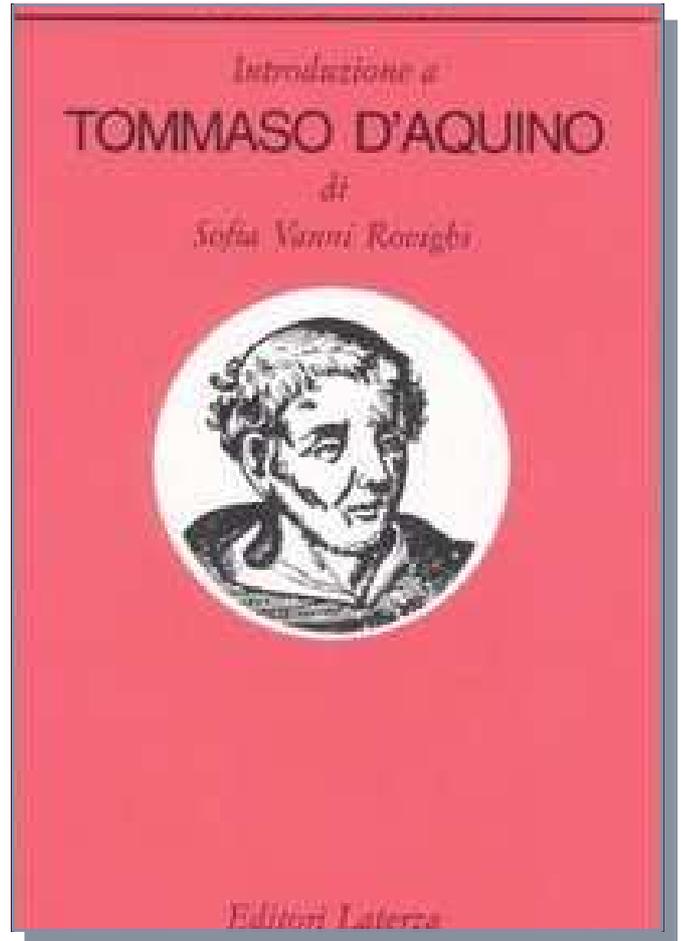
Tra i saggi, invece, il libricino di Mario Sgarbossa, *Tommaso d’Aquino l’epoca, la vita, il pensiero* (Città Nuova, 1996, 168 pp.) merita per l’inquadramento storico ed il parallelismo con la letteratura, Dante in particolare. Il medioevo è stato un’epoca tutt’altro che buia: gli uomini costruivano immense cattedrali a Dio, discutevano di filosofia e morale senza sosta, dipingevano capolavo-



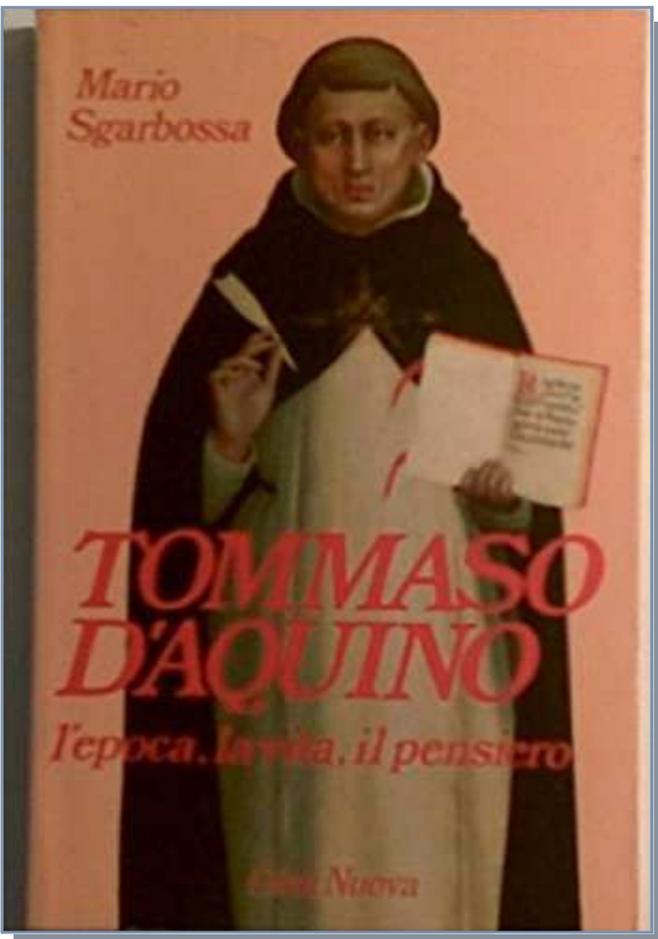
ri come quelli di Giotto. Certo...c’erano anche le guerre, le crociate, i tradimenti, le pesti...e le eresie. Una realtà storica unica, complessa, ma affascinante, poiché dal più semplice contadino al più alto erudito nutriva la coscienza di appartenere a Dio in ogni istante della propria vita.

