

TFO - Tesi Filosofiche Online - Online Philosophical Theses

SWIF – Sito Web Italiano per la Filosofia

Note sul diritto d'autore

I diritti relativi alle tesi sono dei rispettivi autori. È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite, inoltre, le citazioni a titolo di cronaca, studio, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Si richiede, ove possibile, l'indicazione della fonte "TFO-SWIF", incluso l'URL www.swif.it/tfo.

TFO-SWIF delega la responsabilità per il contenuto delle singole tesi ai rispettivi autori.

TFO-SWIF declina qualsiasi responsabilità (espressa, implicita o di legge, inclusa la violazione dei diritti di proprietà e danni da mancato guadagno) in riferimento al servizio offerto, alle tesi pubblicate, alle informazioni in esse contenute (incluso accuratezza e legalità) e ad ogni altro contenuto, anche di terze parti, presente sul sito TFO-SWIF.

TFO-SWIF non è responsabile per alcun danno causato dalla perdita, cancellazione o alterazione, momentanea o definitiva, delle tesi.

TFO-SWIF non può, in nessun caso, essere ritenuto responsabile per danni o perdite di qualsiasi natura che l'Utente assuma di aver subito per l'effetto del mancato funzionamento di qualsiasi servizio offerto e/o per la mancata ricezione di informazioni e/o per la loro inesattezza o incompletezza.

TFO-SWIF si riserva il diritto di cancellare ogni contenuto, che per leggi sopravvenute non rispetti più le limitazioni della giurisprudenza o le nuove condizioni del servizio stabilite.

L'autore ha autorizzato TFO-SWIF al trattamento dei suoi dati personali ai sensi e nei limiti di cui alla legge 675/96.

Copyright Information

The copyright of each thesis belongs to the respective author. The copy is allowed only for personal use. The quotations are allowed for chronicle, study, criticism or review, but they must have the right bibliographic reference. If possible, there will must be the indication of the source "TFO-SWIF", inclusive of the URL www.swif.it/tfo.

TFO-SWIF delegates to the respective author the responsibility for the content of each thesis.

TFO-SWIF declines all explicit, implicit or juridical responsibility (the violation of property rights and the damages for non-earnings included), with reference to the offered service, to the published theses and to the contained informations (precision and legality included) and to all contents (of a third party, too) in the TFO-SWIF site.

TFO-SWIF is not responsibal for any damage caused from the temporary or absolute loss, cancelling or alteration of the theses.

TFO-SWIF can under no circumstances be thought responsible for damages or losses of any nature, that the User assumes to have suffered, for consequence of any offered service or of the unsuccessful reception, uncertainty or incompleteness of information.

TFO-SWIF reserves the right to cancel all contents that in consequence of new laws don't respect the juridical limitations or the new conditions of service.

The author allowed TFO-SWIF to the treatment of own personal data (Italian Law n. 675/96).

SWIF – Sito Web Italiano per la Filosofia



ISSN 1126-4780

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di Laurea in Filosofia

ASPETTI DELLA RICERCA SCIENTIFICA
SULLO SPIRITISMO IN ITALIA

(1870-1915)

Tesi di Laurea di:
Fabrizio Pesoli
Matr. n.:370465

Relatore: Chiar.mo Prof. Gianni Micheli
Correlatore: Prof. Giorgio Lanaro

Anno Accademico 1998-1999

INTRODUZIONE

INTRODUZIONE

Questa ricerca si propone di indagare il rapporto che gli scienziati italiani intrattennero con lo spiritismo e i fenomeni oggi chiamati parapsicologici nel periodo che va dal 1870 al 1915.

Sono stati pertanto presi in considerazione i testi di scienziati e pensatori italiani e stranieri (Lombroso, Morselli, Vailati, Wallace, Bergson, Freud) in vario modo dedicati all'argomento: personalità che per ambito di sapere si collocano per così dire "all'esterno" del mondo dello spiritismo.

I dottrinari e i teorici appartenenti a quel movimento (da Kardec a Bozzano) sono invece stati trattati in modo necessariamente più superficiale, esulando dal ristretto fuoco della ricerca.

Questo quanto ai limiti tematici. A livello cronologico, le date scelte hanno, come spesso avviene, un valore simbolico e convenzionale. Intorno al 1870 cominciano in Inghilterra le prime indagini di tipo sperimentale sui fenomeni paranormali: nel 1869 per opera della "Dialectic Society", nel 1871 con i primi esperimenti del fisico William Crookes. Il 1915 è invece l'anno che segna l'entrata in guerra dell'Italia nel primo conflitto mondiale: questa data non coincide con alcun particolare avvenimento nel campo dello spiritismo, ma corrisponde - almeno nel nostro paese - all'inizio di una 'fase calante' dell'attenzione del mondo scientifico per quell'insieme di fenomeni.

Il tentativo della ricerca è stato di porre in luce le motivazioni che spinsero, nel periodo sopra detto, un così gran numero di intellettuali e ricercatori ad avvicinarsi ad un mondo misterioso, grottesco e inquietante al tempo stesso. Documentare l'ampiezza e la qualità dei contributi offerti da studiosi di diversi paesi e appartenenti alle più svariate discipline ha costituito l'inevitabile complemento.

Crediamo che questo capitolo di storia della scienza, senz'altro non ancora ben illuminato, susciti almeno un duplice interesse: sul piano storico, rivelando risvolti biografici poco noti di illustri scienziati e filosofi; su quello epistemologico, mostrando a quali tensioni il 'metodo' della scienza positivista fu sottoposto nell'approccio ad un complesso di fenomeni per sua natura difficilmente assoggettabile alla consueta indagine sperimentale.

Un accenno sia a questo punto consentito circa gli ostacoli incontrati durante questa ricerca.

A fronte di numerosi studi dedicati al medesimo argomento in ambito anglosassone (per questo rimando alla bibliografia degli assai documentati lavori di Germana Pareti e Giacomo Scarpelli), non esiste *nessuna* opera che affronti in modo complessivo il rapporto scienza – spiritismo in Italia. Gli importanti ma brevi saggi di Patrizia Guarnieri e Stefano Ferrari sono limitati ad aspetti circoscritti della polemica sull'ipnotismo o in generale sullo sviluppo della psichiatria e della scienza positivista nel nostro paese. Il bel libro di Clara Gallini è invece dedicato al magnetismo, un fenomeno distinto dallo spiritismo, per quanto con esso a vari livelli intrecciato. Il volume di Baima Bollone possiede una ricca bibliografia ma è carente soprattutto dal punto di vista critico.

L'esiguità del materiale critico a disposizione ha costituito pertanto un incentivo all'esplorazione di un territorio ancora 'vergine', dall'altro ne ha in parte limitato la complessità dello sguardo.

Inutile soffermarsi sulla pleora di pubblicazioni "interne" al movimento spiritista, per la più parte prive di senso critico e di strumenti bibliografici.

Un'ultima annotazione di carattere terminologico: il significato dei vocaboli 'tecnici' del gergo spiritista e/o parapsicologico verrà di volta in volta illustrato. Useremo indifferentemente come sinonimi i termini (diversi quanto a periodo e ambito di provenienza): 'ricerca psichica' (dall'inglese *psychical research*), 'metapsichica' (dal francese *métapsychique*, Richet 1905), 'parapsicologia' (dal tedesco *parapsychologie*, anni '30).

Capitolo I

**Origini e diffusione dello spiritismo.
Nascita della ricerca psichica in Europa**

Lo spiritismo è fenomeno complesso, da leggersi a più livelli. Tracciarne la storia significa tentare di ricostruire la profondità di un panorama in cui nuovi attori e istituzioni si affacciarono sulla scena culturale e sociale, creando forme di sapere diverse e relazioni nuove tra gli individui.

Insieme pratica popolare e aristocratica, ludica e terapeutica, ma anche dottrina spirituale con i propri teorici ed esegeti, l'influenza dello spiritismo fu tenace e pervasiva, penetrando in tutti i ceti sociali. Con esso dovettero prima o poi confrontarsi, nel secolo scorso, il potere tradizionale della Chiesa e quello emergente della scienza.

Non sempre facile, ma comunque stimolante, ripercorrere i luoghi e le figure che hanno animato un fenomeno di ricchezza inconsueta: veggenti e psichiatri, filosofi e ciarlatani, medici e analfabeti, avvocati e prelati e contesse, tutti raccolti - almeno una volta nella loro vita - attorno ad un tavolino in una stanza semibuia, per ricevere messaggi o manifestazioni di spiriti provenienti dall'aldilà.

1. Il magnetismo, preistoria dello spiritismo

Lo spiritismo come 'fenomeno di massa' non nasce dal nulla, ma assorbe, almeno in parte, dottrine e pratiche appartenenti a realtà culturali e sociali preesistenti.

Tra di esse, il magnetismo può a buon diritto essere considerato l'antenato diretto dello spiritismo, e ne costituisce, di fatto, una sorta di 'preistoria'. E' necessario, almeno per cenni, seguire questo passaggio graduale da un fenomeno all'altro.

Come lo spiritismo, il magnetismo ha un'origine circoscritta, che si può far risalire a un episodio isolato, e precisamente all'attività, verso la fine del XVIII secolo, del medico tedesco Franz Anton Mesmer.

Mesmer era nato nel 1734 e, prima di laurearsi in medicina - con una tesi sull'influsso dei pianeti sulle malattie umane - aveva studiato teologia, filosofia e legge. Nel 1773 si trovò a dover curare una giovane paziente, la signorina Oesterlin, che soffriva di crisi convulsive periodiche: decise di provare ad applicare al corpo della malata dei magneti, e la terapia ebbe successo. Ma l'uso dei soli magneti non poteva spiegare la guarigione; doveva trattarsi, piuttosto, dell'azione di un fluido universale, che, partendo dal corpo di Mesmer, grazie ai magneti aveva preso a scorrere anche

attraverso il corpo della paziente, ristabilendone l'equilibrio. Egli chiamò questa forza *magnetismo animale*.

“Mesmer aveva quarant'anni quando fece questa scoperta. Tutto il resto della sua vita fu dedicato a elaborarne i dettagli e a farla conoscere al mondo”¹. E in questa impresa egli ebbe successo, nonostante l'ostilità di numerose autorità politiche e religiose e della gran parte della medicina ufficiale. Lasciata l'Austria, dove aveva compiuto le prime esperienze, si stabilì in Francia, guadagnandosi la protezione di Luigi XVI. Qui fondò la “Société de l'harmonie”, “uno strano miscuglio di impresa commerciale, scuola privata, e loggia massonica”², dove gli aderenti, dietro il pagamento di una cospicua somma di danaro, acquistavano il diritto a conoscere il ‘segreto’ del magnetismo e si impegnavano a diffondere l'insegnamento del maestro.

Ma quali erano gli insegnamenti di Mesmer? Il suo sistema, esposto in un'opera del 1779³, può essere riassunto in quattro principi fondamentali: 1) l'universo è pervaso da un sottile fluido fisico che connette gli esseri umani ai corpi celesti e tra loro; 2) la malattia corrisponde ad una distribuzione non omogenea di questo fluido nel corpo umano mentre la cura consiste nel ripristino dell'equilibrio; 3) grazie ad alcune tecniche si può incanalare, concentrare e convogliare il fluido su altre persone; 4) in questo modo si giunge a provocare delle ‘crisi’ catartiche nel paziente, che conducono alla guarigione. Ogni individuo è portatore, in misura più o meno grande, di magnetismo animale. Esso, con l'elettricità e l'influenza del magnete, è una delle tre forme in cui si manifesta il fluido universale.

Mesmer si trovava a un passo dalla scoperta dell'inconscio, e per questo è ricordato oggi come un precursore della psicologia dinamica⁴; tuttavia la sua concezione di questo oscuro elemento, che gli pareva animare il corpo umano e le sue funzioni, è ancora di tipo fisico. Il tentativo di dare illuministicamente una spiegazione razionale e non mistica del fenomeno lo portò a immaginarlo come un fluido, paragonabile alla gravitazione universale di Newton o all'elettricità Mesmer aveva già dichiarato la sua avversione per il misticismo, quando, opposto a padre Gassner - che guariva le convulsioni suscitando prima una crisi e poi praticando l'esorcismo - sostenne che non di possessione diabolica si trattava, ma di disordine del fluido. Le crisi erano specifiche: assumevano la forma di un attacco di epilessia in un epilettico, di un attacco d'asma in un asmatico, e così via.

¹ H. F. Ellenberger, The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, Basic Books, New York 1970 (trad. it. di W. Bertola e altri, La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica, Boringhieri, Torino 1972, p.68).

² Ivi, p. 75.

³ F. A. Mesmer, Mémoire sur la découverte du Magnétisme animal, Didot le Jeune, Paris 1779, cit. da Ellenberger, op. cit., p. 71.

⁴ Oltre al già citato Ellenberger, cfr. L. L. Whyte, The Unconscious Before Freud, Basic Books, New York, 1960, (trad. it. L'inconscio prima di Freud, Astrolabio, Roma 1970) e F. Parenti e F. Fiorenzola, Sogno, ipnosi e suggestione, Feltrinelli, Milano 1964.

L'eredità di Mesmer venne raccolta da un ex-discepolo, il marchese Jacques-Maxime de Chastenet de Puységur. Egli scoprì uno stato diverso da quello delle crisi mesmeriane, nel quale i magnetizzati si comportavano come sonnambuli ed erano in grado di diagnosticare le proprie e le altrui malattie prescrivendo i relativi rimedi. Chiamò questo stato 'crisi perfetta' o 'sonno magnetico'. Puységur cominciò le sue ricerche indipendenti quando Mesmer era ancora in attività, suscitandone le gelosie. Non ambì mai a prendere il posto del maestro, ma come lui fondò un'associazione, la "Société harmonique des amis réunis", che conquistò molti proseliti, aprendo succursali un po' in tutta la Francia: erano i primi passi di un movimento destinato a crescere in modo impressionante. La Rivoluzione del 1789 ne interruppe le attività, che egli riprese solo verso il 1805, dopo aver trascorso due anni in carcere⁵.

Dopo Puységur altre personalità daranno un contributo alla storia del magnetismo. L'abate Faria, un sacerdote portoghese che operava in Francia, criticò la teoria del fluido sostenendo che il processo della magnetizzazione stava non nel potere dell'ipnotizzatore quanto nella predisposizione del soggetto ipnotizzato. Quindi seguirono le osservazioni cliniche di Deleuze, Noizet e Bertrand. Nel 1843 James Braid, un medico di Manchester, pubblicò un libro⁶ in cui dimostrava come il meccanismo della magnetizzazione risiedesse nella mera capacità di suggestione: una persona poteva entrare nello stato sonnambolico semplicemente fissando lo sguardo su una fonte di luce o su un oggetto brillante. Braid propose il nuovo termine di 'ipnosi' o 'ipnotismo', che andava ad affiancarsi a quello di 'mesmerismo' diffuso nei paesi anglosassoni⁷. Infine, con Liébeault nasce la scuola di Nancy: le polemiche tra il suo direttore Bernheim e Charcot fanno ormai parte della fase scientifica dello studio dell'ipnotismo⁸.

Come abbiamo visto, il magnetismo aveva assunto la forma di un movimento. Le società fondate da Mesmer e Puységur furono i primi embrioni di una sua diffusione a livello popolare e con un'estensione che non è esagerato definire planetaria. Il fratello di Puységur, Antoine-Hyacinthe, introdusse la pratica nell'isola di Santo Domingo⁹, allora colonia francese; Charles Poyen, che di Puységur era stato allievo, si trasferì negli Stati Uniti nel 1837 e lì pubblicò un libro di successo sul magnetismo animale, che diede origine a scuole spontanee¹⁰. Intanto magnetizzatori itineranti avevano

⁵ Cfr. Ellenberger, op. cit., pp. 81-86.

⁶ J. Braid, Neurypnology, or the Rationale of Nervous Sleep Considered in Relation with Animal Magnetism, Churchill, London 1843.

⁷ Cfr. Ellenberger, op. cit., p. 95; cfr. Parenti e Fiorenzola, op. cit., pp. 18-19.

⁸ Cfr. Ellenberger, op. cit., pp. 99-118.

⁹ Ivi, p. 81.

¹⁰ M. Introvigne, Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo, Sugarco, Carnago 1990., p. 51.

preso a spostarsi per tutta l'Europa, come avverrà poco più tardi con i *medium*¹¹.

Nel suo bellissimo libro sul magnetismo nell'Ottocento italiano, Clara Gallini ha illustrato l'evoluzione del fenomeno nel nostro Paese.

Il magnetismo giunse in Italia solo verso la metà del secolo, in ritardo quindi rispetto alle altre nazioni d'Europa. Le ragioni sono varie: "la divisione in stati, il primato del cattolicesimo, una certa rigidità nella stratificazione sociale connessa alla prevalenza di un'economia agricola, creavano barriere anche di ordine culturale difficilmente valicabili da un insieme di teorie e di pratiche che, pur nella loro eterodossia, sembrano il moderno prodotto di una cultura borghese ed urbana"¹². Questo non impedì che, ad una prima penetrazione per via 'colta', limitata all'aristocrazia e alla borghesia delle professioni, seguisse poi una diffusione nei ceti popolari. Qui la *performance* tipica avveniva in luoghi pubblici (teatri o fiere) e vedeva l'ipnotizzatore agire in coppia con la 'sonnambula', che in stato di *trance* diagnosticava malattie, prescriveva farmaci, ma era anche in grado di prevedere il futuro e leggere il pensiero. Una fenomenologia, questa, che ritroveremo pari pari nello spiritismo, e che la Gallini invita giustamente a leggere come insieme di *segni*, di elementi di ordine culturale da analizzare con gli strumenti dell'antropologia¹³.

La popolarizzazione del magnetismo – o mesmerismo - si deve a vari fattori concomitanti. A un certo livello culturale, presso un pubblico alfabetizzato, agirono i nuovi canali di comunicazione di massa: giornali e gazzette, che descrivevano le imprese dei magnetizzatori e contemporaneamente ospitavano i loro annunci pubblicitari. Ad un altro livello fu il teatro lo spazio, insieme reale e simbolico, in grado di comunicare, con il semplice linguaggio del corpo, il 'messaggio' del magnetismo. Il teatro era il luogo ove prendevano forma le più straordinarie manifestazioni dei poteri psichici e fisici, ma anche il luogo in cui la rappresentazione di opere liriche, come la "Sonnambula" di Bellini, poteva soddisfare il bisogno di meraviglioso delle masse e unire, come nessun'altra espressione culturale dell'epoca, intellettuali e classi popolari¹⁴. Il magnetismo diventa pertanto "cultura di massa", elaborata da un'"intellettualità intermedia" ma in grado di ottenere il massimo del successo presso i ceti meno acculturati¹⁵.

¹¹ Cfr. P. Guarnieri, La psiche in 'trance'. Indagini sull'ipnotismo, in "Rivista sperimentale di freniatria", vol. CXIV, 1990, n. 2, pp. 377-378.

¹² C. Gallini, La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano, Feltrinelli, Milano 1983, p. 80.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 47.

¹⁴ *Ivi*, p. 91. La Gallini riporta una considerazione di A. Asor Rosa, Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia, Samonà e Savelli, Roma 1965.

¹⁵ Cfr. Gallini, *op. cit.*, pp. 123-125.

Gradualmente, la sonnambula perde il ruolo di terapeuta e assume quello di indovina. E la moda popolare di consultare i ‘gabinetti magnetici’ si diffonde in tutta la penisola. Le richieste dei ‘clienti’ sono spesso di tipo materiale: riacquistare la salute e la prosperità, ottenere uno scampolo di ascesa sociale. Espressioni di incertezze, di sogni e bisogni diffusi, soprattutto nei nuovi soggetti storici nati durante i processi di urbanizzazione dell’Italia post-unitaria: “un ampio sottoproletariato, una fascia di settore terziario largamente fluttuante e minacciata da quotidiani rischi di caduta verso il basso, una classe operaia appena esordiente”¹⁶. Ciò non toglie che delle sonnambule continuassero a servirsi anche gli esponenti dell’aristocrazia. Solamente, il rapporto che questi intrattenevano con tali pratiche non aveva il carattere della necessità, e quindi non rivestiva lo stesso significato totalizzante che aveva invece per gli appartenenti ai ceti più poveri¹⁷.

Nel processo di popolarizzazione, il mesmerismo si fuse con antichissime pratiche religiose extraliturgiche già presenti nelle campagne, dove il visionarismo, la chiaroveggenza e l’induzione della *transe* per opera di maghi e fattucchiere, erano realtà molto probabilmente ancora vive¹⁸. Non per questo è da mettere in dubbio l’originalità culturale del fenomeno: il magnetismo era latore di un complesso di valori ispirati a un “ideale filantropico di origine illuminista”¹⁹, dove l’amore, inteso sia come fratellanza universale, sia come legame tra il magnetizzatore e il magnetizzato, era centrale.

Ma proprio il tema dell’amore mette in luce la radicale alterità di questo sapere rispetto a quello della medicina ufficiale del tempo, che nelle idee dei suoi rappresentanti doveva essere, con la biologia, la regina delle scienze. “Il magnetismo non si teorizzò mai come contropotere medico. Lo fu però nei fatti, anche sul piano di un rapporto terapeutico, la cui efficacia veniva fatta derivare non da un intervento tecnico su di un organo malato, ma da un atto di amore nei confronti di un’intera persona”²⁰.

Su questo specifico aspetto Patrizia Guarnieri ha espresso un giudizio contrario: invitando a “non banalizzare l’identità complessiva del positivismo”²¹, ha rilevato che non vi fu “una semplice contrapposizione teorica fra il sapere specialistico di quest’ultimi [gli uomini di scienza] e l’arte o la magia dei praticanti. Che all’amore per il ‘meraviglioso’ gli scienziati fossero in quanto tali avversi [...] a me non sembra esatto storicamente”²².

¹⁶ Ivi, p. 138 e 142.

¹⁷ Ivi, pp. 139-40.

¹⁸ Ivi, p. 100.

¹⁹ Ivi, p. 60.

²⁰ Ivi, p. 61.

²¹ Guarnieri, op. cit., p. 379.

²² Ivi, p. 378.

Che l'atteggiamento dei rappresentanti del sapere scientifico non sia stato di mera censura nei confronti del 'meraviglioso' - incarnato dal magnetismo prima, dallo spiritismo poi - è per l'appunto la tesi della presente ricerca. Avremo modo di mostrare come all'interno della scienza positivista, italiana e non solo, convivessero posizioni estremamente differenziate anche su temi 'forti' quali, per esempio, il rapporto con lo spiritualismo.

Ma è altrettanto indubbio che, nella seconda metà del XIX secolo, fra tradizionale potere ecclesiastico e nuovo 'potere scientifico' si giocò in Italia una decisiva partita per contendersi il consenso delle nuove masse in via di secolarizzazione. E in questo scontro il meraviglioso e la superstizione furono il terreno su cui la scienza positivista lottò per piantare la sua bandiera, scacciando ipotesi culturali diverse.

Tocchiamo così un tema fondamentale, che accomuna le vicende dello spiritismo e del magnetismo: il rapporto con le istituzioni della scienza e della religione.

Secondo la Gallini, lungo tutto l'arco della sua storia il magnetismo fu posto sotto il fuoco incrociato dei due poteri in campo: la Chiesa, che lottava per mantenere, negli ambiti del meraviglioso, dell'eccezionale, della malattia, la propria egemonia culturale; e la scienza, che combatteva per conquistare questa egemonia. Ad essi si aggiungerà, in un secondo tempo, il potere giudiziario, a normare o a reprimere pratiche le quali, intervenendo sulla coscienza e sulla volontà individuale, potevano avere ricadute nell'ordine pubblico²³.

Gli esempi non mancano. Già il fondatore, Mesmer, nel 1784 vide la propria teoria sottoposta al giudizio di due commissioni volute dal re Luigi XVI e composte, tra gli altri, da Lavoisier, Guillotin, Benjamin Franklin e dall'astronomo Bailly. Con l'eccezione del botanico Jussieu, che si dissociò dai colleghi, la commissione dichiarò che non si dava alcuna prova dell'esistenza del fluido magnetico²⁴.

In Inghilterra, il medico John Elliotson fu nel 1848 costretto ad abbandonare l'University College Hospital di Londra, dove praticava l'anestesia con l'ipnosi, per la manifesta ostilità della Royal Medical and Chirurgical Society²⁵.

Nell'Italia pre-unitaria, furono le autorità politiche a esprimersi nel merito, prima che i rappresentanti della scienza medica. L'orientamento si differenziava grandemente a seconda dei diversi stati. Stando a quanto racconta Francesco Guidi, curiosa figura di poligrafo ed erudito, "professore di magnetologia" tra i primi a usare e diffondere la tecnica nel nostro paese, a

²³ Cfr. Gallini, op. cit., p. 150.

²⁴ Cfr. Ellenberger, op. cit., p. 75-76.

²⁵ Cfr. Parenti e Fiorenzola, op. cit., p. 18.

Napoli il magnetismo era “proibito e temuto”²⁶ dai Borboni, e perciò praticato “di contrabbando”. Sempre Guidi ci informa che nello Stato Pontificio la pratica era vietata, nonostante occasionali esibizioni di magnetizzatori itineranti. Nel Lombardo-Veneto, un decreto del 18 ottobre 1845 aveva riservato ai soli medici la facoltà di usare la terapia magnetica, ma esibizioni e spettacoli erano permessi. Non mancavano del resto organi di diffusione come la “Cronaca del magnetismo animale”, che il medico Giuseppe Terzaghi pubblicò a Milano tra il 1850 e il 1860. Torino era invece la ‘capitale’ del fenomeno, grazie alla tradizione liberale della monarchia sabauda²⁷.

Dopo l’Unità, un episodio emblematico fu quello del magnetizzatore Donato, esibitosi in un teatro milanese nel 1886. Le sue *performances* destarono la preoccupazione delle autorità locali, che paventando la diffusione di forme di “degradazione psichica” e di “sessualità patologica” incontrollata, chiesero un sollecito intervento al Consiglio Superiore di Sanità. Venne formata d’urgenza una commissione - comprendente studiosi tra cui Cesare Lombroso, il fisiologo Angelo Mosso, lo psichiatra Francesco Vizioli - che espresse un parere di condanna degli spettacoli, vietando a Donato di esibirsi sul suolo italiano. Unica voce in dissenso fu quella di Enrico Morselli²⁸.

Quanto alla posizione della Chiesa, un primo pronunciamento si ebbe nel 1840, sotto papa Gregorio XVI. In data 23 giugno, il Santo Uffizio rispondeva al quesito “se il magnetismo, in generale e in sé, debba essere ritenuto lecito o illecito”:

Consulti (scil. chi intende praticare il magnetismo) autori approvati, con questa avvertenza che, rimosso ogni errore, sortilegio, esplicita o implicita invocazione del demonio, l’uso del magnetismo, cioè il solo atto di servirsi di mezzi fisici altrimenti leciti, non è moralmente vietato, purché non miri ad uno scopo illecito od in qualsivoglia modo reo. L’applicazione poi di principii e mezzi meramente fisici a cose ed effetti veramente sovranaturali, per spiegarli fisicamente, non è che un inganno affatto illecito ed ereticale²⁹.

A questa espressione di condizionata accettazione doveva seguire una seconda sentenza, di segno opposto. Una ulteriore richiesta di norme di condotta cui attenersi venne avanzata, e il Santo Uffizio il 21 aprile 1841

²⁶ F. Guidi, Il magnetismo animale secondo le leggi della natura e principalmente diretto alla cura delle malattie. Con note e un’appendice sull’ipnotismo, Milano 1860, p. 423, cit. in Gallini, op. cit., p. 81.

²⁷ Cfr. Gallini, pp. 81-88.

²⁸ Cfr. Gallini, op. cit., pp. 221-224; e vedi infra, p. 92 e p. 116.

²⁹ Gallini, op. cit., pp. 146-147.

rispose che “l’uso del magnetismo, nei termini sovraesposti (*prout exponitur*) non è lecito”³⁰.

Quindici anni più tardi si avrà una presa di posizione in qualche modo definitiva. Il seguito crescente verso una pratica che dava adito a sospetti di miscredenza e superstizione aveva portato numerosi esponenti periferici della Chiesa a sollecitare un nuovo pronunciamento della Santa Sede. Il Supremo Tribunale dell’Inquisizione in data 4 agosto 1856 invia a tutti i Vescovi della Cristianità un’Enciclica, in cui è motivata la proibizione del magnetismo:

Sebbene con questo decreto generale [si intende quello del 23 giugno 1840] venga spiegata sufficientemente la liceità o l’illiceità nell’uso e nell’abuso del magnetismo, la malizia degli uomini è tuttavia cresciuta in tal maniera che, trascurando lo studio della scienza e andando in cerca di cose curiose, essi si vantano di avere scoperto un metodo per predire e indovinare, con grave danno delle anime e detrimento della stessa società civile. [...]

Ciò ha dato luogo a che donnicciuole entusiasmata dalle meraviglie del cosiddetto “sonnambulismo e della chiaroveggenza” vadano dicendo con gesti non sempre verecondi ch’esse vedono qualunque cosa occulta, ed abbiano la temeraria pretesa di dissertare perfino sulla religione, di evocare le anime dei defunti, di riceverne le risposte e di scoprire cose ignorate e lontane, ed è certo che per mezzo della divinazione procurano grossi guadagni ai loro padroni. In tutte queste cose, quale che sia l’arte o l’illusione adoperata, siccome si pretende ottenere con mezzi fisici effetti non naturali, si riscontra un inganno assolutamente illecito ed ereticale, ed altresì uno scandalo contro l’onestà dei costumi³¹.

In questo documento è espressa la posizione ufficiale che la Chiesa manterrà sino alla fine del secolo. Le ragioni del divieto, come si evince dal testo, sono essenzialmente l’auto-attribuzione di poteri occulti da parte delle sonnambule e il loro dissertare di cose religiose. La divinazione delle anime dei defunti è un altro atto considerato eretico, e testimonia che lo spiritismo deve la sua prima diffusione proprio ai magnetizzatori. L’accenno ai “gesti non sempre verecondi” è un altro elemento che prelude alla futura scomunica dello spiritismo, la promiscuità delle cui sedute era vista come possibile occasione di comportamenti “contro la morale”.

Da parte loro, i magnetisti, Guidi in testa, si professeranno in maggioranza buoni cattolici, tenendo sempre a sottolineare la finalità terapeutica e l’indole naturale delle loro pratiche³². E comunque sonnambule

³⁰ Ibidem.

³¹ F. M. Palmés, Metapsìquica y espiritismo, Labor, Barcelona 1950, (trad. it. di P. Monaci, Metapsichica e spiritismo, Edizioni della Civiltà Cattolica, Roma 1952, p. 481); cfr. Gallini, op. cit., pp. 148-150.

³² Cfr. Gallini, op. cit., p. 154.

e ipnotizzatori continuarono ad esercitare l'arte e a girare le piazze d'Italia almeno fino alla prima guerra mondiale, tanto che Ettore Petrolini, ancora nel 1924, nell'atto unico "Il Padiglione delle meraviglie", metteva in scena una divertente "Sonnambula abruzzese"³³.

Abbiamo così delineato le caratteristiche di un sapere e di una pratica di massa che gradualmente prepara l'avvento dello spiritismo e in esso si trasfonde.

2. 1848: nascita dello spiritismo

In Inghilterra, negli Stati Uniti – e in misura minore in Francia e in Germania [...] - medicina ufficiale e medicina 'irregolare' di tutti i generi si intersecavano, erano talora praticate dalle stesse persone e anche da dilettanti entusiasti. L'Ottocento è l'epoca, come ha scritto Logie Barrow, di una 'epistemologia democratica', dove anche i 'plebei' non rinunciano a dire la loro sulla fisica e sulla chimica, sull'etere e sui fluidi, sull'elettricità e sull'abitabilità dei mondi, sulla medicina e sull'astronomia, spesso in un curioso intreccio fra scienza, religiosità 'selvaggia' ed esibizioni a pagamento di truffatori di paese. Sta di fatto che verso il 1830 si verifica in Inghilterra, soprattutto nel mondo operaio e presso la piccola borghesia delle città, un 'boom del mesmerismo' [...] ed è tramite i 'magnetizzatori' popolari che si afferma anche uno 'spiritismo plebeo'³⁴.

Siamo così entrati nella storia dello spiritismo.

In realtà, le pratiche di evocazione degli spiriti dei defunti sono antichissime e presenti in tutte le culture e le epoche senza eccezioni, e di questo ebbero coscienza anche i primi teorici e storici dello spiritismo, che nella letteratura etnografica vi cercarono le origini o, in funzione apologetica, una dimostrazione di veridicità³⁵. Nella tradizione occidentale la prima e importante testimonianza risale alla Bibbia, dove nel Primo Libro di Samuele si narra la vicenda di Saul, che viene severamente punito dal Signore per essersi recato di nascosto presso una negromante di Endor, allo scopo di evocare lo spirito di Samuele³⁶.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 130-133.

³⁴ M. Introvigne, *op. cit.*, p. 51.

³⁵ Per il primo atteggiamento cfr. E. Morselli, Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino, vol. I, Bocca, Torino 1908. Per il secondo: A. Pappalardo, Spiritismo, Hoepli, Milano 1922⁴ (1^a ediz. 1901); C. Baudi di Vesme, Storia dello spiritismo, 2 voll., Roux e Frassati, Torino 1897.

³⁶ Bibbia, 1Sam, 28.

Eric Dodds, nel suo Parapsicologia nel mondo antico³⁷, elenca e analizza le varie tecniche teurgiche e di divinazione praticate nell'antichità, che hanno molti punti in comune con le manifestazioni dei moderni medium.

Ma la maggior parte degli autori che si sono occupati dell'argomento concorda nel ritenere il 1848 l'anno di nascita dello spiritismo modernamente inteso³⁸.

In quell'anno la famiglia Fox, da pochi mesi trasferitasi ad Hydesville, nello stato di New York, si trovò a vivere una serie di fatti inquietanti e apparentemente inspiegabili. La nuova casa, una tipica costruzione colonica americana, quasi tutta in legno, godeva di una fama sinistra: il precedente abitatore, tale Michael Weckman, l'aveva abbandonata con tutta la famiglia perché si udivano strani rumori. E infatti agli inizi del marzo '48 cominciarono i primi disturbi, sotto forma di colpi (*raps*) molto forti provenienti dalle pareti, dai pavimenti, dall'interno dei mobili. Alla preoccupazione seguì la sorpresa quando le due figlie Margaret e Kate – rispettivamente di dieci e sette anni – scoprirono che i colpi potevano susseguirsi anche in modo regolare, esattamente in risposta a quelli che battevano loro. Usando un rudimentale linguaggio di tipo telegrafico (in gergo spiritistico: *tiptologia*), le piccole impararono così a dialogare con l'entità invisibile autrice dei rumori, che risultò essere lo spirito di un merciaio ambulante assassinato in quella casa a scopo di furto e sepolto poi in cantina³⁹.

Dopodiché, i Fox si trasferirono nuovamente. Kate fu ospitata presso il fratello maggiore David, che abitava ad Auburn; Margaret dalla sorella Leah, che viveva, maritata, a Rochester. I fenomeni continuarono anche nelle nuove case: ora non si trattava più di soli colpi, ma anche di movimenti di

³⁷ Cfr. E. R. Dodds, Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, in The Ancient Concept of Progress, Oxford University Press, Oxford 1973, (trad. it. E. Lo Cascio, Parapsicologia nel mondo antico, Laterza, Bari 1991).

³⁸ Cfr. Baudi di Vesme, op. cit.; Pappalardo, op. cit.; Morselli, op. cit.; S. Hutin, "Le spiritisme et la société théosophique", in Histoire des religions, a c. di H. Puech, vol. II, Gallimard, Paris 1972; U. Dèttore, Storia della parapsicologia. I fenomeni paranormali dalle origini ai giorni nostri, Armenia, Milano 1976; M. Introvigne, Il cappello del mago, cit.; P. L. Baima Bollone, La scienza nel mondo degli spiriti, SEI, Torino 1994. E' necessaria una breve considerazione su questi testi. Tutti si limitano a illustrare la storia delle dottrine e del movimento spiritista senza chiarirne e approfondirne la natura di fenomeno di massa. Morselli, contemporaneo all'oggetto che descrive, nonostante la consapevolezza della sua dimensione sociale vi dedica solo qualche nota. L'opera di Dèttore è un poco più attenta a questo aspetto, ma, per quanto informata, manca di bibliografia e non sempre è attendibile. Resta, comunque, la migliore tra quelle "di parte spiritista" disponibili. Fa eccezione il testo di Introvigne, le cui osservazioni sono puntuali e pertinenti ma molto sintetiche.

³⁹ Più autori riferiscono una curiosa appendice a questa storia, basandosi su un articolo di A. C. Doyle, The Mystery of the Three Fox Sisters, "Psychic Science", vol. I, 1922, pp. 212-237. In seguito alle "rivelazioni" dello spirito, furono intrapresi degli scavi, che portarono alla luce dei capelli e alcune ossa umane. Cinquantasei anni dopo, nel 1904, durante alcuni lavori di restauro fu abbattuto un divisorio parallelo al muro maestro, e nell'intercapedine si rinvennero uno scheletro umano quasi completo e una cassetta da merciaio ambulante. Cfr. Dèttore, cit., p. 114; Baima Bollone, op. cit., p. 186 e nota 5 a p. 210; H. Thurston, La Chiesa e lo spiritismo, Vita e pensiero, Milano 1949³, nota 2 a p. 24.

oggetti (*poltergeist*), sussultare di tavoli, chitarre che suonavano senza essere toccate e così via. Ma le ragazze non cessavano di ricevere messaggi. Uno di questi, destinato a rimanere famoso, suonava all'incirca: "Cari amici, dovete proclamare questa verità al mondo. Questa è l'alba di una nuova era; non dovete tentare di tenerlo ancora nascosto. Quando farete il vostro dovere, Dio vi proteggerà e gli spiriti buoni veglieranno su di voi"⁴⁰. Le sorelle, che avevano scatenato la curiosità dei vicini, furono chiamate a dare pubblica dimostrazione dei loro poteri, acquistando in poco tempo un'immensa popolarità. La pratica delle sedute spiritiche diventò presto una moda dai tratti misticeggianti: il 14 novembre del 1849 si riuniva a Rochester un primo 'convegno' di spiritisti; le persone che dichiaravano di essere in grado di compiere esperienze analoghe alle Fox si moltiplicavano, e in breve sorse un vero e proprio movimento. Le sorelle cominciarono delle tournée negli Stati Uniti, esibendosi a pagamento nei teatri. La stampa era divisa: a chi le considerava delle semplici impostore si opponevano i sostenitori, come Horace Greeley, direttore della "New York Tribune", disposto ad organizzare sedute pubbliche⁴¹.

Ci fu anche il primo incontro-scontro con la scienza. Nel 1851 tre medici dell'Università di Buffalo pubblicarono una relazione in cui i colpi venivano spiegati con lo schiacciare delle articolazioni di ginocchia e piedi: i fenomeni sarebbero stati perciò un inganno. Ma questo non incise più di tanto sulla reputazione delle sorelle, che continuarono la loro attività ancora per molti anni, convincendo anche personalità di notevole levatura come Robert Hare, *professor emeritus* di chimica presso l'Università della Pennsylvania, e l'ex giudice della Corte Suprema Edmonds. Nel 1870 Kate Fox si esibì anche in Inghilterra, dove venne esaminata da William Crookes che non trovò traccia di frode nelle sue manifestazioni.

Nel 1856 Margaret sposò l'esploratore artico Elisha Kane. Convertitasi al cattolicesimo dopo il matrimonio, non tenne più sedute sino al 1867. Kate e Leah proseguirono invece le loro esibizioni, ma con crescenti difficoltà la maggiore rimproverava a Kate, ormai alcoolizzata (come del resto anche Margaret) la sua vita disordinata, e così si consumò la rottura tra le due.