Un libro particolarmente completo ma al contempo accessibile anche al grande pubblico è quello di Jean-Pierre Torrell, *San Tommaso amico della verità* (ESD, 2017, pp. 623), la cui terza edizione è stata da poco pubblicata in italiano. Vengono passate in rassegna tutte le opere dell’Aquinates secondo un ordine cronologico, inquadrando così non solo il pensiero ma anche l’autore e le vicende storiche in cui si muove.

2. Le opere sul tomismo sono moltissime, probabilmente impossibili persino da catalogare. La maggior parte si focalizza su di un tema particolare, come l’amicizia (*Wojciech Janusiewicz, La sapienza è amicizia, Città Nuova*), la bellezza

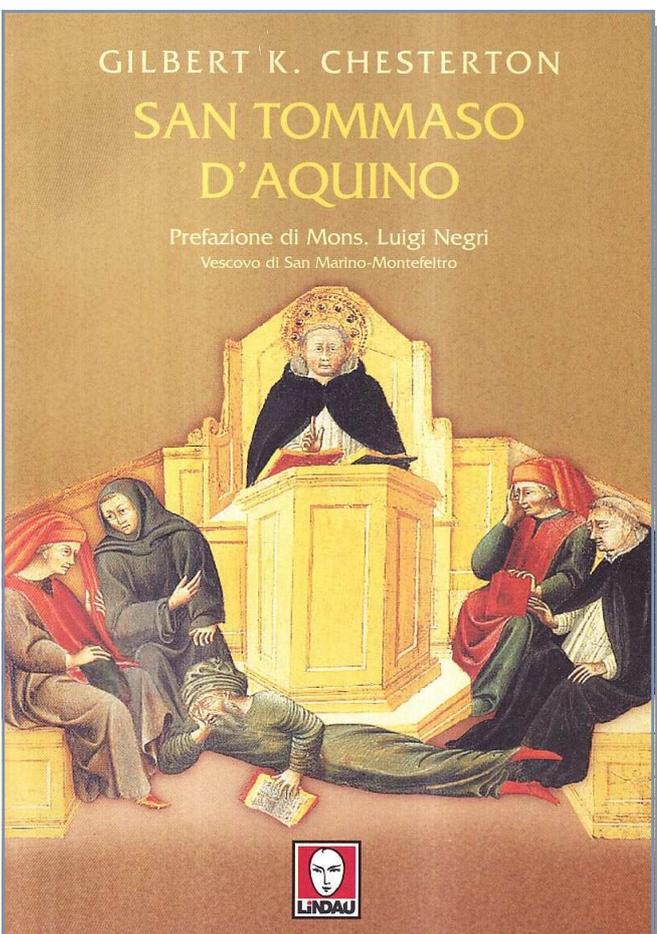
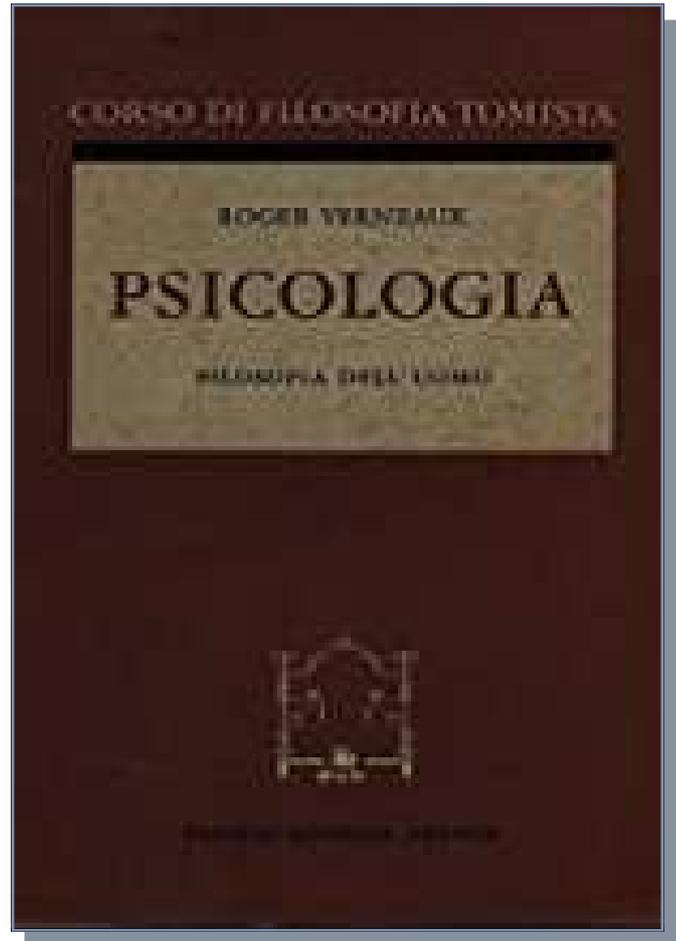


(Angela Monachese, *Tommaso d’Aquino e la bellezza, Armando*), e la contemplazione (*Alessandro Beghini, Contemplazione e conoscenza mistica, Leonardo da Vinci*), solo per citare alcune recenti novità. Vi sono poi le cosiddette introduzioni, cioè libri a tutto tondo sul pensiero di San Tommaso e volutamente aspecifici, utili per un’infarinatura generale. Ai professionisti psicologi e medici questi testi sono indispensabili per inquadrare le nozioni di antropologia all’interno di una concezione filosofica più ampia, quale la metafisica, e più ancora dentro la teologia. Ho trovato utile il celebre testo della Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d’Aquino* (Laterza, 2007, 249 pp.). Sconsiglio, invece, i libri di Cornelio Fabro, in particolare la sua *Introduzione a San Tommaso*, che introduttiva non è: la profondità e l’erudizione del sacerdote stigmatino rendono ardua la lettura ai neofiti. Un altro testo che merita di essere conosciuto è il *San Tommaso d’Aquino* di G. K. Che-



sterton (Lindau, 2008, 200 pp.). Il grande romanziere britannico, che si convertì incontrando proprio la filosofia dell’Aquinata, sostiene che sono due i personaggi che hanno “rivoluzionato” la storia dell’umanità: San Francesco d’Assisi e, appunto, San Tommaso d’Aquino.

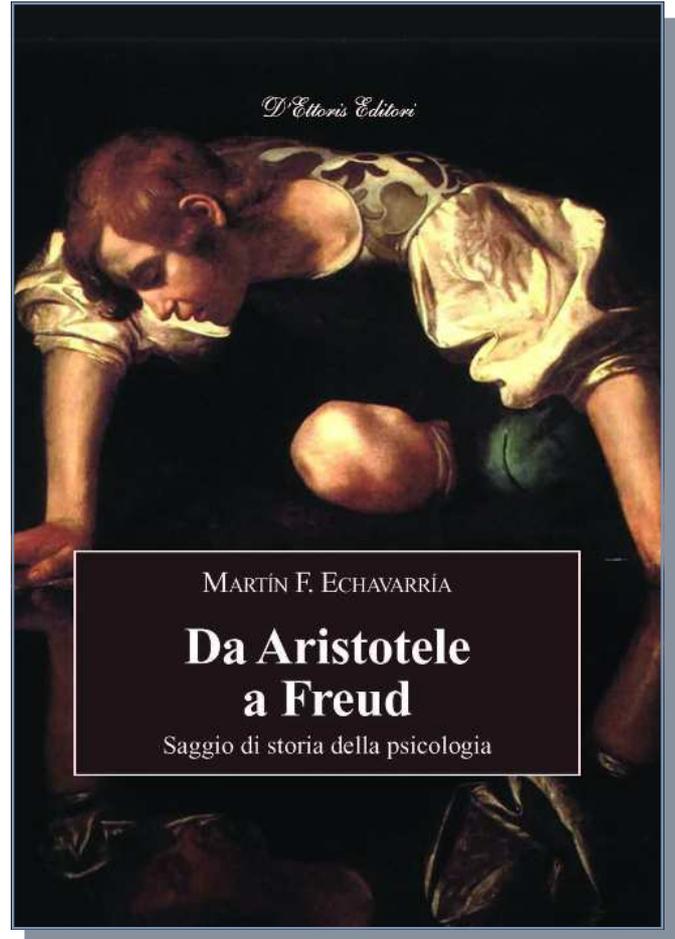
Per quanto riguarda gli aspetti più specificamente psicologici, tre testi risultano particolarmente interessanti. Il primo è il celebre *Thomistic psychology* del domenicano Robert Brennan (Cluny Media, 366 pp.). Un’opera originariamente in due volumi che desidera descrivere la natura umana da una prospettiva schiettamente filosofica—molti temi possono ritrovarsi nella psicologia generale contemporanea, quali la memoria, l’immaginazione, la percezione, ecc. Sullo stesso stile, ma ben più accessibile—anche per una questione di traduzione—è il bel libro di Roger Verneaux *Psicologia. Filosofia dell’uomo* (Paideia, 1966, pp. 240). Per me è stata una lettura fondamentale