La situazione precipitò quando, nell'autunno del 1888, Margaret e Kate rilasciarono a giornali a grande tiratura interviste nelle quali dichiaravano lo spiritismo un'impostura, creata ad arte sulla spinta della sorella Leah e di altre persone per ottenere lauti guadagni. Il 21 ottobre dello stesso anno le due sorelle diedero una pubblica dimostrazione del trucco usato presso l'Accademia di Musica di New York, dove una platea gremita poté udire colpi forti e distinti provocati dallo schiocco degli alluci di Margaret. La notizia mise a soqquadro gli ambienti spiritisti e fece crollare le quotazioni di stima delle sorelle. Ma questo ancora non era l'ultimo atto:

⁴⁰ Dettore, op. cit., pp. 114-115.

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

l'anno seguente le Fox ritrattarono la confessione, sostenendo di esservi state spinte da alcuni avversari dello spiritismo, che avevano approfittato del loro momento di debolezza e povertà⁴². La vicenda volgeva al termine: Leah Fox morì nel 1890, Margaret nel '92 e Kate nel '93.

Se ci siamo tanto dilungati sulle sorelle Fox non è solo per la qualità “letteraria” della loro storia, il cui episodio iniziale pare quasi un archetipo di tutta la letteratura di fantasmi, da Le Fanu a Montague Rhodes James a Lovecraft, e che non a caso aveva appassionato il grande scrittore Arthur Conan Doyle, convinto spiritista. La loro vicenda è in realtà emblematica per tutta una serie di ragioni.

Innanzitutto per l'ambiente sociale in cui si verifica. Gli Stati Uniti a metà Ottocento sono un paese percorso da forti fremiti religiosi, che, nel solco della tradizione protestante di libera lettura e interpretazione delle sacre scritture, danno origine ad una fioritura di movimenti, correnti e sette. Per esempio quella quacchera degli *Shakers*, o “tremanti” – derivanti dal movimento francese dei *Camisards* di Jean Cavalier e giunti in America nella seconda metà del Settecento sotto la guida di Anna Lee – dove i membri più fanatici provocavano, durante le riunioni, eventi paranormali quali previsioni del futuro e dotti discorsi pronunciati da contadini semianalfabeti o da fanciulli⁴³. Secondo Massimo Introvigne, “in Europa e negli Stati Uniti il mondo degli spiriti ha un suo posto nella tradizione magica colta, da cui passa nella magia cerimoniale [...] e anche nella magia delle campagne; si infila nella religiosità popolare, mescolandosi al cristianesimo e riapparendo in movimenti religiosi influenzati dalla tradizione sotterranea della *folk magic* come gli Shakers o i Mormoni”⁴⁴. E se è vero che negli Stati Uniti i Mormoni non accettano le pratiche spiritistiche, il fatto “che gli spiriti abbiano deciso di manifestarsi nel 1848 [presso la casa dei Fox] a un tiro di schioppo dal luogo dove nel 1820 lo Spirito aveva – secondo i Mormoni – guidato Joseph Smith [il loro fondatore] verso la sua ‘prima visione’, non deve essere casuale, e ha già suscitato l'attenzione di Whitney R. Cross che in un'opera classica (anche se discussa) si è chiesto perché, nella parte nord-occidentale dello Stato di New York, il ‘distretto bruciato’ dall'entusiasmo revivalistico, siano nati tra il 1800 e il 1850 tanti nuovi movimenti religiosi e sociali”⁴⁵.

L'*humus* su cui sorgono i movimenti spiritistici è quindi quello della religiosità popolare. Se negli Stati Uniti si tratta di sette che si dipartono dal grande tronco del protestantesimo, in Italia lo spiritismo come dottrina

⁴² L'episodio è raccontato con dovizia di particolari dal polemista cattolico C. M. de Heredia, Los fraudes espiritistas y los fenomenos metapsichicos, Herder, Barcelona 1955 (trad. it. Le frodi dello spiritismo e i fenomeni metapsichici, Edizioni Paoline, Roma 1955, pp. 27-35).

⁴³ Dettore, op. cit., p. 112.

⁴⁴ Introvigne, op. cit., p. 47.

⁴⁵ Ivi, pp. 49-50.

‘colta’ si innesterà su pratiche magiche popolari di origine pagana sopravvissute al cristianesimo e con esso fusesi.

L’altro ingrediente fondamentale è, come abbiamo già visto, il magnetismo, anch’esso binomio di teoria colta e pratica di massa.

Al di là di differenze e specificità del caso, ci sembra che questa caratteristica di ‘fenomeno di massa’ sia la cifra che contraddistingue anche il nascente spiritismo americano, e la vicenda delle sorelle Fox è emblematica anche sotto questo aspetto. La storia abbonda di casi di *poltergeist* e di comunicazioni spiritiche⁴⁶, ma qui, per la prima volta, un simile, banale episodio riesce in poco tempo a dare origine ad una moda e ad un movimento imponente. E ciò avviene proprio grazie ai già potenti canali di comunicazione dell’epoca. Come per il magnetismo, i periodici e i quotidiani a grande tiratura ma anche il fitto sottobosco di fogli locali, così come la rete dei teatri in cui le sorelle si esibirono, garantirono una penetrazione capillare delle notizie riguardanti le loro imprese, favorendo l’emulazione e la crescita di un vasto seguito. La stampa giocò, negli Stati Uniti come in Europa, un ruolo fondamentale. Rispondendo al bisogno di meraviglioso delle masse, essa concentrò l’attenzione in modo ossessivo sulle imprese ‘eccezionali’ di personaggi altrettanto eccezionali: le biografie dei medium divennero un boccone ghiotto al pari di quelle dei criminali. E in seguito la stampa sarà di volta in volta, alleata e complice, oppure avversaria e addirittura artefice della disfatta dei protagonisti dello spiritismo. La storia individuale di ciascun medium, come la storia complessiva del fenomeno, è attraversata dal dilemma vero-falso, sul quale, - ancora una volta il parallelismo con il magnetismo è evidente - si eserciteranno i poteri della scienza e della Chiesa in una continua tensione tra accettazione e smentita, legittimazione e scomunica⁴⁷.

Se lo spiritismo come fenomeno di massa compare ad Hydesville nel 1848, la data di nascita delle sue dottrine è di poco precedente.

Già nel 1845, infatti, l’americano Andrew Jackson Davis, apprendista calzolaio, aveva scritto un libro dal titolo The Principles of Nature, Her Divine Revelations and a Voice of Mankind⁴⁸. Davis era già stato

⁴⁶ Volendoci limitare agli anni immediatamente precedenti l’episodio di Hydesville, vale la pena di ricordare almeno la “veggente di Prevorst” Friedericke Hauffe, studiata tra il 1826 e il 1829 dal medico e poeta tedesco Justinus Kerner. La giovane donna, di scarsissima istruzione, abitava appunto nel villaggio di Prevorst, nel Württemberg, e appena dopo sposata cominciò a soffrire di convulsioni, catalessi, emorragie. Refrattaria a qualsiasi medicamento, otteneva qualche sollievo solo con il magnetismo. Durante il ‘sonno magnetico’ riceveva messaggi da spiriti disincarnati, prediceva avvenimenti futuri e faceva rivelazioni sulla natura dell’uomo e dell’universo, a volte nel più puro e forbito tedesco, altre in un linguaggio sconosciuto. Il caso attirò l’attenzione di molti medici e filosofi dell’epoca, tra cui David Strauss, Schleiermacher e Schelling. Le ricerche di Kerner, nonostante i loro limiti, sono considerate “una pietra miliare della storia della psichiatria dinamica” (H. F. Ellenberger, op. cit., p. 91 e segg.).

⁴⁷ Cfr. Gallini, op. cit., pp. 57-59.

⁴⁸ A. Jackson Davis, The Principles of Nature, Her Divine Revelations and a Voice of Mankind, Banner of Light, Boston 1847.

protagonista di episodi di chiaroveggenza in gioventù, riuscendo, in stato di sonno magnetico, a vedere all'interno del corpo degli ammalati e a compiere diagnosi esatte. Nel testo di cui sopra, 'rivelatogli' sotto influenza magnetica e pubblicato nel 1847, egli esponeva le sue concezioni sulla natura dell'uomo e del cosmo.

L'universo ha origine da un oceano di fuoco liquido illimitato e privo sia di forma che di movimento e parti, in quanto unica forma, movimento e parte. Materia e Potere, i due principi reggenti, vi sono indivisibilmente uniti: la prima contenendo in potenza tutti i corpi celesti e gli esseri destinati ad abitarli; il secondo comprendendo tutti i principi spirituali governatori: Sapienza, Divinità, Giustizia, Misericordia, Verità. Dalla scissione di Materia e Potere nascono gli universi e gli esseri viventi, il cui moto vitale incessante li porta verso l'unità originaria. Qui l'esperienza si arresta nella contemplazione, per riprendere poi nuovi percorsi mondani. Gli esseri viventi sono perciò tutti immortali, immersi nel comune flusso dell'esistenza e comunicanti tra loro. L'anima umana, distaccatasi dal corpo dopo la morte, comunica medianicamente con i viventi e li guida dalle sfere superiori in cui è ascisa. In questo sistema, il Vecchio e Nuovo Testamento sono da ritenersi espressioni di grande saggezza ma non di verità definitive. Per quanto Gesù sia stato un grande riformatore, il suo messaggio è ormai superato: il futuro dell'umanità sta in una organizzazione socialisteggiante diretta dalla Giustizia, dalla Saggezza, dalla Misericordia e dalla Verità⁴⁹.

Il libro avrà grande diffusione, soprattutto nei paesi di lingua inglese, contribuendo a ingrossare le fila del movimento spiritista. Quanto alle dimensioni del seguito in quel periodo negli USA, non c'è accordo sulle cifre. Per Dettore, "si calcola che, nel 1851, vi fossero a New York un centinaio di medium [...] e, a Filadelfia, una cinquantina di circoli spiritisti. Quattro anni dopo, gli spiritisti americani assommavano a due milioni"⁵⁰. Cifre simili riferisce Polidoro: i seguaci dello spiritismo sarebbero stati all'incirca 750mila nel 1852 e due milioni, seguendo la "North American Review", nel 1855⁵¹. Secondo Thurston, invece, "il giudice Edmonds [...] calcolava seriamente che già nel 1854 i seguaci del movimento ammontassero in America a tre milioni di persone. Due anni prima il signor H. Spicer, inglese, dopo una visita agli Stati Uniti, dichiarava che in quella nazione vi erano trentamila medium, affermando in particolare che vi erano nella sola città di Filadelfia trecento 'circoli magnetici', e con questo intendeva alludere alle riunioni di spiritisti"⁵². Nel 1866 si era giunti, sempre a detta di Edmonds, a "5.000.000 di credenti negli Stati Uniti, cioè un sesto

⁴⁹ Cfr. Dettore, op. cit., pp. 117-119.

⁵⁰ Ivi, pp. 115-116.

⁵¹ Cfr. M. Polidoro, Viaggio tra gli spiriti. Indagine sui "fenomeni" dello spiritismo, Sugarco, Carnago 1995, p. 51.

⁵² H. Thurston, op. cit., p. 26.

della totale popolazione”⁵³. Che le stime siano o no esagerate, resta il fatto che lo spiritismo aveva realmente raggiunto una dimensione di massa, tanto che nel 1854 il senatore James Shields presentò una petizione, appoggiata da 15mila firme, affinché il Congresso finanziasse una commissione dedicata allo studio dei fenomeni. La richiesta, discussa al Senato il 17 aprile di quell’anno, fu respinta⁵⁴.

Con una battuta – forse non troppo lontana dal vero – potremmo dire che una tale ‘produzione’ di consenso necessitava probabilmente di essere ‘esportata’. Nel 1852 lo spiritismo sbarca ufficialmente in Gran Bretagna⁵⁵, quando la coppia di magnetizzatori Stone-Hayden, proveniente da Boston, comincia una serie di esibizioni pubbliche. La Hayden, ipnotizzata da Stone che le fa guardare dei dischi metallici, è in grado di interpretare alfabeticamente dei colpi traendone messaggi o informazioni sconosciute agli astanti. Immediatamente si creano due fronti: da una parte la stampa, contraria; dall’altra, il fisico Ashburner e il logico Augustus De Morgan, che ne prendono le difese. La moglie di quest’ultimo, Sophia, anch’essa dotata di poteri medianici, pubblicherà nel 1863 un resoconto delle sedute sotto la sigla C. D.: From Matter to Spirit. The Results of Ten Years’ Experience in Spirit Manifestations⁵⁶. Il sasso è stato gettato: nel 1853 viene fondato lo “Spiritual Telegraph”, il più longevo periodico spiritista inglese, e di lì a poco cominceranno le performance di Daniel Dunglas Home, un medium destinato ad incontrare sulla sua strada quasi tutti gli scienziati che nel secolo scorso si interessarono al paranormale.

In Francia la moda spiritistica prende piede intorno al 1850, quando un nobile scandinavo, il barone Ludwig de Guldenstube, inizia a diffondere la consultazione degli spiriti per mezzo delle *tables tournantes*, i tavolini a tre gambe che diverranno lo strumento principe delle sedute spiritiche⁵⁷. Col proprio movimento, sussultorio o rotatorio, il tavolo esprimeva le risposte delle anime interrogate. Un’altra tecnica introdotta, più tardi, da Guldenstube, era la scrittura diretta: si lasciava una matita su un foglio bianco, in una stanza deserta che veniva poi chiusa, mentre in una camera adiacente si svolgeva una seduta. Al termine di questa, sul foglio si trovavano scritte le comunicazioni.

La scienza ufficiale non mancò di rispondere. Michel-Eugène Chevreul già nel 1833 aveva interpretato il funzionamento della bacchetta da raddomante e del pendolino con i movimenti involontari dell’esecutore.

⁵³ Ivi, p. 27.

⁵⁴ Cfr. Polidoro, op. cit., p. 51.

⁵⁵ Anche se, già nel 1846, nientemeno che la Regina Vittoria aveva ricevuto un medium a corte: cfr. Introvigne, op. cit., p. 50.

⁵⁶ Cfr. G. Pareti, La tentazione dell’occulto. Scienza ed esoterismo nell’età vittoriana, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 172 e nota 63 a p. 265; cfr. Dèttore, op. cit., p. 119.

⁵⁷ Dèttore, op. cit., pp. 121-122.

Dopo una serie di esperimenti, giunse alla conclusione che anche il moto dei tavoli giranti si doveva alla pressione delle mani dei partecipanti⁵⁸.

Ma la popolarità delle sedute spiritiche non accennava ad arrestarsi, arricchendosi anzi della nuova tecnica della ‘scrittura automatica’, cioè la dettatura di comunicazioni da parte dei defunti al medium in stato di *transe*. La pratica si diffuse rapidamente in tutto il paese, coinvolgendo anche personalità quali Victor Hugo e Victorien Sardou. I due scrittori facevano parte di una cerchia di spiritisti parigini che solevano raccogliere in una serie di quaderni il contenuto delle loro sedute⁵⁹. A Léon Rivail fu affidato il compito di riordinarli. Da questo lavoro, compiuto con l’aiuto della medium Céline Japhet, verrà fuori Le Livre des Esprit⁶⁰, destinato a diventare una sorta di vangelo dello spiritismo.

Léon Hippolyte Denizard Rivail era nato nel 1804 a Lione. Già discepolo di Pestalozzi in Svizzera, si era avvicinato allo studio del magnetismo negli anni ’50, mentre svolgeva la professione di insegnante, quindi aveva preso a frequentare gli ambienti dello spiritismo entrando in contatto con Sardou. Durante una serie di sedute, dallo Spirito “Z.” gli fu rivelato di essere la reincarnazione dell’antico druido Allan Kardec, e di avere come missione la diffusione della dottrina spiritica sulla Terra. Da allora assunse definitivamente il nome di Kardec e intraprese una febbrile attività organizzativa e di divulgazione, dando vita nel 1858 alla “Revue Spirite” e pubblicando altre opere di grande successo come Le Livre des Médiams⁶¹. Alla sua morte, nel 1869, i suoi seguaci erano numerosissimi, raccolti soprattutto in Francia e nei paesi latini.

Kardec è, con Davis, il principale teorico della dottrina dello spiritismo.

Nella sua concezione l’universo è formato da due elementi, lo spirito e la materia. Tra di essi sta un terzo elemento fluidico che il Dio creatore ha posto come collegamento, e mediante il quale dà forma a tutti gli esseri. La creazione divina è continua e segue un ordine ascendente: dapprima vi sono dei germi, che strutturandosi danno origine al mondo minerale, privo di vita; poi il mondo vegetale, quindi quello animale, dove alla vita si aggiunge un’intelligenza, benché poco sviluppata; infine il mondo umano, in cui l’intelligenza raggiunge i livelli più alti, anche superiori a quelli della razza terrestre, dato che su altri pianeti esistono forme di vita umana diverse.

Tutti gli esseri viventi, animali e vegetali, sono immortali, e al termine della loro esistenza terrena tornano a reincarnarsi, arricchiti dalla precedente esperienza vissuta. L’evoluzione verso i gradi superiori è più rapida nell’uomo, avvantaggiato dal suo quoziente intellettivo. Dopo la morte del

⁵⁸ Cfr. Ellenberger, op. cit., p. 99. L’opera in cui apparve la dimostrazione è M. Chevreul, De la baguette divinatoire, du pendule dit explorateur et des tables tournantes, au point de vue de l’histoire, de la critique et de la méthode expérimentale, Mallet-Bachelier, Paris 1854.

⁵⁹ Cfr. Baima Bollone, op. cit., p. 195.

⁶⁰ A. Kardec, Le Livre des Esprits, Paris 1857.

⁶¹ A. Kardec, Le Livre des Médiams, Paris 1861.

corpo, lo spirito se ne distacca, restando temporaneamente avviluppato nel *perispirito*, o 'corpo etereo', costituito dall'elemento fluidico semimateriale. Quando anche il perispirito si è disgregato, in una sorta di seconda morte, lo spirito viene a contatto con gli spiriti superiori che lo aiutano a prepararsi alla futura incarnazione, in cui dovrà espiare gli errori commessi nella vita precedente; quindi sceglie il corpo in cui tornare, e ricomincia un'esistenza terrena. Giunto alla perfezione, esso non si reincarna più: è divenuto uno spirito superiore. A volte la scelta è prematura, e questo comporta un'involuzione nel processo di perfezionamento, ma solo nel senso morale: non è possibile che lo spirito di un uomo torni a incarnarsi in quello di un animale. Gli spiriti non sono tutti uguali ma ordinati secondo una gerarchia, che vede in fondo quelli maligni, falsi, burloni o non ancora capaci di affrontare la reincarnazione, e ai vertici quelli superiori. Nelle sedute si manifestano tutti i tipi di spiriti, che entrano in contatto col medium attraverso il perispirito⁶².

La teoria di Kardec è composita, accogliendo influssi di Swedenborg uniti ad elementi di neoplatonismo. La reincarnazione, che ne è una componente centrale, costituisce la principale differenza tra il suo sistema e quello di Davis, per il quale invece gli spiriti disincarnati non fanno ritorno nel mondo terreno e continuano il loro perfezionamento solo passando attraverso sfere sempre più elevate. Secondo Kardec l'amore universale, la fratellanza e la giustizia sono i valori ai quali si deve ispirare ogni buon spiritista nella sua vita terrena, e questo avvicina molto la sua dottrina a quella cristiana. Ciononostante, per lui Cristo non fu l'incarnazione di Dio, ma solo di uno spirito superiore⁶³.

Con Davis e Kardec, lo spiritismo assume un contenuto dottrinario pressoché definitivo. L'opera del francese, che troverà dei continuatori in Gabriel Delanne e Léon Denis, si diffuse soprattutto nei paesi latini. Nei paesi anglosassoni prevarrà invece la teoria davisiana, e là gli spiritisti saranno tradizionalmente e in maggioranza anti-reincarnazionisti. Milioni di seguaci nel mondo daranno vita a chiese e sette ispirate all'una o all'altra versione, costituendo un movimento variegato che cercherà di addivenire a un'unificazione delle dottrine. Nel 1889 si tenne a Parigi un Congresso Spiritista Internazionale che a maggioranza approvò una serie di tesi riassumibili nei due punti: 1) persistenza dell'io cosciente e personale dopo la morte; 2) possibilità dell'esistenza di rapporti fra vivi e trapassati⁶⁴. Un secondo congresso nel 1900 proclamò all'unanimità i seguenti dogmi: 1) esistenza di Dio, intelligenza suprema, causa prima di tutte le cose; 2) pluralità dei mondi abitati; 3) immortalità dell'anima; successione delle sue

⁶² Cfr. A. Kardec, Che cos'è lo spiritismo, (senza indicaz. di trad. e del titolo orig.) Edizioni del Gattopardo, Roma 1971, pp. 158-176.

⁶³ Cfr. Dèttore, op. cit., pp. 124-127.

⁶⁴ Cfr. Morselli, op. cit., p. 31.

esistenze corporee sulla terra e sugli altri corpi celesti; 4) dimostrazione sperimentale della sopravvivenza dell'anima umana attraverso la comunicazione medianica con gli spiriti; 5) condizione felice o infelice della vita umana in ragione delle anteriori esperienze dell'anima, dei suoi meriti o demeriti e dei progressi che essa deve compiere⁶⁵.

L'originalità dello spiritismo, se paragonato agli altri culti religiosi, sta - come ha notato Serge Hutin⁶⁶ - nel fondare la propria metafisica e la propria teologia su dei fatti tangibili: le manifestazioni degli spiriti con tutti i loro effetti: comunicazioni, materializzazioni, case infestate, ecc.

Il carattere *sperimentale* di questo sistema è senz'altro una delle ragioni per cui esso esercitò un prepotente fascino su quei credenti - protestanti o cattolici - che nel secolo scorso avevano progressivamente perso fiducia nelle loro fedi tradizionali, intaccate dai portati dalle nuove teorie scientifiche. L'influenza dell'evoluzionismo, e più in generale del positivismo, si era diffusa nella seconda metà dell'Ottocento nelle più varie discipline, dalla medicina all'economia alla storia, e passando attraverso la stampa e la scuola, aveva permeato gran parte della coscienza comune dell'epoca, sottraendo autorità alle credenze religiose. La diffusione delle idee socialiste presso ampi strati popolari fu poi un altro fondamentale fattore di circolazione delle concezioni materialistiche. In questo contesto, lo spiritismo poteva apparire, per chi pencolava tra fede e adesione alla scienza, più moderno delle religioni rivelate e al contempo più comprensibile e popolare delle dottrine scientifiche: un giusto compromesso tra bisogno di spiritualità e di trascendente da una parte, e adeguazione alla nuova immagine della natura e del mondo dall'altra.

Lo spiritismo sarebbe parso a molti (Brofferio, Flammarion, v. *ultra*) una sorta di 'religione dell'età della scienza'. E in effetti solo in un'epoca dominata dalla necessità scientifica della *misura* e dal culto positivista del *fatto* poteva affermarsi una 'religione' basata sulla verifica sperimentale dell'aldilà.

A Morselli, che nel 1908 si accingeva a studiare il fenomeno, non sfuggiva questo aspetto⁶⁷. Ma al principio del nuovo secolo il panorama era ormai mutato: all'ondata del materialismo positivista era già seguito il riflusso 'neo-spiritualistico': si moltiplicavano i fenomeni (e lo spiritismo era tra questi) ispirati al misticismo o in contrasto con la razionalità scientifica. Il sentimento della crisi di un modello di pensiero che aveva preteso spiegare tutto non risparmiava larghi settori del mondo scientifico, e alimentava polemiche come quella, emblematica, sulla 'bancarotta della scienza',

⁶⁵ Cfr. Hutin, op. cit., p. 1370.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 1365.

⁶⁷ Cfr. Morselli, op. cit., p. 11.

proclamata da Brunetière nel 1895 sulle colonne della “Revue des Deux Mondes”⁶⁸.

Nel 1869 muore Allan Kardec. Nello stesso anno la Dialectic Society di Londra, che era allora presieduta da Sir John Lubbock - paleoantropologo allievo di Darwin - e annoverava tra i suoi affiliati l'evoluzionista Alfred Russel Wallace, decide di condurre un'inchiesta sperimentale sui fenomeni medianici⁶⁹. Dopo una serie di più di cinquanta sedute, la conclusione è che i fatti (rumori e movimenti di corpi senza contatto fisico, comunicazioni di fatti ignoti ai partecipanti) sono veri. I risultati verranno pubblicati con notevole rilievo dalla stampa e daranno il via a nuove ricerche del fisico Crookes: è cominciata la stagione della ‘ricerca psichica’, ossia dell'attenzione del mondo della scienza per i fenomeni dello spiritismo. Nel 1882 viene fondata a Londra la Society for Psychical Research, con il proposito di condurre dettagliate indagini seguendo il più rigoroso metodo scientifico, e di lì a poco in Francia, Italia, Germania, sorgeranno altre associazioni analoghe. Numerosi studiosi provenienti dalle più svariate discipline si troveranno sullo stesso terreno, impegnati a misurare e registrare l'invisibile. In cerca di nuove forze, o di un'antica fede da confermare.

3. *La ricerca psichica in Gran Bretagna*

Nel 1870 Crookes ha trentotto anni ed è già un fisico affermato: membro della Royal Society, dirige importanti riviste scientifiche come “Chemical News” e il “Quarterly Journal of Science”. Nove anni prima aveva scoperto il tallio. Decide di cominciare una serie di indagini sui fenomeni paranormali avvalendosi di due noti e potenti medium dell'epoca: Daniel Dunglas Home e Katherine Fox. Nelle sedute, per le quali Crookes aveva preparato appositi strumenti di misura e controllo, Home produce effetti di telecinesi, levitazione, alterazione del peso corporeo e fa suonare una fisarmonica senza toccarla. La Fox ottiene *raps* e rumori dall'interno di mobili e pareti⁷⁰.

In un articolo apparso nel gennaio del 1874, Crookes avanza un'ipotesi di spiegazione:

⁶⁸ Cfr. L. Mangoni, Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento, Einaudi, Torino 1985.

⁶⁹ Cfr. Baima Bollone, op. cit., pp. 198-199.

⁷⁰ Cfr. B. Inglis, Natural and Supernatural. A History of the Paranormal from Earliest Times to 1914, Hodder and Stoughton, London 1977 (tr. it di G. Sardelli, Naturale e soprannaturale. Storia del paranormale, Astrolabio, Roma 1979, pp. 261-284).

La teoria della *forza psichica*, per se stessa, non è altro che la conferma del fatto, ora universalmente accettato, che in date condizioni non ancora ben definite, a una distanza limitata ma non ancora ben determinata, dal corpo di certe persone che hanno una speciale costituzione nervosa, agisce una forza la quale, senza contatto diretto o indiretto, produce movimenti visibili e suoni in corpi solidi. [...] Questa è la forza che io ho chiamato *psichica*, perché indica una forza la cui sorgente, secondo me, trovasi nell'anima o nell'intelligenza dell'uomo. Ma io, al pari di quelli che ammettono questa teoria della forza psichica per spiegare tutti i fenomeni, non vogliamo [sic] con questo asserire che essa non possa venire affermata e diretta da un'intelligenza diversa da quella del soggetto psichico⁷¹.

Questa sortita attirò a Crookes aspre critiche, in particolare da William Carpenter.

Carpenter, anche lui membro della Royal Society, era stato tra i primi studiosi delle attività psichiche inconscie. Il suo Principles of Mental Physiology⁷² interpretava i processi mentali posti sotto la soglia della coscienza secondo un'impostazione riduzionistica, come episodi del normale funzionamento cerebrale che davano origine agli atti automatici, mentre gli atti coscienti erano di tipo volontario o volizionale (implicando la volontà e lo sforzo congiunti)⁷³. Questo complesso di fenomeni, che designò col termine di 'cerebrazione inconscia', era secondo Carpenter alla base anche delle manifestazioni medianiche: lo stato di attenzione e di aspettativa dell'evento faceva sì che l'evento stesso si producesse. Come il pendolino e la bacchetta divinatoria, il tavolino si muoveva sotto la tensione muscolare involontaria delle mani dei partecipanti la seduta⁷⁴.

Ne derivò una breve polemica, al termine della quale ognuno rimase sulle proprie posizioni, anche se la Royal Society, forse su pressione di Carpenter, si rifiutò di pubblicare la relazione di Crookes⁷⁵. Questi continuò le sue esperienze, concentrandosi nel 1872 sulla veggente Florence Cook, il cui fenomeno più spettacolare consisteva nella materializzazione di un fantasma femminile, "Katie King", mentre era legata ad una sedia in uno stanzino separato. Sospetti di frode erano già stati avanzati da parte di William Volckman, un cultore di spiritismo avvicinosi alla Dialectical Society, che aveva osservato la medium in precedenti sedute. Crookes, che

⁷¹ W. Crookes, Notes on an Inquiry into the Phenomena Called Spiritual (1870-1873), in "Quarterly Journal of Science", genn. 1874; poi in Researches on the Phenomena of Spiritualism, Burns, London 1874. L'opera ebbe una prima traduzione italiana Indagini sperimentali intorno allo spiritualismo, Tipografia e litografia cantonale, Locarno, 1877; la nostra citazione è da Ricerche sui fenomeni dello "spiritualismo" e altri scritti, a cura e con trad. di E. Servadio, Libreria Lombarda, Milano 1932, p. 103.

⁷² W. B. Carpenter, Principles of Mental Physiology, Kegan, Paul, Trench & Trübner, London 1874.

⁷³ Cfr. Pareti, op. cit., pp. 60 e segg. e pp. 90 e segg.; Whyte, op. cit., pp. 124-125.

⁷⁴ Cfr. Pareti, op. cit., p. 188.

⁷⁵ Cfr. Inglis, op. cit., pp. 263-266.

aveva garantito la veridicità delle apparizioni, mostrando a prova anche delle foto, fu accusato di coprire la Cook per la quale provava un debole: amareggiato e disgustato da quelle che riteneva calunnie, smise di compiere esperimenti in prima persona, pur continuando a credere nella realtà dei fenomeni e senza rinnegare le sue teorie⁷⁶. Nonostante l'avallo di queste manifestazioni, infatti, Crookes non aveva ceduto a un'interpretazione in chiave spiritistica dei fenomeni, precisando anzi la propria posizione:

La differenza tra i partigiani della forza psichica e gli spiritualisti consiste in questo: noi affermiamo che non vi sono ancora prove sufficienti circa un'intelligenza direttrice diversa da quella del medium, e che non vi è alcuna prova dell'azione dei defunti; invece gli spiritualisti ammettono, ed è per essi un articolo di fede, che i fenomeni sono dovuti agli spiriti dei morti⁷⁷.

Nel 1882, come abbiamo già detto, era nata la Society for Psychical Research (Crookes ne sarà presidente nel triennio 1896-1899). Tra i fondatori vi erano il filosofo Henry Sidgwick (primo presidente), Eleanor Balfour, che diventerà sua moglie, ed il fratello Arthur James Balfour, futuro primo ministro, il fisico William F. Barrett, Frederick W. H. Myers, letterato nonché studioso di psicologia e autore della teoria dell' 'io subliminale', il classicista Edmund Gurney.

Il programma dell'associazione era l'accertamento dei fenomeni spiritici secondo un severo metodo sperimentale e in una postilla si chiariva come l'adesione alla società non implicasse di accettare alcuna particolare spiegazione dei fatti indagati, né la credenza in forze estranee a quelle del mondo fisico conosciuto⁷⁸. Sin da subito, però, in seno alla Society si palesano due orientamenti di fondo: da una parte gli 'scienziati' o 'psichisti', cioè coloro che propendono per una maggior cautela e uno stretto adeguamento alle ipotesi scientifiche; dall'altra gli 'spiritisti', o quelli che premono per una più immediata accettazione dei fatti. Barrett, dopo una serie di esperienze di percezione extrasensoriale condotte con le sorelle Creery, trae la conclusione che le ragazze sono dotate di telepatia. Nel 1887 si scoprirà che le Creery comunicavano tra loro tramite un codice basato su cenni del capo, ecc. Ma già prima che fosse scoperto l'inganno, Barrett aveva accolto con fastidio l'invito a un maggior rigore formulatogli dall'ala più

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 282-284; Baima Bollone, *op. cit.*, pp. 200-201. L'attività del Crookes ricercatore psichico fu segnata da alti e bassi che hanno suscitato la perplessità di Sebastiano Timpanaro, il quale nel 1932 notava che "le ricerche spiritistiche rimangono ancora ai margini della scienza" per domandarsi poi "E non sono veri riti religiosi le esperienze fatte da Crookes con miss Cook [...]?" (S. Timpanaro, Crookes spiritista, ne "L'Ambrosiano", 21 ottobre 1932, ora in Scritti di storia e critica della scienza, Sansoni, Firenze 1952, pp. 176-177; v. anche *Id.*, Il centenario di Crookes, *ivi*, pp. 170-174).

⁷⁷ Crookes, Ricerche sui fenomeni dello spiritualismo, *cit.*, p. 103.

⁷⁸ Cfr. Pareti, *op. cit.*, pp. 184-185.

ortodossa dell'associazione, e se ne era polemicamente distaccato. Ciò non toglie che le due anime della Society continuassero a convivere.

Secondo Germana Pareti, questo dipendeva dal comune afflato dei soci, che condividevano in gran parte le stesse idee e motivazioni di orientamento spiritualista: “indipendentemente dalle convinzioni più o meno spiritiste, tutti questi studiosi manifestavano una totale ‘ansia di credere’ e di rinvenire le prove della veridicità dei fatti indagati”⁷⁹.

Sidgwick, Balfour, Gurney, Myers, Podmore, provenivano tutti dal Trinity College di Cambridge, dove avevano studiato più o meno negli stessi anni e dove avevano maturato l'interesse per la ricerca psichica. Avevano in comune famiglie prospere e profondamente religiose, e la loro generazione fu segnata “dalle tensioni spirituali ed emotive scaturite dalla svolta evoluzionistica e dalla crisi religiosa di metà secolo”⁸⁰. Un *humus* culturale comune che li condusse ad avvicinarsi al mondo dell'ignoto e del mistero, con la speranza di cavarne, magari, la conferma di una vita dopo la morte.

Sidgwick aveva pubblicato The Methods of Ethics⁸¹ nel 1874. Partito dall'utilitarismo milliano, ne aveva colto il limite nell'insufficiente riconoscimento della differenza tra felicità generale e felicità privata, tra fine del dovere e fine naturale dell'azione. Il suo tentativo sarebbe stato invece mostrare quali fondamenti razionali potevano subordinare gli impulsi egoistici a quelli altruistici. “Ma il terreno dell'esperienza mondana non era certo il più adatto per ottenere una visione esauriente di questo rapporto”⁸². Se per Mill la scelta morale a favore della felicità universale, a scapito degli interessi egoistici, necessitava un sacrificio eroico, per Sidgwick la stessa azione poteva basarsi su motivi razionali. Quale ragione, però, permetteva di giustificare questo ‘salto’ etico? Sidgwick faceva ricorso ad una intuizione etica fondamentale che andava a stemperare il rigido impianto utilitaristico, recuperando presupposti kantiani e principi della morale cristiana, come la regola aurea del vangelo. Così la coscienza rivelava “l'innegabile esistenza di ‘impulsi ad agire’ disinteressati, *extraregarding*, cioè non diretti al piacere individuale”⁸³. Era compiuto il passo nell'intuizionismo etico, e formulato l'assioma fondamentale del sistema di Sidgwick: “Un agente razionale è costretto a mirare alla felicità universale”⁸⁴.

Ma

A Sidgwick non sfuggiva di certo il trabocchetto nascosto nella ‘fondamentale contraddizione’ di una ragione disposta a sacrificare la

⁷⁹ Cfr. Pareti, op. cit., p. 190 e in generale tutto il cap. 6.

⁸⁰ Ivi, p. 165.

⁸¹ H. Sidgwick, The Methods of Ethics, London, 1874.

⁸² Pareti, op. cit., p. 160.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Sidgwick, The Methods of Ethics, cit., libro IV, cap. I, cit. in Pareti, op. cit., p. 160.

felicità individuale sull'altare di quella universale. [...] [Anzi] era ben consapevole del carattere mistico e dunque non completamente razionale dell'intuizione necessaria a completare la costruzione utilitaristica dell'etica, e giudicava seccante questa intrusione del soprannaturale in questioni di pertinenza squisitamente intellettuale. Ciò nondimeno riconosceva di avere una forte predisposizione per quel tipo di credenze. Questa predisposizione era riconducibile a una fede tutta personale nell'ordine soprannaturale⁸⁵.

Sidgwick era stato coinvolto, già durante gli anni di Cambridge, nelle attività della "Ghost Society", fondata dal cognato Edward W. Benson, futuro arcivescovo di Canterbury. Qui aveva partecipato alle ricerche di *ghost-stories*, un tipo di indagine che aveva qualche attinenza con i suoi studi teologico-filosofici. Il paranormale sarà da questo momento sempre presente nei suoi interessi.

Pur senza elaborare opere specificamente dedicate al tema, la ricerca psichica accompagnerà Sidgwick per tutta la vita, nella strenua convinzione che fosse possibile ottenere una prova dell'ordine soprannaturale del mondo.

Come molti intellettuali della sua generazione, Sidgwick non aveva potuto sottrarsi al confronto con gli aspetti più problematici del mondo moderno. La crisi religiosa, la presa di coscienza del progresso scientifico, l'inappagamento spirituale che ne era conseguito lo avevano reso dubbioso circa la possibilità di successo della filosofia e dell'etica fondata su basi razionali. Ma il mondo moderno aveva svelato che la ricerca scientifica è indispensabile e, per il sentimentale Sidgwick, quella ricerca andava anche rivolta al mondo spirituale, retto dall'ordine soprannaturale, che è manifestazione dell'esistenza divina. Nella speculazione di Sidgwick la scienza avrebbe assunto le sembianze dell'indagine paranormale, trasformandosi in ricerca medianica. Sidgwick si illudeva che negli altri ambiti dove avevano fallito la filosofia, la religione, l'etica razionale e persino la fisica, sarebbe riuscita invece la ricerca psichica, che avrebbe così ridato un senso alla vita cosmica⁸⁶.

Giunto alla piena maturità, Sidgwick dovrà ammettere l'impossibilità di assicurarsi conferme empiriche dei fenomeni che potevano fornire un sostegno all'esistenza e sopravvivenza dell'anima⁸⁷. Ciononostante, l'aver postulato l'immortalità dell'anima, anche solo provvisoriamente, gli aveva permesso di edificare un poderoso sistema etico.

⁸⁵ Pareti, op. cit., p. 161.

⁸⁶ Ivi, pp. 163-164.

⁸⁷ Cfr. A. Sidgwick e E. M. Sidgwick, Henry Sidgwick. A Memoir, Macmillan, London 1906, p. 471, cit. in G. Pareti, op. cit., p. 162.

Di fronte alla difficoltà di assoggettare una fenomenologia tanto complessa e variegata all'indagine scientifica, la Society for Psychical Research si orientò verso la disamina dei soli fatti di telepatia, più facilmente controllabili. Nel 1889 Eleanor Sidgwick, Myers e Podmore si riunirono in una commissione che per cinque anni intraprese lo studio dei cosiddetti casi di 'fantasmi dei viventi', cioè delle apparizioni che individui in punto di morte compivano presso i loro familiari o conoscenti⁸⁸. Gli investigatori sottolineavano che si trattava di persone ancora vive, non essendo possibile stabilire con esattezza il momento della morte, e ritenendo plausibile un 'prolungamento' delle facoltà psichiche durante il 'processo di dissoluzione' che precedeva la scomparsa. L'ipotesi che fossero i trapassati a presentarsi fu provvisoriamente accantonata. Una prima, corposa indagine, era già stata compiuta per opera di Gurney, Podmore e Myers⁸⁹. Ora l'obiettivo era estendere quantitativamente la ricerca, utilizzando un rigoroso metodo statistico e sottoponendo un apposito questionario ad un numero vastissimo di persone. Le 17000 risposte furono esaminate con estrema cura, individuando un primo gruppo di 352 casi plausibili, dei quali 80 parevano veridici. Tra questi, 32 erano al di sopra di ogni sospetto. Il numero delle allucinazioni non coincidenti fu moltiplicato per quattro, in considerazione del fatto che queste sono più soggette all'oblio. Seguendo il registro ufficiale delle morti per il 1890, la probabilità che un individuo preso a caso morisse in un dato giorno era di 1 su 19000, mentre l'indagine mostrava 30 coincidenze di morte ogni 1300 casi, in un rapporto di 1 a 43, quindi 440 volte superiore al risultato previsto secondo le leggi della probabilità "Dunque *doveva* esistere un nesso tra la morte di un individuo e la sua visione da parte del percipiente"⁹⁰.