poiché mi ha permesso di ben inquadrare le varie “vis” della persona, in particolare i sensi, gli appetiti, l’intelletto e la volontà. Il dialogo che l’autore intavola vede come interlocutori, spesso contrapposti, quei filosofi contemporanei che hanno trattato di antropologia: Bergson, Sartre, Hegel, anche se, come nel caso di Brennan, la prospettiva è facilmente afferrabile anche per i non filosofi. Infine, bisogna segnalare un libro che ha goduto di una certa diffusione (siamo alla quarta edizione) grazie alla sua scorribilità, *L’uomo spirito incarnato* di Ramòn Lucas Lucas (San Paolo, 2011, pp. 368). Come postilla, desidero segnalare un volume particolarmente interessante e al tempo stesso anomalo, poiché redatto a questioni ed articoli, proprio come una piccola summa di antropologia, il secondo tomo del *Traité de philosophie* dedicato alla *Psychologie* di Regis Joliviet (1940, Emmanuel Vitte). Sorprendentemente approfondito, tanto da trattare anche tematiche

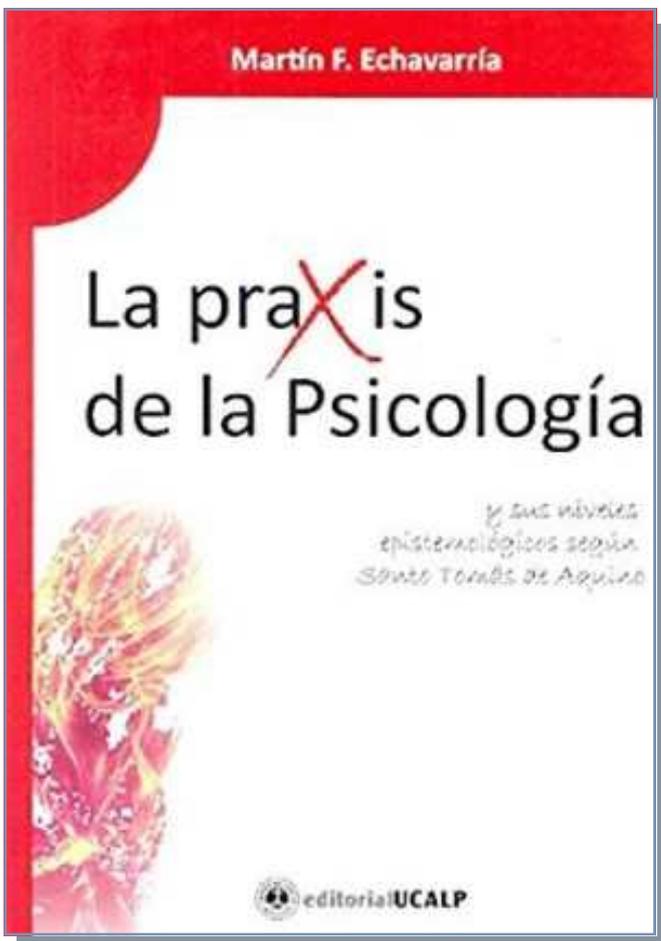
quali l’ipnosi, la dissociazione, la personalità ed altri temi “contemporanei”, la sua traduzione in italiano è rinvenibile online attraverso il canale di libri gratuiti messi a disposizione da Totustuus.it.

3. Giungiamo infine ai libri di psicologia tomista scritti da psicologi. Questi, non c’è bisogno di dirlo, saranno i più indicati per i professionisti che desiderano approfondire il contributo di Echavarría. E proprio con gli altri scritti del professore apriamo la rubrica segnalando innanzitutto il suo monumentale *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* (Ucalp, 2009, 750 pp.). Si tratta di un volume ad ampio raggio ed allo stesso tempo completo, che spazia dalla storia della psicologia, in particolare dai predecessori (mai riportati sui manuali ufficiali) dei contemporanei, alla psicologia generale sviluppata in chiave tomista (sensi, appetiti, intelletto, volontà), sino alla psicologia della personalità, anch’essa trattata secondo i capisaldi



del tomismo (vizi, virtù, fine ultimo), per giungere alla psicoterapia ed all’epistemologia della psicologia. Il tutto in continuo dialogo con gli autori della contemporaneità, in particolare gli psicologi clinici o psicoterapeuti di cui l’autore dimostra di essere un profondo conoscitore. Anche se l’opera è scritta in spagnolo assicuro i lettori che si tratta di uno spagnolo leggibilissimo. Si attende, comunque, un’edizione italiana per questo testo unico ed imprescindibile per un professionista che desidera praticare una psicologia pienamente tomista.

Il primo capitolo del libro appena segnalato è stato ripreso ed ampliato dall’autore in un volume autonomo, che è disponibile in lingua italiana: *Da Aristotele a Freud* (D’Ettoris, 2016, 160 pp.). Se siete abituati a pensare che la psicologia nasca con Wundt e la psicoterapia con Freud dovrete ricredervi: i Padri della Chiesa, i grandi dottori medievali ed anche i mistici rinascimentali

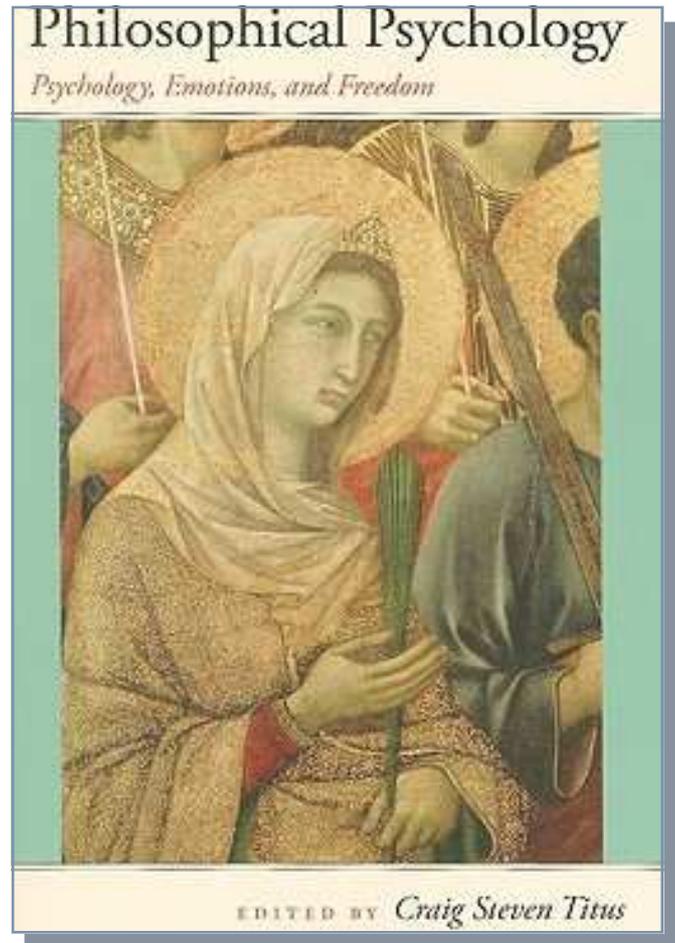


hanno contribuito non poco allo sviluppo di una psicologia e di una pratica (psicoterapia) integrate.

Anche il capitolo sulle psicoterapie contemporanee è stato ripreso e fortemente ampliato in un volume a se stante (questa volta solo in spagnolo) dal titolo *Corrientes de psicología contemporánea* (Scire, 2013, 281 pp.), in cui l’autore passa al vaglio le correnti della psicoterapia paragonandole coi principi dell’antropologia cristiana, ed in particolare della filosofia tomista.