La convinzione, in seno alla società, era che questi risultati confermassero l'esistenza di ignote facoltà psichiche, lasciando intravedere nuove e sconfinite potenzialità della mente umana. Non altrettanto poteva dirsi della comunicazione da parte dei trapassati, e dunque della sopravvivenza dell'anima al corpo, la cui prova Myers inseguirà per tutta la vita.

Quella che per Myers fu una vera e propria ossessione aveva forse origine nel suo orrore per la morte senza resurrezione: da ragazzo l'episodio di una talpa schiacciata dalle ruote di un carro lo aveva fortemente impressionato, suscitandogli il timore che un simile destino fosse possibile per tutti gli uomini. Ma la stessa sua teoria dell'io subliminale conteneva la possibilità che forme di attività psichica si manifestassero al di fuori del normale ciclo vitale.

⁸⁸ Il risultato fu pubblicato in Society for Psychical Research – Professor Sidgwick's Committee, Report on the Census of Hallucinations, in "Proceedings of the Society for Psychical Research", X (1894), pp. 25-422.

⁸⁹ E. Gurney, F. W. H. Myers e F. Podmore, Phantasms of the Living, 2 voll., Society for Psychical Research, London 1886.

⁹⁰ Pareti, op. cit., p. 193.

Myers concepiva la mente come un tutto diviso in due parti: al di sopra della soglia della coscienza stavano le comuni attività razionali, sensoriali ed emozionali; al di sotto, nella sfera subliminale, agivano funzioni inferiori (produttrici dei fenomeni dissociativi studiati da Janet, Breuer e Freud) e funzioni superiori, che in occasionali emersioni a livello cosciente davano vita a intuizioni e opere geniali. Una terza funzione subliminale era quella ‘mitopoietica’, cioè la tendenza a creare storie fantastiche⁹¹. L’io subliminale era per Myers la componente più importante della personalità, e per questo egli non accettava termini quali ‘inconscio’ o ‘subconscio’, che sottilmente attribuivano una superiorità allo strato sopraliminale. Influenzato da William James, Myers riteneva l’io subliminale percorso da una sorta di flusso di coscienza, di continua attività sotterranea ricca di contenuti istintuali e mnestici. L’io cosciente, in un’ottica evoluzionistica, era la porzione psichica meglio adattata alla vita comune, ma non godeva per questo di alcun primato: la componente subliminale prorompeva a volte (in particolare nel momento liberatorio della morte) manifestando le sue straordinarie e superiori potenzialità. Un modello siffatto appagava le esigenze spirituali del suo autore, limitandole al contempo ad un orizzonte *umano*, senza introdurre l’intervento di ‘spiriti guida’ tipici delle dottrine di un Kardec o di un Davis.

Lo stesso sforzo di spingersi con le proprie teorie nell’ambito dell’ultramondano, senza contravvenire ai principi scientifici già acquisiti, portava Myers a cercare le prove di una correlazione tra mondo dello spirito e mondo della materia. Era sua convinzione che le due realtà fossero governate dalle medesime leggi:

...ora che la stessa scienza c’insegna a espandere ulteriormente la concezione planetaria fino a una concezione cosmica, ci accorgiamo che i principi edificati con una minuziosa e continua considerazione delle leggi materiali possono ampliarsi e innalzarsi financo all’attività spirituale, conferendo al futuro dell’anima la saldezza della propria infinità⁹².

Nel mondo spirituale, come in quello fisico, dovevano valere le stesse leggi naturali; solo, la ‘materia’ costitutiva era di tipo ‘fine’, sul modello dell’*etere*, e retta da una fenomenologia fisica simile a quella della luce. In più, il mondo spirituale era dotato di un’*anima mundi*, “una sorta di coscienza o memoria universale, nella quale sarebbero registrati tutti gli eventi passati, presenti e futuri”. E a questa dimensione cosmica partecipava la personalità umana attraverso l’io subliminale, l’area della mente più libera perché posta oltre le “barriere della prigione terrena”⁹³.

⁹¹ Cfr. Ellenberger, op. cit., p. 369.

⁹² F. W. H. Myers, Human Personality and Its Survival to Bodily Death, Longmans & Green, London 1903, vol. II, p. 308, cit. in G. Pareti, op. cit., p. 203.

⁹³ Ibidem.

In questo edificio, Myers si teneva legato a concetti filosofici e scientifici molto presenti nell'elaborazione intellettuale dell'epoca. Da una parte, l'idea di un congiungimento tra 'io finito' e 'io assoluto' era fondante in tutte le 'supercredenze' studiate da James: misticismo, vedantismo, estasi, idealismo trascendentale. Dall'altra, il concetto di etere era divenuto il perno sul quale la fisica di fine secolo fondava la coabitazione dei nuovi fenomeni termici, ottici ed elettromagnetici con le vecchie leggi del moto della fisica classica. Questo anche dopo il 1887, quando l'esperimento di Michelson e Morley ne mise in crisi la teoria⁹⁴. L'etere era materia, ma 'imponderabile', e pertanto consentiva la propagazione delle radiazioni, delle onde elettromagnetiche, della luce e del calore, senza opporre resistenza ai corpi solidi.

Dell'esistenza dell'etere era convinto anche Sir Oliver Lodge, noto per aver condotto insieme a Fitzgerald importanti esperienze sulle onde elettromagnetiche, che permisero le successive formulazioni teoriche di Hertz. Lodge, che pure era membro della Society for Psychical Research, dopo diversi esperimenti eseguiti con altri soci sulla medium Eleanor Piper, era giunto alla conclusione che le comunicazioni coi defunti potessero realmente avvenire: "Le prove favorevoli alla sopravvivenza dell'uomo [...] andarono sempre accumulandosi, ed ora [...] sono cominciate a divenire cruciali. [...] ...per adesso la migliore ipotesi di lavoro [è] quella di ammettere che momenti di lucida comunicazione coi defunti possono sopravvenire"⁹⁵. Lodge riteneva che l'etere potesse essere la sede dei fenomeni medianici legati alla sfera psichica:

I fisici negano – almeno nella loro grande maggioranza – qualunque azione a distanza, ed io son con loro, per quanto ammetta la telepatia. Da ciò s'inferisce che, secondo me, la telepatia deve propagarsi nello spazio con un processo analogo a quello delle onde nell'etere; il che non è conseguente di necessità. Negare l'azione a distanza significa che qualunque forza fisica si esercita attraverso un mezzo. Deve esistere o un proiettile fra *A* e *B*, o un mezzo continuo di qualche specie fra *A* e *B* perché *A* eserciti un'azione sopra *B*, od altrimenti perché operi su *B* mediante un processo fisico⁹⁶.

Germana Pareti ha sostenuto al proposito che

Lodge aveva postulato l'ipotesi di un'azione mediatrice tra lo spirito e la materia. A fondamento di questa dottrina stava la concezione di un

⁹⁴ Ivi, pp. 204-205.

⁹⁵ O. Lodge, The Survival of Man. A Study in Unrecognised Human Faculty, Methuen, London 1909 (trad. italiana di R. Pitoni, Oltre la vita. Studio di facoltà umane ancora ignote, Laterza, Bari 1933, pp. 241-242).

⁹⁶ Lodge, op. cit., p. 22.

universo nel quale il mondo spirituale appariva congiunto con quello fisico, in un'unione mediata dalla presenza dell'etere che assicurava così una sorta di continuità tra la materia inerte e lo spirito. Non solo Lodge, ma la maggior parte dei fisici dell'epoca condivideva un'immagine della natura fondata sul principio della *continuità*⁹⁷.

E questo è indubbiamente vero. In Lodge, però, questa concezione manteneva ancora un ruolo di *supposizione*. Non vi erano prove che la telepatia e gli altri fenomeni seguissero le leggi della fisica:

Ma che dire di un processo psichico? Non esiste questo termine in fisica, né avrebbe alcun significato relativamente a questa scienza. Se *A* magnetizza *B*, o se *A* apparisce a *B*, o manda una sensazione telepatica a *B*, vi è forse necessità di un mezzo? Come fisico non lo so, né sono procedimenti questi che io – come tale – possa comprendere, poiché non sono per nulla dei processi fisici. [...] Gli avvenimenti della sfera psichica o spirituale non entrano nello schema della fisica; e quando un fisico nega l'azione a distanza, si riferisce a quei fatti per i quali ha competenza – luce, suono, elettricità, magnetismo e gravitazione – ma nulla nega, o potrebbe negare, di ciò che appartiene alle due sfere ora indicate. Ogni cosa fisica, egli dice, abbisogna di un mezzo; più oltre egli si tace. Se la telepatia è un fatto che appartiene al dominio dell'etere, appena questo fatto sarà provato essa apparterrà di diritto al regno della fisica; fino allora ne resterà al di fuori⁹⁸.

Lodge, come Myers, si appoggia all'etere come probabile terreno di mediazione tra fenomeni fisici, psichici e spirituali, ma rispetto a quegli è ben attento a sottolineare la diversità e specificità dei diversi campi, i quali mantengono ciascuno le proprie leggi:

Speculatori arditi affermano che la sfera psichica, quella spirituale e la sfera fisica sono una cosa sola. Nelle più alte regioni della Filosofia ciò può avere un qualche significato [...] ma se stabilire dei limiti e far delle classificazioni sono artifizi umani, le distinzioni sono necessarie per fini pratici; e ove qualcuno, che ignora ciò che sia Metafisica, faccia di quelle tali affermazioni, si potrà dire che fu preso dall'istinto della semplicità, che ha oltrepassato i limiti, trattato di ciò che non conosce, svelando la propria ignoranza insieme a un dogmatismo di cattiva lega⁹⁹.

L'allusione, in queste righe, è a Ernest Haeckel. L'accento così fortemente posto da Lodge sulla differenziazione tra fisico, psichico e

⁹⁷ Pareti, op. cit., p. 211.

⁹⁸ Lodge, op. cit., p. 22.

⁹⁹ Ivi, p. 23.

spirituale, risponde alla necessità di contrastare gli eccessi del monismo haeckeliano, che riduzionisticamente intendeva interpretare i fenomeni vitali come espressione di un'unica 'corrente' materiale senza soluzione di continuità. In Die Welträtsel, apparso nel 1899¹⁰⁰, il biologo e filosofo tedesco aveva espresso l'idea che i grandi enigmi dell'uomo, dell'anima e di Dio fossero riconducibili all'unico enigma della sostanza unica, la quale si esplica nelle multiformi manifestazioni dell'universo sensibile. Haeckel si richiamava a Spinoza, nello sforzo di contrastare le interpretazioni dualistiche della natura: come non accettava la scissione tra fenomeno e noumeno, così spirito e materia andavano per lui considerati quali due attributi della sostanza unica. Già in passato Haeckel aveva sostenuto una riduzione dell'anima ad energia, spingendosi ad affermare che anche atomi e cellule erano dotati di un'anima', per quanto elementare. In quest'opera, continuava "a identificare lo spirito con l'energia dei corpi, per cui tale monismo [finiva] col non poter essere chiaramente distinto dal materialismo"¹⁰¹.

Contro questa concezione, Lodge scrisse Life and Matter¹⁰², nel quale condusse una serrata critica agli aspetti più banalmente materialistici dell'opera del tedesco (che per altri versi dichiarava di apprezzare). Il bersaglio è il monismo, la cui estremizzazione porta alla conclusione aberrante di risolvere il mondo spirituale in quello materiale. "Non vi è nulla che faccia dire che [la vita] è una funzione della materia"¹⁰³ dice Lodge, e prosegue: ammettere che il cervello sia lo strumento che permette i fenomeni psichici non significa ammettere "che la mente sia limitata alla sua manifestazione materiale".

La mente può essere incorporata od incarnata nella materia, ma può anche trascenderla. [...] Così pure, la nostra personalità reale può essere qualche cosa di notevolmente dissimile dal concetto che ci facciamo di essa basandoci sulla nostra presente conoscenza terrestre; questa forma di conoscenza è corrispondente alla nostra esistenza temporanea quaggiù; e si svolge da questa, ma non è necessariamente più di una frazione del nostro essere completo¹⁰⁴.

¹⁰⁰ E. Haeckel, Die Welträtsel, Bonn 1899 (trad. italiana di A. Herlitzka, I problemi dell'universo, UTET, Torino 1904).

¹⁰¹ F. Mondella, La biologia alla fine dell'Ottocento, in L. Geymonat (a cura di), Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VI - Dall'Ottocento al Novecento, Garzanti, Milano 1979 (ristampa della 2ª ediz. 1975), p. 270.

¹⁰² O. Lodge, Life and Matter, London 1905 (trad. italiana di L. Gabba, Vita e materia. Critica del libro del Prof. Haeckel "L'Enigma dell'universo", Ars Regia, Milano 1909).

¹⁰³ Ivi, p. 126.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 128-129.

Alfred Russel Wallace era un altro illustre socio della Society for Psychical Research.

Il suo nome resta legato alla teoria della selezione naturale, alla cui formulazione arrivò, in modo autonomo, contemporaneamente a Darwin. La prima comunicazione ufficiale del nucleo teorico fondamentale dell'evoluzionismo avvenne il 1° luglio 1858 presso la Linnean Society di Londra, dove Darwin volle leggere la propria relazione insieme al testo inviatogli da Wallace¹⁰⁵, che non conosceva, e che in quel momento si trovava nelle Molucche. I due ebbero poi modo di incontrarsi, e ne nacque un rapporto amichevole improntato a reciproca stima. Il giovane Wallace (era nato nel 1823, quattordici anni dopo Darwin), con molta gratitudine riconosceva il maggior merito della scoperta al collega. “E Darwin per parte sua, giudicava l'atteggiamento di Wallace «generoso e nobile» e il suo On the Tendency of Varieties redatto «in forma mirabile e con grande chiarezza»¹⁰⁶.

Nel 1869, però, in Geological Climates¹⁰⁷ Wallace avanzò l'ipotesi che l'evoluzione della specie umana avvenisse, diversamente dalle altre specie, non attraverso la selezione naturale, ma per l'intervento esterno di un essere superiore. L'uomo si sarebbe evoluto, allo stesso modo che gli animali domestici, non casualmente, ma perché una sorta di 'allevatore divino' ne guidava la selezione. Nel 1870 una nuova versione di The Origin of Human Races¹⁰⁸, già apparso nel 1864, doveva approfondire il distacco da Darwin. In questo lavoro Wallace negava che la selezione naturale operasse nell'uomo civilizzato, e negava anche la spontaneità di qualsiasi progresso etico e intellettuale. La prova stava nella prevalenza dei mediocri sui migliori in ogni aspetto della vita sociale. Se qualche avanzamento morale era stato compiuto nella storia dell'umanità, questo si doveva non alla lotta per la vita, ma ad un 'potere progressivo' derivato da esseri superiori, lo stesso che aveva permesso al primo uomo di innalzarsi al di sopra degli altri animali¹⁰⁹.

Nella concezione di Wallace, che Scarpelli definisce 'iperselettivista', ogni passaggio evolutivo di un organismo andava spiegato con la selezione naturale. Ciò che in essa non rientrava non era naturale, e perciò, fatalmente, era da considerarsi come soprannaturale. Questo era appunto il caso del 'salto' evolutivo compiuto dall'*Homo sapiens* rispetto ai suoi predecessori: troppo grande era il divario con l'uomo di Neanderthal, e sproporzionate le facoltà intellettuali di cui era dotato, in confronto alle reali necessità della

¹⁰⁵ A. R. Wallace, On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from Original Type, in “Journal of the Linnean Society of London (Zoology)”, III (1859) (agosto 1858).

¹⁰⁶ G. Scarpelli, Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 24-25.

¹⁰⁷ A. R. Wallace, Geological Climates, in “Quarterly Review”, CXXVIII (1869).

¹⁰⁸ A. R. Wallace, The Origin of Human Races, in “Journal of the Anthropological Society of London”, II (1864); poi, con modifiche, in Contribution to the Theory of Natural Selection: a Series of Essays, Macmillan, London 1870.

¹⁰⁹ Cfr. Scarpelli, op. cit., pp. 47-50.

vita allo stato selvaggio¹¹⁰. In tutto questo era necessario supporre l'intervento di una mente superiore.

L'agnosticismo, quell'atteggiamento intellettuale che Thomas Huxley additava come modello della ricerca scientifica, veniva così abbandonato di colpo: Wallace assumeva definitivamente una posizione di tipo *finalistico*; lo spiritualismo si insinuava nell'edificio cristallino della teoria dell'evoluzione. Darwin, dopo aver letto le bozze dell'opera che Wallace gli aveva spedito, scrisse in risposta :

Riguardo all'origine dell'uomo, piango. Voi scrivete da naturalista che ha subito una metamorfosi (in direzione retrograda) (...) Eheu! Eheu! Eheu!

Il vostro miserabile amico,

C. Darwin.¹¹¹

Cosa aveva portato Wallace ad introdurre l'intervento divino nella spiegazione scientifica, a suffragare "la clamorosa idea di un'antropogenesi spiritualistica"¹¹² ?

E' necessario chiarire, innanzitutto, che la posizione assunta da Wallace non era assolutamente eccentrica in seno al dibattito sull'evoluzione. Un grande numero di studiosi, (da Charles Lyell a George J. Romanes, quindi Asa Gray, il canonico Kingsley, Robert Chambers, St. George Jackson Mivart, John Lubbock, e così via) sosteneva una versione finalistica dell'evoluzionismo, in cui il disegno divino garantiva il tendere delle forme di vita verso la perfezione. A questo si sommava la tendenza (che Scarpelli chiama 'pitecofoba') a considerare i primati come antenati *non diretti* dell'uomo: un atteggiamento derivato da complesse motivazioni, la più importante delle quali era la salvaguardia di uno status di 'dignità' della specie umana, incrinata dall'eventuale discendenza diretta dalle scimmie.

Decisamente minoritaria, invece, la concezione 'ortodossa' di cui erano fautori Darwin e Huxley, secondo la quale le variazioni biologiche (dopo Mendel si potrà dire 'genetiche') avvenivano del tutto casualmente, e la selezione naturale procedeva senza alcun fine preordinato, 'premiando' semplicemente gli organismi che meglio si adattavano all'ambiente.

Cos'era successo, dunque? Nel 1865 Wallace aveva partecipato ad una seduta spiritica in casa di amici, in cui, alla presenza di un medium, si erano prodotti i consueti fenomeni: *raps* e levitazioni del tavolo. Sulle prime egli pensò ad una forza psichica ignota emanata dagli astanti; in seguito si convinse "che la materializzazione dei fantasmi fosse effettivamente possibile. In tal modo lo spiritualismo finiva per aprirsi una strada anche nelle teorie di Wallace sull'evoluzione dell'uomo"¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. ibidem.

¹¹¹ Ivi, p. 25.

¹¹² Ivi, p. 26.

¹¹³ Ivi, pp. 46-47.

L'anno seguente Wallace manifestò pubblicamente la sua adesione allo spiritismo, dichiarando che tali fenomeni meritavano di essere indagati¹¹⁴. In On Miracles and Modern Spiritualism¹¹⁵, apparso nel 1875, sosteneva che quei fatti andavano interpretati come la manifestazione delle anime disincarnate dei defunti. Le prove stavano nelle numerosissime testimonianze o esperienze raccolte, con risultati positivi, da scienziati e personalità al di sopra di ogni sospetto, come Robert Dale Owen, ambasciatore americano a Napoli (e figlio del socialista Robert Owen), il matematico Augustus de Morgan, il giudice Edmonds, il chimico Robert Hare¹¹⁶. E come Lodge, Wallace riteneva che il cervello fosse solo la sede materiale e fisiologica della mente umana, la cui azione poteva dispiegarsi indipendentemente, anche dopo la morte, per esempio attraverso un medium. La prefazione era occupata dalla sua risposta alle critiche di Anton Dohrn.

Dohrn, che nel 1871 stava per fondare la Stazione zoologica di Napoli, dove avrebbe compiuto ricerche sino ai primi anni del nuovo secolo, aveva espresso l'idea che "la diversa posizione di Wallace rispetto a Darwin in materia di antropogenesi avesse alle sue radici una tendenza al recupero religioso della cultura inglese"¹¹⁷. Proprio Darwin confiderà pochi mesi dopo allo scienziato tedesco che la "conversione" spiritualistica di Wallace, al quale restava in ogni caso affezionato, gli pareva una "triste decadenza"¹¹⁸.

Orbene nella prefazione, che assume quasi un tono da testamento spiritualista, Wallace rivendicava di essere stato, fin dalla gioventù, sempre alieno da influenze religiose o clericali, anche per influenza di un fratello maggiore di opinioni "liberali e filosoficamente avanzate". La sua formazione, avvenuta sulle opere di Voltaire, Strauss, Carl Vogt e Spencer, l'aveva reso scettico e materialista. Ma

Facts, however, are stubborn things. My curiosity was at first excited by some slight but inexplicable phenomena occurring in a friend's family, and my desire for knowledge and love of truth forced me to continue the inquiry. The facts became more and more assured, more and more varied, more and more removed from anything that modern science taught or modern philosophy speculated on. The facts beat me. They compelled me to accept them, *as facts*, long before I could accept the spiritual explanation of them: there was at that time "no place in my fabric of thought into which it could be fitted". By slow degrees a place was made; but it was made, not by any preconceived or theoretical opinions, but by the

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 125.

¹¹⁵ A. R. Wallace, On Miracles and Modern Spiritualism. Three Essays, 2ª ediz., Paul, Trench Trübner & Co., London 1881 (1875).

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 69-88.

¹¹⁷ Scarpelli, *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁸ *Ibidem.*

continuous action of fact after fact, which could not be got rid of in any other way.¹¹⁹

Nella cerchia degli studiosi dell'evoluzionismo Wallace non fu il solo a dedicarsi allo spiritismo. Romanes era entrato in contatto con lui nel 1880 in seguito ad un articolo pubblicato su "Nature"¹²⁰, in cui chiedeva di accertare la veridicità dei fenomeni medianici riferiti in una lettera, siglata "M", apparsa sulla stessa rivista. I due si incontrarono perciò sul terreno della parapsicologia anni prima della disputa sulla selezione naturale. La lettera firmata "M", in cui i fatti paranormali erano interpretati quali vibrazioni del cervello attraverso l'etere, fu attribuita da Wallace a George Mivart. Non senza ragione, visto che questi nel 1870 aveva partecipato ad alcune sedute presso i signori Guppy a Napoli¹²¹.

William Carpenter, che abbiamo già incontrato, era fautore di un evoluzionismo finalistico come Wallace, ma ingaggiò con lui una lunga polemica sulla causa dei fenomeni spiritici, che voleva dovuti all'azione muscolare inconscia. Robert Chambers, dal canto suo, subì il fascino del celebre medium Daniel Dunglas Home, della cui autobiografia scrisse l'introduzione e l'appendice, senza firmarle¹²².

Intorno al 1875 Wallace tentò di avvicinare anche Huxley e Samuel Butler all'argomento, ma entrambi declinarono l'invito¹²³. Huxley aveva già espresso qualche anno prima la sua posizione, con una facezia divenuta in qualche modo storica: "...il solo giovamento che posso vedere in una dimostrazione della verità dello 'spiritismo' è di fornire un argomento supplementare contro il suicidio. Meglio vivere da spazzino che morire e farsi dire sciocchezze da un 'medium' ingaggiato a una ghinea la seduta"¹²⁴. Eppure anche lui sarebbe stato trascinato, in compagnia del fratello, ad una seduta medianica col veggente Charles Williams. Lo spostamento di una seggiola e uno strumento musicale messi a suonare da solo non lo impressionarono però più di tanto: "La mia conclusione", ebbe a dire, "è che il medium è un imbroglione e un impostore"¹²⁵.

Neanche Darwin poté esimersi da questo gioco. Nel 1874 si trovò attorno a un tavolo col fratello Erasmus e il figlio George, il linguista Hensleigh Wedgwood, il letterato George H. Lewes con la sua compagna - la scrittrice George Eliot - e lo scienziato Francis Galton. Ad 'ufficiare', ancora Charles Williams. Sedie e soprammobili si spostarono sopra il tavolo, ma in quel momento Darwin si era assentato. "Il Signore abbia pietà di tutti noi, se

¹¹⁹ Wallace, *On Miracles*, cit., p. VII.

¹²⁰ Cfr. G. J. Romanes, *A Speculation Regarding the Senses*, in "Nature", XXI (1880).

¹²¹ Cfr. Scarpelli, op. cit., pp. 128-129.

¹²² Cfr. ivi, pp. 129-130.

¹²³ Cfr. ivi, p. 126.

¹²⁴ Inglis, op. cit., p. 280; cfr. Scarpelli, op. cit., p. 158 e Pareti, op. cit., p. 229.

¹²⁵ Inglis, op. cit., p. 281.

dobbiamo credere a simili corbellerie”, fu il commento dell’anziano naturalista, che con rassegnazione aggiunse “Galton era là, e sostiene che è stata una buona seduta”¹²⁶.

Americano, ma fortemente legato all’ambiente culturale britannico, William James era entrato in contatto con Wallace intorno al 1886, quando il naturalista si trovava negli Stati Uniti per illustrare la teoria della selezione naturale. I due parteciparono probabilmente a sedute medianiche comuni, come testimonia lo scambio di lettere che ebbero in quel periodo, in cui Wallace rimproverava al filosofo americano un atteggiamento eccessivamente severo e sospettoso¹²⁷. Entrambi si ritrovarono anni più tardi nella Society for Psychical Research. Nel frattempo era accaduto che James aveva cominciato a compiere esperimenti con la veggente Leonore Piper. Il resoconto delle sedute fu letto dal fratello, lo scrittore Henry James, durante un congresso della Society londinese nel 1890: “pur senza giungere a conclusioni generali, il filosofo aveva dato conferma, sulla base di un’ampia messe di dati, dell’impressione che la medium Piper fosse provvista davvero di straordinarie qualità extrasensoriali”¹²⁸.

Nello stesso anno apparve The Principles of Psychology¹²⁹. Notevole attenzione veniva riservata ai fenomeni paranormali, interpretati sulla scorta delle teorie di Janet come espressione della dissociazione della personalità del medium:

In *mediumships* or *possessions* [...] the duration of the secondary state is usually short [...]. The subject during the secondary consciousness speaks, writes, or acts as if animated by a foreign person, and often names this foreign person and gives his history. In old times the foreign ‘control’ was usually a demon, and is so now in communities which favour that belief. [...] Mediumistic possession in all its grades seems to form a perfectly natural special type of alternate personality, and the susceptibility to it in some form is by no means an uncommon gift, in persons who have no other obvious nervous anomaly¹³⁰.

Lo studio delle manifestazioni medianiche, lungi dall’essere approdato a risultati definitivi, è nondimeno avvertito come una frontiera stimolante e importante della ricerca scientifica:

I am persuaded that a serious study of these trance-phenomena is one of the greatest needs of psychology, and think that my personal confession

¹²⁶ Scarpelli, op. cit., p. 126.

¹²⁷ Ivi, pp. 158-159.

¹²⁸ Ivi, p. 161.

¹²⁹ W. James, The Principles of Psychology, 2 voll., Holt, New York – Macmillan, London 1890.

¹³⁰ Ivi, vol. I, pp. 393-394.

may possibly draw a reader or two into a field which the *soi-disant* scientist usually refuses to explore¹³¹.

Intanto James aveva fondato la “American Society for Psychical Research”, consorella della Society londinese, e ad Harvard teneva seminari di ricerca sull’ipnotismo, gli stati di trance e i fenomeni paranormali, ai quali partecipava anche la giovane Gertrude Stein¹³².

James aveva sempre interpretato i fenomeni in un’ottica ‘psichista’, senza negare in linea di principio la possibilità della sopravvivenza dell’anima al corpo, ma ritenendola inammissibile allo stato delle prove presenti. Nel 1905 però morì Richard Hodgson, suo collaboratore nelle esperienze con la Piper. Una settimana più tardi, la medium avrebbe parlato in stato di trance incarnando la personalità del morto e ripetendo la manifestazione per sessantanove sedute. Dopo aver studiato attentamente il fenomeno, James formulò un’ipotesi che teneva conto delle teorie dello psicologo sperimentale Gustav T. Fechner, il quale, spingendosi oltre i confini della psicofisica, aveva tratteggiato un “mondo spirituale dai connotati pansichistici”. Secondo James, dunque, “l’individuo poteva sopravvivere alla dissoluzione del proprio corpo e del proprio cervello come una sorta di ‘ricordo’ dello spirito universale”¹³³.

Resta da chiedersi per quale motivo tanti scienziati positivisti e uomini di cultura dell’area anglosassone nel secolo scorso si siano addentrati nello studio dello spiritismo.

Secondo la Pareti, bisogna partire da una nuova valutazione del periodo storico in esame. Dopo gli studi di F. M. Turner e J. R. Moore¹³⁴, il vecchio modello storiografico basato sul conflitto tra cristianesimo ed evolucionismo (capostipite J. W. Draper¹³⁵) è caduto. In realtà la comparsa della teoria della selezione naturale fu seguita da un graduale, per quanto contrastato, processo di assorbimento da parte della cultura ecclesiastica: si giunse così ad un ‘compromesso’ tra le due parti, con una reciproca contaminazione delle rispettive tesi. Come abbiamo già notato, la versione finalistica dell’evoluzionismo era largamente dominante. Questo presuppone una maggiore indulgenza, da parte degli uomini di scienza, ad assumere

¹³¹ Ivi, vol. I, p. 396.

¹³² Cfr. Scarpelli, op. cit., p. 157 e P. Guarnieri, Introduzione a James, Laterza, Bari, p. 37. Gertrude Stein narrò l’episodio in Autobiography of Alice Toklas, (trad. it. di C. Pavese Autobiografia di Alice Toklas), Einaudi, Torino 1978, pp. 79-80.

¹³³ Scarpelli, op. cit., p. 161.

¹³⁴ F. M. Turner, Between Science and Religion, Yale University Press, New Haven-London 1974; J. R. Moore, The Post-Darwinian Controversies, Cambridge University Press, Cambridge 1979; in Pareti, op. cit., p. 30, nota 38, e p. 32, nota 43.

¹³⁵ J. W. Draper, A History of the Intellectual Development in Europe, London, 1862, in Pareti, op. cit., p. 30, nota 38.

atteggiamenti inclini alle preoccupazioni spirituali, come degli uomini di chiesa ad avvicinarsi ai temi scientifici.

A questo va aggiunto un altro aspetto, tipico della società e dell'epoca vittoriana. La letteratura e la poesia di quel periodo ci consegnano, per esempio attraverso le opere di Matthew Arnold e di Arthur Clough, l'immagine di un intellettuale *ennuyé*, fragile ed estenuato, incline con il suo temperamento melanconico al lato notturno e oscuro della vita, e per questo non insensibile al fascino dell'occulto.

Se Sidgwick considerava Clough un punto di riferimento per il suo spirito capace di cogliere con anticipo la "sensibilità *fin de siècle*"¹³⁶, per gli altri ex-alumni di Cambridge poi fondatori della SPR (i vari Podmore, Gurney, Balfour, Myers), il modello di vita vittoriano si tradusse in "un contrasto tra spirito e carne, tra aspirazioni ultraterrene e miseria quotidiana"¹³⁷. Individui dalla psicologia fragile, essi celavano sotto uno stile letterario sontuoso e raffinato la propria sensualità repressa o la propria omosessualità. Nella tensione irrisolta tra prosaicità del mondo materiale e brama di assoluto, la ricerca psichica assumeva per loro il valore di una nuova, più elevata forma di scienza.

Scarpelli, da parte sua, ha sostenuto che, da un lato, la stessa teoria evuzionistica conteneva premesse le quali, se estremizzate, potevano condurre sul piano della speculazione spiritualistica, e di lì allo spiritismo. Per esempio il concetto spenceriano, che Wallace fece proprio, dello sviluppo etico dell'uomo come massimo risultato conseguito dall'evoluzione. Questo portava ad un passo dal finalismo, con le conseguenze che abbiamo mostrato¹³⁸. D'altra parte, molti evuzionisti avvertivano forse, dopo la svolta epocale cui avevano contribuito, una sorta di "inconsapevole panico collettivo per aver fatto perdere ancora una volta all'uomo l'origine divina"¹³⁹, e cercavano così nel paranormale una possibile sintesi tra le loro scoperte e le loro aspirazioni spirituali.

4. La ricerca psichica in Francia

Lo scienziato che in Francia maggiormente si dedicò allo studio dei fenomeni spiritistici fu Charles Richet. Fisiologo, scopritore del fenomeno dell'anafilassi (per il quale riceverà il Nobel nel 1913), egli cominciò ad occuparsi di sonnambulismo e di suggestione mentale, giungendo poi alla ricerca medianica. Nel 1898 fondò le "Annales des Sciences Psychiques" e

¹³⁶ Cfr. Pareti, op. cit., p. 156.

¹³⁷ Ivi, p. 170.

¹³⁸ Cfr. Scarpelli, op. cit., p. 124.

¹³⁹ Ivi, p. 172.

nel 1919 contribuì a dar vita all'“Institut Métapsychique International”, che nelle sue intenzioni doveva essere una versione francese della Society for Psychical Research. Lo stesso termine ‘*metapsichica*’ fu da lui coniato nel 1905 per indicare la ricerca psichica, sottolineandone la parentela con la psicologia ed al contempo evitando ogni ricorso a termini quali ‘supernormale’ o ‘patologico’. Convinto che la metapsichica si fosse ormai guadagnata, con le sue più recenti ricerche, lo status di vera e propria scienza, Richet la definiva come

*une science qui a pour objet des phénomènes, mécaniques ou psychologiques, dus à des forces qui semblent intelligentes ou à des puissances inconnues latentes dans l'intelligence humaine*¹⁴⁰.

La grande fiducia riposta nelle capacità esplicative della scienza e, in particolare, della ricerca psichica, si manifestano nell'approccio sistematico adottato da Richet. Nel Traité de métapsychique, apparso nel 1922, egli racchiuse la ‘summa’ del suo pensiero e degli esperimenti condotti per anni, da solo o con altri eminenti collaboratori di tutti i paesi. Qui i fenomeni vengono suddivisi in due grandi gruppi: da una parte stanno quelli cosiddetti ‘soggettivi’ (telepatia, premonizioni, xenoglossia¹⁴¹, cioè in generale tutti i fenomeni a contenuto ‘intellettuale’), mentre dall'altra si trovano gli ‘oggettivi’ (levitazioni, produzioni di ectoplasmi, case infestate, ecc.: in breve, i fenomeni fisici).

Per più di settecento pagine, Richet si addentra nella descrizione di casi, verificati in prima persona o riportati da altri studiosi, di trasposizione dei sensi, telecinesi, bilocazione¹⁴². Quindi conclude: i fenomeni sono reali.

Due fatti, innanzitutto, resistono a ogni dubbio: 1) l'intelligenza umana possiede, al di fuori delle normali vie di senso, altre fonti di conoscenza straordinarie: si tratta della *criptestesia*; 2) è dimostrata l'*ectoplasmia*, ossia la capacità dei medium di creare ectoplasmi che possono avere forma di arti umani o addirittura di interi corpi. Anche la telecinesi (spostamento di oggetti a distanza, senza contatto) e le premonizioni sono state sufficientemente accertate¹⁴³. Segue una lista di illustri nomi portati a testimonio: Crookes, Wallace, Lombroso, Zöllner, Myers, Lodge...: “Pour croire que toute la métapsychique est une illusion, il faudrait supposer qu[’ils] ont été tous, *sans exception*, ou des menteurs ou des imbéciles”¹⁴⁴.

Quindi Richet si confronta con le teorie in campo.

¹⁴⁰ C. Richet, Traité de métapsychique, Alcan, Paris 1922, p. 5.

¹⁴¹ Fenomeno per cui il medium pronuncia frasi o interi discorsi in lingue straniere a lui ignote.

¹⁴² Fenomeno in cui un individuo appare contemporaneamente in due luoghi diversi, anche a distanza di chilometri.

¹⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 758-761.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 761.

La telepatia, sostenuta soprattutto da Sidgwick, non può che spiegare alcuni fenomeni di comunicazione extrasensoriale, lasciando fuori tutti gli effetti 'oggettivi'. Inoltre, la facoltà telepatica non è che un caso particolare di criptestesia.

Né basta far valere l'*iperestesia*, ovvero la dilatazione, momentanea e dovuta ad uno stato psichico eccezionale, delle ordinarie facoltà sensoriali: ad esempio, un anormale acuirsi della vista o dell'udito durante l'ipnosi. Questa fu, come vedremo, la spiegazione avanzata in un primo tempo da Bergson.

Infine, si giunge all'ipotesi spiritica. Richet la giudica inverosimile. Partendo dal presupposto che "Tout semble prouver que l'intelligence est fonction du cerveau, qu'elle dépend de l'intégrité de l'appareil cérébral, de la quantité et de la qualité du sang qui irrigue le cerveau"¹⁴⁵, ne abbiamo che, se pur ammettessimo l'esistenza di altre intelligenze, esse non sarebbero umane, e quindi non appartenerebbero a dei defunti. Infatti, "on ne peut admettre la persistance de notre fonction intelligence sans l'organe cerveau plus que la sécrétion rénale sans le rein"¹⁴⁶. Ma altri aspetti sono aporetici.

Se accettiamo la sopravvivenza individuale, significa che sarà la coscienza a sopravvivere. Ma in quale forma? Quella dell'individuo in tenera età, o del vecchio? Inoltre, la gamma delle manifestazioni degli spiriti è molto varia: si va dal grande personaggio storico ad entità del tutto immaginarie, eppure in tutta la somiglianza con i deliri dei sonnambuli è impressionante. Questo lascia pensare si tratti di creazioni fantastiche del medium. Ne è altra prova l'elevatissimo 'tasso di antropomorfismo': i presunti spiriti si perdono troppo spesso in errori e giochi puerili, e nulla hanno apportato – nonostante la loro permanenza nell'aldilà – alla crescita della conoscenza umana. E' molto più semplice pensare che sia il subconscio del medium ad animarli¹⁴⁷.

Richet conclude:

Je ne condamne pas la théorie spirite. A coup sûr elle est prématurée: probablement elle est erronée. Mais elle aura eu l'immense mérite de provoquer les expériences. C'est une de ces hypothèses *de travail* que Claude Bernard considérait comme si fécondes¹⁴⁸.

Quindi si sofferma sulla teoria dell'io subliminale di Myers, che in Francia aveva ottenuto notevole popolarità la sua contraddizione sta nello spiegare i fenomeni più semplici con l'azione dei centri psichici subliminali,

¹⁴⁵ Ivi, p. 770.

¹⁴⁶ Ivi, p. 771.

¹⁴⁷ Cfr. ivi, p. 776.

¹⁴⁸ Ivi, p. 781.

e quelli più complessi con l'invasione degli stessi centri da parte degli spiriti¹⁴⁹.

La criptestesia resta l'ipotesi più convincente e comprensiva, secondo Richet. Questo non toglie che essa pure sia fragile e piena di pecche, ma al momento non si dispone di qualcosa di più solido. In definitiva, l'ipotesi migliore è quella che offrirà il futuro. E al futuro della metapsichica Richet crede fermamente:

Si j'avais vecu au XV^e siècle, j'aurais peut-être eu confiance dans l'Alchimie et l'Astrologie. J'aurais bien fait, puisque l'Alchimie est devenue la Chimie, et l'Astrologie est devenue l'Astronomie. Aujourd'hui ma confiance est absolue en la Métapsychique, et je crois bien qu'il ne lui faudra pas quatre cents ans pour aboutir à une science aussi précise que la Chimie actuelle¹⁵⁰.