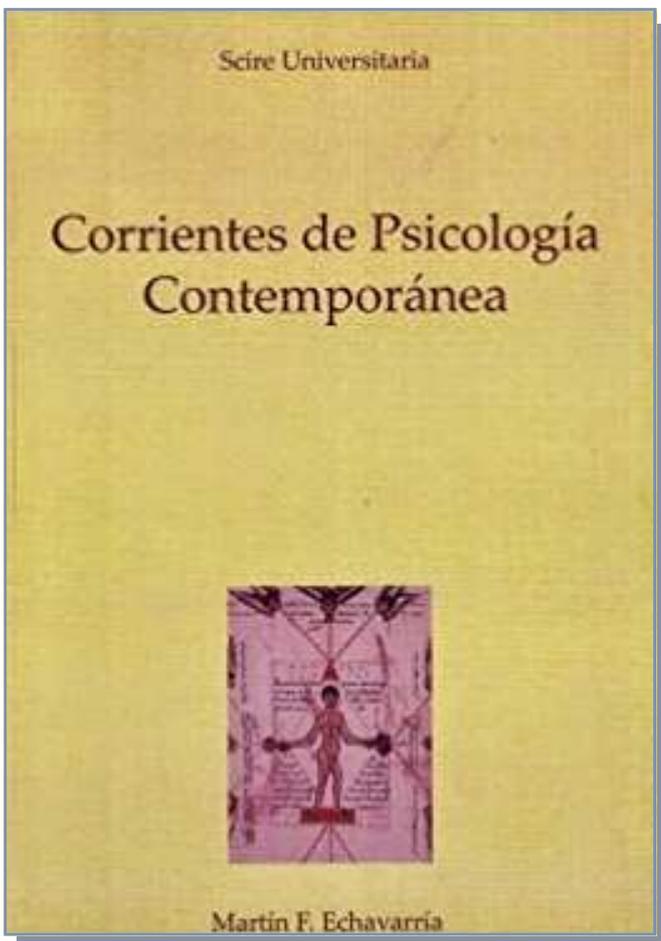
Un ultimo libro in spagnolo è *La psicología ante la Gracia*, a cura di Ignacio Andereggen e Zelmira Seligmann (UCALP, 1999, 424 pp.) contenente le relazioni sul rapporto tra la psicologia e l’antropologia cristiana presentate alle giornate di studio di Psicologia Cattolica presso l’Università Cattolica Argentina di Buenos Aires.

Prima di giungere ai pochi testi in italiano, segnaliamo le opere di Craig Steven Titus, collaboratore



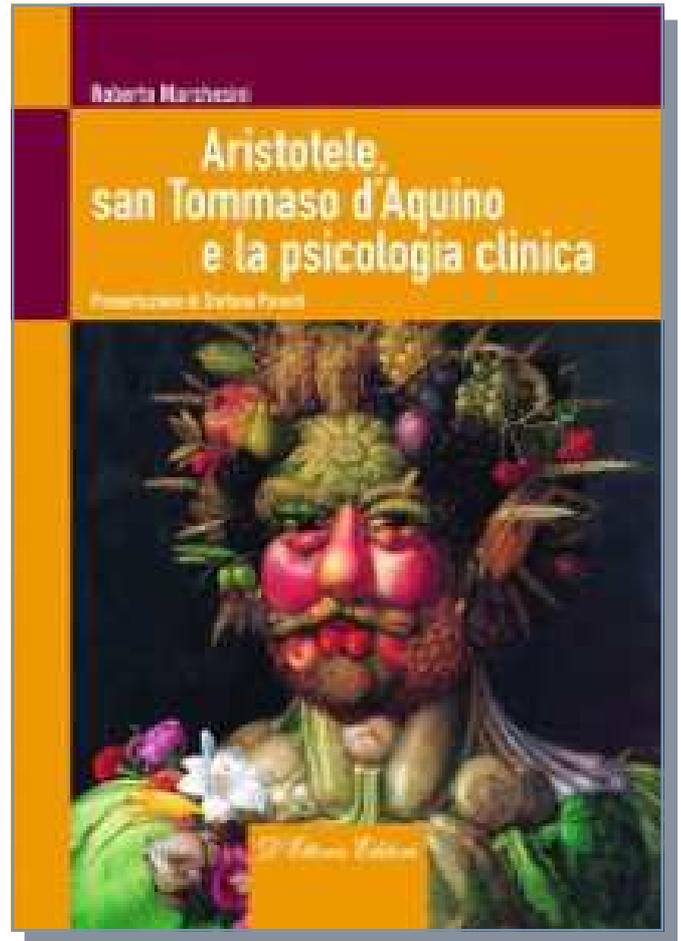
del celebre Institute for psychological science ad Arlington (ora Divine Mercy University): *The psychology of character and virtue* di Craig Titus (2009, 146 pp.); *Philosophical psychology: psychology, emotion and freedom* (2003, pp. 229) ed il bel *Resilience and the virtue of fortitude: Aquinas in dialogue with the psychosocial science* (2006, pp. 426) in cui l’antropologia tomista viene messa a confronto con le psicologie contemporanee, in particolare la cosiddetta psicologia positiva di Martin Seligman e la sua ricerca eclettica sulle virtù e la felicità.

Il contesto italiano è meno ricco. Nessun professore universitario ha svolto l’opera di confronto tra la psicologia tradizionale e le correnti contemporanee. Ecco il motivo per cui i testi più significativi sono scritti da clinici, come Roberto Marchesini coi suoi *La psicologia e San Tommaso d’Aquino* (D’Ettoris, 2012, 88 pp.) e *Aristotele, San Tommaso d’Aquino e la psicologia clinica* (D’Ettoris, 2015,



p. 128). Nel primo l’autore descrive l’opera di sintesi compiuta dagli psicoanalisti Anna Terruwe e Conrad Baars per un’integrazione con l’antropologia tomista, ed è anche l’occasione per descrivere i principi di tale concezione dell’uomo. Nel secondo racconta la sua esperienza clinica concettualizzando i disturbi psicologici secondo le categorie della tradizione, in cui lo schema dei vizi e delle virtù è lo sfondo principale. Imperdibile.

Vi sono poi altri testi, che mi limito a menzionare, che hanno il difetto di essere pesanti nella lettura, e quindi consigliati solo ai più coraggiosi. *La fondazione medievale della psicologia*, di Antonino Stagnitta (ESD, 1993, 184 pp.) tenta di impostare una psicologia commentando diversi articoli della *Summa Theologiae*, e confrontandosi con Karl Popper. *I principi di psicofisiologia* di Mario Ghiozzi (Aleph, 2010, 350 pp.) tentano invece di declinare un’antropologia filosofica per le discipline psicologiche e psichiatriche seguendo le argo-

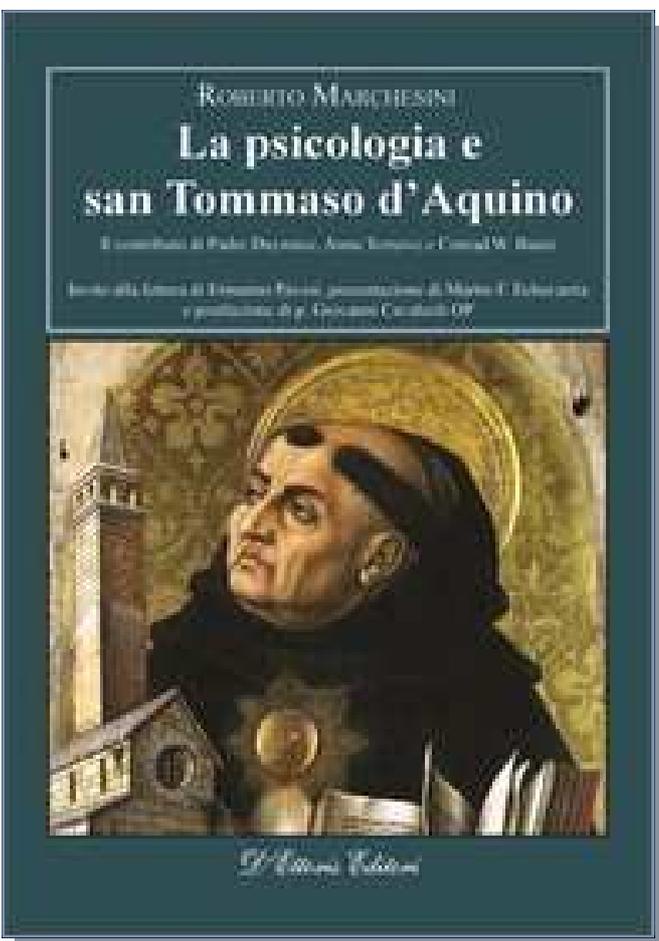


mentazioni del Dottore Angelico.