Sembra che ogni scienza debba passare attraverso un periodo di superstizioni bizzarre: l'astronomia e la chimica sono cominciate con l'astrologia e l'alchimia. La psicologia sperimentale ha preso avvio con il magnetismo animale e lo spiritismo: non dimentichiamolo e non burliamoci dei nostri antenati¹⁵¹.

Questa volta a parlare è Pierre Janet, il grande psicologo, successore di Charcot alla Salpêtrière. Con un passo indietro, siamo nel 1889. Se nel 1922 Richet credeva di scorgere l'alba della metapsichica, per Janet magnetismo e spiritismo sono ormai preistoria. Ma la scienza in cui ripone la propria fiducia è la psicologia sperimentale.

L'osservazione di alcuni fenomeni medianici fornisce a Janet la base positiva per definire un modello dinamico della psiche. Egli prende in considerazione gli effetti di scrittura automatica e le *tables tournantes*. Già Chevreul aveva dimostrato come il pensiero cosciente del medium potesse produrre involontarie contrazioni muscolari che trasmettevano il movimento al tavolo o al pendolino. Ciò che mancava in questa spiegazione era l'aspetto *inconscio* del fenomeno: "Questi atti intelligenti non sono solamente involontari, sono anche inconsapevoli: non soltanto il soggetto ignora il suo movimento, ma ignora il pensiero che dirige questo movimento"¹⁵². E infatti in numerosissimi casi emerge una opposizione tra la volontà del medium e quella dello spirito evocato: caste fanciulle si trovano a scrivere, in *transe* medianica, oscenità che farebbero rizzar loro i capelli da sobrie; spiriti

¹⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 786.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 791.

¹⁵¹ P. Janet, L'Automatisme psychologique, Alcan, Paris 1889 (trad. it. parz. di R. Curcio e M. R. Prette, Disaggregazione. Spiritismo. Doppie personalità Sensibili alle foglie, Roma 1996, p. 29).

¹⁵² *Ivi*, pp. 43-44.

chiamati in aiuto di una persona in grave difficoltà rispondono con scherzi di dubbio gusto, o addirittura coprono il veggente di insulti. In altri casi, il medium non è in grado di capire ciò che ha scritto, e lo spirito lo corregge.

Janet conosce i precedenti lavori in cui Myers e Richet avevano dato la loro interpretazione¹⁵³. Per il primo si tratta di personalità distinte, localizzate nei due diversi emisferi cerebrali, che entrano in conflitto tra loro. Per il secondo, una sorta di emi-sonnambulismo fa compiere ad una parte dell'encefalo operazioni disgiunte da quelle della parte cosciente. Ciò che è fuor di dubbio, per Janet, è la patologia latente in queste manifestazioni: "la maggioranza dei medium, di cui noi leggiamo le descrizioni, hanno comportamenti e presentano disturbi morbosi che non ci sono sconosciuti; quasi sempre [...] sono dei nevropatici, quando non francamente degli isterici"¹⁵⁴. Le analogie tra gli atti delle isteriche e sonnambule e quello dei medium sono numerose: Lucie (il soggetto a lungo osservato da Janet) scrive in stato ipnotico lettere diverse a seconda del personaggio che le si suggerisce di essere. Cosa accade, dunque, nella mente del medium e della sonnambula, quando si producono questi fenomeni?

Bisogna figurarsi la mente, dice Janet, come la sede di due fondamentali attività 1) la percezione di sensazioni coscienti tattili $T T' T''$, muscolari $M M' M''$, visive $V V' V''$, auditive $A A' A''$, ecc., di origine non solo sensoriale ma anche mnestica o ideativa; 2) la sintesi di tali percezioni nell'unità cosciente P , che "forma l'idea che abbiamo della nostra personalità"¹⁵⁵. P può sintetizzare solo un numero limitato di sensazioni per volta: quelle non sintetizzate restano fuori dal campo della percezione personale: "ci sono due modi differenti di conoscere un fenomeno: la sensazione impersonale e la percezione personale, la sola che il soggetto possa indicare con il suo linguaggio cosciente"¹⁵⁶. Negli isterici la patologia porta ad un restringimento del campo della coscienza, il cui debole potere di sintesi è in grado di accogliere pochissime percezioni, a volte provenienti da un solo senso: ecco così spiegate le anestesi totali o parziali dell'udito, della vista, del tatto. Ma le sensazioni rimaste allo stato 'impersonale' tendono ad aggregarsi: "Si è formata una seconda esistenza psicologica, contemporaneamente all'esistenza psicologica normale, con quelle sensazioni coscienti che la percezione normale aveva abbandonato in gran numero"¹⁵⁷. Questo è il fenomeno della disaggregazione della personalità

Contrariamente a Myers, Janet non accetta la collocazione in una precisa sede cerebrale delle personalità in conflitto: la differenza tra di esse è

¹⁵³ F. W. H. Myers, Automatic Writing, Proceedings of the SPR, 1885 e Multiple Personality, ibid., 1887; C. Richet, La suggestion mentale et le calcul des probabilités, Revue philosophique, 1884 e Les mouvements inconscients, ne Hommage à M. Chevreul, Paris 1886.

¹⁵⁴ Janet, op. cit., p. 59.

¹⁵⁵ Ivi, p. 12.

¹⁵⁶ Ivi, p. 18.

¹⁵⁷ Ivi, p. 21.

“psicologica, piuttosto che anatomica”¹⁵⁸. Myers è costretto, di fronte a casi in cui si mostrano più di due personalità, a porre in un emisfero dell'encefalo quella primaria, e a raggruppare nell'altro tutte quelle antagoniste. “Ma questo è molto artificiale, l'esistenza psicologica che si definisce normale non ha caratteri così netti che l'oppongono alle altre”¹⁵⁹.

Janet tornerà ad occuparsi di fenomeni medianici nel 1904. Scrivendo la prefazione ad un libro di Jules Grasset, egli ha modo di ripercorrere le sue acquisizioni sul fenomeno delle personalità multiple, riconoscendo che alla sua iniziale repulsione per il “linguaggio anatomico” è stato opportuno, a scopo divulgativo, far seguire un atteggiamento meno intransigente: “Pour attendre et même pour favoriser la diffusion des études psychologiques, il faut pour ces personnes traduire les faits psychologiques en un langage anatomique, très defectueux sans doute et extrêmement hypothétique, mais plus intelligibles pour elles”¹⁶⁰.

Ricordando che proprio lo studio dei fenomeni di scrittura automatica gli ha permesso di elaborare la sua teoria, Janet osserva acutamente e con una punta di *humour* che quei fatti, una volta svelatone l'arcano, hanno smesso di appassionare gli spiritisti, i quali ora si rivolgono ad altre manifestazioni:

Ils cherchent des phénomènes moins connus, des chemins moins frayés, car leur caractère mystique les oblige à se tenir toujours au delà des frontières abordées par l'étude rationnelle. Un des phénomènes qu'ils prétendent observer maintenant est le phénomène des *apports*¹⁶¹.

Con cautela, Janet avverte di non voler fornire una spiegazione buona per tutti i casi, troppo esigui essendo quelli da lui esaminati direttamente. Ma anche gli apporti, ossia le materializzazioni improvvisate di oggetti, possono essere ricondotte alla fenomenologia dell'isteria e del sonnambulismo. E presenta un caso da manuale. Una giovane di venticinque anni, di buona educazione e appartenente alla piccola borghesia, è affetta da allucinazioni di contenuto erotico, in cui un uomo da lei appena conosciuto, Joseph, si comporta in modo che “ne pourrait même pas être racontée en latin”¹⁶². Si scopre che Mlle M... dall'età di otto anni soffre di allucinazioni, in cui gli angeli appaiono a darle dei buoni consigli. La madre, soprattutto dopo essere rimasta vedova, aveva assecondato questa disposizione della ragazza, ricorrendo all'aiuto dei medici solo davanti all'ultima, scandalosa visione - quella con Joseph. La donna crede fermamente all'azione degli angeli, e

¹⁵⁸ Ivi, p. 73.

¹⁵⁹ Ivi, p. 74.

¹⁶⁰ P. Janet, introduz. a J. Grasset, Le spiritisme devant la science, Coulet et Fils – Masson & C., Montpellier – Paris 1904, pp. XI-XII.

¹⁶¹ Ivi, p. XV.

¹⁶² Ivi, p. XVIII.

adduce quale prova gli oggetti che compaiono improvvisamente, portati “da Santa Filomena”: ciottoli, piume d’uccello, fiori secchi che la famiglia conserva come reliquie.

Janet non pensa ad una burla: “je suis disposé à croire à la sincérité de cette jeune fille”¹⁶³. E nel sonnambulismo trova la chiave degli inspiegabili fenomeni. A volte il ritrovamento di un oggetto davvero ‘fuori posto’ (un sassolino brillante sulle scale, per esempio), crea nella mente della malata, suggestionata dalle credenze spiritistiche della madre, un’allucinazione, e appare Santa Filomena. Ma Mlle M... è sonnambula, e nei suoi attacchi, notturni e diurni, sparge qua e là gli oggetti che ritroverà in stato di veglia. Sotto ipnosi rivela: ha collocato lei, in segreto, su una trave, le piume che un giorno apparvero improvvisamente volteggiare mentre la famiglia era seduta a tavola¹⁶⁴.

Grasset era professore di clinica medica all’Università di Montpellier, e contribuì con varie opere agli studi scientifici in campo metapsichico.

Il suo modello di mente, derivato da quello janetiano, contempla una serie di centri psichici inferiori sedi delle principali funzioni (udito, vista, tatto, cenestesia generale, parola articolata, scrittura), coordinati da un centro superiore *O* che unifica la personalità cosciente. I centri – che Grasset a differenza di Janet vuole dotati di una sede anatomica¹⁶⁵ - sono collegati tra loro tramite uno stretto gioco di connessioni rappresentabile con un poligono. Cosa avviene durante una seduta spiritica? In ogni partecipante, il centro *O* è all’inizio attento e vigile, e controlla il poligono di centri che gli sono subordinati. Ma a poco a poco *O* si distrae, gradualmente il controllo viene meno: ecco che il poligono, sempre funzionante, continua ad agire da solo. Dopo un certo lasso di tempo il poligono di qualche presente produce un movimento involontario e incosciente: gli altri poligoni, liberi dal controllo dei rispettivi centri superiori, cominciano a spingere nello stesso senso, come in una reazione a catena. Il loro movimento incosciente, in quanto sganciato dai relativi centri *O*, viene percepito come estraneo alla volontà di ciascuno dei partecipanti.

Anche lo sdoppiamento delle personalità viene fatto rientrare in questa interpretazione: è sempre la componente poligonale ad agire, in contrasto con l’azione di coordinamento superiore. Ciò che ne resta fuori sono i fenomeni di suggestione mentale, chiaroveggenza, telecinesi e telepatia. Se per i primi tre gruppi l’accertamento è problematico e nessuna prova inconfutabile è ancora stata prodotta, per la telepatia si può credere che molti casi siano dovuti alla cognizione incosciente di notizie che poi il poligono, in un secondo tempo, fa riemergere alla coscienza: “Vous vous rappelez le rêve de la jeune fille qui voit la mort d’un ami; c’était vrai, mais son polygone l’avait

¹⁶³ Ivi, p. XXIII.

¹⁶⁴ Cfr. ivi, p. XXVII.

¹⁶⁵ Cfr. Grasset, op. cit., pp. 344-345.

inconsciemment lu, la veille, dans un journal, dont elle se servait comme d'écran devant le feu"¹⁶⁶.

Se Richet, Janet, Grasset, in forme diverse hanno espresso una posizione agnostica sull'argomento, con Camille Flammarion ci troviamo di fronte ad uno scienziato che con molta disinvoltura dichiara di abbracciare la 'verità' dello spiritismo. Nato nel 1842, Flammarion fu per anni direttore dell'osservatorio di Juvisy e nel 1887 fondò la Società Astronomica di Francia. Parallelamente all'attività scientifica (osservazione di stelle doppie e multiple, compilazione della cartografia di Marte) si era dedicato ad una intensa e copiosa produzione di divulgazione scientifica. Già nel 1861, allievo astronomo all'osservatorio di Parigi, era entrato nel circolo di Allan Kardec: "Il m'a toujours semblé que ces phénomènes méritaient d'être étudiés dans un esprit de libre examen"¹⁶⁷.

Ma Flammarion crede che l'idea di una giustizia immanente, il sentimento della nostra coscienza e della permanenza della sua identità, il divario tra i miseri destini terrestri e l'ordine matematico che regge l'universo, l'immensa vertigine di infinito che dà il cielo stellato, "tout concourt à établir en nous la conviction de l'existence de notre âme comme entité individuelle, de sa survivance à la destruction de notre organisme corporel, et de son immortalité"¹⁶⁸. E' la dimostrazione scientifica a mancare. Ecco allora la necessità degli studi sui 'problemi psichici': "montrer que l'âme existe, et que les espérances d'immortalité ne sont pas des chimères"¹⁶⁹.

Il materialismo è ormai in crisi, con la scoperta che i corpi solidi sono composti di miliardi di atomi invisibili, eternamente in movimento e concepibili quali puri centri di forza. Flammarion si domanda: "Où est la matière? Elle disparaît sous le dynamisme"¹⁷⁰.

La natura, come hanno illustrato Lamarck e Darwin, è retta da una sola legge intellettuale: la legge del Progresso, e questa legge ci mostra, con le parole di Oersted, che "il y a «de l'esprit dans la nature»"¹⁷¹. Infatti, non si può negare che il pensiero possa esistere indipendentemente dal cervello, e che nello spazio, in un organismo siderale, risieda un'attività pensante. L'ordine dell'universo è, al contrario, una prova che "Il existe dans le cosmos un élément dynamique [...] et dans cet élément dynamique il y a une intelligence supérieure à la notre"¹⁷². Le scienze psichiche sono in ritardo rispetto a quelle fisiche: "L'astronomie a eu son Newton, la biologie n'en est

¹⁶⁶ Ivi, p. 326.

¹⁶⁷ C. Flammarion, L'inconnu et les problèmes psychiques, Flammarion, Paris 1900, p. VI.

¹⁶⁸ Ivi, p. I.

¹⁶⁹ Ivi, p. VIII.

¹⁷⁰ Ivi, p. IX.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ivi, p. XI.

qu'`a Copernic, la psychologie n'a encore que des Hipparque et des Ptolémée"¹⁷³. Come Richet, Flammarion guarda al futuro, dove scorge però non una nuova scienza ma una nuova religione:

[...] la religion de l'avenir sera scientifique, sera fondée sur la connaissance des faits psychiques. Cette religion de la science aura sur toutes les autres antérieures un avantage considérable: l'unité. Aujourd'hui, un juif ou un protestant n'admet pas le culte de la Vierge et des saints, un musulman hait 'le chien de chrétien', un bouddhiste répudie les dogmes de l'Occident. Aucune de ces divisions ne saurait exister dans une religion fondée sur la solution scientifique générale des problèmes psychiques¹⁷⁴.

Il libro si diffonde quindi nell'esame di centinaia di casi, raccolti dall'autore a partire dal 1899 a mezzo di un'inchiesta. La consueta sfilata di premonizioni e allucinazioni telepatiche, che unite alle testimonianze storiche (dalla Bibbia a Plutarco, a Sant'Ambrogio, a Giovanna d'Arco, su su fino all'abate Saint-Pierre e a Swedenborg) portano Flammarion a concludere:

On peut voir sans les yeux, entendre sans les oreilles, non point par une hyperesthésie du sens de la vue ou de l'ouïe, [...] mais par un sens intérieur, psychique, mental.

La vue intérieure de l'âme peut voir non seulement *ce qui se passe au loin*, à des distances considérables, mais elle peut encore connaître d'avance *ce qui arrivera dans l'avenir*. [...]

L'OBSERVATION POSITIVE PROUVE L'EXISTENCE D'UN MONDE PSYCHIQUE, aussi réel que le monde connu par nos sens physiques¹⁷⁵.

Bisogna necessariamente ammettere che 'qualcosa' venga emanato dai morenti e si trasmetta ai loro familiari nei casi di allucinazioni di morte, e la trasmissione non avviene tra cervello e cervello, ma tra spirito e spirito¹⁷⁶. Qualcosa di simile deve avvenire anche per gli episodi di precognizione. Ma allora che ne è del libero arbitrio e della libertà umana? Flammarion richiama Laplace e il principio di ragion sufficiente: ogni realtà esistente è necessariamente il prodotto di una causa che l'ha generata, e a sua volta darà origine a nuovi effetti, in una complessa rete che solo una mente superiore può comprendere. Alla filosofia toccherà un giorno di conciliare la contraddizione tra necessità naturale e libertà umana. Né i moralisti devono rifiutarsi di ammettere le previsioni dell'avvenire perché in conflitto con le scelte già determinate: "Les contradictions ne sont qu'apparentes. Le

¹⁷³ Ivi, p. XIII.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ivi, p. 570.

¹⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 572-574.

déterminisme n'est pas le fatalisme"¹⁷⁷. E invita quindi a non limitare la nostra capacità di immaginazione: "Ne fermons pas le cercle de nos conceptions, n'établissons ni écoles ni systèmes, et ne prétendons pas que tout doive actuellement s'expliquer pour être admis. La science est loin d'avoir dit son dernier mot en quoi que ce soit"¹⁷⁸.

A mitigare l'enfasi di un ragionamento che si è ormai fatto rivelazione, Flammarion fa quasi un passo indietro, dichiarando le indagini nell'occulto una "distraction d'ordre supérieur, curieuse et intéressante", cui non bisogna però consegnarsi totalmente, pena il rischio di perdere "l'indépendance d'esprit nécessaire pour juger impartialement". Vi sono liquori e pietanze "qu'il est plus hygiénique de ne prendre qu'à petites doses"¹⁷⁹.

Di ben altro tenore speculativo l'intervento di Théodore Flournoy. Flournoy era nato nel 1854, e dopo esser stato allievo di Wundt, nel 1891 fu nominato professore di psicologia all'Università di Ginevra. Nella storia della psicologia è ricordato come un pioniere degli studi sull'inconscio¹⁸⁰. E il caso vuole che la sua opera più importante e famosa, Des Indes à la Planète Mars¹⁸¹, fosse pubblicata proprio nel 1900, lo stesso anno in cui uscì "L'interpretazione dei sogni" di Freud.

In questo studio Flournoy presentava l'eccezionale caso di una giovane donna, Hélène Smith, conosciuta durante un'indagine sui medium ginevrini. Dopo alcune sedute iniziali, nelle facoltà medianiche di Hélène cominciò a verificarsi una trasformazione: la donna, in stato sonnambolico profondo, cambiava personalità e viveva situazioni appartenenti a vite, a suo dire, precedenti. Le 'avventure' vissute di volta in volta si componevano in veri e propri 'cicli': in uno ella si reincarnava nella regina Maria Antonietta, in un altro visitava Marte descrivendone usi e costumi nonché il linguaggio e la scrittura, in un terzo diventava Simandini, principessa indiana del XV secolo. La Smith credeva fortemente allo spiritismo, e per i suoi ammiratori le sue erano rivelazioni provenienti da un altro mondo.

L'aspetto davvero straordinario del caso erano le inaspettate capacità linguistiche dimostrate dalla donna nelle proprie visioni. Nonostante conoscesse solo il francese, nel 'ciclo di Marte' ella giungeva a parlare e scrivere in un idioma ignoto, presunto 'marziano', dotato di un proprio

¹⁷⁷ Ivi, p. 577.

¹⁷⁸ Ivi, p. 582.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 583-584.

¹⁸⁰ Cfr. Ellenberger, op. cit., pp. 370-374.

¹⁸¹ T. Flournoy, Des Indes à la planète Mars. Essai sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, Alcan et Eggimann, Paris-Gènevè 1900. Il libro ha avuto una prima traduzione italiana: Dalle Indie al pianeta Marte. Studio sopra un caso di sonnambulismo con glossolalia, Pallestrini, Milano 1905 (senza indicazione del traduttore) ed una parziale, più recente, che seguiamo: Dalle Indie al pianeta Marte. Il caso Hélène Smith: dallo spiritismo alla nascita della psicoanalisi, a cura di M. Trevi, Feltrinelli, Milano 1985.

alfabeto; nel ‘ciclo indù’, in una lingua che aveva indubbe affinità col sanscrito. Lo stesso de Saussure, chiamato a dare un parere, confermava la correttezza di alcune desinenze e vocaboli, oltre all’assenza, di fatto propria del sanscrito, della lettera *f*¹⁸². La spiegazione di Flournoy, esemplare per rigore e cautela, non indulgeva alle ipotesi spiritistiche, pur non contestandole a priori: Hélène Smith elaborava le proprie avventure come compensazione dei desideri inconsci frustrati nella vita reale. La creazione linguistica si doveva, per il ‘marziano’, ad una distorsione del francese, e per l’idioma sanscritoide, all’elaborazione di elementi di sanscrito appresi forse per aver sfogliato, anni prima, una grammatica di quella lingua.

Nella parte finale del libro vi sono alcune interessanti considerazioni di carattere metodologico. Per occuparsi del sovranormale, sostiene Flournoy, bisogna considerare la scienza come qualcosa di non infallibile: chi ritiene certe e immutabili le acquisizioni scientifiche vigenti non avrà nessun interesse a verificare un episodio di telepatia o una seduta spiritica. D’altro canto, il rischio di cadere nella credulità è un pericolo che va con egual forza evitato. Come antidoto, Flournoy dichiara di ispirarsi a due principi:

Il primo, che chiamerò *Principio di Amleto*, può riassumersi in queste parole: *Tutto è possibile*. L’altro, al quale è giusto lasciare il nome di *Principio di Laplace*, è suscettibile di diverse formulazioni; io lo enuncio così: *Il peso delle prove deve essere proporzionato alla stranezza dei fatti*¹⁸³.

Contro la tetragona sicumera di chi è convinto di conoscere già i limiti del mondo fisico (“gli ingenui padreterni di tutti i tempi e di tutti i tipi, dai ridicoli avversari di Galileo fino al povero Auguste Comte, per il quale non si potrà mai conoscere la costituzione fisica degli astri”¹⁸⁴) e contro la faciloneria di chi è pronto a vedere in ogni stranezza della natura l’intervento di qualche entità ignota, questi assiomi pratici ricordano che “la nostra conoscenza del mondo fenomenico non giunge mai alla certezza assoluta, benché vi aspiri sempre”¹⁸⁵.

Ma in queste pagine viene avanzato un altro importante elemento di riflessione, che lascia intravedere la posizione di Flournoy sul rapporto tra credenze personali e lavoro di ricerca.

...le convinzioni immutabili, le credenze inamovibili, gli atti di fede definitivi (o rinnovati continuamente, a seconda dei temperamenti), sull’ultima parola della Realtà e il senso della Vita, sono la condizione

¹⁸² Cfr. *ivi*, pp. 174-175.

¹⁸³ *Ivi*, p. 189.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 190.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 191.

soggettiva indispensabile a ogni condotta morale, a ogni esistenza umana veramente degna di questo nome [...]. Ma queste convinzioni inamovibili sarebbero assolutamente fuori luogo sul terreno *oggettivo* della scienza, e quindi anche su quello dei fenomeni sovranormali, i quali benché ancora situati fuori dell'ambito scientifico, aspirano giustamente a esservi accolti¹⁸⁶.

Nella raccolta di saggi Esprits et médiums¹⁸⁷, apparsa nel 1910, Flournoy approfondisce il discorso, invitando a separare il piano dei valori morali da quello della conoscenza scientifica.

Occupandosi della dottrina di Myers, lo psicologo ginevrino ne rileva il carattere misto, a metà tra nuova scienza e nuova religione. E se tra la teoria di Kardec e la sua c'è la stessa differenza esistente "fra la capanna di un selvaggio e l'edificio di un grande architetto", pure lo scopo è il medesimo: "l'indissolubile fusione della Scienza e della Religione"¹⁸⁸. Flournoy riconosce il valore scientifico della teoria dell'io subliminale, capace di abbracciare altre spiegazioni parziali dei fenomeni inconsci e di comporre in un'unità organica, tanto solida quanto convincente. Sono altri gli aspetti che lasciano a desiderare.

Innanzitutto, l'assenza di riferimenti ai "problemi di metafisica o di critica della conoscenza, agitati dai pensatori in questi ultimi secoli". "La storia della filosofia moderna per lui non esiste"¹⁸⁹.

Quanto alla dottrina spiritistica, non sono le conclusioni di Myers a mettere in imbarazzo Flournoy. Lo studioso inglese ha presentato "un incartamento troppo formidabile perché lo si possa ormai ignorare"¹⁹⁰, pertanto è da respingere l'idea che il suo spiritismo "debba venire rigettato per l'unica ragione ch'esso si trova agli antipodi delle nostre abitudini scientifiche attuali"¹⁹¹. D'altronde, non è forse vero che "la nostra psicologia, anche se fisiologica, riposa pure sopra la peggiore assurdità immaginabile, cioè l'unione dei fenomeni di coscienza e dei fenomeni cerebrali"¹⁹²? La perplessità di Flournoy deriva piuttosto dall'aver quegli indebitamente mischiato i due piani che andrebbero kantianamente distinti: quello del *Glauben*, del credere ("attitudine essenzialmente personale e morale, fondata sopra giudizi di qualità o sentimenti di valore, di fronte alle supreme realtà inaccessibili alla ragione"¹⁹³) con quello del *Wissen*, del sapere

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ T. Flournoy, Esprits et médiums, Gènevè 1910 (trad it. di C. Battistella, Spiritismo e psicologia, Tip. Voghera, Roma 1913).

¹⁸⁸ Ivi, pp. 155-156.

¹⁸⁹ Ivi, p. 159.

¹⁹⁰ Ivi, p. 170.

¹⁹¹ Ivi, p. 169.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Ivi, p. 156.

(“organizzazione dei fenomeni nelle forme amorali, impersonali del pensiero scientifico”¹⁹⁴).

Armato di questa distinzione epistemologica, Flournoy sferra un attacco ai fautori del monismo, cui rimprovera “di confondere continuamente la scienza con la metafisica”¹⁹⁵.

La pretesa di ridurre la coscienza ai meri processi fisiologici del cervello contraddice al principio biologico, evidenziato dall’evoluzionismo, per cui ogni funzione ha un valore nella lotta per l’esistenza: se le operazioni della coscienza non fossero utili alla vita e alla condotta dell’individuo, la selezione naturale le avrebbe cancellate da un pezzo. Anche un monista come Auguste Forel è costretto a rifugiarsi nella teoria del ‘parallelismo psicofisico’ tra manifestazione psichica e attività neuronale per spiegare il funzionamento della mente. E’ pertanto evidente che “l’identità metafisica nascosta, che la dottrina monistica ritrova, nel seno dell’Inconoscibile fra l’anima e il corpo, è un ripiego al quale si ricorre per non dover rilevare la loro *dualità sperimentale*”¹⁹⁶. La psicologia fisiologica si basa quindi non sul monismo, né su di un inintelligibile ‘parallelismo’, ma su un dualismo che non afferma metafisicamente l’esistenza di due sostanze; al contrario mostra sperimentalmente “due serie di FATTI irriducibili, la serie corporale o fisiologica, e la serie mentale o psicologica”¹⁹⁷.

Passando al piano del *Glauben*, Flournoy constata come la questione della vita futura sia di fatto al centro del dibattito contemporaneo, e sia necessario affrontarla. Svalutarla o risolverla negativamente, come fanno i monisti, significa “togliere alla stessa vita presente ogni valore reale, ogni portata profonda, ogni senso ragionevole” e riduce a dover scegliere tra “l’indifferentismo epicureo” e il “pessimismo”¹⁹⁸.

La sua posizione è a favore di uno spiritualismo agnostico in campo scientifico. Lo spiritualista

non teme alcun fatto nuovo, né alcuna spiegazione scientifica, ed è tranquillo di fronte alle scoperte dell’avvenire, sapendo bene che qualunque esse sieno, non toccheranno l’oggetto della sua fede, quella vita eterna situata oltre e sopra il dominio dei fatti fra i quali si muove la nostra scienza sperimentale, e non potranno così né confermare né infirmare le sue credenze predilette¹⁹⁹.

Proprio questo agnosticismo differenzia lo spiritualismo dallo spiritismo. Quest’ultimo vive la contraddizione di essere una religione che si

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ivi, p. 85.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 92-93.

¹⁹⁷ Ivi, p. 89.

¹⁹⁸ Ivi, p. 79.

¹⁹⁹ Ivi, p. 104.

pretende dimostrata scientificamente. Da una parte è in debito verso la tradizione filosofica e religiosa dello spiritualismo; dall'altra è perennemente impegnato a combattere, sullo stesso terreno della scienza, per vedere riconosciuta sperimentalmente la propria verità.

Lo spiritismo non è in fondo che “la persistenza di uno stato mentale universalmente diffuso nell’infanzia dell’umanità”, le cui pratiche superstiziose possono condurre a “conseguenze deprecabili per la salute fisica e mentale”²⁰⁰.

Ciò nondimeno, esso ha dei meriti soprattutto in campo sociale. Lo spiritismo ha infatti “salvato molte vittime dall’incredulità”²⁰¹, e contribuisce a quel processo “di frammentazione e di decomposizione che rode oggigiorno le chiese ufficiali, il cattolicesimo romano e certe forme cristallizzate del protestantesimo, raccogliendone molti rottami che altrimenti, andrebbero ad ingrossare il blocco del ‘Libero Pensiero’, curioso contraltare della Chiesa, come essa dogmatico e intollerante”²⁰². Per suo mezzo si formano così quei gruppi e quelle “chiesuole laiche e indipendenti”, dove scienza e religione si fondono in una esperienza “grossolana e male intesa” ma “personale”, che “distoglie i suoi seguaci dal metodo autoritario e li abitua a pensare con la propria testa”²⁰³. E se lo spiritismo non fosse da evitare per la sua componente di superstizione, potrebbe contribuire a formare “quel terzo partito veramente liberale, dalla mentalità aperta, scientifico e rispettoso della religione al tempo istesso, al quale l’anima moderna aspira fra i due fanatismi che se la disputano”²⁰⁴: Chiesa e monismo.

La posizione di Flournoy ha singolari punti di contatto con quella di Bergson.

Anche Bergson si occupò di ricerca psichica. Già nel 1886 aveva eseguito esperimenti di ipnotismo, dimostrando che le presunte capacità divinatorie dei sonnambuli erano da spiegare con l’iperestesia delle facoltà visive, tattili, auditive: un soggetto ipnotizzato riusciva, per esempio, a decifrare un libro leggendone i caratteri riflessi negli occhi dell’esaminatore. Il giovane sperimentatore coglieva all’opera, in questo episodio, un flusso spirituale che già prelude all’*élan vital* delle opere della maturità²⁰⁵. Nei primi anni del secolo, Bergson promosse presso l’Institut général psychologique di Parigi la creazione di un gruppo di studio sui fenomeni medianici, cui aderirono il biofisico Arsène d’Arsonval, il direttore

²⁰⁰ Ivi, p. 115.

²⁰¹ Ivi, p. 119.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ivi, p. 120.

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Cfr. Scarpelli, op. cit., p. 152.

dell'Institut Pasteur Emile Duclaux e il Nobel Pierre Curie. Nel 1913, infine, fu nominato presidente della SPR.

Nel discorso di accettazione, “Fantomes de vivants” et “recherche psychique”²⁰⁶, Bergson espone il suo pensiero sul tema.

Egli esordisce contestando la teoria del parallelismo mente – cervello. Come Flournoy, è convinto che l'evoluzione avrebbe soppresso la coscienza, se questa fosse solo un evidente e inutile doppione dei processi fisiologici²⁰⁷. L'unico fenomeno che parrebbe dimostrare una localizzazione anatomica delle attività intellettive è quello delle afasie, in cui una lesione cerebrale danneggia la funzione della memoria. Ma i ricordi non sono realtà materiali paragonabili a “lastre fotografiche” o “fonogrammi sedimentati nel cervello”²⁰⁸. Al contrario, hanno natura di contenuti immateriali della memoria, quindi le afasie non colpiscono i ricordi, quanto la capacità di evocazione, il *meccanismo* del ricordo stesso:

Più precisamente, compito del cervello è quello di far sì che lo spirito, quando ha necessità di un ricordo, possa ottenere dal corpo l'attitudine o il movimento nascente che presenti un quadro appropriato al ricordo che si cerca. Se il quadro c'è, il ricordo verrà ad inserirvisi spontaneamente. L'organo cerebrale predispose il quadro, non fornisce il ricordo²⁰⁹.

Per illustrare il proprio modello di attività psichica, Bergson si serve di una efficace immagine: “i fenomeni cerebrali stanno alla vita mentale come i gesti del direttore d'orchestra alla sinfonia: essi ne disegnano le articolazioni motrici, e null'altro”²¹⁰.

La memoria del passato non è perciò toccata dalle lesioni organiche, e pare anzi conservarsi senza perdite o alterazioni fin nei più minimi dettagli. Ne sono la prova quei casi in cui, di fronte ad un pericolo di morte, certi individui ricordano in un lampo tutta la propria vita. Accade, in queste situazioni, che l'“attenzione della specie” - ossia la concentrazione della coscienza sul “qui e ora” della vita materiale – venga distolta dalla minaccia incombente, e per un “brusco *disinteressamento alla vita*” si volga a cogliere il passato che, “tutto intero, è lì continuativamente”²¹¹.

Del resto, è la nostra percezione dello spazio che ci porta a concepire delle divisioni nette. In verità, le coscienze sono realtà inestese, e al di fuori

²⁰⁶ H. Bergson “Fantômes de vivants” et “recherche psychique”, in “Annales des Sciences Psychiques”, XI/XII, 1913, ora in Oeuvres, a cura di A. Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 860-878. Nostra edizione di riferimento è la traduzione italiana Conferenza sui fantasmi, a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma 1987.

²⁰⁷ Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 36.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 37.

²¹⁰ *Ivi*, p. 39.

²¹¹ *Ivi*, pp. 41-42.

dei corpi dobbiamo immaginarci una loro possibile reciproca invasione. E' così che possono verificarsi le allucinazioni e i 'fantasmi dei viventi'.

“Più ci abitueremo all'idea della coscienza che trabocca dall'organismo, più ci parrà naturale che l'anima sopravviva al corpo”²¹². Se la vita mentale non è riducibile alla sua base fisiologica, allora la morte fisica non può essere necessariamente considerata anche morte dello spirito: “la sopravvivenza diviene talmente probabile che l'onere della prova spetterà a chi la nega, piuttosto che a chi l'afferma”²¹³.

Bergson conclude riconoscendo allo spirito scientifico – nato in Grecia con la prima dimostrazione matematica - il rigore del metodo. E questo metodo, proprio delle scienze naturali, bisogna seguire: la precisione è una necessità imprescindibile anche per gli studiosi di ricerche psichiche. Con questa consapevolezza essi possono affrontare fiduciosi le sfide a venire:

Avanziamo [...] con un'audacia prudente e abbandoniamo la cattiva metafisica che ci impaccia i movimenti: la scienza dello spirito potrà produrre risultati che supereranno ogni nostra aspettativa²¹⁴.

5. La ricerca psichica nell'area di lingua tedesca

Nei paesi di lingua tedesca i risultati più significativi alle ricerche metapsichiche sono venuti dall'ambito della psicoanalisi e della psicologia analitica, con i contributi di Freud e Jung.

Ma anche nelle scienze fisiche i fenomeni ascrivibili al paranormale avevano riscosso l'interesse di più di uno scienziato.

La tradizione della *Naturphilosophie*, con Fichte, Schelling ed anche Hegel, non lesinò attenzioni al magnetismo animale, e un pensatore come Schopenhauer trovò nel suo sistema filosofico un posto anche per i fenomeni spiritici, che spiegava alla luce della frenologia e delle teorie neurofisiologiche a lui contemporanee. Purtroppo un'analisi approfondita del complesso rapporto tra spiritismo, metafisica e filosofia naturale del filosofo di Danzica richiederebbe una ricerca a sé stante. Rimandiamo pertanto al relativo e documentatissimo saggio di Marco Segala²¹⁵.

Indubbiamente influenzato dalla *Naturphilosophie* fu Gustav Theodor Fechner, fisico e fondatore della psicologia sperimentale, che nel suo

²¹² Ivi, p. 45.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Ivi, p. 52.

²¹⁵ Cfr. M. Segala, I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza, Olschki, Firenze 1998.

Büchlein von Leben nach dem Tode (1836) teorizzava l'identità tra spiriti e contenuti della coscienza, all'interno di un rapporto di parallelismo tra il mondo fisico e quello psichico: ad ogni sensazione fisica corrisponde un analogo contenuto psichico. Nel caso di stimoli troppo deboli, essi non riescono ad oltrepassare la soglia della coscienza, la quale non appercepisce la sensazione corrispondente, che comunque esiste benché sommersa. Questa concezione era chiaramente un passo verso la costituzione di un modello dell'inconscio. Fechner credeva anche che le anime degli esseri umani non morissero, e che esse si presentassero alla nostra coscienza sotto forma di ricordi. A proposito delle apparizioni di spiriti, però, pur ammettendone la realtà, egli ne paventava il rischio 'patogeno':

Diversamente da quelle chiamate da te stesso o introducentisi da sé piano e quietamente nel complesso della tua vita interiore [...] esse vengono non chiamate, ti sorprendono con una forza da cui non puoi difenderti, ponendosi apparentemente davanti a te, in realtà in te, sconvolgendo la tela della tua vita interiore[...]. Uno stato patologico dell'al di qua e dell'al di là insieme. I morti non devono trovarsi coi vivi in questo modo. [...]...in questo campo di malattia spirituale la fede stessa minaccia di degenerare in superstizione. La cosa più semplice, per preservarsi dalla venuta degli spettri, è di non credere alla loro venuta; poiché credere che essi vengano, vuol già dire andar loro incontro a metà strada²¹⁶.

Un altro scienziato dedicatosi alle ricerche metapsichiche è l'astronomo Johann Carl Friedrich Zöllner, docente di astrofisica a Lipsia e distintosi per i suoi risultati nel campo della fotometria. Zöllner eseguì delle esperienze sul famoso medium Daniel Home, il quale fu in grado, a quanto pare, di compiere prodigiosi effetti quali deviare l'ago di una bussola, compiere materializzazioni e smaterializzazioni, polverizzare a distanza un blocco di ardesia, sciogliere nodi senza svolgerne il cavo, e così via. Impressionato da questa serie di fenomeni, Zöllner, che rifiutava la spiegazione spiritica, ipotizzò che il medium fosse capace, grazie a qualche forza ignota, di dislocare i corpi attraverso la quarta dimensione, rendendo così possibile l'attraversamento reciproco dei solidi. L'idea sollevò naturalmente un polverone, e qualcuno mise addirittura in dubbio la salute mentale del valente astrofisico²¹⁷. La sua teoria, esposta nell'opera Die Transcendentale Physik und die sogenannte Philosophie, ebbe in ogni caso una vasta risonanza, se pure Federico Enriques, nel compilare la voce "Dimensioni" per l'Enciclopedia Italiana, se ne ricordò²¹⁸.

²¹⁶ G. T. Fechner, Büchlein von Leben nach dem Tode, Leipzig 1836 (trad. it. di E. Sola, Il libretto della vita dopo la morte, Isis, Milano 1921, p. 49).

²¹⁷ Cfr. Dèttore, op. cit., pp. 142-143.

²¹⁸ Cfr. F. Enriques, voce Dimensioni, in Istituto della Enciclopedia Italiana, Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti, Treccani, Roma 1931, vol. XII, p. 849.

Veniamo ora alle relazioni tra i principali esponenti della psicologia e lo spiritismo.