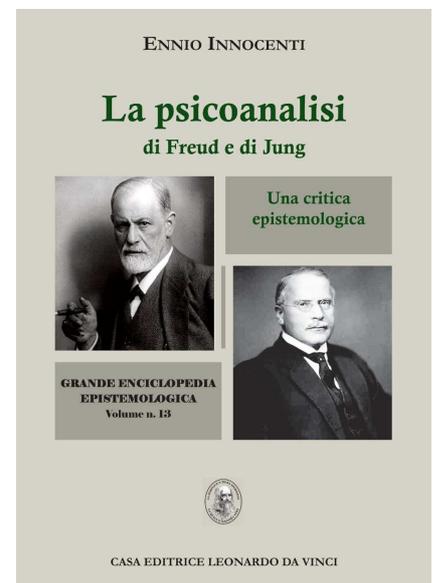
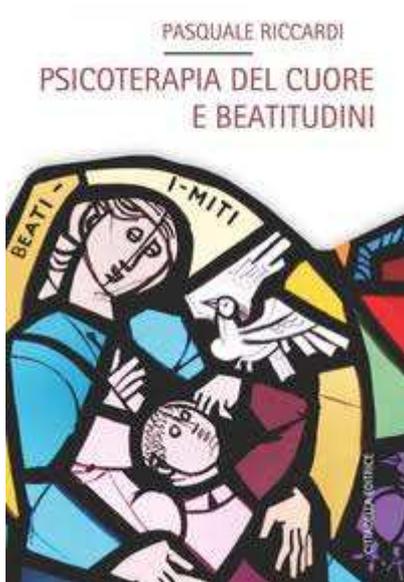
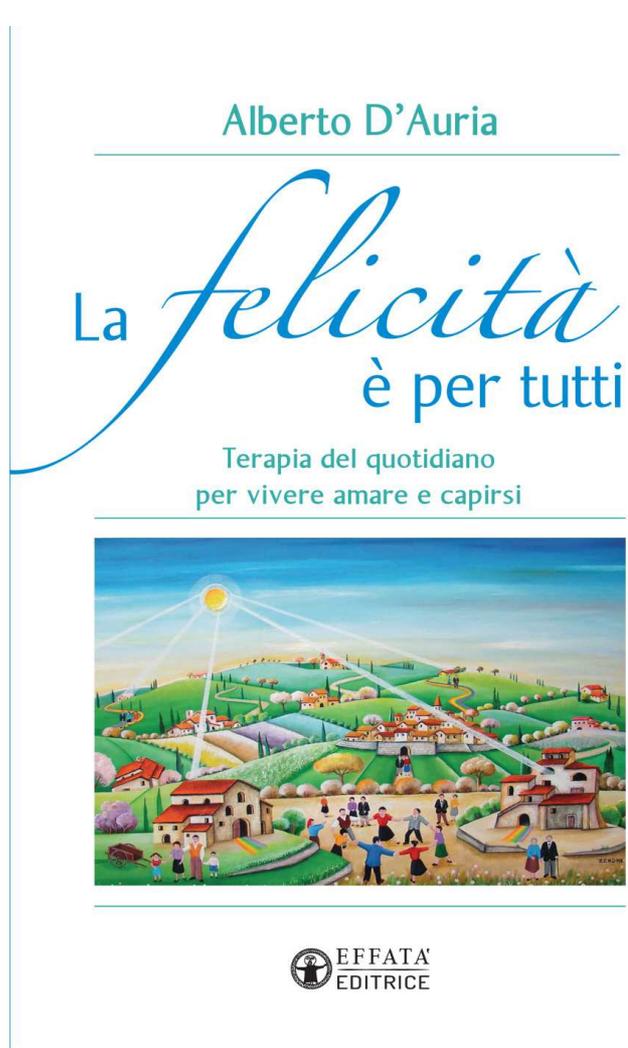
Non restano che da citare i contributi di Magda Arnold e Rudolf Allers i quali hanno speso la propria vita nello sviluppo di una psicologia e psicoterapia contemporanea di tipo tomista, alle cui biografie rimando il lettore: *Magda Arnold psicologa delle emozioni* di Stefano Parenti (D’Ettoris, 2016, 200 pp.) e *Rudolf Allers psichiatra dell’umano* di Jorge Olaechea Cutter (D’Ettoris, 2013, 196 pp.).

Stefano Parenti

Gli articoli del Professor Echavarría - numerosi ed attinenti a diverse tematiche della psicologia e filosofia - si possono visionare gratuitamente sul portale www.academia.edu, alcuni dei quali sono già stati tradotti in italiano e pubblicati gratuitamente sul blog *Psicologia e Cattolicesimo* www.psicologiacattolicesimo.blogspot.it.



Segnalazioni





Laboratorio di Psicologia Cristiana

QUESTO È IL TEMPO DEI LAICI.

Il *Laboratorio di Psicologia Cristiana* è un movimento di professionisti che desidera vivere l'unità tra la fede e la professione, tra vita personale e professionale.

Promuove incontri, corsi di formazione e convegni.

Favorisce l'edificazione di una vera e propria psicologia cattolica.



Visita il nostro sito!

www.psicologiacristiana.it

Nel prossimo numero...



Metanoecite 3

Gli atti del 1° Congresso Nazionale svoltosi ad Assisi il 12 e 13 Maggio 2018!

E poi recensioni, segnalazioni e tanto altro.

Uscita prevista per l'autunno-inverno 2018.