Freud si occupò in alcuni suoi scritti della relazione tra sogno e telepatia; Jung fu costantemente attratto, nel corso della sua vita, dal paranormale, dedicando la dissertazione di laurea all'analisi dei fenomeni occulti, e proseguendo sino alla tarda elaborazione della teoria della "sincronicità". Entrambi erano soci della Society for Psychical Research, ed erano al corrente dell'attenzione allo spiritismo che coinvolgeva, nei primi anni del secolo, esponenti delle varie discipline scientifiche.

In Eine erfüllte Traumhanung (Un presentimento onirico avveratosi)²¹⁹ del 1899, Freud riporta il caso della signora B., che aveva sognato di incontrare il dottor K., medico di famiglia e amico di un tempo, davanti ad un negozio della Kärtnerstrasse a Vienna; e la mattina seguente il sogno, questo incontro si era verificato nei medesimi particolari. Non esiste prova - quale poteva essere, ad esempio, una trascrizione del sogno - che testimoni l'antiorità di questo all'incontro. Oltre a ciò, altri particolari del vissuto della paziente consentono a Freud di dare una spiegazione che eviti il ricorso alla telepatia.

La signora B. si era sposata, giovane e senza vera convinzione, con un uomo facoltoso ma piuttosto anziano, che pochi anni dopo il matrimonio si era ammalato di tubercolosi ed era quindi morto. Negli anni della malattia la donna aveva mantenuto sé e il marito dando lezioni di musica, e godendo dell'aiuto di alcuni amici: il medico di famiglia, dottor K., e un altro dottor K., avvocato, che mise ordine nella situazione finanziaria. Ma l'avvocato aspirava all'amore della giovane donna, e riuscì, per la prima volta nella vita di lei, ad accenderne la passione. Di questa relazione amorosa, mai felice perché gli scrupoli dell'educazione le impedivano di viverla pienamente, la signora B. ricordava spesso un episodio: mentre si trovava a casa, struggendosi per l'amato dottor K., lo stesso apriva improvvisamente la porta per renderle visita.

A questo punto, per Freud è possibile ricostruire l'evento come segue: la signora B., che nel frattempo è rimasta vedova di seconde nozze, con un bambino e un patrimonio, è ancora affezionata all'avvocato dottor K., il quale, amministrando le sue finanze, suole incontrarla di quando in quando. Una probabile mancata visita del dottor K. ha risvegliato nell'ormai anziana donna la nostalgia per quel periodo che appartiene al suo passato, dando origine ad un sogno che, nella catena dei pensieri onirici, si è saldato col ricordo di quella visita inaspettata mentre lei si struggeva per lui. Incontrando incidentalmente l'altro dottor K., il medico, il suo sogno le torna alla memoria, ma sottoposto ad una deformazione: l'avvocato ha sostituito il medico, (entrambi 'dottori', entrambi soccorritori durante il periodo di

²¹⁹ S. Freud, Eine erfüllte Traumhanung (1899), (trad. it. di E. Luserna, Un presentimento onirico avveratosi, in S. Freud, Opere, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

difficoltà), coprendo un legame affettivo che il suo inconscio giudica pericoloso; la situazione dell'incontro fortuito ha stravolto il luogo, sostituendo quello reale (la Kärntnerstrasse) a quello onirico (la casa della signora B.).

Se questa volta la logica cristallina della psicoanalisi è riuscita a dipanare la matassa di un presunto episodio di telepatia, davanti ad altri casi il professore viennese si mostrerà assai più titubante.

Nella premessa a Psychoanalyse und Telepathie²²⁰ (1921) Freud osservava, con una certa preoccupazione:

Non è più possibile, a quanto sembra, rifiutare lo studio dei cosiddetti fenomeni occulti, di quei fatti, cioè, che parrebbero avallare la reale esistenza di forze psichiche diverse dalla mente umana e animale che conosciamo, o che parrebbero svelare capacità di questa mente che finora non sono state riconosciute. La spinta a una tale ricerca sembra irresistibile; durante queste brevi vacanze per ben tre volte ho avuto occasione di rifiutare la collaborazione a riviste di recente fondazione dedicate a questi studi. Crediamo anche di comprendere da dove tragga la sua forza questa tendenza. Essa è non solo l'espressione della perdita di valori che dalla catastrofe mondiale della Grande Guerra in poi ha investito tutto ciò che esiste, parte dunque di un procedere a tentoni verso un grande sovvertimento che ci sta dinanzi e di cui non riusciamo ancora a intuire la portata; ma anche, certo, un tentativo di compensazione volto a trasporre in una sfera diversa, ultraterrena, le gioie della vita che su questa terra hanno perduto il loro fascino²²¹.

L'interesse per l'occultismo non deve necessariamente essere visto come un pericolo per la psicoanalisi. Analisti e occultisti si trovano accomunati dalla sprezzante sufficienza con cui li guarda la scienza ufficiale, per la quale la teoria dell'inconscio è intrisa di misticismo. E una lotta contro l'autorità costituita della scienza esatta potrebbe pure vederli uniti: "non sarebbe la prima volta che la psicoanalisi offre il proprio ausilio alle oscure ma indistruttibili intuizioni del popolo contro l'oscurantismo scientifico degli eruditi"²²².

Eppure esistono delle differenze fondamentali: l'atteggiamento degli occultisti verso la materia che studiano non è critico, ma fideistico. A livello soggettivo, il rischio per l'analista che si avvicini all'occulto è di esserne distratto e di smarrire la concentrazione sui processi dell'inconscio, vero oggetto di indagine della psicoanalisi. A livello oggettivo, visto che è "praticamente certo che l'occuparsi di fenomeni occulti porterà ben presto

²²⁰ S. Freud, Psychoanalyse und Telepathie (1921) (trad. it. di R. Colorni, Psicoanalisi e telepatia, in S. Freud, Opere, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

²²¹ Ivi, pp. 345-346.

²²² Ibidem.

alla conferma che un certo numero di essi si verifica effettivamente”²²³, il rischio sta in un possibile “collasso del pensiero critico, del postulato deterministico, della scienza meccanicistica”²²⁴.

Ciò nonostante, per Freud “il destino va sopportato, quale che sia”²²⁵, e così offre ai suoi lettori l’analisi di due controversi casi di profezia, ammettendo con franchezza: “il mio atteggiamento personale rispetto a questa materia continua a essere riluttante e ambivalente”²²⁶.

Nel primo caso un giovane si reca da un’indovina che gli predice la morte del cognato per un avvelenamento dovuto all’ingestione di gamberi. Il cognato, notoriamente ghiotto di pesce e frutti di mare, rischia realmente di morire per un’intossicazione. Se a livello analitico il senso della profezia è chiaro (il paziente provava un desiderio inconscio di uccidere il marito della sorella, altrettanto inconsciamente amata), non si riesce a spiegare come la veggente abbia potuto indovinare un simile particolare conoscendo solo la data di nascita del cognato.

Nel secondo caso a una giovane donna - sposata con un marito sterile - un indovino, all’oscuro della sua condizione matrimoniale, profetizza che all’età di trentadue anni ella si sposerà e avrà due figli. Pur non realizzandosi, la profezia corrispondeva esattamente alla vita della madre della giovane. Anche qui la psicoanalisi chiarisce il desiderio inconscio di maternità, che produce l’identificazione della paziente con sua madre, ma non spiega la straordinaria intuizione dell’indovino.

In entrambi i casi, Freud ipotizza che tra i suoi pazienti e gli indovini sia avvenuta una trasmissione del pensiero.

Nel primo

L’indovina non poteva sapere dell’avvelenamento da gamberi che effettivamente aveva colpito la persona nata nel giorno indicato, né tale conoscenza poteva averla ricavata dalle sue tavole e dai suoi calcoli. L’interrogante, invece, questa cosa la sapeva. L’evento si spiega perfettamente se siamo disposti a supporre che questo sapere si è traslato da lui a lei, presunta profetessa, per vie sconosciute, e con esclusione delle modalità comunicative a noi note²²⁷.

Quanto al secondo, l’ipotesi della telepatia può essere aggirata soltanto – ma con qualche dubbio - ricorrendo alla paramnesia che la donna potrebbe aver creato negli anni intercorsi tra l’avvenimento e la sua narrazione in sede di analisi²²⁸.

²²³ Ivi, p. 347.

²²⁴ Ivi, p. 348.

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ Ivi, p. 349.

²²⁷ Ivi, p. 352.

²²⁸ Cfr. ivi, p. 357.

Freud si occupò ancora di telepatia nel coevo Traum und Telepathie,²²⁹ ma con un atteggiamento molto più prudente, e poi ritornò su questi stessi casi nella lezione n. 30 di Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Introduzione alla psicoanalisi – nuova serie di lezioni)²³⁰ del 1933. In quest'ultimo scritto egli avanzava un'interpretazione in chiave evoluzionistica molto simile a quella proposta quarant'anni prima da Lombroso:

Nulla vieta di supporre che questo [la trasmissione del pensiero] sia il mezzo originario, arcaico, di comunicazione tra gli individui, e che nel corso dell'evoluzione filogenetica esso sia stato soppiantato dal metodo migliore di comunicare che si avvale di quei segni che gli organi di senso sono in grado di captare. Ma chissà che il metodo più antico non sia rimasto nello sfondo e si affermi ancora in certe condizioni, per esempio nel caso di una folla eccitata dalle passioni²³¹.

Per sua esplicita ammissione, l'atteggiamento di Freud verso l'occulto era "ambivalente". Questo faceva sì che, per esempio, il suo diletto allievo Ferenczi fosse riuscito, a Berlino, a trascinarlo presso una veggente, tale Frau Seidler, capace di leggere ad occhi bendati. "L'impressione che Freud ricavò da quest'esperienza fu che la donna possedesse, piuttosto che un potere visivo occulto, il 'dono fisiologico' di riuscire a cogliere i pensieri altrui"²³². Ma il maestro viennese consigliò in seguito a Ferenczi di rimandare la pubblicazione dei suoi scritti sulla trasmissione del pensiero, probabilmente per non attirare sul movimento psicoanalitico ulteriori accuse di misticismo.

L'occasionale avallo della telepatia non comportò in ogni caso, per Freud, l'accettazione di alcuna teoria occultistica o spiritualistica, e questo aspetto mostra anche la divaricazione tra il maestro e l'allievo Jung.

Un curioso episodio lega i due massimi psicologi ai fenomeni occulti. Nel proprio studio viennese Freud soleva incontrare il giovane Jung e più di una volta lo aveva ammonito quanto ai rischi di un 'cedimento' all'occulto. Durante uno di questi incontri si udirono improvvisamente due forti colpi provenire dai mobili della stanza. Jung affermò di aver provocato lui stesso, in modo psicocinetico, i rumori. Freud, al momento impressionato, attribuì poi la causa ai normali scricchiolii del legno dell'arredamento²³³.

²²⁹ S. Freud, Traum und Telepathie (1921) (trad. it. di E. Luserna, Sogno e telepatia, in S. Freud, Opere, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1989)

²³⁰ S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933) (trad. it. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, Introduzione alla psicoanalisi – nuova serie di lezioni, in S. Freud, Opere, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

²³¹ Ivi, p. 168.

²³² G. Scarpelli, op. cit., p. 168.

²³³ Cfr. ivi, p. 167.

Jung dal canto suo non perse mai questa spiccata inclinazione per il paranormale. Come già detto, la sua tesi di laurea verteva sul caso di una giovinetta, indicata come S. W., che produceva effetti di psicografia²³⁴ ed aveva visioni in cui scorgeva “il pulsare immane dell’universo”, pullulante di altri mondi abitati e di spiriti dispensatori di insegnamenti morali, che parlavano per sua voce.

Nelle prime pagine, Jung chiariva con quali scopi si era accinto ad una simile indagine:

Il mio intento è stato soprattutto quello di presentare all’opinione pubblica, che per i cosiddetti fenomeni occulti altro non ha se non un sorriso sprezzante, i numerosi legami che questi fenomeni hanno con il campo sperimentale del medico e della psicologia e di accennare ai problemi, numerosi e importanti, che questo campo inesplorato tiene ancora in serbo per noi²³⁵.

S. W. era in realtà Helene Preiswerk, la quindicenne cugina di Jung. In una di queste ‘incarnazioni’ la ragazza assumeva l’identità dello spirito “Ivenes” e rivelava la genealogia della propria stirpe, mostrando conoscenze bibliche e naturalistiche insospettabili. Il laureando ne interpretò le manifestazioni, seguendo Janet, come una forma di sdoppiamento della coscienza di origine isterica.

Nel luglio del 1919 Jung, che ormai era uno psicologo affermato e aveva già consumato la propria rottura con Freud e il movimento psicoanalitico, si recò a Londra, per tenere una conferenza presso la sede della Society for Psychical Research²³⁶.

In quel discorso, egli prese in considerazione la mentalità primitiva, notando come per il selvaggio il mondo in cui era immerso fosse un’indistricabile unione di concreto e di spirituale, le due sfere essendo così compenstrate che l’apparizione di un fantasma sarebbe stata accolta alla stregua di un qualunque fenomeno di tipo fisico, dotato dello stesso grado di ‘consistenza’.

“Secondo la mentalità primitiva una persona possiede in vita non una sola anima, ma due o più anime, ovvero ‘frammenti della psiche’, eterne e relativamente indipendenti; dopo la morte, e solo dopo la morte, una di queste anime può trasformarsi e diventare uno ‘spirito’; lo spirito è in grado di insinuarsi in un altro individuo (si tratterebbe di possessione) oppure di

²³⁴ Comunicazione medianica tramite il moto di un bicchiere su una tavola che reca stampate le lettere dell’alfabeto.

²³⁵ C. G. Jung, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene, Mutze, Leipzig 1902 (trad. it. di S. Daniele, I fenomeni occulti, Boringhieri, Torino 1980, p. 36).

²³⁶ C. G. Jung, The Psychological Foundations of Belief in Spirits, in “Proceedings of the SPR”, XXXI (1921).

palesarsi sotto forma di fantasma vero e proprio. In ogni caso lo spirito è sentito dal primitivo come qualcosa di estraneo al suo sé²³⁷.

L'idea della esistenza delle 'anime dei vivi' secondo Jung era perciò connessa all' 'inconscio individuale', vero e proprio contenitore delle percezioni subliminali incompatibili con la struttura della coscienza o troppo deboli per potervi attingere. La credenza nell'esistenza degli 'spiriti dei morti' era invece da interpretare come un'insorgenza di quella realtà che nella filosofia junghiana è definita 'inconscio collettivo', da intendersi come l'immenso patrimonio di istinti archetipici dell'intera specie umana. Pertanto, come "le anime sono fatte della psiche individuale, così gli spiriti lo sono della psiche collettiva"²³⁸.

I fenomeni psicologici che l'uomo primitivo riconduceva agli spiriti – notava infine Jung - erano in fondo i medesimi che affettavano le manifestazioni diffuse nell'uomo civilizzato; laddove il selvaggio parlava di fantasmi, l'europeo parlava di sogni, fantasie, sintomi nevrotici. E questo era anche uno spunto critico da offrire ai ricercatori nel campo della metapsichica, un ammonimento a sorvegliare le possibili contaminazioni che l'inconscio collettivo dei partecipanti alle sedute poteva produrre sui risultati effettivi²³⁹.

6. *La ricerca psichica in Italia*

Abbiamo visto in che modo il magnetismo si fosse affermato nel nostro paese.

Accanto alle possibilità terapeutiche che esso pareva offrire, una ragione che gli valse l'attenzione o il sospetto della classe medica fu la curiosa fenomenologia dalla quale era quasi sempre accompagnato. Dopo l'apparizione dei primi scritti di Charcot e di Bernheim, lo studio dell'ipnotismo diventò una tappa obbligata per psichiatri, neurologi, alienisti. Ma neanche la codificazione dei diversi stati del sonnambulismo operata dai due grandi studiosi permise di dissolvere l'alone di meraviglioso che circondava le manifestazioni magnetiche. Chiaroveggenza, precognizione, trasposizione dei sensi: erano tutti fatti misteriosi che chiedevano di essere spiegati, e che trovarono in personalità come Cesare Lombroso ed Enrico Morselli degli attenti indagatori. Dall'ipnotismo allo spiritismo il passo fu breve: le due pratiche, come abbiamo già detto, erano contigue, e il più delle volte frammiste tra loro.

²³⁷ G. Scarpelli, op. cit., p. 165.

²³⁸ Ivi, p. 166.

²³⁹ Cfr. ibidem.

Nel 1853 Giuseppe Terzaghi, che già abbiamo incontrato alle prese col magnetismo, venuto a conoscenza dei ‘tavoli giranti’, decide di effettuare delle sedute sperimentali. Appura così che il moto del tavolo è indipendente dall’azione muscolare dei partecipanti, ma può essere arrestato ipnotizzando gli stessi. Il fenomeno va perciò inteso come un’estensione del magnetismo animale²⁴⁰.

Ma già nel 1850 ad occuparsi di fenomeni spiritici è il medico Giacinto Forni di Torino. La sua paziente Geltrude Fodrat è affetta da crisi convulsive, che si scatenano quando la si asperga con acqua benedetta o in presenza di un sacerdote. Il caso viene dal Forni inserito in una generale discettazione sul “mondo degli spiriti”: non di possessione diabolica trattasi, ma di “fenomeni [...] di *ordine spirituale*”²⁴¹; esistono infatti spiriti extracorporei in grado di influenzare gli esseri umani e di produrre disaffezioni verso i simboli della fede.

Si tratta comunque, almeno in questa fase, di interventi isolati, compiuti da rappresentanti della classe medica che operano alla periferia delle istituzioni scientifiche ufficiali.

Nel frattempo iniziano a sorgere i primi gruppi spiritisti, e appaiono le prime pubblicazioni periodiche. A Torino nel 1856 è già operante un’associazione che vede tra gli animatori il vice-presidente della Camera dei Deputati Gaetano Demarchi. Nella stessa città nasce nel 1863 la Società Torinese di Studi Spiritici. Fondatore ne è Enrico Dalmazzo, un rinomato tipografo che era stato premiato da Pio IX per la stampa di un “Bollario Romano”. Sotto lo pseudonimo di Teofilo Coreni darà vita nel ’64 agli “Annali dello Spiritismo in Italia”, la principale testata del genere nel nostro paese. L’anno successivo subentra alla direzione della rivista Vincenzo Scarpa - noto con lo pseudonimo di Niceforo Filalete - e vi resterà sino alla chiusura nel 1898. Scarpa, nato nel 1835, era massone e repubblicano, e aveva un passato come segretario di Cavour e del principe di Carignano²⁴².

Nel 1863 erano sorte la Società Parmense di Studi Spiritici, la Società Spirituale di Napoli - che pubblicava “Lo Spiritismo” - e la Società Spiritista di Palermo, con un giornale omonimo. Nel capoluogo campano apparvero in seguito la Società Napoletana di Studi Spiritici e il Sodalizio Psicologico, presieduto da Giovanni Damiani, lo scopritore di Eusapia Paladino. La siciliana Società di Scordia, nata nel 1866, dava alle stampe “La Voce di Dio”, foglio interamente costituito da dettati medianici. A Firenze Felice

²⁴⁰ G. Terzaghi, Sulla potenza motrice trasfusa dall’uomo nella materia bruta. Fenomeno comunemente noto sotto il titolo di Tavola Girante. Esperimenti ed osservazioni, Milano 1853, cit. in M. Biondi, Tavoli e medium. Storia dello spiritismo in Italia, Gremese, Roma 1988, pp. 15-17.

²⁴¹ G. Forni, Del mondo degli spiriti e della sua efficacia nell’universo sensibile. coll’esame di un caso d’ossessione osservato in Torino nel 1850, Torino 1851, cit. in Baima Bollone, op. cit., p. 213; Cfr. Gallini, op. cit., pp. 85-87.

²⁴² Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

Scifoni dirigeva la Società Spiritica fondata nel 1869, mentre a Roma, dopo il '70, era attivo un circolo presieduto dal barone Vittorio Daviso²⁴³.

Quanto ai giornali, Francesco Guidi aveva lanciato nel 1856 "La Luce Magnetica", seguendo di un anno l'uscita del torinese "Il magnetofilo". A Milano la "Cronaca del magnetismo animale" di Terzaghi si occupava pure di cose spiritiche, mentre a Genova si stampava "L'Amore del Vero". A Bologna intorno al 1865 c'erano "La Luce" e la "Gazzetta magnetico-scientifico-spiritista"; a Firenze nel '69 cominciava le pubblicazioni "Il Veggente"²⁴⁴.

Tutti segni, questi, di un crescente radicamento del fenomeno.

Il periodo storico successivo al conseguimento dell'unità d'Italia è caratterizzato da un insieme di processi sociali, politici e culturali, che contribuiscono a definirlo come un periodo di *crisi*, la quale ebbe il suo culmine negli ultimi vent'anni del secolo scorso. Non ci è possibile in questa sede approfondire la disamina dei fattori che concorsero a configurare tale crisi, e ci limitiamo pertanto ad accennarvi per sommi capi.

Sul piano politico, episodi quali gli scandali bancari del 1889-1893 e la tragica avventura coloniale avevano generato un diffuso malcontento, minando la stabilità dei governi e la credibilità del sistema parlamentare. Crescevano le agitazioni popolari e il seguito del movimento socialista.

Sul piano sociale, l'industrializzazione incipiente favoriva un'incontrollata espansione urbana di città come Torino e Milano, mentre la lacerazione tra laici e cattolici dopo la breccia di Porta Pia ancora non trovava composizione²⁴⁵.

Il mondo della cultura non poteva che recepire queste tensioni e metabolizzarle.

Come ha mostrato Luisa Mangoni in un suo lucido saggio dedicato alla cultura italiana di quel periodo, la fine del secolo fu intersezione della crisi di vari modelli culturali e interpretativi²⁴⁶: a cominciare dal positivismo e dal significato della scienza, per giungere al parlamentarismo, al ruolo della Chiesa e dei cattolici nella vita sociale, all'individualismo. In questo clima, non solo le frontiere tra questo e quello schieramento erano molto frastagliate, ma gli stessi attori del dibattito assumevano posizioni complesse, a volte ambigue o apertamente contraddittorie.

²⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

²⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁴⁵ Cfr. D. Mack Smith, Storia d'Italia 1861-1969, Laterza, Bari 1972, capp. V e VI.

²⁴⁶ Cfr. L. Mangoni, Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento, Einaudi, Torino 1985; altri contributi critici sullo stesso tema: P. Guarnieri, La ricerca dell'ordine. A proposito della crisi del positivismo, ne "Il Risorgimento", XL, n. 1, febbraio 1988, pp. 169-178; P. Rossi, 1890-1900: alcuni letterati italiani e la loro immagine della scienza, in *Id.*, Immagini della scienza, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 185-225.

Il sentimento della ‘crisi di fine secolo’ ebbe modo di palesarsi, in tutto il suo potenziale critico, particolarmente nella polemica sulla “bancarotta della scienza”, che attraverserà Francia e Italia.

L’occasione fu, nel gennaio del 1895, l’articolo di Ferdinand Brunetière già citato²⁴⁷, in cui si constatava il fallimento delle promesse della cultura positivista di Ernest Renan e Hyppolite Taine. Per Brunetière, la scienza non era stata in grado di organizzare razionalmente la società, né di risolvere i grandi enigmi dell’origine e della storia umana. Nuovi fenomeni sorgevano in seno alla società neocattolicesimo, neomisticismo, spiritualismo, simbolismo, e tutti insieme, in modo confuso e disordinato certo, testimoniavano però che “la Science a perdu son prestige; et la Religion a reconquis une partie du sien”²⁴⁸. In questo vuoto, bene aveva fatto un papa politico come Leone XIII a riappropriarsi del ruolo di guida morale, riaffermando l’autorità del dogma e al contempo dichiarando l’indipendenza della Chiesa circa le forme di governo.

Le risposte in Italia non si fecero attendere. Con toni diversi, Arturo Graf e Angelo Mosso si opposero alla “bancarotta della scienza”. Decio Cortesi accoglieva invece l’invito ad una rinascita dell’idealismo²⁴⁹. In quello stesso gennaio 1895, Morselli affidava alla prolusione per il nuovo anno accademico dell’ateneo genovese²⁵⁰ una vibrata rivendicazione del ruolo e dei meriti della scienza. Chi erano gli autori della rampogna contro questo presunto fallimento? Non certo degli scienziati, a sentire Morselli; piuttosto, esponenti del mondo artistico e letterario, incompetenti che nei confronti della scienza si erano comportati esattamente come selvaggi davanti a un feticcio: prima, adoranti, le avevano chiesto miracoli; poi, delusi, l’avevano ripudiata. Morselli però, nella foga dell’argomentazione, smarriva la cautela usata in altri frangenti e finiva per contraddirsi: prima negando che la scienza avesse promesso miracoli, e poi sostenendo che questa, alle tre domande cruciali – “Chi siamo. Dove veniamo. Dove andiamo” - aveva già sostanzialmente risposto.

In questo atteggiamento, osserva la Guarnieri, c’è tutto intero il nodo concettuale del positivismo, che si esplica nell’intreccio tra categoria pratica e categoria teoretica. La pretesa di Comte e di Saint-Simon, ma poi, con strumenti più raffinati, anche di John Stuart Mill e Spencer, era che “al sapere [spettasse] fungere da guida nella vita pratica, anche nella

²⁴⁷ V. infra, cap. I, par. 2.

²⁴⁸ Brunetière, op. cit., in Mangoni, op. cit., p. 4.

²⁴⁹ A. Graf, Contro la bancarotta della scienza, Torino 1895; A. Mosso, Materialismo e misticismo, in “Nuova antologia. Rivista di scienze, lettere ed arti”, XXX, serie III, tomo 60, 1° dicembre 1895; D. Cortesi, Lo “spirito nuovo”, in “Nuova antologia”, XXXI, serie IV, tomo 63, 1° giugno 1896, cit. in Mangoni, op. cit., pp. 5 e segg.

²⁵⁰ E. Morselli, L’eredità materiale, intellettuale e morale del secolo XIX, Annuario della Regia Università degli studi di Genova, Genova a.a. 1894-95; v. anche E. Morselli, La pretesa “bancarotta della scienza”. Una risposta a F. Brunetière, in “Rivista di Sociologia”, 1895.

moralità²⁵¹. E tra i due ambiti, il conoscitivo e il pratico, il legame si stringeva ancor di più postulando, nella natura e nell'uomo, un ordine. Un ordine già dato, che era solo da ritrovare e ricostruire.

Ecco allora, possiamo aggiungere, l'uso ossessivo della quantificazione, della *misura*, nella speranza di trovare la regola in grado di spiegare i processi del reale. E, come conseguenza, la ricerca spasmodica del *fatto*, prima pietra imprescindibile di qualsiasi edificazione teorica²⁵².

Certo, già Du Bois-Reymond col suo *ignorabimus* e lo stesso Spencer, ponendo col concetto di *inconoscibile* un limite invalicabile all'accessibilità dell'assoluto da parte della conoscenza scientifica, avevano compreso la necessità di ridurre a più sicuri e controllabili confini il campo d'azione della scienza²⁵³. E, anche restando nel ristretto ambito della ricerca psichica, gli studiosi filosoficamente più avvertiti come Flournoy non avevano mancato di rilevare i pericoli di una commistione di istanze conoscitive e di istanze morali.

Ma la vicenda del positivismo italiano, in perfetta sintonia con i positivismi stranieri, resta profondamente segnata, e lo vedremo, dal trionfo del 'fattualismo', a cominciare dalle teorie lombrosiane. Cosa sono in fondo "L'uomo delinquente" e "L'uomo di genio" se non sterminate collezioni di fatti, di reperti, di misure di crani, di rilievi antropometrici, legati da un pensiero spesso esile e contraddittorio?²⁵⁴

Rispetto agli eccessi di un Lombroso, Morselli ebbe quanto meno il merito di difendere – in psichiatria come in altri ambiti di sapere – le differenze individuali e la specificità dei fenomeni considerati, e questo produrrà anche esiti diversi nelle vicende che portarono i due scienziati a contatto con lo spiritismo.

Proprio lo spiritismo fu avvertito, da molti intellettuali, come un segno tipico dei rivolgimenti in atto nella cultura di fine secolo. Per Cortesi esso costituiva una delle tante espressioni, amorfe ed embrionali, del risveglio nella classe borghese di una coscienza idealistica opposta al materialismo dominante. Ed anche Edouard Rod, gettando uno sguardo sulla letteratura al di qua delle Alpi, coglieva elementi di una "renaissance de l'idéalisme", per

²⁵¹ Cfr. Guarnieri, *La ricerca dell'ordine*, cit., p. 173.

²⁵² Sull'uso acritico del fatto sperimentale in queste ricerche, cfr. le considerazioni di S. Ferrari, *Gli studi sull'ipnotismo e la suggestione tra scienza e misticismo*, in P. Rossi (a c. di), *L'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 121-152 e di P. Guarnieri, *Teatro e laboratorio. Scienziati e medici davanti al magnetismo*, in "Belfagor" n. 5, 1985, pp. 561-575.

²⁵³ Cfr. L. Geymonat, *Il pensiero filosofico anglo-americano*, in Id., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI-Dall'Ottocento al Novecento, Garzanti, Milano 1979 (ristampa dell'ediz. 1975) p. 115 e Id., *Il complesso quadro della filosofia tedesca*, ivi, pp. 142-144.

²⁵⁴ Cfr. R. Villa, *Il deviante e i suoi segni. Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 263 e pp. 271 e segg.

esempio nei romanzi di Luigi Capuana e nella sua attenzione per lo spiritismo²⁵⁵.

A questo punto è necessario fare qualche cenno, pur fugace, alla presenza dello spiritismo nella letteratura italiana a cavallo tra Otto e Novecento.

Il tema era comune, e più di un autore partiva, nel trattare l'argomento, da un'esperienza personale.

Nella memoria autobiografica Spiritismo?²⁵⁶, uscita nel 1884, Capuana aveva rievocato il tentativo, compiuto vent'anni prima, di ipnotizzare una giovane di nome Bettina: l'operazione ebbe come risultato ossessioni e incubi dai quali la ragazza si liberò solo con una paziente 'contro-magnetizzazione'. Lo scrittore, preoccupatissimo, non ripeté più gli esperimenti in prima persona. Tornò però ad occuparsi di apparizioni di defunti nei saggi di Mondo occulto (1896)²⁵⁷, e fu tra i primi ad usare tali situazioni in funzione narrativa, nei racconti raccolti poi nel volume Un Vampiro (1907)²⁵⁸.

Anche Giuseppe Antonio Borgese aveva una conoscenza diretta del fenomeno: con l'amico Benno Geiger, nel 1907, a Berlino, aveva partecipato a delle sedute delle quali si ricorderà poi per elaborare certi passaggi dei suoi romanzi Rubè (1921) e I vivi e i morti (1923)²⁵⁹.

In Malombra (1881) di Fogazzaro è narrata la vicenda inquietante di una reincarnazione, e tra i personaggi di Piccolo mondo antico (1895)²⁶⁰ troviamo il dottor Gilardoni, un curioso cultore di spiritismo e occultismo.

Ne Il fu Mattia Pascal (1904)²⁶¹ Pirandello fa vivere una concitata seduta medianica al protagonista, nel quale all'iniziale atteggiamento di sarcastico scetticismo subentra il terrore allorché il solito tavolo si solleva in piena luce, senza che nessuno dei presenti lo tocchi. L'avventura però gli permette di scambiare un furtivo bacio con la desiderata Adriana.

E alle prese con un corteggiamento, nella penombra di un salotto borghese dove si stanno evocando gli spiriti, si ritrova pure lo Zeno Cosini di Italo Svevo: La coscienza di Zeno è del 1923²⁶².

Lo spiritismo è, in questi autori, sempre collocato in un contesto borghese. Di volta in volta, esso assume il valore di segno della crisi morale e psichica del protagonista (Borgese); di elemento fantastico usato per creare un'atmosfera di tipo 'gotico', non privo comunque di rapporti con la fisionomia morale dei personaggi (Capuana e Fogazzaro); o infine come un

²⁵⁵ E. Rod, L'évolution actuelle de la littérature italienne. M. A. Fogazzaro, in "Revue des Deux Mondes", LXIII, tomo 118, 15 luglio 1893, in Mangoni, op. cit., p. 63.

²⁵⁶ L. Capuana, Spiritismo?, Giannotta, Catania 1884.

²⁵⁷ Cfr. L. Capuana, Mondo occulto, Piero, Napoli 1896.

²⁵⁸ Cfr. L. Capuana, Un Vampiro. Novelle, Voghera, Roma 1907.

²⁵⁹ Cfr. G. A. Borgese, Rubè, Treves, Milano 1921; Id., I vivi e i morti, Mondadori, Milano 1923.

²⁶⁰ Cfr. A. Fogazzaro, Malombra, Brigola, Milano 1881; Id., Piccolomondo antico, Milano, 1895.

²⁶¹ Cfr. L. Pirandello, Il fu Mattia Pascal, La Nuova antologia, Roma 1904.

²⁶² Cfr. I. Svevo, La coscienza di Zeno, Cappelli, Bologna 1923.

semplice gioco di società cui si concedono i rappresentanti di una borghesia annoiata e un po' provinciale (Svevo e Pirandello – ma per il signor Paleari de Il fu Mattia Pascal lo spiritismo è connesso alla “*lanterninosofia*”).

In questo contesto storico e culturale, lo spiritismo era ormai una realtà ben radicata. In seno al variegato movimento, in cui convivevano i gruppi più disparati - dagli adepti della teosofia di Helena Blavatskij ai seguaci di Allan Kardec - un'aspirazione comune era quella al riconoscimento ufficiale della 'verità' dei fenomeni. La scienza era vista da alcuni settori (per esempio i kardechiani ortodossi) come un avversario, da altri come una controparte con la quale tentare il dialogo. Su questa strada si muovevano gli attivisti più vicini, per sensibilità culturale, ad un'impostazione di tipo 'sperimentale', i quali avvertivano la necessità di avviare anche in Italia una rigorosa ricerca sull'esempio della Society for Psychical Research. Tra di essi, Angelo Marzorati, che fondò nel 1901 e diresse per diversi anni la rivista “Luce e ombra” di Milano; il genovese Ernesto Bozzano, che della Society era uno dei pochi soci italiani, infaticabile produttore di decine di opere sul tema; il napoletano Armando Pappalardo, autore di due “Manuali Hoepli” su spiritismo e telepatia²⁶³.

Nello sforzo di conquistare la considerazione della scienza ufficiale, la mossa vincente fu compiuta da Ercole Chiaia, il mentore di Eusapia Paladino, quando nel 1888 invitò Cesare Lombroso a partecipare ad una seduta spiritica con la famosa medium. L'incontro non si realizzò che nel '91, ma segnò una svolta nella storia dello spiritismo nostrano: il nome forse più celebrato del positivismo italiano ammetteva “vergognato e dolente”, che pur non accettando la teoria, doveva accettare “i fatti così detti *spiritici*” perché “i fatti esistono; ed io, dei fatti, mi vanto di essere schiavo”²⁶⁴.

La parziale ‘conversione’ di Lombroso diede il via, tra molte polemiche, all'interesse per i fenomeni medianici del mondo scientifico italiano, che iniziava così anche a confrontarsi con le ricerche condotte all'estero da scienziati quali Richet e Crookes.

Svilupperemo in singoli capitoli la vicenda delle tre personalità maggiormente dedicatesi a questi studi: Lombroso, Morselli e Vailati. Qui ci interessa dare conto dell'intervento di altre figure di ricercatori e intellettuali che contribuirono al dibattito sulla realtà dello spiritismo.

L'avvicinamento di Lombroso agli spiritisti aveva provocato, come anzi detto, qualche polemica. Il settimanale romano “Fanfulla della Domenica” aveva ospitato il botta e risposta tra Lombroso e Chiaia, la ‘sfida’ seguitane, la presa di posizione del professore torinese²⁶⁵. Il direttore Eugenio

²⁶³ Cfr. A. Pappalardo, Spiritismo, cit.; Id., La telepatia. Trasmissione del pensiero, Hoepli, Milano (1ª ediz. 1904).

²⁶⁴ Cit. da E. Bozzano, Cesare Lombroso e la psicologia supernormale, in AA.VV., L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni, Bocca, Torino 1906, p. 49; cfr. *ultra*, cap. II.

²⁶⁵ Cfr. *ultra*, cap. II.

Checchi continuò ad osservare con attenzione gli sviluppi della vicenda, parteggiando per i fautori di una conciliazione tra scienza e ipotesi spiritistiche.

Egli aveva già espresso la sua opinione in un articolo dell'86, dove le esperienze di Crookes col medium Home, “scientificamente accertate sincere”, erano testimonianza di un’acquisita umiltà da parte della scienza, che ammettendo la propria sconfitta accettava di “scendere a patti” con lo spiritismo, “questa manifestazione rivelata che solletica la curiosità degli ignari, che esercita un’attrattiva gagliardissima sulle menti, [...] che dà la pace e la tranquillità perché in lei si appuntano le speranze e la lieta certezza d’una vita immortale”²⁶⁶.

Nel numero del 5 giugno 1892, introducendo la traduzione di un discorso letto da Lodge alla British Society²⁶⁷, Checchi coglieva i primi segni di una nascente attenzione alle ricerche metapsichiche anche nel nostro paese: nella mutata posizione di Lombroso e nella pubblicazione di un libro di Angelo Brofferio, che due settimane più tardi avrebbe recensito entusiasticamente²⁶⁸.

E ancora il 26 giugno Checchi tornava sull’argomento, augurandosi che non si ripettesse, verso le attestazioni di veridicità di Richet, Wallace e Crookes, lo stesso ostracismo riservato in passato alle idee di Colombo e Galilei²⁶⁹.

Nel settembre di quell’anno Aleksandr Aksakov, spiritista russo direttore degli “Psychische Studien” pubblicati a Lipsia, riuscì ad organizzare, a Milano, una serie di sedute medianiche con Eusapia Paladino, coinvolgendo alcuni prestigiosi nomi della scienza dell’epoca: Giovanni Schiaparelli, direttore dell’Osservatorio astronomico di Brera, Giovanni Battista Ermacora e Giorgio Finzi, fisici, Cesare Lombroso e Charles Richet. La stampa locale e nazionale diede risalto all’avvenimento. Eugenio Torelli-Viollier, che dirigeva il “Corriere della sera”, si impegnò allora in una polemica contro la medium napoletana, che giudicava un’abile impostora.

Lo spiritismo può essere ed è già stato cagione di perturbamenti morali, di dolori, di disgrazie: giovanetti, persone di testa debole, abbandonandovisi ed esaltandovisi, hanno dato gravi dispiaceri alle loro famiglie. E’ tanto più necessario, tanto più doveroso di mettere in guardia la gente di buona fede contro esperimenti che sono, come nel caso della Eusapia, niente di più che un’impostura²⁷⁰.

²⁶⁶ E. Checchi, Nel mondo ignoto, (firmato F. d. D.), in “Fanfulla della Domenica”, 17 gennaio 1886.

²⁶⁷ Cfr. E. Checchi, Spiritismo (firmato F. d. D.), in “Fanfulla della Domenica”, 5 giugno 1892.

²⁶⁸ Cfr. E. Checchi, Per lo spiritismo, in “Fanfulla della Domenica”, 19 giugno 1892.

²⁶⁹ Cfr. E. Checchi, Ancora “per lo spiritismo”, in “Fanfulla della Domenica”, 26 giugno 1892.

²⁷⁰ E. Torelli-Viollier, A proposito di esperimenti spiritici, in “Corriere della sera”, 25 settembre 1892.

E sfidava la Paladino a produrre i soliti fenomeni davanti a un gruppo di persone da lui già avvertite dei trucchi usati. In palio c'erano tremila lire. Il 27 Finzi inviava al giornale una lettera in cui esprimeva perplessità sull'uso della sfida quale mezzo per accertare i fatti: i medium sono suscettibili, e l'eccessivo rumore creato attorno agli esperimenti di Milano poteva inibire Eusapia e le sue dimostrazioni²⁷¹. Seguiva il 1° ottobre una lettera di Brofferio, docente di filosofia al Liceo Manzoni di Milano, a difesa della medium²⁷². Ma Torelli-Viollier rilanciava la sfida.

A questo punto intervenne Checchi: se "l'Eusapia non risponde" e "altri dichiarano non essere il caso di parlare di sfide", cosa aspettava il direttore del "Corriere" a rivelare quei presunti trucchi? Voleva forse perdere l'occasione "di triplicare la tiratura, raccontando per filo e per segno come faccia la signora Eusapia Paladino ad ingannare un Lombroso, un Brofferio, un Aksakoff andato apposta a Milano da Pietroburgo per assistere alle esperienze"?²⁷³

La risposta di Torelli-Viollier non si fece attendere: il 6 ottobre annunciò le 'rivelazioni', che pubblicò poi a brani nei giorni successivi²⁷⁴. Con l'ausilio di figure esplicative, illustrava come un semplice gioco 'di mani' permettesse alla medium di svincolare la destra dal controllo altrui, senza che nessuno se ne accorgesse. Con quella mano la donna era quindi libera di produrre colpi, luci, effetti vari.

La Paladino e Chiaia, che l'aveva accompagnata a Milano, incassarono le accuse senza replicare. Il 6 novembre, però, il "Fanfulla" pubblicava la relazione conclusiva degli esperimenti. Dopo diciassette sedute - in cui si erano viste luci fluttuanti, mani che lasciavano impronte nell'argilla, sedie e tende semoventi - gli intervenuti dichiaravano:

1. che nelle circostanze date nessuno dei fenomeni ottenuti alla luce, più o meno intensa, avrebbe potuto esser prodotto da un artificio qualsiasi; 2. che la stessa convinzione può essere affermata per la maggior parte dei fenomeni della oscurità più completa²⁷⁵.

La medium era scagionata da qualsiasi sospetto: nonostante non fosse stato possibile applicare in modo sistematico il metodo scientifico alle prove - per esempio variandone le condizioni - il controllo non era mai venuto meno:

²⁷¹ Cfr. E. Torelli-Viollier, I fenomeni spiritici, in "Corriere della sera", 27 settembre 1892.

²⁷² Cfr. E. Torelli-Viollier, Lo spiritismo a Milano, in "Corriere della sera", 1° ottobre 1892.

²⁷³ E. Checchi, Battaglia spiritica, in "Fanfulla della Domenica", 2 ottobre 1892.

²⁷⁴ Cfr. E. Torelli-Viollier, I fenomeni spiritici della Eusapia Paladino, in "Corriere della sera", 6 ottobre 1892, e Gli esperimenti spiritici della Eusapia Paladino, in "Corriere della sera", 7, 9, 10 e 11 ottobre 1892.

²⁷⁵ La parola della scienza (a proposito dello spiritismo), in "Fanfulla della Domenica", 6 novembre 1892; lo stesso documento apparve nel 'supplemento straordinario' all'"Italia del popolo" di Milano del 17 novembre 1892, La polemica degli scienziati sullo spiritismo.

Noi non ci crediamo in diritto d'interpretare questo fatto con quelle supposizioni ingiuriose che a molti sembrano anche le più semplici e di cui alcuni giornali si son fatti propugnatori.

Noi pensiamo invece che si tratti qui di fenomeni d'ignota natura [...] tutti i fenomeni meravigliosi [...] noi li ottenemmo infine senza perdere mai di vista, per un istante, il medio²⁷⁶.

Seguivano le firme di Aleksandr Aksakov, Karl Du Prel, Angelo Brofferio, Giuseppe Gerosa, Giovanni Battista Ermacora, Giorgio Finzi, Charles Richet, Cesare Lombroso, Giovanni Schiaparelli²⁷⁷.

Già prima di questo episodio, sullo spiritismo si era espresso Ezio Sciamanna, fondatore dell'Istituto Psichiatrico di Roma, che aveva studiato con Charcot a Parigi e con Moritz Benedikt a Vienna.

In un articolo del novembre 1891 egli aveva passato in rassegna i fenomeni più comuni, ammettendo che molti di essi fossero passibili di una spiegazione scientifica. Distinguendoli in due classi, quelli prodotti da un'intelligenza e quelli non intelligenti, poneva la trasmissione del pensiero tra i primi. In linea di principio essa poteva verificarsi sulla base di "vibrazioni isocrone" nel cervello: "non è qualche cosa di simile che avviene nel telefono?"²⁷⁸ I moti del tavolo erano manifestazioni di movimenti involontari, come aveva mostrato Chevreul, mentre la scrittura medianica si doveva allo sdoppiamento della personalità, di cui Janet aveva dato descrizioni eccellenti e un'interpretazione definitiva. Quanto alla seconda classe, nella maggior parte dei casi si trattava di imposture. Non si poteva negare che le apparizioni dei morenti potessero avvenire grazie a "trasmissioni delle vibrazioni cerebrali di due cervelli che si trovino [...]"

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ A quanto mi consta, questo è l'unico testo sul tema in cui compaia la firma di Schiaparelli. Ma che l'illustre astronomo continuasse a seguire, anche indirettamente, le vicende dello spiritismo, è testimoniato da una lettera che gli inviò Flammarion in data 27 dicembre 1897. "A propos de 'merveilleux' – continua il francese dopo aver illustrato uno studio su Venere – J'ai pu avoir une séance avec Eusapia. Nous n'étions que quelques amis très sûrs. Néanmoins, j'avais votre lettre dans ma poche, et elle me maintenait en un convenable esprit de suspicion. J'ai pri toutes les précautions possibles pour n'être dupe d'aucune illusion. La séance a débuté par un soulèvement de la table, dûment examiné, retournée et pesée, et posée sur le parquet sans truc possible. Je tenais la main gauche d. E. dans ma main gauche, j'avais ma main droite posée sur ses genoux et mon pied gauche posé sur ses pieds. La main droite était en l'air. L'expérience a été faite en pleine lumière, cinq fois de suite. La table s'est soulevée, des quatre pieds, à 15 centimetres environ. On en a pris la photographie pendant le soulèvement. Le fait me semble absolument au-dessus de toute espèce de doute. Il y a une force, encore inconnue de nous, capable de contre-balancer la pesanteur. Je suis moins sûr de la suite de la séance, à cause de l'obscurité graduelle qui a été faite. Mais j'abuse de votre temps. Recevez, mon cher Directeur, l'hommage de mon plus profond respect". (in G. Schiaparelli, Corrispondenza su Marte, a cura dell'Osservatorio astronomico di Brera, Milano, vol. II (1890-1900), Domus Galileiana, Pisa 1976, p. 266).

²⁷⁸ E. Sciamanna, Ipnatismo e spiritismo, in "Nuova antologia", XXXVI, serie III, novembre 1891, p. 89.

accordati all'unisono"²⁷⁹, ma più facilmente la causa era il presentimento di persone già immerse in pensieri luttuosi. Evidenti manipolazioni le foto dei fantasmi, mentre i *raps* si spiegavano con i battiti dei tendini o del "muscolo corto peroniero". Anche le variazioni di peso osservate da Crookes erano impossibili senza qualche trucco: il povero scienziato, "trascinato forse dal suo genio stesso di osservazione, si è troppo spogliato della qualità di critico, ed è indubbiamente più volte avvenuto che, interrogando la natura, ha poi accettato come responsi il risultato di grossolane mistificazioni"²⁸⁰. Quanto alla dottrina di Kardec, era da ritenersi assurda: "non si può sognare quel comico commercio fra le anime dei morti e gli uomini viventi, senza diventare miserevolmente ridicoli"²⁸¹.

Anche Lombroso aveva offerto una spiegazione dei fenomeni in chiave psichiatrica, ipotizzando che nella Paladino l'energia psichica, esclusa da certi centri corticali paralizzati dall'accesso isterico, si liberasse poi all'esterno sotto forma di energia luminosa o cinetica, permettendo la telepatia, le luci e lo spostamento a distanza di oggetti²⁸².

Per Ermacora – che con Finzi avrebbe dato vita nel 1895 alla "Rivista di studi psichici" - queste interpretazioni erano carenti e frettolose. Ne I fatti spiritici e le ipotesi affrettate²⁸³, uscito nel '92, criticava la spiegazione psichiatrica: "Il Prof. Lombroso ha visto nei fenomeni spiritici un semplice affare di psichiatria per il solo motivo ch'egli è psichiatra, alla stessa guisa che un teologo ci vede chiara come il sole l'azione del demonio"²⁸⁴. Ma anche la trasmissione di 'onde cerebrali' suscita notevoli perplessità sarebbe necessario "un organo che a guisa di proiettore possa orientarsi e mandare il raggio nella voluta direzione"²⁸⁵, e in grado poi di mantenere con assoluta precisione il parallelismo della puntata a distanza di chilometri. Nessun ricercatore aveva avanzato riscontri in merito. La conclusione invitava alla prudenza: i fenomeni esistono, e sono di ordine medianico, non spiritico, ma nessuna ipotesi ancora è stata accertata.

Di Eusapia Paladino torneranno ad occuparsi, alcuni anni più tardi, Filippo Bottazzi e tre assistenti di Angelo Mosso, dell'Università di Torino: Amedeo Herlitzka, Carlo Foà e Alberto Aggazzotti.

Bottazzi dirigeva l'Istituto di Fisiologia di Napoli, e condusse tra l'aprile e il luglio 1907 una serie di esperimenti nel proprio laboratorio, in cui si produssero i soliti spostamenti del tavolo e apparizioni di mani e membra umane. "Possiamo immaginare che, a simiglianza dei ben noti

²⁷⁹ Ivi, p. 273.

²⁸⁰ Ivi, p. 270.

²⁸¹ Ivi, p. 259.

²⁸² C. Lombroso, I fatti spiritici e la loro spiegazione psichiatrica, in "Vita moderna" 7 febbraio 1892, cfr. *ultra*, pp. 98-100.

²⁸³ G. B. Ermacora, I fatti spiritici e le ipotesi affrettate. Osservazioni sopra un articolo del Prof. C. Lombroso, Drucker, Padova-Verona 1892.

²⁸⁴ Ivi, p. 25.

²⁸⁵ Ivi, p. 32.

fenomeni di sdoppiamento della personalità psichica, nel *medium* avvenga, oltre a questo, anche uno sdoppiamento parziale [...] o totale [...] della personalità fisiologica, per cui l'organismo del *medium* temporaneamente abbia, per esempio, due braccia sinistre, due braccia destre, due teste, tre o quattro gambe, ecc. Questi arti soprannumerarii, par che gemmino fuori dal corpo del *medium* [...] e poi si dileguino, come se rientrassero nel corpo stesso da cui erano gemmati”²⁸⁶. Il fenomeno trovava analogie nella capacità degli esseri unicellulari di produrre pseudopodi, e in organismi più elevati, come anfibi e rettili, di rigenerare gli arti amputati. Scartata l'azione delle anime dei defunti, Bottazzi riteneva i fatti medianici “fenomeni biologici dipendenti dall'organismo del MEDIUM”²⁸⁷.

Gli altri tre studiosi avevano invece riscontrato effetti diversi, tra i quali la misteriosa impressione, su una lastra fotografica chiusa in un contenitore sigillato, della mano di Foà. L'ipotesi spiritica era da rigettare, basandosi “d'un côté sur l'affirmation gratuite du médium, qu'il agit sous l'influence d'un esprit; de l'autre côté, sur des restes de vieilles idées et sur des terreurs enfantines”²⁸⁸. Restava la possibilità che alcune ignote forze, con sede nel corpo della medium, agissero a distanza:

Selon cette hypothèse, que nous nommerons énergétique, les phénomènes médianiques dépendent d'une transformation d'une énergie accumulée dans le médium, énergie vitale ou énergie psychique. Dans cette transformation, l'énergie n'est ni créée, ni détruite; elle reste, ne varie pas relativement à la quantité²⁸⁹.

Per Gaetano Negri lo spiritismo fu occasione per considerazioni di più vasta portata. Poliedrica figura di letterato e uomo politico (prese parte come ufficiale alla repressione del brigantaggio, quindi fu sindaco di Milano dal 1884 all'89 e poi senatore nelle fila dei moderati), Negri non era rimasto indifferente alla ‘crisi di fine secolo’.

Se noi guardiamo al complesso delle manifestazioni dello spirito moderno in questi ultimi anni del secolo [...] non possiamo non esser colpiti da un fenomeno che è comune a tutte [...]: ed è una profonda inquietudine di spirito, una ricerca affannosa di qualcosa che non si trova, un sentimento di forte amarezza del presente, un'intonazione infine essenzialmente pessimista²⁹⁰.

²⁸⁶ F. Bottazzi, Nelle regioni inesplorate della biologia umana. Osservazioni ed esperimenti su Eusapia Paladino, in “Rivista d'Italia”, anno X, vol. II, agosto 1907, pp. 66-67.

²⁸⁷ Ivi, p. 68.

²⁸⁸ A. Herlitzka, C. Foà, A. Aggazzotti, Séances avec Madame Paladino, in “Annales des Sciences Psychiques”, aprile 1907, pp. 292-293.

²⁸⁹ Ivi, pp. 293-294.

²⁹⁰ G. Negri, Segni dei tempi. Profili e bozzetti letterari, Hoepli, Milano 1909⁴ (1^a ediz. 1892), p. 10.

Una “scossa profonda che lo spirito umano ha sofferto nelle sue convinzioni essenziali”²⁹¹ era la causa del diffuso malessere morale. E questa scossa veniva dalla caduta della ‘scienza metafisica’: la scienza positiva ne aveva scalzato l’interpretazione del mondo, sostituendo una “causalità reale” ad una “causalità immaginaria”, ma il sentimento metafisico “contro il quale la ragione è impotente, perché sfugge alle sue armi”²⁹², continuava ad anelare all’assoluto e lo trovava in nuove forme, come il culto dello spiritismo.

Questo nuovo ‘segno dei tempi’ era il tentativo, da parte del soprannaturale, di tornare in quel mondo da cui la scienza l’aveva cacciato. Non era sufficiente, come faceva Angelo Brofferio, trincerarsi dietro la finitezza delle conoscenze umane per ammettere l’infinita possibilità delle forze della natura. Negri, al corrente delle teorie di Janet, Binet, James, credeva che allo spiritismo bisognasse applicare “quei medesimi processi di studio che si applicano ai fenomeni ipnotici ed isterici”, cosicché sarebbe rientrato “nell’ordine dei fatti naturali”²⁹³. Neanche una seduta con la celebre Eusapia Paladino gli aveva fatto cambiare idea. Anzi, lo aveva rafforzato nella convinzione che la puerilità di queste manifestazioni ne mostrasse tutta l’inconsistenza.

Questo spirito a cui si parla con tutta confidenza come a un amico sollazzevole, che s’irrita se s’accende un lume, che abborre il silenzio e pretende che si ciarli continuamente e forte, che insomma non fa che scherzi e sciocchezze, ci fa perdere ogni rispetto per la vita d’oltretomba. In nome del cielo, è possibile che il gran mistero, il supremo mistero della morte, si riduca a questa farsa ridicola?

E concludeva:

Lo spiritismo esercita un’azione che a me pare funesta. [...] Non crediamo più alla voce divina che ci prometteva la vita futura, e crediamo alla voce, o dirò meglio, ai picchi di John! [...] Dov’è il progresso? [...] L’ipnotismo, studiato, seguito in tutti i suoi fenomeni, mercé l’applicazione rigorosa della scienza sperimentale, è diventato un ramo importantissimo della fisiologia moderna; lo spiritismo è rimasto un gioco, in cui il prestigiatore e il nevrotico si danno la mano²⁹⁴.

Abbiamo già incontrato Angelo Brofferio, professore di filosofia con un passato di garibaldino nella campagna del 1866. Autore di un Manuale di Psicologia²⁹⁵, positivista accusato di materialismo dalle fila del movimento

²⁹¹ Ivi, p. 14.

²⁹² Ivi, p. 19.

²⁹³ Cfr. ivi, p. 353.

²⁹⁴ Ivi, p. 371.

²⁹⁵ A. Brofferio, Manuale di psicologia, Treves, Milano 1890.

cattolico, si era convertito allo spiritismo dopo aver assistito a una serie di sedute medianiche²⁹⁶. Nel suo Per lo spiritismo²⁹⁷ asseriva di non credere alla completa identificazione delle facoltà intellettive coi processi fisiologici cerebrali, né alla teoria janetiana di un'azione di personalità secondarie: ipotesi difficili da sostenere perché comprendenti troppe cause.

L'incosciente non ci spiega nemmeno il fenomeno più elementare, la scrittura medianica. [...] ...bisogna supporre uno sdoppiamento del medio; il medio è un uomo sveglio che discorre con se stesso addormentato. Siccome pensano nello stesso tempo, uno senza sapere dell'altro, bisogna bene che gli presti una metà del suo cervello. E non solo pensano separatamente, ma il medio è scettico e il suo interlocutore è spiritualista; il medio è un prosatore, e l'altro gli scrive delle terzine. [...] Sono fatti senza analogia nell'esperienza; nel libro di Janet sull'automatismo non vedo esempi che li giustifichino;...²⁹⁸

Molto più coerente, sul piano logico, pensare all'intervento diretto degli spiriti. Ma non credeva che questo fosse un passo indietro:

...se ero positivista, lo sono ancora; cioè non ammetto che i ragionamenti fondati sui fatti, sull'esperienza; [...] e quanto ai fatti, io diceva che non avevo ancora assistito ad esperimenti spiritici che mi convincessero, e che perciò, gli scienziati non essendo d'accordo, io mi attenevo al vecchio consiglio: *nihil nega, parum crede, nisi videas*. Ma dopo la pubblicazione del mio "Manuale" *ho continuato a studiare*, ed ho potuto assistere ad esperimenti i quali mi hanno convinto che i fatti spiritici più meravigliosi non sono imposture né allucinazioni, ma proprio fatti;...²⁹⁹

Ecco ricomparire la mistica del fatto. Ma Brofferio nutriva speranze anche in un'altra mistica: nella prefazione a un libro del cultore tedesco di spiritismo Du Prel, aveva formulato una profezia: "io credo che lo spiritismo sarà la religione del secolo venturo, come il socialismo sarà la sua politica"³⁰⁰.

Giulio Scotti, in un libro del 1898 che piacque a Vailati³⁰¹, riprese questo augurio, ma in forma critica. Se quanto ai fenomeni è possibile accettare la presenza di oscure forze psichiche ancora sconosciute, quanto alla dottrina il guaio dello spiritismo è che esso "mescola fra loro in modo

²⁹⁶ Proprio la sua 'conversione' e l'atteggiamento incline ai problemi metafisici lo facevano apprezzare a Gentile: v. G. Gentile, Le origini della filosofia contemporanea in Italia, vol. II – I positivisti, Sansoni, Firenze 1957, pp. 375-408.

²⁹⁷ A. Brofferio, Per lo spiritismo, Briola, Milano 1892.

²⁹⁸ Ivi, p. 324.

²⁹⁹ Ivi, pp. 325-326.

³⁰⁰ A. Brofferio, prefazione a K. Du Prel, L'enigma umano, Milano 1894, p. XLVI.

³⁰¹ V. ultra, cap. IV.

ibrido due elementi che non è lecito confondere: la religione e la scienza”³⁰². Seguendo un ragionamento analogo a quello di Flournoy, Scotti invitava a separare i due piani kantiani del credere e del sapere: le verità spirituali non sono attingibili con la pratica sperimentale. Lo spiritismo non si basa su una verità rivelata, ma su un’ipotesi che un domani può essere definitivamente sconfessata; né la scienza “può anticipare alcuna promessa, a rischio che le si levi incontro qualche altro Brunetière a rinfacciarle d’aver fatto bancarotta”³⁰³. L’invito rivolto ai ricercatori del campo metapsichico, già bersaglio delle critiche incrociate di spiritisti ortodossi e materialisti, era di attenersi strettamente al piano sperimentale, senza “trascorrere dal problema psicologico al problema metafisico”. “Il fine ultimo della vita”, il regno dei valori spirituali e personali, “è posto al di là della vita, più in alto dei nostri desideri, delle nostre superbie; guai se fosse collocato a tiro delle nostre impure mani, dalle quali dopo tanti secoli ancora non è scomparso l’artiglio belluino del troglodita!”³⁰⁴.

Il senso della crisi era presente anche a Paolo Liroy, che sulle pagine della “Nuova antologia”, in un articolo di taglio letterario dedicato all’origine delle leggende, osservava come storicamente il fascino dell’ignoto si facesse sentire con maggior forza nei momenti più travagliati.

La storia [...] ci insegna come l’umanità, nelle crisi difficili che attraversa, ami cercare fra le tenebre nuove prode ove dare riposo al pensiero affannato³⁰⁵.

Ma, un po’ ottimisticamente, non gli pareva che il misticismo dilagante avesse contaminato la scienza, anzi vedeva i due campi caratterizzarsi per atteggiamenti ben distinti:

E mentre l’arte e la letteratura raccolgono nuove elevazioni di spiriti verso le fedi degli avi [...] la scienza, trincerata nei campi dell’osservazione e dello sperimento, rinuncia ai voli nelle regioni trascendentali, se ne ritrae anzi, respinta dall’inconoscibile, e si ricovera nei laboratori donde non partono più affermazioni o negazioni mistiche. Le anime, intanto, vaganti nel dubbio, si rifugiano nei rinascenti misticismi,...

Abbiamo accennato a quell’area del movimento spiritista che credeva nella necessità di ricerche sperimentali, e all’opera di Ernesto Bozzano. A

³⁰² G. Scotti, Lo spiritismo e i nuovi studi psichici, Conti, Bergamo 1898, p. 64.

³⁰³ Ivi, p. 65.

³⁰⁴ Ivi, pp. 67-68.

³⁰⁵ P. Liroy, Suggestioni dall’ignoto, in “Nuova antologia”, XXXI, serie IV, tomo 62, I° aprile 1896, p. 458.

³⁰⁶ Ivi, p. 471.

Genova, questi era stato tra i fondatori del Circolo Minerva, la cui presidenza fu assunta dal direttore del “Secolo XIX” Luigi Arnaldo Vassallo.

Per Vassallo, che era diventato un fervente spiritista, gli studi metapsichici rivestivano un interesse morale “immenso”. “Da oltre un secolo, le ricerche e le scoperte scientifiche hanno fatalmente condotto a una filosofia materialista e desolante, che ha disseminato il nichilismo nei cervelli umani”³⁰⁷; la diffusione della lettura aveva favorito una cultura superficiale che, se da un lato rendeva l’uomo “orgoglioso, inconsapevole della sua smisurata ignoranza”³⁰⁸, dall’altro ingenerava miscredenza e scetticismo. In questo panorama di crisi dei valori generata dal materialismo scientifico, a Vassallo pareva

superfluo dimostrare quale profonda, quale enorme diversità d’orientamento di pensiero e d’azione avverrebbe in tutti noi, dai pessimi ai migliori, se penetrasse nelle coscienze, così annebbiate, la certezza scientifica, matematica, indiscutibile di una qualsiasi esistenza futura. Tutta la grande fiamma dei doveri, della legge morale, c’investirebbe in modo irresistibile, regolando gli atti nostri verso un continuo ideale di perfezione, di dolcezza, di purità [...]

Il giorno in cui la scienza, col sostegno di prove irrefutabili, affermerà che la vita spirituale esiste, sarà un vero rinnovamento delle coscienze nell’impero della legge morale.³⁰⁹

Dopo aver descritto i prodigi compiuti da Eusapia Paladino in cinque sedute al Circolo Minerva, la conclusione è che “noi ormai sappiamo che in noi e attorno a noi ferve una vita invisibile. Democrito ha genialmente intuito quel che, a distanza di tanti secoli, Pasteur può dimostrare con le sue esperienze di laboratorio. Noi sappiamo che tutto palpita e vive, dalla fredda immobil pietra ai turbinosi fuochi vulcanici. [...] Siamo dunque circondati dall’invisibile e dobbiamo studiar bene, anziché respingere, a priori, tutti i fenomeni che dall’invisibile a noi, per qualunque più meravigliosa via, si manifestino”³¹⁰.

Alla stessa area di ‘spiritisti sperimentali’ apparteneva Paolo Visani-Scozzi, che nel suo La medianità³¹¹ (1901) tentava, sulla scorta di Wallace, una sintesi tra teoria evoluzionista e ipotesi spiritistiche. Il medium agiva in stato ipnotico, quindi subentrava un “operatore di natura extra-umana” con caratteristiche ignote, ma capace di interagire con le funzioni psichiche del medium³¹². La “persistenza dell’individualità animica” pareva a Visani-

³⁰⁷ L. A. Vassallo, Gli invisibili, ECIG, Genova 1992, p. 13 (1^a ediz. 1902). Vassallo era noto anche per diverse opere narrative pubblicate con lo pseudonimo di “Gandolin”.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Ivi, pp. 14-15.

³¹⁰ Ivi, p. 98.

³¹¹ P. Visani-Scozzi, La medianità Bemporad, Firenze 1901.

³¹² Cfr. ivi, p. 376.

Scozzi “molto presumibile se non indubbiamente dimostrata”³¹³, come pure la reincarnazione. E non scorgeva contraddizioni con le acquisite cognizioni della scienza ufficiale, a patto di interpretare il tutto in chiave evolutiva: Wallace aveva già introdotto queste ipotesi, pur separando in modo troppo accentuato l’essere umano dalle altre specie inferiori della catena.

Qui non si tratta che di ravvisare un nuovo e indefinito aumento nella portata della legge d’evoluzione; già che il concetto generale del progresso biologico [...] si riformerebbe in questo senso: che l’individuo trasmetterebbe alla specie, come coefficienti di perfezione, i caratteri acquisiti per l’affinamento nel dolore, ch’è la strada ascendente dell’intellettualità; ma dopo esaurito il ciclo della vita corporea, esso proseguirebbe ad esistere come unità animica, partecipe di altre specie che si svolgono in fasi successive tutt’ora a noi sconosciute³¹⁴.

Della teoria dell’evoluzione era profondo conoscitore Giuseppe Sergi: nato nel 1841, aveva insegnato antropologia prima a Bologna (1880) e poi, dall’84, a Roma. Era fautore di una concezione poligenista quanto all’origine dell’uomo, e si ispirava ad un rigido materialismo di derivazione craniologica. Il suo contributo al dibattito rappresenta bene la reazione dell’ortodossia positivista, tesa a difendere, con la concezione materialistica della natura, un ordine che rischiava di essere minacciato dai nuovi, eccezionali fenomeni. “Che cosa è lo spiritismo?”, si chiede Sergi nel 1903.

E’ la continuazione della filosofia primitiva dei selvaggi con la pretesa d’interpretare fenomeni che sfuggono all’interpretazione comune ad altri fenomeni naturali; scientificamente è un metodo regressivo dello spirito umano, perché nella difficoltà di spiegare i fenomeni, tronca ogni discussione e inventa una causa esteriore, un così detto *deus ex-machina*, che venga a risolvere i problemi³¹⁵.

Se mai fenomeni medianici verranno accertati, essi dovranno rientrare nel quadro delle forze naturali conosciute: “non avverrà mai che essi si attribuiranno all’azione di spiriti che non hanno sede e all’oltretomba”, e neppure “la scienza psicologica degli spiritisti diverrà la psicologia umana, come l’assurdo non potrà mai essere un elemento razionale”³¹⁶. Devono perciò stare in guardia gli scienziati come Wallace, Crookes, Zöllner, Flammarion e Lombroso, che con troppa indulgenza si accostano a queste manifestazioni: “quegli uomini sono grandi e civili nella scienza che

³¹³ Ivi, pp. 408-409.

³¹⁴ Ivi, p. 410.

³¹⁵ G. Sergi, Animismo e spiritismo, Bocca, Torino 1903, p. 63.

³¹⁶ Ivi, p. 66.

professano, sono primitivi davanti ai fenomeni detti spiritici, come i Pellirosse e gli Australiani”³¹⁷.

Anche per Leo Pavoni, autore di Al di qua. Contributo allo studio dei fenomeni spiritici³¹⁸, l’adesione acritica alle ipotesi spiritistiche costituiva un pericoloso passo indietro della scienza: “con lo spiritismo si viene ad accettare un rovinoso ritorno alle condizioni primitive dell’intelligenza umana: ponendo dietro ogni fenomeno la volontà ed il pensiero d’uno spirito, si viene a popolare di nuovo il campo delle indagini, di tante cause immediate e complesse; e dove, forse, dorme la rivelazione di una nuova energia fisica, capace di essere conosciuta ed asservita a noi, come tutte le altre, si monta un idolo macabro e puerile”³¹⁹. Nel suo libro, Pavoni esamina una serie di casi - dalle esperienze di Crookes alle esibizioni italiane di Eusapia Paladino - concludendo per la natura mistificatoria degli effetti. E difende, contro ogni *ignorabimus*, la capacità della scienza di spiegare qualunque fenomeno: “la condizione *sine qua non* per cui il progresso si è raggiunto, è stata la progressiva abolizione della parola *impossibile*. E noi ora dovremmo tornare a limitare l’orizzonte della vita e della speculazione intellettuale in una cerchia di fantasmi?”³²⁰

L’introduzione era firmata da Pietro Blaserna, docente di fisica presso l’ateneo romano e presidente dell’Accademia dei Lincei, il quale, senza entrare nel merito delle questioni teoriche, confermava di restare scettico, soprattutto di fronte a ipotesi strampalate come la ‘quarta dimensione’ di Zöllner: “mi sia permesso di dire che questo concetto appartiene all’alta geometria [...] Ma tutto ciò non ha niente a che fare colla pretesa penetrazione della materia attraverso la materia. Un illustre professore di Vienna, E. Mach, scherzando su questo argomento, disse nel suo trattato di meccanica, che egli si convertirebbe allo spiritismo, se invece di fare dei giuochi da prestidigitatori, gli spiritisti volessero, anche una volta sola, provocare un parto attraverso la quarta dimensione!”³²¹

La fede nell’onnipotenza esplicativa della scienza poteva condurre però anche a lidi opposti. E’ il caso di Roberto Gaetani d’Aragona, che, entusiasta dalle recentissime scoperte nel campo della fisica sub-atomica, abbandonava i ristretti steccati del meccanicismo per abbracciare il ‘*pandynamismo*’. “Tutto è energia”, annuncia il titolo della sua opera apparsa nel 1909: “io parto dall’ipotesi [...] che tutta la realtà si possa rappresentare come un assieme di *electrons* - o centri immateriali di forza - perciò attivi, spontanei e forniti di varie tendenze; [...] seguo il ‘*divenire*’ di questi impulsi spontanei per concludere poi all’unità di *leggi-tendenze* fisiche,

³¹⁷ Ivi, p. 27.

³¹⁸ L. Pavoni, Al di qua. Contributo allo studio dei fenomeni spiritici, Roux e Viarengo, Torino-Roma 1902.

³¹⁹ Ivi, p. 182.

³²⁰ Ivi, p. 183.

³²¹ Ivi, pp. XV-XVI.

psichiche ed etico-sociali. [...] Così quelli che appaiono *fini* della Natura non sono altro che tendenze dinamiche inconscie, e che poi negli esseri coscienti ‘diventano’ scopi preveduti, *fini* voluti”³²². La stessa legge dell’evoluzione trovava, in questa sorta di aggiornata edizione della *Naturphilosophie*, il proprio fondamento nelle interazioni molecolari: “la selezione degli esseri inferiori – oziosi e delinquenti – è effetto di quella stessa tendenza che in una reazione chimica fa combinare una base con un acido forte e scartare uno debole, e che produce la scomparsa delle specie inferiori”³²³.

Il traguardo della scienza fisica contemporanea, attraverso gli studi di Lodge, Thomson, Rutherford, era l’abbattimento del comune concetto di materia: secondo la teoria degli elettroni, “*la materia non esiste*”, il mondo fisico come appare ai nostri sensi ingannevoli si riduce invece ad un incessante moto di elettroni, ad un flusso ininterrotto di elettricità “che è un’energia di costituzione atomica”³²⁴. A questo punto, “se la materia non è che una sintesi di centri immateriali di forza, o *electrons*, non potrebbe essere anche l’anima [...] una sintesi, un accordo armonico, un organismo di *electrons*?”³²⁵ Il salto dal fisico allo psichico è possibile, contro l’opinione di Wundt che riteneva i due campi retti da leggi diverse, perché è ormai appurato che la legge dell’evoluzione e della selezione naturale unifica tutti i processi. Così anche i fatti medianici sono da reinterpretare in una nuova chiave. Non si tratta di allucinazioni o trucchi, né si può accettare l’ipotesi più comune, cioè che essi “siano dovuti ad anime di oltretomba [...]. Essa è troppo in antitesi con tutti i dati della nostra esperienza, che ci mostra la costante trasformazione dell’energia e l’eterno divenire, lo scorrere perenne dei fatti psichici”³²⁶. E neppure vale la teoria del parallelismo psico-fisico: “se la proprietà del fatto psichico è la coscienza e di quello fisico è l’estensione, come la coscienza può muovere una cosa estesa?”³²⁷ Chi ha ipotizzato l’emanazione, da parte del medium, di “*energia psichica radiante*” (Crookes, Morselli, Lombroso) è andato molto più vicino alla realtà, ma ha dato alla propria tesi “un carattere spiccatamente meccanicista, evidentemente erroneo”. La spiegazione più coerente con le ultime acquisizioni della fisica – e che va considerata comunque un’ipotesi di lavoro – è che “il corpo del *medium* non emana sostanze semi-materiali. Il corpo del *medium* scarica invece delle unità di energia immateriali, scarica elettroni, né più né meno come un condensatore elettrico, né più né meno del *radium*”³²⁸.

³²² R. Gaetani d’Aragona, Tutto è energia. Moderna teoria degli elettroni, Società editrice libraria pontremolese, Piacenza 1909, pp. IX-X.

³²³ Ivi, p. XI.

³²⁴ Ivi, p. 124.

³²⁵ Ivi, pp. 124-125.

³²⁶ Ivi, p. 129.

³²⁷ Ivi, p. 130.

³²⁸ Ivi, p. 133.

Resta da esaminare la posizione tenuta in merito dalla Chiesa e dagli studiosi cattolici.

Come abbiamo visto, l'enciclica del 4 agosto 1856 faceva riferimento, oltre al magnetismo, anche all'evocazione dei morti, sanzionandone l'empietà e lo scandalo dato all'onestà dei costumi'. Il 20 aprile del 1864 le opere di Allan Kardec furono incluse nell'Indice dei libri proibiti. Il 30 marzo del 1898 – con papa Leone XIII - il Santo Uffizio emise un nuovo decreto, in cui la consultazione delle anime dei defunti al fine di ottenere comunicazioni era definito illecito³²⁹.

Il 24 aprile 1917, infine, al Santo Uffizio fu posto il quesito:

Se sia lecito, con l'intervento di un cosiddetto medium, o senza alcun medium, servendosi o non servendosi dell'ipnotismo, assistere a qualsivoglia manifestazione spiritistica, anche a quelle che presentano apparenze di onestà o di pietà, sia interrogando le anime o gli spiriti, sia ascoltando le risposte, sia solo guardando, magari con la riserva tacita o espressa di non volere aver nulla a che fare con gli spiriti maligni³³⁰.

Per tutti i punti la risposta, ratificata da Benedetto XV, fu negativa.

Stando alla ricostruzione offerta dal gesuita Palmés, la posizione ufficiale della Chiesa non ha subito mutamenti nel tempo. Palmés distingue: a) le dottrine e le pratiche degli spiritisti e b) il fondamento dei fatti da essi invocati.

Quanto alle prime, la Chiesa è ostile: le teorie sono contrarie ai dogmi della dottrina cristiana (Kardec, per esempio, crede nella reincarnazione); le pratiche sono superstiziose - potendo essere assimilate alla negromanzia - e come tali eretiche. Oltre allo scandalo che possono dare ad altri, suscitando emulazione, queste azioni portano con sé il pericolo di una perversione morale, visto che, durante le sedute, partecipanti di ambo i sessi restano per ore in un ambiente buio...³³¹

Un'eccezione è ammessa qualora gli esperimenti siano condotti con finalità esclusivamente scientifica: "la Chiesa [...] non solo lascia liberi gli studiosi d'investigare [...] ma essa stessa spessissimo invita gli scienziati, credenti o no, [...] affinché si pronuncino su tanti fatti meravigliosi che vengono esposti, e poi criticamente dimostrati, nei processi di beatificazione e di canonizzazione dei santi"³³².

Circa i fenomeni, le autorità ecclesiastiche non si sono mai pronunciate, e pertanto i credenti sono liberi di formulare le più varie ipotesi,

³²⁹ Cfr. Biondi, op. cit., pp. 65-66; cfr. Thurston, op. cit., p. 19.

³³⁰ Palmés, op. cit., p. 481.

³³¹ Cfr. *ivi*, pp. 482-484.

³³² *Ivi*, p. 486. Palmés scrive queste note negli Anni '50 del nostro secolo, ed ha presente la situazione a lui contemporanea. Bisognerebbe appurare se già nel secolo scorso vi fosse collaborazione tra scienza e Chiesa, per la determinazione dei miracoli dei santi. Ma questa è un'altra storia.

fermo restando che “dovrebbe venir respinta da ogni cattolico l’interpretazione spiritista dei fatti, che li attribuisce alle anime dei defunti”³³³. L’opinione prevalente, che non va in ogni caso intesa come il pensiero ufficiale, attribuisce le cause in parte alla frode, in parte a forze ignote, in parte all’azione del demonio. L’intervento diabolico nel mondo sensibile si manifesta a due livelli: 1) indirettamente, attraverso “ i cattivi libri e la stampa empia, le cattive compagnie, i balli impudichi, gli spettacoli osceni, le case di perdizione”³³⁴ e altre abitudini che eccitano la concupiscenza dell’uomo; 2) direttamente, nelle possessioni diaboliche e - ma non vi sono prove certe - nelle sedute spiritiche. “Quel che non sembra possibile alla luce della filosofia cristiana e della teologia cattolica è che Dio permetta che codesti fenomeni preternaturali siano così frequenti e d’ordinaria amministrazione come pretendono gli spiritisti, giacché questo significherebbe sovvertire l’ordine della natura, e non sembra conciliabile né con la costanza delle leggi che la reggono, né coi piani della sapienza e della provvidenza divine”³³⁵.

Padre Giuseppe Giovanni Franco fu il principale sostenitore della tesi dell’intervento diabolico: curando sulle pagine de “La Civiltà Cattolica” la rubrica “L’ipnotismo tornato di moda”, il gesuita si occupò per anni sia di singoli casi di spiritismo, sia dei libri e delle teorie che vi facevano riferimento. Nel 1882 pubblicò un voluminoso *feuilleton* con intenti divulgativi, in cui si narrava la storia di Corinna, giovane di castissimi costumi, che la curiosità per l’ignoto spingeva a dedicarsi alle sedute spiritiche, finché non giungeva un severo padre missionario ad illuminarla sulla natura diabolica di quelle pratiche.

- Di grazia, monsignore, ditemi un’ultima parola, ma chiara, forte, convincente. Non si può dunque entrare in nessuna comunicazione con gli spiriti, senza grave peccato di commercio diabolico?

- No, no, mille volte no, rispose il vecchio missionario, scotendo la bianca testa: non si dà nessuna comunicazione spiritica vera, senza intervento del diavolo. Può ben darsi il caso che altri tenti cotali fenomeni, e non intenda tutta la sua colpa, come si può, per ignoranza, mentire, rubare, uccidere a fin di bene: ma, per sé stessi e nella loro sostanza, i singoli fenomeni spiritici altro non possono essere che operazioni diaboliche. Questo vale pel sonno magnetico, per la chiaroveggenza, per la danza dei mobili, per le tavole giranti, per le luci apparenti, per le musiche senza stromenti, per le anime che rispondono alle evocazioni, per le fantasime di mille forme che palpano e si lasciano palpare, per gli spiriti che si danno

³³³ Ivi, p. 506.

³³⁴ Ivi, p. 508.

³³⁵ Ivi, p. 510.

compagni e famigliari agli spiritisti: in una parola, per tutte e singole le manifestazioni³³⁶.

Franco esprimeva chiaramente i propri timori nella prefazione. Chi giudica lo spiritismo mera ciurmeria o lo sdegna con scetticismo, mostra al riguardo una pernicioso superficialità: “non si avveggono costoro che nella questione spiritica essi rendono grande servizio al diavolo; poiché gli difendono le spalle, e mentre la S. Chiesa anatematizza le pratiche spiritiche, essi rassicurano il popolino, sbraitando temerariamente: «Non temete, le sono prestige di cantambanchi». Se prevalesse la costoro ubbia, che ne avverrebbe? Che anche ne' paesi cattolici i curiosi (e sono tanti!) e le curiose (e sono tante più!) vi si gitterebbero a capofitto, non rattenuti dalla coscienza, come accade pur troppo ne' paesi scismatici e protestanti, dove le teurgie spiritiche dilagano senza rattenuto. Il che è proprio di Satanasso”³³⁷.

Allo studio dello spiritismo si era dedicato anche Giuseppe Lapponi, che si qualificava “Archiatro della Santità di Leone XIII e di Pio X. Professore di Antropologia applicata nell'Accademia Romana di Conferenze storico-giuridiche”. Nel suo Ipnatismo e spiritismo³³⁸, senza richiamare l'intervento diabolico, sosteneva che i fenomeni medianici fossero di origine preternaturale, e come tali estranei alle spiegazioni scientifiche. Se dell'ipnotismo si poteva ammettere un uso prudente, terapeutico, accanto a quello ludico da evitare, non così era per lo spiritismo, sempre e comunque dannoso. Esso “determina o l'ottundimento o l'esaltamento morboso delle facoltà mentali; e provoca le più gravi nevrosi, le più gravi nevropatie organiche. [...] Ma oltre questi pericoli e questi danni [...] ne arreca in proprio anche degli altri di gran lunga maggiori, per il legame sempre più intimo che le sue pratiche stabiliscono fra esseri di natura, d'indole, di passioni, d'intelligenza, di moralità e di tendenze diverse. Ma di questi pericoli e di questi danni tocca ai Teologi occuparsi”³³⁹.

Questo dunque il contesto del dibattito sullo spiritismo in Italia. Al suo interno, i maggiori contributi alle indagini metapsichiche sarebbero venuti da tre figure diverse per ambito di appartenenza, per biografia e pensiero: Cesare Lombroso, Enrico Morselli, Giovanni Vailati, che ora andremo ad esaminare.

³³⁶ G. G. Franco, Gli spiriti delle tenebre. Racconto storico delle pratiche dell'odierno spiritismo, Giachetti, Prato 1882, vol. II, p. 325.

³³⁷ Ivi, vol. I, p. VII.

³³⁸ G. Lapponi, Ipnatismo e spiritismo. Studio medico-critico, 3^a ediz., Desclée Lefebvre & C., Roma 1907.

³³⁹ Ivi, pp. 229-230.

Capitolo II

Cesare Lombroso e la ricerca psichica

Il contributo di Lombroso nella ricerca sullo spiritismo non spicca per originalità o coerenza di pensiero e testimonia piuttosto la duttile curiosità intellettuale dello studioso italiano, sempre disponibile ad avvicinarsi alle realtà più controverse e problematiche.

Come vedremo, la sua interpretazione del fenomeno subirà nel tempo una notevole evoluzione, passando dall'iniziale atteggiamento di negazione scettica all'accettazione della sopravvivenza delle anime, in una chiave comunque materialistica.

L'incontro decisivo di Lombroso con lo spiritismo avviene sotto il segno di una sfida.

Siamo nel 1888. Lo scienziato è ormai famoso: titolare della cattedra di Medicina legale all'Università di Torino, ha alle sue spalle una carriera ricca di onori e una messe di pubblicazioni tradotte in più lingue. Il suo nome è legato alle battaglie sulla pellagra, per l'istituzione dei manicomi criminali, ma soprattutto alla fondazione di una disciplina, l'antropologia criminale. Concludendo un articolo per il settimanale di cultura romano "Fanfulla della Domenica", egli afferma:

Ogni età è immatura egualmente per le scoperte che non avevano, od avevano pochi precedenti, e quando è immatura è nell'incapacità di accorgersi della propria inettitudine ad adottarle. Il ripetersi della stessa scoperta, preparando il cervello a subirne l'impressione, trova man mano sempre meno riluttanti gli animi ad adottarla. Per sedici o vent'anni in Italia si è creduto pazzo dalle migliori autorità chi scopriva la pellagrozeina; ancora adesso il mondo accademico ride dell'antropologia criminale, ride dell'ipnotismo, ride dell'omeopatia; *chi sa che io ed i miei amici che ridiamo dello spiritismo, non siamo in errore*; poiché noi siamo, appunto come gli ipnotizzati, grazie al misonismo che in tutti noi cova, nell'impossibilità d'accorgerci di essere nell'errore, e proprio come molti alienati, essendo noi al buio del vero, ridiamo di quelli che non lo sono³⁴⁰.

Questa cauta apertura viene colta al volo da Ercole Chiaia, cultore napoletano di spiritismo, il quale, in una lettera aperta pubblicata tre settimane più tardi sullo stesso periodico, invita Lombroso a constatare di persona la possibilità e veridicità dei fenomeni spiritici, assistendo ad una seduta con una potente medium in grado di muovere oggetti a distanza,

³⁴⁰ C. Lombroso, Influenza della civiltà e dell'occasione sul Genio, in "Fanfulla della Domenica", 29 luglio 1888, corsivo mio.

levitare, emanare luci³⁴¹. Si tratta della celebre Eusapia Paladino, di cui si occuperanno in quegli anni numerosi scienziati italiani e stranieri.

Lombroso accetta, ponendo come condizione “che la camera dove si faranno le esperienze sia illuminata a pieno giorno, che nessun esperimento si faccia all’oscuro”, per il motivo che “se vi è una forza capace di vincere le leggi della gravità, essa deve poter operare tanto nelle tenebre come alla luce, e senza luce non vi è sicurezza contro gl’inganni”³⁴². Ma non potendo Chiaia concedere la piena luce che per alcuni esperimenti, Lombroso è costretto a declinare l’invito³⁴³.

La “sfida” è però soltanto rinviata. A Napoli, nel febbraio del 1891, Lombroso si trova in compagnia dei colleghi Ascenzi e Tamburini in qualità di componente della commissione d’inchiesta sui manicomi del Regno insediata dal ministro Nicotera, con il compito di ispezionare il manicomio di Aversa³⁴⁴.

E qui gli giunge un nuovo invito di Chiaia, cui aderisce partecipando ad una prima seduta, il 2 marzo, presso l’Hotel Genova. Alla presenza di Ascenzi, Tamburini, del direttore del manicomio di Aversa Gaspare Virgilio, dei professori Francesco e Raffaele Vizioli e dello stesso Lombroso, “la medium - come scrive Gina Lombroso - fu svestita, visitata completamente nuda, e rivestita di panni novellamente approntati[...]. Si ebbero in piena luce fenomeni di levitazione di tavolo, di toccamenti, di scampanellate”. In una seconda seduta “si ebbero[...]apporti di rose fresche, rovesciamenti di farina, levitazioni, voci, scampanello”³⁴⁵.

Lombroso resta profondamente impressionato: è il momento della “svolta”. In una lettera a Ernesto Ciolfi comparsa sulla “Tribuna Giudiziaria” di Napoli, egli dichiara:

Io sono vergognato e dolente di aver combattuto con tanta tenacia la possibilità dei fatti così detti *spiritici*; dico dei fatti, poiché alla teoria sono ancora contrario. Ma i fatti esistono; ed io, dei fatti, mi vanto di essere schiavo³⁴⁶.

Incoraggiato da questa dichiarazione, il celebre spiritista russo Aleksandr Aksakov, fondatore della rivista tedesca di metapsichica

³⁴¹ Cfr. E. Chiaia, Una sfida per la scienza. Lettera al Prof. Lombroso (firmato X.), in “Fanfulla della Domenica”, 19 agosto 1888.

³⁴² Cfr. Accettazione della sfida, (non firmato), in “Fanfulla della Domenica”, 2 settembre 1888.

³⁴³ Cfr. La sfida per la scienza, (non firmato), in “Fanfulla della Domenica”, 4 novembre 1888.

³⁴⁴ Cfr. F. Giacanelli, Introduzione alla sezione “il medico, l’alienista”, in C. Lombroso, Delitto, genio, follia. Scritti scelti, a c. di D. Frigessi, F. Giacanelli, L. Mangoni, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 41.

³⁴⁵ G. Lombroso Ferrero, Cesare Lombroso. Storia della vita e delle opere, Zanichelli, Bologna, 1921, pp. 301-2.

³⁴⁶ Cit. da: E. Bozzano, Cesare Lombroso e la psicologia supernormale, in AA.VV., L’opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni, Bocca, Torino, 1906, p. 49.

“Psychische studien”, organizza nuove sedute che si tengono nell’ottobre 1892 a Milano presso l’abitazione dell’ingegner Finzi³⁴⁷.

All’entusiasmo degli ambienti spiritisti, che potevano vantare l’avvicinamento, se non alla loro dottrina, per lo meno alle loro ricerche, di uno scienziato prestigioso, fece da contraltare la reazione degli scettici, numerosi tra i colleghi di Lombroso e nel mondo intellettuale e del giornalismo. Come la figlia Gina ricorda, già all’indomani della dichiarazione pubblica sulla “Tribuna Giudiziaria”, era scoppiato “un putiferio simile a quello che aveva segnata la comparsa dei ‘Due tribuni’. D’ogni parte si disse che il Lombroso si era fatto ‘compare’ dell’Eusapia, si fecero canzonette, articoli, libelli, ma nulla scosse la convinzione del neofita, la sua fede anzi aumentò sempre più cogli anni”³⁴⁸.

La strada era però segnata: da quel momento Lombroso continuerà ad occuparsi di spiritismo, partecipando a sedute, scrivendo numerosi articoli pubblicati anche all’estero, inaugurando nel 1896 una sezione specifica nel proprio “Archivio di Psichiatria, Scienze Penali e Antropologia Criminale”. Fino all’ultimo, se è vero, come ricordano i suoi biografi, che la sera prima di morire corresse la prefazione alle Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici, apparse postume nel 1909³⁴⁹.

Se il primo contatto con il mondo dello spiritismo è collocabile nella serie di date ed eventi appena rievocata, bisogna però rilevare che l’attenzione dell’antropologo per fenomeni che allora si situavano ai confini della ricerca scientifica, aveva dei precedenti nella sua carriera.

Al pari di altri studiosi a lui contemporanei (Richet, Morselli), Lombroso giunse ad occuparsi di spiritismo dopo aver affrontato la complessa fenomenologia del magnetismo animale. Secondo Bulferetti, autore di quella che resta a tutt’oggi la più ricca e documentata biografia lombrosiana, “le ricerche sull’influenza del magnete e sull’isterismo erano state, sul piano sperimentale, avviamenti inconsapevoli per Lombroso a più sistematici studi in seguito detti parapsicologici. [...] L’abbandono della credenza che la fisiologia - s’intende quella ufficiale e nota del tempo - spiegasse tutti i fenomeni appartenenti alla sfera psichica era in lui avvenuto gradualmente”³⁵⁰.

Un primo accostamento a questi problemi Lombroso lo compie negli anni tra il 1853 e il 1854, quando è studente universitario di medicina a Pavia. Tra i suoi docenti e punti di riferimento per la futura crescita culturale c’è l’anatomista Bartolomeo Panizza, che nelle proprie lezioni tratta sovente

³⁴⁷ Cfr. infra, cap. I, par. 6.

³⁴⁸ G. Lombroso Ferrero, op. cit., p. 302.

³⁴⁹ Cfr. L. Bulferetti, Cesare Lombroso, Utet, Torino, 1975, p. 458.

³⁵⁰ Ivi, pp. 439-40.

di antropologia e “crede al magnetismo, parimenti al sonnambulismo, alla chiaroveggenza, all’insensibile, ecc.”³⁵¹.

Questi argomenti erano allora di moda, con la diffusione del mesmerismo e sull’onda dell’attenzione romantica per il “lato notturno della vita” (convulsioni, ipnosi, sonnambulismo). Lombroso, oltre a recepire quest’atmosfera diffusa nell’ambiente universitario, ricevette anche un’influenza diretta dalla lettura dell’opera “Le rêve” (1850), di Louis F. A. Maury, erudito francese dalla enciclopedica attività, che pochi anni più tardi diventò bibliotecario di Napoleone III e al quale il giovane studente scrisse una lettera piena di ammirazione, inizio di una lunga amicizia.

Se pur questi “spunti romantici che il giovane sviluppava in direzione sperimentale [...] e positivistica” non si concretarono immediatamente in lavori scritti, essi ne mantennero viva l’attenzione per le manifestazioni psichiche indipendenti dalla volontà del soggetto³⁵².

Bisogna infatti attendere il 1882 perché Lombroso pubblichi, sull’“Archivio di psichiatria”, uno studio Sull’azione del magnete e sulla trasposizione di sensi nell’isterismo.

Osservando diversi soggetti, prevalentemente adolescenti sofferenti d’isterismo, egli riscontra strane alterazioni della sensibilità e delle facoltà percettive. Su un ragazzo di 13 anni l’applicazione dall’esterno di metalli come il bronzo e lo zinco provoca dolori pungenti e brucianti, mentre

curioso è [...] l’effetto terapeutico del magnete della portata di gr. 500. L’accesso si provocava, subito, applicando il polo sud del magnete, non i due poli; si interrompeva immediatamente, riconducendolo alla veglia cosciente, applicando il polo nord o ambo i poli. In uno stesso 1”, così, io potevo risvegliarlo col polo nord, riaddormentarlo col polo sud, e viceversa³⁵³.

Questo fenomeno, per cui il magnete influisce sullo stato di coscienza dell’individuo a seconda del polo applicato, viene denominato da Lombroso ‘polarizzazione-dispolarizzazione psichica’.

Una fanciulla, spesso preda di convulsioni isteriche e di accessi sonnambolici, “mentre l’occhio è assolutamente inerte e chiuso coi globi convergenti in alto [...] vede assai bene e precisamente il n. 7 della scala di Jäger, come accade quando ha gli occhi aperti”³⁵⁴, legge e distingue gli oggetti non con gli occhi ma con la punta del naso e col lobulo dell’orecchio sinistro. Lombroso ricorda osservazioni precedenti di Petetin (1808) e

³⁵¹ C. Lombroso, Osservazioni sul mondo esterno e sull’io. Diario giovanile 1854 -1857, 6 gennaio 1853, in “Quaderni dell’Archivio di Antropologia Criminale e Medicina Legale”, 1932.

³⁵² Bulferetti, op. cit., pp. 46-7.

³⁵³ C. Lombroso, Sull’azione del magnete e sulla trasposizione di sensi nell’isterismo, in “Archivio di psichiatria”, 1882, vol. III, p. 222.

³⁵⁴ Ivi, p. 227.

Carmagnola (1840) e aggiunge: “se gli autori più moderni non tennero nota di questi fenomeni [...] è perché, con una tendenza lodevole anche quando è eccessiva, non si volevano ammettere che i fatti che scientificamente si potessero spiegare”³⁵⁵.

Avanza poi alcune ipotesi di spiegazione: ci sono affinità con lo stato dei sonnambuli, i quali pure vedono ad occhi chiusi “ed un'altra analogia ce la offre ancora il fenomeno recentemente scoperto del *transfert*”, cioè lo sviluppo di funzioni specifiche (quali la vista, l'udito) da parte di nervi non specifici.

I fatti si possono interpretare anche ricorrendo a “quel concetto già antico, ma meglio sviluppato dagli studi darwiniani, che la visione è una maggiore specializzazione dell'organo del tatto”, per cui la trasposizione di sensi sarebbe il “ricordo” atavico di una sensibilità non ancora differenziata, presente in organismi quali gli echinodermi e i celenterati. Infine, l'ipotesi che si tratti di uno “stato di coscienza intima delle nostre condizioni organiche che provano spesso i deboli, nervosi, moribondi, quando prevedono la vicina morte, malattia, guarigione”³⁵⁶.

La conclusione è che

...molte delle asserzioni antiche sull'isterismo e sul sonnambulismo che passarono per false od assurde erano vere, e vere fino al punto da giustificare, senza farci smarrire nel soprannaturale, anche le divinazioni delle sante e delle pitonesse...³⁵⁷

da interpretare perciò come effetti di nevropatie.

Nel 1886 è la volta degli Studi sull'ipnotismo con ricerche oftalmoscopiche del prof. Reymond. Lombroso osserva, negli individui posti sotto ipnosi, un potenziamento della memoria: “avendo enumerato a Chiarl. ipnotizzato 12 gruppi di cifre, questi mi ripeté, dopo mezz'ora, per ordine suggestivo, i primi 6 gruppi con un solo errore”³⁵⁸. Vi sono poi isteriche che prevedono esattamente il giorno e l'ora in cui avranno un attacco, senza basarsi su orologi o altri strumenti. Fatto già segnalato da Richet, “bisogna per spiegarlo ammettere che, come per la scrittura che manca nei popoli barbari si è andato formando nell'uomo incivilito un centro speciale, altrettanto avvenne per la memoria del tempo, e che questo centro si acutizza, in questi stati, come la memoria grafica”³⁵⁹.

Se nella maggior parte dei soggetti ipnotizzati gli effetti si limitano a convulsione o paresi degli arti, in alcuni, più rari, si riscontrano

³⁵⁵ Ivi, pp. 234-5.

³⁵⁶ Ivi, p. 236.

³⁵⁷ Ivi, p. 237.

³⁵⁸ C. Lombroso, Studi sull'ipnotismo con ricerche oftalmoscopiche del prof. Reymond, Bocca, Torino, 1886, p. 3; precedentemente pubblicato in “Archivio di psichiatria”, 1886, vol. VII.

³⁵⁹ Ivi, p. 5.

sonnambulismo, trasmissione del pensiero, trasposizione di sensi e visione a distanza, la quale ultima Lombroso si sforza di spiegare restando all'interno di un'ottica materialistico-evoluzionistica, "senza ricorrere a interventi soprasensibili", paragonandola alla facoltà di orientamento degli animali non umani. E aggiunge:

una volta convinti che il pensiero e la volontà siano fenomeni di movimento (e la musica e la pittura, sublimi moti riflessi, l'imitazione e la suggestione ipnotica, veri moti comunicati, ci istradano a concepirlo) che difficoltà abbiamo a capire che il moto si trasmetta a distanza?³⁶⁰

Attento ai risvolti che la pratica dell'ipnotismo determina in ambito giuridico e sociale, l'autore sottolinea i pericoli che essa può arrecare al singolo (disturbi della personalità, crisi epilettiche, ma anche condizionamento morale, istigazione a delinquere) e si esprime a favore della proibizione degli spettacoli che ne fanno uso: "noi, amantissimi della libertà del bene, non lo siamo mai stati della libertà del male. [...] Si tratta di proibirlo [l'ipnotismo] in modo assoluto a coloro che possiedono i segreti dei cittadini e dello Stato, notai, giudici, alti impiegati e militari..."³⁶¹.

Abbiamo già visto come Lombroso avesse formulato questo giudizio quando, col fisiologo Angelo Mosso e il neuropsichiatra Francesco Vizioli, fu chiamato a far parte del Consiglio superiore di sanità per esprimere un parere sulle esibizioni teatrali del noto magnetizzatore Donato³⁶². Qui l'intervento repressivo è giustificato in base al timore che chiunque potesse essere indotto a compiere atti criminosi o contrari al buon costume, o a riportare danni alla salute. Se, come evidenziato nella sua ricerca, sotto suggestione si può credere di essere un'altra persona, mutando così il comportamento, allora "l'ipnotismo ci mostra quanto poco sia libera la volontà umana, fatta mancipio di un altro mercé un coccio di vetro o un pezzo di magnete"³⁶³.

L'affermazione è coerente con il rigido determinismo lombrosiano circa gli atti di coscienza (che permea l'intera sua dottrina di antropologia criminale) e si sposa con l'interpretazione materialistica dei fenomeni psichici, anche i più inconsueti: l'ipnotismo, "nella trasmissione della volontà, anche a distanza - mentre ci prova che la volontà è soggetta alle leggi del moto - ribadisce, con una nuova prova, che per quanto singolari, quei fenomeni non escono dal mondo e dalle leggi della materia"³⁶⁴.

Allo scritto sono posposte due appendici. Nella prima, a cura del prof. Reymond, vengono descritte alcune reazioni oftalmiche nei soggetti ipnotizzati. Nella seconda è riprodotta parte del precedente studio

³⁶⁰ Ivi, p. 19.

³⁶¹ Ivi, p. 26.

³⁶² V. infra, cap. I, par. 1.

³⁶³ Lombroso, Studi sull'ipnotismo, cit., p. 26.

³⁶⁴ Ibidem.

Sull'azione del magnete. E' una prassi costante, questa di Lombroso, di riprendere opere scritte in precedenza e, con tagli e aggiunte, presentarle sotto nuova veste.

Lo studioso torna sull'argomento in un articolo apparso sul "Fanfulla della Domenica", Le nuove scoperte sull'ipnotismo³⁶⁵. Qui riporta in modo succinto i risultati del lavoro suddetto: sotto ipnosi si hanno mutamenti della personalità che si manifestano anche nell'alterazione della grafia. Nota che le identità personali di volta in volta acquisite per suggestione non vengono cancellate completamente, ma qualcosa di esse sopravvive nella nuova ipnotizzazione, fatto spiegabile con l'ipotesi di Sergi della "stratificazione del carattere".

Un breve accenno agli studi sull'ipnotismo e una conferma dell'interpretazione materialistica è presente ne Le nuove conquiste della psichiatria, pubblicato sulla "Rivista di filosofia scientifica" nel 1887. Gli effetti della polarizzazione sono importanti perché, oltre a favorire la cura di "una delle malattie più crudeli della nostra razza - l'isterismo", essi

ci additano [...] essere il pensiero collegato ad un continuo movimento molecolare della corteccia cerebrale. Parmi evidente, infatti, che l'unica ipotesi atta a spiegarci un'influenza psichica di corpi inorganici, specie a distanza, sia questa: che in forza di quel movimento molecolare che ciascuno ha suo proprio, essi pervengono a provocare, più o meno direttamente nel cervello, una speciale orientazione delle sue unità molecolari³⁶⁶.

Per meglio comprendere la posizione di Lombroso, vale la pena ricordare che in questo periodo il suo interesse per l'ipnotismo - realtà sfuggente e controversa, il cui studio necessitava di una certa dose di coraggio intellettuale - non lo aveva reso meno scettico nei confronti dello spiritismo. Ammettere la veridicità di fenomeni pur straordinari come la trasmissione del pensiero non comporta, per il momento, accettare l'esistenza degli "spiriti", né altre ipotesi connesse.

In un capitolo di Pazzi e anomali intitolato "Le meraviglie dell'ipnotismo", egli risponde così ad un articolo di Luigi Capuana favorevole alla tesi spiritica:

Non posso nemmeno sospettare che Ella e l'egregio suo collaboratore siano infatuati delle ubbie spiritistiche [...] né potrebbe essere altrimenti con uomini che di tanto s'elevano nel mondo letterario. [...] Porto la convinzione profonda che in queste cose basta concedere al volgo, già

³⁶⁵ C. Lombroso, Le nuove scoperte sull'ipnotismo, in "Fanfulla della Domenica", 17 ottobre 1886.

³⁶⁶ C. Lombroso, Le nuove conquiste della psichiatria, in "Rivista di filosofia scientifica", 1887, vol. VI, p. 650.

prono alle fantasie, un piccolo rivo perché questo diventi, in brevissimo tempo, un grosso torrente³⁶⁷.

Nella seconda edizione dell'opera, un nuovo breve capitolo "Spiritismo e ipnotismo" precisa ulteriormente il suo pensiero al riguardo. Dopo aver descritto un caso di trasmissione telepatica di un ordine, Lombroso afferma:

Questo avendo veduto, io ammetto, ma non i fenomeni spiritici. Costretto che fossi ad ammetterne la esistenza dubiterei che non [sic] si trattasse di suggestione ipnotica o di altro inganno dei sensi. Perché, appunto, i meravigliosi progressi dell'ipnotismo vanno, chi ben ci pensi, a tutto scapito dello spiritismo; perché sta bene che siano fenomeni non comuni, di sentire e di pensare, ma essi ci entrano [sic] sempre nel mondo della meccanica, della materia³⁶⁸.

La trasmissione del pensiero a distanza è invece concepibile, se si concepisce il pensiero come un fenomeno di movimento, quindi come una manifestazione della materia:

Ma badate che qui sempre si tratta di condizione materiale; anzi, tuttociò, ripeto, aumentando il dominio della materia, se rende meno probabile quell'ipotesi affatto grossolana e sacerdotale dello spirito, rende meno probabile i fenomeni dello spiritismo. Datemi mille modi nuovi di concepire la materia, ma per carità non fatemi concepire gli spiriti delle specchiere e delle poltrone, nelle quali è cessata ogni vita organica e quindi non è nemmeno probabile quella specie di vita che è nei vegetali³⁶⁹.

Ecco la preoccupazione fondamentale di Lombroso: che ogni manifestazione sia spiegabile con le *leggi della materia*. Bisogna ricordare, a questo punto, che una delle fonti del materialismo lombrosiano era Jakob Moleschott, la cui opera "Circolazione della vita" lo studioso italiano aveva introdotto nel nostro paese. Secondo Moleschott la materia era la base di partenza ed il punto di arrivo di ogni trasformazione del mondo della natura, attraverso il ciclo eterno "materia inorganica - materia organica - materia inorganica". Anche l'attività del pensiero era concepita come una modificazione materiale del cervello. Lombroso non poteva accettare perciò l'esistenza di processi psichici che sfuggissero a una loro riduzione in termini chimico-fisici.

³⁶⁷ C. Lombroso, Pazzi e anomali, Lapi, Città di Castello, 1886, p. 72. Il volume raccoglie scritti brevi e articoli di argomento vario apparsi su riviste.

³⁶⁸ C. Lombroso, Pazzi e anomali, 2^a ediz., Lapi, Città di Castello, 1890, p. 265.

³⁶⁹ Ivi, p. 266.

Già abbiamo detto dell'invito che Chiaia fece a Lombroso nell'agosto 1888 e del mancato incontro tra i due.

L'anno successivo vede la luce Nuovi studi sull'ipnotismo e la credulità, frutto di una ricerca condotta a quattro mani con Salvatore Ottolenghi, collaboratore dell'“Archivio di psichiatria” e più tardi docente di medicina legale a Roma.

Gli autori si propongono un triplice scopo: chiarire i fenomeni della polarizzazione e dispolarizzazione; studiare la natura dell'*immagine allucinatoria*; ricercare la frequenza del fenomeno della credulità (o suggestionabilità). Gli studi sono compiuti su undici individui ipnotizzabili e su trentadue refrattari all'ipnosi. Il tentativo è di applicare il metodo statistico anche a questo ambito di indagine.

Vengono confermati gli effetti della polarizzazione psichica, dapprima sulla percezione visiva: “si impone di vedere allo stato di veglia su di un foglio di carta bianca un angelo colle ali verdi; appena compare l'immagine imposta si applica una forte calamita all'occipite, l'immagine si trasforma in un diavolo colle ali rosse”³⁷⁰. Poi sulla sovrapposizione della personalità “gli si applica un pettine fra i capelli: diventa donna; un ago a sinistra, un sarto: è quindi metà donna e metà uomo. La trasposizione degli oggetti porta con sé il tramutamento del sesso”³⁷¹.

Quanto alle immagini allucinatorie, bisogna distinguere tra due tipi: quelle sensoriali e quelle puramente psichiche. Le prime necessitano, per formarsi, di un oggetto realmente presente al senso della vista, che sotto suggestione viene poi alterato e modificato. Le seconde sono immagini mentali, ottenute nel soggetto con la sola suggestione e indipendenti dalla percezione visiva. Mentre per Bernheim “l'immagine allucinatoria è puramente psichica, è fittizia, non risponde ad alcune rappresentazioni materiali dello spazio, non ubbidisce perciò alle leggi dell'ottica, ed i cambiamenti che in essa si notano sono effetto di pura suggestione, la quale sarebbe la chiave di tutti i fenomeni ipnotici”³⁷², Lombroso e Ottolenghi traggono delle conclusioni opposte: nell'84,37% degli esperimenti eseguiti con le lenti e nel 96,36% di quelli realizzati con lo spettroscopio, l'immagine allucinatoria, anche quando meramente psichica, segue le leggi dell'ottica.

Da Bernheim e dai suoi seguaci italiani (Morselli, Tanzi, Musso) gli autori divergono anche per quanto riguarda i fenomeni di polarizzazione. Essi non sono riducibili ad effetti della suggestione:

Noi studiammo in nove dei nostri soggetti l'influenza del magnete facendo 170 osservazioni: in 111 di queste osservammo l'effetto del magnete sulle allucinazioni ed illusioni sensorie, ottenendo nel 10,62% polarizzazione;

³⁷⁰ C. Lombroso, S. Ottolenghi, Nuovi studi sull'ipnotismo e la credulità Utet, Torino, 1889, p. 7. Sotto il titolo è posta la dicitura: “Comunicazione fatta alla Regia Accademia di Medicina di Torino nella seduta del 20 luglio 1888”.

³⁷¹ Ivi, p. 11.

³⁷² Ivi, p. 46.

in 37 osservazioni ottenemmo, sulle allucinazioni ed illusioni psichico sensoriali, pel 62% polarizzazione e pel 38% dispolarizzazione; infine sulle allucinazioni psichiche constatammo in tutti i 22 esperimenti la polarizzazione³⁷³.

L'interpretazione del fenomeno è che "l'azione di certi eccitanti, e specialmente del magnete, nello stato ipnotico o semipnotico [si produca] per una orientazione speciale che imprime nelle molecole corticali"³⁷⁴. Sulla credulità non vengono compilate statistiche ma se ne afferma la veridicità

Lombroso si dedica quindi alla trasmissione del pensiero. Sulla "Gazzetta letteraria" di Torino esce nel marzo del 1890 uno studio su Pickman³⁷⁵, 'lettore del pensiero' famoso all'epoca per le sue esibizioni pubbliche. Ne misura peso, statura, forza dinamometrica; lo giudica "in uno stato isterico, nevropatico, in un equilibrio instabile del sistema nervoso centrale". La sua *performance* consiste, dopo essersi eccitato col digiuno o con forti dosi di caffè, nel mettersi mentalmente in contatto col primo venuto, a patto che esso pensi intensamente e in lingua francese. Questo mentre ha gli occhi bendati e le orecchie turate.

Secondo Lombroso, Pickman per leggere il pensiero non si affida unicamente alla cosiddetta "lettura muscolare", ossia alla percezione, tramite il contatto con le mani, di quei "movimenti vaso-motori" involontari che i suoi spettatori compiono. Questa ipotesi non spiega come nella maggior parte delle esperienze condotte in laboratorio la divinazione avvenga immediatamente e senza contatto. Inoltre il Pickman sarebbe svantaggiato, in questa operazione, dalla propria sensibilità, che misurata con l'*estesimetro di Rhumkorff* risulta alquanto ottusa.

Si tratta perciò di autentica trasmissione del pensiero, la quale "non è più un fenomeno che uno scienziato moderno possa escludere con recisione, come avrebbe fatto una volta"³⁷⁶. E qui cita studi sull'argomento di Richet, di Janet, della Society for Psychical Research. Come per la polarizzazione, Lombroso invoca una spiegazione materialistica degli atti psichici, assimilati a fenomeni di movimento, effetti di una "vibrazione delle molecole delle cellule nervose corticali" e si appoggia ad una considerazione di Janet, il quale aveva notato che la trasmissione poteva avvenire tra due individui per il contatto diretto o mediato da un terzo, ma si arrestava quando la catena era di quattro o più persone: ciò dimostrerebbe che il pensiero, come il moto, viene oltre una certa soglia fermato da ostacoli fisici, come se questi opponessero una sorta di "attrito". La cosa singolare, perciò, non è tanto l'esistenza della trasmissione del pensiero quanto il fatto che si manifesti così

³⁷³ Ivi, p. 41.

³⁷⁴ Ivi, p. 42.

³⁷⁵ C. Lombroso, Pickman e la trasmissione del pensiero, in "Gazzetta letteraria" del 22 e 29 marzo 1890. Altri autori e lo stesso Lombroso in altri scritti riportano la grafia *Pickmann*, con due "n".

³⁷⁶ C. Lombroso, Pickman, cit., in "Gazzetta letteraria", 22 marzo 1890.

raramente. L'ipotesi è che essa sia in realtà assai diffusa, ma che solo nei soggetti "neurotici" e affetti da patologie, come il Pickman, emerga con chiarezza. Eppure, nello stesso scritto Lombroso affermava incidentalmente: "Son certo che se questo giornale apre una rubrica apposita troverà dozzine di fatti analoghi"³⁷⁷.

Curiosamente, dopo questa affermazione giunsero al periodico numerose testimonianze da parte di lettori, come il medico distrettuale Antonio Tschurtschenthaler e il prof. Mancini, insegnante di fisica a Conegliano. Fu lo stimolo per realizzare un'Inchiesta sulla trasmissione del pensiero che apparve dapprima sulla "Gazzetta letteraria", firmata dal solo Lombroso³⁷⁸, e più tardi sull'"Archivio di psichiatria" in una versione accresciuta e con la collaborazione dei due assistenti Grimaldi e Ardu³⁷⁹.

Nella parte dedicata alle ricerche originali le prove consistono nell'indovinare carte da gioco o carte con numero impresso, a gruppi di cinque o sei, in serie da 10 o 20 ripetizioni. I casi studiati sono pochi, ma permettono di stabilire che i soggetti maggiormente predisposti alla lettura del pensiero sono quelli isterici o nevropatici, sebbene "non è l'isterismo condizione assoluta, ché due pure nevropatici indovinano meno di due sani"³⁸⁰.

Ricordando che le esperienze di Richet, di Gurney, Podmore e Myers, della Society for Psychical Research, di Ochorowitz, di Lodge, hanno avuto esito positivo, Lombroso si sente di "asserire senza tema di errare che qualcosa vi è di vero nella trasmissione del pensiero", la quale si verificherebbe a causa dello "squilibrio enorme per quanto temporaneo della sensibilità negli isterici"³⁸¹. E' questa la

condizione speciale, dipendente probabilmente dall'interruzione momentanea delle fibre di conduzione per l'alterazione del *cylinder axis* trovato in costoro [gli isterici] dall'Arndt, che permette l'accumularsi dell'energia nervosa in alcuni punti della corteccia, togliendola ad alcuni altri...³⁸²

Concludendo, Lombroso risponde a Padre G. G. Franco, che su "Civiltà Cattolica" aveva espresso il suo scetticismo sul fenomeno. All'obiezione del religioso che le energie fisiche diminuiscono in intensità in

³⁷⁷ C. Lombroso, Pickman, cit., in "Gazzetta letteraria", 29 marzo 1890.

³⁷⁸ C. Lombroso, Inchiesta sulla trasmissione del pensiero, in "Gazzetta letteraria" del 13, 20 e 27 settembre 1890.

³⁷⁹ C. Lombroso, G. Grimaldi, E. Ardu, Inchiesta sulla trasmissione del pensiero, in "Archivio di psichiatria", vol. XII, 1891. La nostra edizione di riferimento è quella in volume, Id., Bocca, Torino, 1891.

³⁸⁰ Ivi, p. 41.

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Ivi, p. 53.

modo direttamente proporzionale alla distanza, viene opposta l'osservazione che proprio in ragione di ciò la telepatia a grande distanza è più rara³⁸³.

Il 1891 è l'anno del definitivo incontro di Lombroso con lo spiritismo e le sue pratiche. Come abbiamo già visto, dopo aver partecipato ad alcune sedute medianiche con Eusapia Paladino, lo studioso veronese si convince della realtà dei fenomeni, pur non abbracciando la teoria spiritica.

Questa presa di posizione destò delle polemiche. Alcuni colleghi di Lombroso non dovevano vedere di buon grado il suo interesse per il controverso argomento, se questi, pubblicando sull'“Archivio di Psichiatria” un discorso di Lodge sul tema, lo faceva precedere dalla polemica dedica “Ai cari amici Sciamanna, Morselli e Bianchi, che ci guardano con occhi di profonda compassione quando vogliamo studiare i fenomeni ipnotici e spiritistici coll'attenzione che meritano e senza il disprezzo accademico”³⁸⁴. Sciamanna, docente di neuropatologia a Roma e Morselli, professore di psichiatria a Genova, sedevano con Lombroso alla direzione dell'“Archivio”. Sciamanna aveva espresso la propria opinione in merito in un articolo per la “Nuova Antologia”³⁸⁵. Quanto alla posizione di Morselli, rimandiamo al capitolo relativo.

Dal canto suo, Lombroso è ormai sicuro della veridicità delle manifestazioni medianiche, e ne tenta un'interpretazione in un articolo breve ma denso di intuizioni, I fatti spiritici e la loro spiegazione psichiatrica.³⁸⁶ Comincia riportando i fatti salienti avvenuti durante le sedute con la Paladino: un pesante tavolo si solleva in piena luce, una tenda si gonfia, un mobile si sposta verso gli astanti come fosse “un grosso pachiderma”. E ancora: l'apparizione di luci o fiammelle gialle, uno scampanello, il rovesciamento di un piatto pieno di farina.

Premesso che “alcune osservazioni erano, e credo ancora sieno, prive d'ogni credibilità. Quella, per esempio, di far parlare ed agire i morti, sapendosi troppo bene che i morti, massime dopo qualche anno, non sono che un ammasso di sostanza inorganica”³⁸⁷, il complesso dei fatti osservati è passibile di un'interpretazione con gli strumenti offerti dalla psichiatria. Come dato iniziale, abbiamo che “l'Eusapia è una nevropatica, che essa ebbe nell'infanzia un colpo al parietale sinistro [...] e che restò in seguito soggetta ad accessi epilettici, catalettici, isterici e che soprattutto vi cade durante i fenomeni medianici. [...] Altrettanto nevropatici erano gli altri medi veramente abilissimi come Home, Slade, ecc.” Non è pertanto inammissibile che, “come negli isterici e negli ipnotici l'eccitazione di alcuni centri, che

³⁸³ Cfr. *ibid.*

³⁸⁴ L'ipnotismo e lo spiritismo e la parola di Lodge, in “Archivio di psichiatria”, 1891, vol. XII, p. 580.

³⁸⁵ V. *infra*, cap. I, par. 6.

³⁸⁶ C. Lombroso, I fatti spiritici e la loro spiegazione psichiatrica, in “Vita moderna”, 7 febbraio 1892. Lo stesso scritto apparve, in lingua francese, sulle “Annales des sciences psychiques”, 1892, col titolo Le spiritisme et la psychiatrie. Explication psychiatrique de certains faits spirites.

³⁸⁷ *Ibidem*.

sorge potente per la paralisi di tutti gli altri, dà luogo ad una trasposizione e trasmissione delle forze psichiche, [così essa] dia anche luogo ad una trasformazione in forza luminosa o in forza motoria". L'energia psichica, esclusa da certi "centri corticali" perché paralizzati, si riverserebbe in altri proiettandosi poi all'esterno, causando levitazione di oggetti, luci, colpi sul tavolo. Lo stesso meccanismo sarebbe alla base della telepatia.

Ma nei "movimenti spiritici" non vengono interessati i muscoli, mezzi naturali di propagazione e trasmissione del moto. "In questi casi - sostiene Lombroso - bisogna ammettere l'ipotesi che il mezzo di comunicazione sia quello che serve a tutte le altre energie, luminose, elettriche, ecc., e che si chiama, con ipotesi ammessa da tutti, l'etere"³⁸⁸.

Quanto ai medium scriventi (che scrivono, durante il trance, messaggi comunicati dai defunti), essi agiscono nello stato di "automatismo incosciente" già descritto da Janet: mentre l'emisfero cerebrale sinistro è inattivo, quello destro produce la scrittura. Il soggetto non ha coscienza di quello che fa e crede di agire sotto il dettato di un altro.

I fenomeni medianici sono così rari perché richiedono, per verificarsi, che l'agente sia portatore di nevropatie; altrimenti, ne sono capaci individui normali "ma in istato di profonda passione" o i "moribondi che pensano con tutta l'energia che porta lo stato preagonico, alla persona cara, e allora succede che il pensiero si trasmette sotto forma di immagine, e si ha il cosiddetto fantasma"³⁸⁹.

Lombroso tenta infine di inquadrare nell'ottica evoluzionistica il complesso di facoltà medianiche sin qui descritto:

E' probabile che nei tempi antichissimi, in cui il linguaggio era embrionale, la trasmissione del pensiero avvenisse molto più frequentemente, e molto più frequenti fossero i fenomeni medianici, che allora passavano sotto il nome di magia, profezie, ecc; ma col crescere della civiltà, colla scrittura, col linguaggio sempre più perfezionato, il tramite diretto, quello della trasmissione del pensiero essendo divenuto inutile ed anzi dannoso ed incomodo, tradendo i segreti e comunicando le idee con incertezza sempre assai maggiore che non coi mezzi dei sensi, andò scomparendo del tutto. [...] Scomparvero le profezie, le magie, i fakirismi, i fantasmi ed i così detti miracoli [che] non si ebbero più che in rarissimi casi nei popoli civili, mentre perdurano su vasta scala nei popoli selvaggi e negli individui nevropatici³⁹⁰.

Nel 1896 viene inaugurata la seconda serie dell'"Archivio di psichiatria". La novità è costituita dall'aggiunta di due nuove sezioni, una dedicata all'omeopatia e l'altra a "Ricerche ipnotiche e medianiche" (in

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Ibidem.

seguito semplicemente “Medianismo”), col contributo di Francesco Porro e Cesare Baudi di Vesme.

La scelta è presentata da Lombroso come una naturale evoluzione della rivista, il cui “progresso [...] si vuole fare più reciso, spingendosi fino a quei due rami che stanno ai confini dell’ignoto”³⁹¹. Una ragione in più per allargare l’ambito delle ricerche sta nel fatto che “la recente scoperta del Röntgen ha mostrato come quello che sembra assurdo diventa ad un tratto dimostrabile”³⁹².

Tra uno studio sulla *fossetta occipitale mediana* e un intervento per la riforma del diritto penale, nell’“Archivio” cominciano pertanto ad essere annoverati casi di premonizione, di telepatia, di abitazioni infestate da spiriti. Appaiono recensioni di libri sull’argomento, traduzioni di articoli di Lodge, ecc. Oltre ai già citati Baudi Di Vesme e Porro, altri collaboratori della rivista si occupano del tema: Mario Carrara, Giovanni Vailati, Salvatore Ottolenghi. Da parte sua, Lombroso interviene spesso con brevi scritti o note, a volte anche solo per segnalare fatti insoliti desunti da riviste italiane e straniere³⁹³; sempre con quell’atteggiamento, che gli è caratteristico, di cercatore inesausto di elementi disparati, da inanellare poi in un filo conduttore delle ipotesi più ardite. La sua curiosità lo spinge anche a compiere personalmente delle ricerche “sul campo” per accertare determinati fenomeni.

E’ il caso della “traslazione di oggetti”³⁹⁴ che si verifica nell’abitazione della famiglia Pavarino, in Via Pescatori a Torino, dove di notte si odono gemiti e suoni di campanello, le suppellettili si muovono da sole, mentre una delle figlie è colpita nel sonno da bastonature che la lasciano piena di lividi. Lombroso vi si reca e raccoglie le testimonianze dei famigliari e dei vicini.

Altro caso degno di nota è quello del dott. Celesia, “uno dei giovani scienziati nostri più distinti ed insieme più nevrotici” (nella cui abitazione, tra l’altro, l’antropologo veronese assisterà a delle sedute medianiche nel 1902), protagonista di un episodio di premonizione. Il Celesia, prevedendo un incendio all’Esposizione di Como - fatto che puntualmente si verifica il 6 luglio del 1899 - decide di vendere tutte le azioni della “Società di assicurazione contro gli incendi” in suo possesso. Lombroso conclude: “Mi pare che in questo caso la premonizione non possa essere sospetta di accidentalità casuale, ma si leghi a facoltà della specie delle telepatiche - per cui si vede l’avvenire colla stessa lucidezza con la quale il telepatico vede i fatti lontani contemporanei - e che è in dipendenza od almeno si associa alla nevrosi insieme ed al genio”³⁹⁵.

³⁹¹ C. Lombroso, Prefazione “al lettore”, in “Archivio di psichiatria”, 1896, vol. XVII, p. 1.

³⁹² Ivi, p. 2.

³⁹³ Un esperimento di “psicofotografia” realizzato in Inghilterra: in “Archivio di psichiatria”, 1896, vol. XVII, p. 131; casì di “sogni telepatici” e “luci psichiche”, ivi, 1897, vol. XVIII, p. 50.

³⁹⁴ C. Lombroso, Traslazione d’oggetti, ivi, 1896, vol. XVII, pp. 280-84.

³⁹⁵ C. Lombroso, Caso di premonizione, ivi, 1899, vol. XX, p. 570.

Non mancano i tentativi di verifica “sperimentale”: ad esempio su Papuss, sedicente fachimiro che dopo un esame antropometrico e algometrico si rivela essere un semplice simulatore, incapace di entrare veramente in letargo³⁹⁶. O, ancora, presso la famiglia Fumero, osti torinesi nella cui casa bottiglie e sedie si spostano inspiegabilmente, terrorizzando gli inquilini. Sulle prime, Lombroso crede di aver individuato l’agente scatenante nella moglie del Fumero, in quanto “soggetta a tremori, a nevralgie, ad allucinazioni notturne fin dall’infanzia”, e perciò prescrive che la donna si allontani per un certo periodo. Ma i fenomeni cessano, senza alcun nesso causale apparente, solo quando viene licenziato un giovane garzone dell’osteria, individuo del tutto normale³⁹⁷.

Nel 1904 la “Rivista d’Italia” ospita un articolo³⁹⁸ in cui Lombroso riassume le ultime conquiste nel campo della psichiatria e dell’antropologia criminale. Soffermandosi sulle manifestazioni di “quel mondo che malamente vien detto spiritico”, l’autore per la prima volta accenna alla radioattività come possibile spiegazione:

Come le leggi sulle onde di Hertz spiegano in gran parte la telepatia, così le nuove scoperte sulle proprietà radioattive di alcuni metalli, il *radium* in ispecie, mostrandoci che vi possano essere non solo brevi manifestazioni, ma un continuo, enorme sviluppo di energie, di luce e calore, senza apparente perdita di materia, annullano l’obiezione più grande che lo scienziato doveva opporre alle manifestazioni spiritiche misteriose³⁹⁹.

Nello stesso anno sulle “Annales des sciences psychiques” appare un lavoro in cui Lombroso, premettendo di non avere “grand’choses à ajouter, à ce sujet, à ce que j’ai publié dès l’année 1890”, sintetizza i risultati delle proprie precedenti ricerche sulla trasmissione del pensiero⁴⁰⁰.

Ma è nel 1906, nell’articolo Sui fenomeni spiritici e la loro interpretazione, che lo studioso compie il suo ultimo e decisivo passo in materia di spiritismo. L’esordio ha il sapore di una professione di fede:

Se vi fu al mondo un individuo, per educazione scientifica, contrario allo spiritismo, quello fui io, che della tesi essere ogni forza una proprietà della materia e l’anima una emanazione del cervello, mi son fatto l’occupazione più tenace della vita, io che ho deriso per tanti anni l’anima dei tavolini... e delle sedie!

³⁹⁶ C. Lombroso, Un falso fakiro, ivi, 1900, vol. XXI, pp. 620-23.

³⁹⁷ C. Lombroso, Fenomeni medianici in una casa di Torino, ivi, 1901, vol. XXII, pp. 101-06.

³⁹⁸ C. Lombroso, Inuovi orizzonti della psichiatria, in “Rivista d’Italia”, gennaio 1904, pp. 5-19.

³⁹⁹ Ivi, p. 17.

⁴⁰⁰ C. Lombroso, Mon enquête sur la transmission de la pensée, in “Annales des sciences psychiques”, 1904, pp. 257-75.

Ma se ho sempre avuta una passione grande per la mia bandiera scientifica, ne ebbi una ancora più fervida: l'adorazione del vero, la constatazione del fatto.

Ora io che ero così avverso allo spiritismo da non accettare per molti anni, nemmeno, di assistere ad un esperimento, dovetti nel marzo 1891 presenziarne uno in pieno giorno, da solo a solo, coll'Eusapia Paladino...⁴⁰¹

Nel prosieguo del testo vengono ricordati gli effetti provocati dalla medium napoletana e da altri famosi medium dell'epoca (Elizabeth D'Esperance, Florence Cook, Daniel Dunglas Home). Effetti che

non si possono spiegare, per quanto la spiegazione debba naturalmente destare ribrezzo allo scienziato, senza ammettere che la presenza dei medium in trance provochi spesso la comparsa o l'attività più o meno vivace di *esistenze che non appartengono ai vivi* ma ne acquistano momentaneamente le proprietà⁴⁰².

Sembra che Lombroso abbia compiuto un salto netto: ora accetta la realtà di "esistenze che non appartengono ai vivi", ma lo fa alla sua maniera, cosa che gli permette di affermare che "né con ciò si verrebbe ad abbattere le teorie positivistiche". Si tratterebbe, infatti

non già di puri spiriti privi di materia, che del resto neppure l'immaginazione nostra può concepire, ma di corpi nei quali la materia è così assottigliata e affinata da non essere ponderabile né visibile che in ispeciali circostanze; come i corpi radio attivi, che possono emanare luce e calore, e perfino altri corpi (l'elio dal radio) senza apparentemente perder di peso⁴⁰³.

Ma le ipotesi ardite non si fermano qui: per spiegare altri effetti, come l'apporto di oggetti solidi attraverso le pareti di una stanza, bisogna ammettere che il medium agisca sull'ambiente circostante modificandone la struttura, come se lo spazio appartenesse alla quarta dimensione, "in cui, secondo le teorie dei matematici, vengono meno tutto ad un tratto la legge di gravità, la legge dell'impenetrabilità della materia e cessano le regole che reggono il tempo e lo spazio"⁴⁰⁴.

Vi sono altre due osservazioni che spingono Lombroso a prendere in considerazione l'ipotesi spiritica: in primo luogo la scoperta di una seconda coscienza (detta coscienza subliminale o inconscio) più volte attestata da

⁴⁰¹ C. Lombroso, Sui fenomeni spiritici e la loro interpretazione, ne "La Lettura", novembre 1906, p. 978. Lo stesso scritto figura come prefazione a L. Barzini, Nel mondo dei misteri con Eusapia Paladino, Baldini e Castoldi, Milano 1907, ristampato presso Longanesi, Milano 1984.

⁴⁰² Ivi, p. 985-86. Corsivo mio.

⁴⁰³ Ivi, p. 986.

⁴⁰⁴ Ibidem.

Myers, Aksakov, Sergi, Hartmann, l'azione della quale, oltre che nel sonno e nell'estasi, potrebbe prolungarsi nello stato di morte. In secondo luogo il constatare che “in tutti i tempi ed in tutti i popoli [...] eran state ammesse sotto forma o di credenze religiose o filosofiche e perfino politiche, l'opinione della sopravvivenza delle così dette anime dei morti, e quella della loro comparsa ed attività quasi esclusivamente notturna”⁴⁰⁵.

Lombroso torna poi ad occuparsi, in Eusapia Paladino e lo spiritismo,⁴⁰⁶ della famosa sensitiva, con uno studio psichiatrico “che ripercorre le linee maestre del suo metodo ‘sperimentale’: descrizione morfologica del soggetto, antropometria, dinamometria, studio della sensibilità e della composizione delle urine [...] e così via”⁴⁰⁷. Conferma l'anormalità della medium, che presenta asimmetria della pressione arteriosa - “frequente negli epilettici” - e mancinismo tattile. Ne traccia anche un icastico profilo psicologico: “La sua cultura è quella di una popolana dell'ultimo ceto; manca spesso di buon senso e di senso comune, ma ha una intuizione e una finezza intellettuale che contrasta con la sua incoltura. [...] Ingenua fino a lasciarsi imporre e mistificare da qualche intrigante, è poi spesso di una furberia, che va in alcuni casi fino all'inganno”⁴⁰⁸.

La novità sta però nell'uso di uno strumento di precisione per determinare il verificarsi dei fenomeni. Un *cardiografo di Marey*, posto nel gabinetto medianico a distanza dalla Paladino, a un certo punto della seduta si mette in azione da solo producendo dei tracciati, che indicano “facile esauribilità o debole energia volitiva”⁴⁰⁹.

I fenomeni medianici di cui la Paladino è autrice, più volte ricordati, erano stati dapprima interpretati da Lombroso come “dovuti alla proiezione od alla trasformazione delle forze psichiche del *medium*”, e questa idea è “la prima che si presenti alla mente di un positivista”⁴¹⁰. Ma l'ipotesi viene infirmata da alcune osservazioni: 1) la medium produce più di un fenomeno allo stesso tempo (mentre è addormentata, appare un'immagine fantomatica di donna, e contemporaneamente la tenda si gonfia e il tavolo si muove): come può essere sempre e soltanto lei la causa?; 2) vi sono fatti che accadono contro la volontà del medium e persino contro quella del sedicente spirito-guida: bisogna postulare una terza volontà; 3) si manifestano energie di molto superiori alle forze del medium: è necessario introdurre il concorso di una forza esterna.

Un altro fenomeno, riscontrato da Herlitzka e Foà durante una seduta, è la traccia di una mano ignota impressa su di una lastra fotografica coperta da tre fogli di carta nera, che prima era stata avvicinata al capo della

⁴⁰⁵ Ivi, p. 987.

⁴⁰⁶ C. Lombroso, Eusapia Paladino e lo spiritismo, in “Archivio di psichiatria”, 1907, vol. XXVIII, pp. 472-90; già apparso con lo stesso titolo ne “La Lettura”, settembre 1907.

⁴⁰⁷ F. Giacanelli, op. cit, p. 42.

⁴⁰⁸ C. Lombroso, Eusapia Paladino, cit., p. 475.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 479.

⁴¹⁰ Ivi, p. 482.

Paladino. “Questo esperimento”, secondo Lombroso, “è veramente di un valore straordinario, perché, esclusa la radioattività del dott. Foà e quella del *medium*, perché questi era distante e la sua mano è affatto diversa, resta unica l’ipotesi che le radiazioni partirebbero direttamente dal corpo incarnato [di un fantasma] di cui si era presentata prima l’immagine”⁴¹¹. Ciò confermerebbe che “quei corpi appartengono a quell’altro stato della materia, lo stato radiante, che ha ormai messo saldo piede nella scienza”⁴¹².

L’ultimo lavoro breve in tema di spiritismo appare sulla rivista specializzata “Luce e ombra”, diretta da Angelo Marzorati, ai primi del 1909⁴¹³.

Lo studio delle “case fantomatiche” (o “infestate”, o ancora, con vocabolo francese, “*hantées*”), può dare “un contributo importante per la soluzione del problema sull’attività postmortale dei defunti”⁴¹⁴. Sottolineando che la loro realtà è provata da molte sentenze giudiziarie, Lombroso ne distingue due grandi gruppi: le *case medianiche*, in cui i fenomeni, temporanei, sono causati da un medium ivi presente, allontanato il quale essi cessano; le *case hantées* - o case fantomatiche propriamente dette - nelle quali i fenomeni hanno durata indefinita, anche secolare, e le influenze medianiche sono escluse. I casi di riferimento sono quelli che Lombroso aveva già segnalato sull’“Archivio di psichiatria”, insieme ad altri annoverati da Hare e Ingram: si tratta di apparizioni di spettri, di *poltergeist*, ecc.

In una particolare sottospecie di case *hantées*, quelle “premonitricie”, in cui i fantasmi annunciano la morte di qualcuno, si può ipotizzare che essi originino da

quella influenza medianica che possiedono molti uomini in vicinanza della morte, e che loro permette di rivelare, anche ai lontani, la prossima fine con voci, colpi o colla presenza del loro *doppio*. Il morituro sarebbe in questo caso come un medio transitorio, che risveglia le energie degli spiriti dei defunti fissati in certe case già di loro pertinenza, ed a cui sono legati per lunga abitudine...⁴¹⁵

mentre “in altre case, l’influenza esclusiva dei defunti si deduce dalla loro comparsa sotto forma di fantasima che ne riproduce la figura, e dalle dichiarazioni loro in sedute medianiche”⁴¹⁶.

Resta da capire come possa lo spirito di un defunto compiere determinate azioni senza l’aiuto del corpo di un vivo. Lombroso rifiuta la “strana e poco accettabile spiegazione” che gli spiriti si incarnino “succhiando” la materia dagli animali e dalle piante della casa infestata, così

⁴¹¹ Ivi, p. 489.

⁴¹² Ivi, pp. 489-90.

⁴¹³ C. Lombroso, Case fantomatiche (hantées), in “Luce e ombra”, gennaio-febbraio 1909.

⁴¹⁴ Ivi, p. 3.

⁴¹⁵ Ivi., p. 12. Corsivo mio.

⁴¹⁶ Ivi, p. 15.

come esclude l'idea di ricondurre ogni manifestazione a dei medium nascosti: tutt'al più può trattarsi di fenomeni di sdoppiamento, comunque troppo rari per spiegare tutti i casi.

Siamo così giunti alle Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici⁴¹⁷, che, scritte “fra un accesso di angina pectoris e l'altro”⁴¹⁸, costituiscono l'ultima fatica di Lombroso e una vera e propria *summa* del suo pensiero riguardo la parapsicologia.

La decisione di consacrare, dopo numerosi scritti brevi, un'opera in volume al delicato argomento, non fu accolta con entusiasmo dai suoi famigliari. Come ricorda la figlia Gina: “Noi tutti [...] eravamo contrari a questo evidente sforzo per il trionfo di una idea che pareva una contraddizione colla sua opera intera; ma invano cercavamo distoglierlo”⁴¹⁹. Di fronte all'ostilità dei suoi cari e dei colleghi, cui allude nella prefazione, Lombroso rivendica con orgoglio il valore del proprio tentativo anticonformista:

Tutto questo non mi ha fatto esitare un solo istante dal continuare nel cammino iniziato. Mi vi sentii anzi più deliberatamente sospinto; perché mi parve fatale il coronare una vita vissuta nella ricerca di nuovi ideali, combattendo per l'idea più combattuta e forse più derisa del secolo⁴²⁰.

Nel libro non compaiono ricerche originali né nuove tesi: si tratta di un sapiente lavoro di “cucitura” di tutti i passi salienti delle sue opere precedenti sull'argomento, diviso in due parti, dedicate la prima all'ipnotismo, la seconda allo spiritismo.

Quanto all'ambito ipnotico, l'autore conferma i fenomeni di trasposizione dei sensi, di trasmissione del pensiero, di suggestione e polarizzazione psichica, citando i casi già studiati. Maggiore attenzione che in passato è riservata alle premonizioni. Esse, quando non nell'accesso epilettico o ipnotico-isterico, si verificano nel sonno. Seguendo Myers, Lombroso reputa che lo stato di sonno possa essere considerato una “variante evolutiva o dissolutiva dello stato di veglia” e il sogno come un “quid medium fra il sonno e la veglia”⁴²¹. Effetto tipico di quest'ultima condizione è la *criptomnesia*, cioè il ravvivamento della memoria che riporta a galla eventi e nomi dimenticati da lunghissimo tempo.

⁴¹⁷ C. Lombroso, Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici, Utet, Torino, 1909. L'opera ebbe una certa fortuna all'estero, come testimoniano le numerose traduzioni: *After death What? Spiritistic Phaenomena and their Interpretation*, Small Maynard & C., Boston, 1909; *Cesare Lombroso's Great Work "After death What?", abridged by Mrs. Marson, Sherrat and Hughes*, London, 1910; *Hypnotische und spiritische Forschungen*, Hoffmann, Stuttgart, 1910; *Hypnotisme et spiritisme*, Flammarion, Paris, 1910 e 1922; *The Spiritism*, Little Brown, Boston, 1914.

⁴¹⁸ G. Lombroso Ferrero, C. Lombroso, cit., p. 416.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ C. Lombroso, Ricerche, cit., p. VII.

⁴²¹ *Ivi*, p. 22.

La variegata fenomenologia viene inquadrata, nuovamente, all'interno delle patologie istero-epilettoidi: "...v'ha un'immensa serie di fenomeni psichici che sfuggono completamente alle leggi della psico-fisiologia e che hanno solo di comune e di sicuro dell'avvenire più facilmente negli individui ammalati per isterismo, nevropatia, od in istato ipnotico o di sogno..."⁴²²

Nella seconda parte notevole spazio viene dato a Eusapia Paladino. Lombroso ripercorre i primi passi mossi verso la ricerca parapsicologica: ricorda l'incontro con la sensitiva e riassume i risultati dello studio psichiatrico condotto su di lei. I fenomeni che la Paladino produce sono classificati da Morselli - più volte citato in questo capitolo - in cinque classi⁴²³, alle quali Lombroso aggiunge una sesta, che comprende: influenza sulle lastre fotografiche avvolte in carta oscura, lettura del pensiero e visione al buio a distanza, comprensione di lingue a lei ignote, influenza sugli elettroscopi, che la donna scarica tenendo la mano a distanza.

Il discorso si sposta quindi sulla categoria dei medium, nel cui trance "domina supremo l'automatismo". Il trance medianico è "un vero equivalente isterico, come l'estro geniale è per me un equivalente dell'accesso psichico epilettico, sopra un fondo neurotico e morboso"⁴²⁴. Molti medium subiscono, specialmente quando producono materializzazioni di oggetti o apparizioni di fantasmi, una vistosa diminuzione di peso, riscontrata da più di un ricercatore (tra gli altri, Crookes e Morselli), per tornare normali al termine della seduta. Questo fatto proverebbe "come lo stesso corpo del fantasma spiritico si formi a spese del corpo reale del medio"⁴²⁵. La supposizione cui Lombroso allude, esplicitata più avanti nell'opera, è quella, assai diffusa tra gli spiritisti, che i fantasmi si formino attingendo al medium parte della sua materia organica sotto forma di "fluido".

I medium, inoltre, acquistano maggiore energia muscolare e intellettuale, che non si può comprendere ricorrendo soltanto alla telepatia: è necessaria perciò "una spiegazione speciale, come sarebbe quella dell'aiuto dei defunti"⁴²⁶. Questa ipotesi è suffragata dalla diffusione che hanno avuto ed hanno, presso tutti i popoli e nel corso della storia, le credenze negli spiriti disincarnati, nella sopravvivenza dell'anima al corpo e nella possibilità che medium e stregoni comunicassero coi defunti e rivelassero profezie. Lombroso giustifica l'affermazione dedicando un intero capitolo ad un excursus antropologico tra Indiani, Arabi, Ebrei, Cinesi, Greci, Romani e altri, la cui fonte, massicciamente citata, è la Storia dello spiritismo di Cesare Baudi di Vesme.

⁴²² Ivi, p. 26.

⁴²³ Cfr. E. Morselli, Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sulla medianità di Eusapia Paladino, 2 voll., Bocca, Torino, 1908. Per informazioni più dettagliate rimandiamo al capitolo su Morselli.

⁴²⁴ C. Lombroso, Ricerche, cit., p. 86.

⁴²⁵ Ivi, p. 87.

⁴²⁶ Ivi, p. 89.

Quanto alla telepatia, ripropone l'interpretazione evoluzionistica già azzardata nel lontano 1892: probabilmente molto diffusa nei tempi preistorici, la facoltà di trasmettere il pensiero sarebbe pian piano decaduta a vantaggio della comunicazione orale e verbale, riemergendo talvolta in individui anomali o nevropatici come carattere degenerativo atavico. Il che - aggiunge Lombroso - si accorda con la spiegazione di Myers, il quale ipotizza l'azione di una seconda coscienza subliminale, in cui

sono conglobate le facoltà andate successivamente perdendosi nella lotta per la vita, per esempio il senso della direzione, del tempo, dei presentimenti, delle telepatie. Quando questa seconda personalità, pur pullulando ogni tanto, può essere sottoposta e diretta dalla prima, si hanno i geni, i santi, che dominano il mondo; quando, invece, le due personalità si fondono e si confondono, si hanno i comuni isterismi e, quel che è peggio, la pazzia⁴²⁷.

Quanto all'idea che fosse l'*incosciente* (inconscio) ad agire, quando il medium si trovava in stato di suggestione o autosuggestione, essa era stata avanzata con ben maggior profondità di analisi dallo psicologo svizzero Théodore Flournoy. Ma l'ipotesi di questo studioso non soddisfa Lombroso: "lo stato d'incoscienza può far venire a galla e riunire in un fecondo connubio idee e fatti che erano dimenticati o quasi [...], ma non dei fatti ch'esso non aveva mai appreso. Così se noi dobbiamo ammettere al Flournoy che la Smith quando pretende di parlare la lingua marziana si suggestioni a vecchi ricordi suoi o dei presenti su lingue straniere [...] non possiamo però ammettere con lui che con la teoria dell'incosciente o della criptomnesia si spieghino pure i 40 vocaboli di sanscrito e i versi sanscriti da lei dettati, solo per aver ella visto, per brevissimo tempo, la copertina di una grammatica sanscrita"⁴²⁸. Per Lombroso si deve invece postulare prima la disintegrazione psichica del medium in trance, che favorisce poi l'ingresso degli spiriti che ne usano gli organi come fossero propri.

Un'ipotesi aggiuntiva è quella del cosiddetto *doppio*. Il primo a determinarne l'esistenza fu Albert de Rochas, il quale aveva notato che in alcuni soggetti ipnotizzati la sensibilità era "esteriorizzata", cioè presente, oltre che sull'epidermide, anche su una superficie che circondava il corpo ad una distanza di tre o quattro centimetri. Attorno ad essa,

separati da intervalli di 6-7 centimetri, vi sono degli altri strati che si succedono fino a 2 e 3 metri; spingendo più lontano l'ipnosi, questi strati sensibili si condensano in due poli di sensibilità, l'uno a destra e l'altro a sinistra del paziente; alla fine questi due poli si riuniscono e la sensibilità del paziente si trasporta, come in un abito sul *mannequin*, su una specie di

⁴²⁷ Ivi, p. 156.

⁴²⁸ Ivi, p. 317.

fantasima che può allontanarsi sotto gli ordini del magnetizzatore e attraversare ostacoli materiali conservando la sua sensibilità⁴²⁹.

Ecco dunque il doppio, la cui azione può chiarire come avvengano la telepatia, la trasposizione di sensi e altri fatti straordinari, come l'apparizione di fantasmi: "il *doppio* ci mette sulla via di comprendere come possano esistere dei corpi fluidici che presentano, almeno per qualche tempo, tutte le facoltà del corpo vivo"⁴³⁰. Esso può essere considerato una sorta di anello di congiunzione tra il medium e lo spirito dei defunti; ma mentre l'azione del doppio si limita allo stato agonico o ipnotico e non è mai in contrasto con la volontà del medium, anzi la segue, lo spirito vero e proprio ne è indipendente e la sua azione si prolunga indefinitamente nel tempo.

La posizione complessiva di Lombroso è riassunta all'inizio del XIV capitolo, "Prime linee di una biologia degli spiriti":

Abbiam visto fenomeni ipnotici (trasmissione del pensiero, premonizione, trasposizione dei sensi) non poter aver luogo che nella disgregazione o nell'arresto delle funzioni dei primari centri corticali [...] ed altrettanto intravedemmo, anzi con maggior costanza, per i fenomeni medianici. [...] Ma vi sono fenomeni cui [sic] questa influenza sola non basta a spiegare: [...] quando si tratta di materializzazioni di più enti contemporaneamente, [...] quando si tratta di fenomeni di levitazione, di voli, di incombustibilità, [...] quando, insomma, si modificano i corpi intorno al medio come se fossero in uno spazio di quarta dimensione...

[...] Ed allora ci soccorre il vedere intrecciarsi e fondersi a quella dei medii, che pur mostra una strana radioattività, un'altra influenza ammessa pure da tutti i popoli e in tutti i tempi, quella dei defunti, che si manifesterebbero a chi specialmente abbia facoltà medianiche⁴³¹.

Come abbiamo visto sopra, la preoccupazione fondamentale di Lombroso è quella di dare una sede corporea, materiale, ad ogni manifestazione di attività psichica o "parapsichica".

Quando però queste manifestazioni non sono riconducibili al *corpo* del medium e alla sua attività (come dimostrano vari fattori: energie fisiche e intellettive sproporzionate, comprensione di lingue e conoscenza di fatti ignoti, atti contrari alla volontà del soggetto, materializzazione contemporanea di più enti, ecc.) è giocoforza introdurre l'ipotesi dell'esistenza degli spiriti, concepiti comunque materialisticamente quali "corpi simil-radianti". All'azione del medium si aggiunge allora quella "dello spirito, che, impotente per sé, diventa potente associandosi al corpo vivo del medio"⁴³².

⁴²⁹ Ivi, p. 234.

⁴³⁰ Ivi, p. 242.

⁴³¹ Ivi, pp. 291-92.

⁴³² Ivi, p. 170.

In conclusione, possiamo dire che Lombroso non esprime una posizione organica e coerente sullo spiritismo.

Lo studioso appare diviso da due opposte tensioni: da una parte quella di dare comunque conto dei *fatti*, di tutti i fatti, anche quelli raccolti da fonte indiretta; dall'altra quella di mantenersi fedele al proprio credo materialistico, senza nulla concedere a ipotesi di tipo spiritualistico o metafisico.

Lombroso interpreta questo o quel fenomeno particolare basandosi su intuizioni tanto suggestive quanto dotate di scarsa o nulla compatibilità reciproca. Né si preoccupa di svilupparle nelle loro conseguenze, e forse non può: quando ad esempio ricorre all'ipotesi della quarta dimensione (vero e proprio *passepertout* per qualsiasi fenomeno, perché permette di scavalcare la legge di gravità e l'ordine del tempo e dello spazio) egli sembra servirsene quale mera pezza d'appoggio teorica per la spiegazione di un fatto.

Se le prove sperimentali sono insufficienti o di dubbia interpretazione, Lombroso si appella alla fonte storico-antropologica, usata qui come *deus ex machina* che garantisce la realtà dei fenomeni attestandone l'universale accettazione.

Il suo sguardo sul mondo dello spiritismo resta quello stesso sguardo "eternamente aperto sugli aspetti 'curiosi' della realtà, ridotti a 'fatti' e spiegati con un metodo immutabile che avrebbe dovuto definitivamente svelarli nella loro assoluta oggettività e renderli plausibili e controllabili, magari a costo di fulminei cortocircuiti concettuali e vertiginosi collegamenti tra eventi lontani nel tempo e nello spazio"⁴³³.

⁴³³ F. Giacanelli, op. cit., p. 43.

Capitolo III

Enrico Morselli e la ricerca psichica

Accanto a Lombroso, l'altra grande figura del positivismo italiano che decise di accostarsi allo studio dei fenomeni spiritici è Enrico Morselli. E come per Lombroso, il percorso di avvicinamento fu graduale e cominciò con l'interesse per gli effetti dell'ipnotismo.

Nell'aprile del 1886 l'ex ufficiale Belga Alfred d'Hont si esibisce presso il Teatro Scribe di Torino in spettacoli di magnetismo⁴³⁴. Donato (questo il nome d'arte) chiede a un volontario fra il pubblico di stendere le palme delle mani e di appoggiarle alle sue con la maggior forza possibile. All'improvviso gli ordina di fissarlo negli occhi, quindi si avvicina sempre più al viso del soggetto, che comincia ad arrossarsi e a provare vertigini. Da quel momento il malcapitato è ipnotizzato, alla completa mercé del magnetizzatore.

Seduto tra il pubblico c'è anche Morselli, che chiede a Donato di ripetere l'esperienza, in privato, sulla propria persona. In una sala dell'Albergo Europa, alla presenza del fidato collega Eugenio Tanzi, gli viene chiesto di contare a voce alta. Pronunciato l'otto, gli è imposto di non poter parlare e poco dopo inizia a balbettare, sinché al trentaquattro deve arrestarsi: "afasia suggestiva". Al comando di dormire lo invade un torpore profondo, e solo la propria smania di autoanalizzarsi glielo impedisce.

Per Morselli è perciò "fatto indiscutibile che non vi è nei suoi [di Donato] esperimenti pubblici né falsità né ciarlataneria"⁴³⁵.

Ma questa presa di posizione non viene accolta con favore nella comunità scientifica. Se Lombroso, chiamato con Vizioli e Mosso a dare un parere ufficiale sugli spettacoli di Donato, li dichiara pericolosi per la morale e ne chiede la proibizione⁴³⁶, oltralpe Alfred Binet si rammarica che un uomo di scienza si sia lasciato buggerare da un grossolano ipnotizzatore di professione⁴³⁷.

Per Morselli non è però possibile tacere di questi fatti. "La scienza ha [...] secondo me, due sole ragioni: la conoscenza dei fenomeni, ossia la cultura, e l'applicazione di questa conoscenza ai bisogni umani, ossia l'utile sociale. E' perciò altrettanto benemerito chi studia e scopre nel mistero dei

⁴³⁴ Per la ricostruzione dell'episodio seguo P. Guarnieri, Individualità difformi. La psichiatria antropologica di Enrico Morselli, Franco Angeli, Milano 1986, p. 102 e segg.

⁴³⁵ E. Morselli, Il magnetismo animale. La fascinazione e gli stati ipnotici, 2ª ediz. riveduta ed ampliata, Roux e Favale Torino 1886, pp. 4-5. La prima edizione era apparsa sulla "Gazzetta letteraria, artistica e scientifica piemontese della Domenica", anno X, n. 18, 1º maggio 1886.

⁴³⁶ C. Lombroso, Sulle proibizioni degli spettacoli ipnotici, in "Archivio di psichiatria", VII, 1886, pp. 504-5.

⁴³⁷ Rec. a Morselli, Il magnetismo animale, in "Revue Philosophique" XII, 1887, pp. 423-26.

suoi gabinetti, come chi propaga le utili conoscenze che valgono a dissipare l'ignoranza e a migliorare le condizioni materiali dell'umanità⁴³⁸, ed ecco che le sedute con Donato diventano la base per un saggio di divulgazione scientifica, Il magnetismo animale appunto.

Ma chi è Donato? Un uomo dalla personalità complessa, eclettica, di suscettibilità femminile, certo non volgare. Dotato anche di onestà intellettuale, non si spaccia per mago né crede in alcuno dei “dogmi magnetici” (come l'esistenza dei fluidi), bensì spiega gli effetti delle sue pratiche con la propria abilità e la forza dello sguardo⁴³⁹. E', in fin dei conti, un *tecnico* della suggestione.

Nei primi capitoli lo psichiatra tratteggia una storia del magnetismo. A una prima fase “mistica” in cui il fenomeno è “in mano degli indovini, dei maghi, dei sacerdoti”⁴⁴⁰, segue una fase empirica dove le cause vengono ricondotte ora al soprannaturale, ora a terrene capacità di “fascinazione” di un uomo sull'altro. Ma è solo con James Braid che il magnetismo entra nella propria fase scientifica. Braid è il primo, nel 1843⁴⁴¹, a parlare di *ipnotismo*: non più misteriosi fluidi o contatti tra mani, ecc., ma stati di sonno seguiti da sonnambulismo e provocati dalla fissazione dello sguardo su oggetti a luminosità continua o intermittente: effetti e situazioni empiricamente verificabili. Dopo il 1860 l'ipnotismo viene utilizzato in chirurgia per anestetizzare i pazienti; quindi, soppiantato dal cloroformio, attira l'interesse di fisiologi e psichiatri come Richet⁴⁴² e Charcot, che se ne servirà nella terapia contro l'isterismo⁴⁴³.

E' nel soggetto che stanno le condizioni affinché l'ipnosi avvenga, non nel magnetizzatore. E non necessariamente il soggetto deve essere affetto da isterismo o altre turbe psichiche: l'ipnosi agisce anche su persone *sane*, che ne abbiano predisposizione fisiologica (“zone di anestesia ed iperestesia [...] la cui eccitazione basta a far cadere in ipnosi”⁴⁴⁴) o psicologica (“la poca energia del carattere, la credulità, la fiducia cieca nel magnetizzatore,...”⁴⁴⁵). Qui Morselli prende le distanze da Charcot, avvicinandosi a Liébeault e Bernheim, esponenti della cosiddetta ‘scuola di Nancy’: lo stato ipnotico non è una disfunzione o una nevrosi; va studiato con gli strumenti della psicologia e non della neuropatologia.

Il quadro sintomatologico è molto vario: ad uno “stadio prodromico” con arrossamento degli occhi, torpore delle membra, difficoltà nell'articolazione della parola, seguono effetti: a) sulle funzioni organiche

⁴³⁸E. Morselli, Il magnetismo animale, cit., p. VII.

⁴³⁹Ivi, p. 281.

⁴⁴⁰Ivi, p. 8.

⁴⁴¹J. Braid, Neurypnology, cit., London, 1843.

⁴⁴²Ch. Richet, Du Somnambulisme provoqué, “Journal de l'Anatomie et de la Physiologie”, 1875.

⁴⁴³J.-M. Charcot, Leçons du mardi à la Salpêtrière, Progrès Médical, Paris, 1887-1889. Come è noto, Charcot ebbe notevole influenza su Freud, che seguì i suoi corsi a Parigi nel 1885.

⁴⁴⁴Morselli, cit., p. 35.

⁴⁴⁵Ivi, p. 38.

(alterazione del battito cardiaco, secrezione salivale o addirittura, sotto suggestione, emorragie cutanee, orticarie); b) sulle funzioni di movimento (sonnambulismo, catalessia, paralisi mono o bilaterale); c) sulle funzioni sensoriali (anestesia, iperestesia, daltonismo). Morselli si premura però di sottolineare che tale classificazione è semplificatoria e che la sintomatologia varia da individuo a individuo:

Da parecchi anni io passo la vita in mezzo ai pazzi ed ai neuropatici (purtroppo per me), e mi sono convinto che le differenze mentali non hanno limiti [...]. Poiché nell'uomo le caratteristiche individuali psichiche e nervose raggiungono la massima capacità di divergenza, si comprende facilmente anche l'impossibilità di descrivere un tipo medio e astratto degli svariati fenomeni ipnotici ottenuti su soggetti tanto dissimili tra loro.⁴⁴⁶

Emerge qui un tratto distintivo fondamentale della personalità intellettuale dello psichiatra modenese, sul quale è opportuno soffermarsi. L'attenzione verso le differenze individuali contro ogni schematizzazione generalizzante è presente nella sua opera a partire per lo meno dal 1880, quando pubblica Critica e riforma del metodo in antropologia.⁴⁴⁷ In quest'opera Morselli sottopone a una critica serrata la teoria dell'*homme moyen* di Quételet. Patrizia Guarnieri ha ricostruito con molta chiarezza il percorso compiuto da Morselli. Da studente, egli "si familiarizzò con un'antropologia fortemente biologistica, sostanzialmente limitata all'esercitazione craniologica. Premeva, allora, geometrizzare l'informe, carpire l'interiorità attraverso segni esterni."⁴⁴⁸ E', questa, la stagione di Lombroso e di Paul Broca, e, quanto all'ambito universitario frequentato da Morselli, di Paolo Gaddi e Giovanni Canestrini.⁴⁴⁹ Poi, "dalla misura antropologica, il passo successivo del calcolo sull'uomo approdò alla cifra statistica, mediante la quale intese definire la varietà dei fenomeni nei loro rapporti. Suicidio, omicidio, impazzimento i mali su cui Morselli andò verificando le possibilità analitiche basate su grandi numeri, medie e percentuali"⁴⁵⁰. Il punto di riferimento in queste indagini era costituito dalle opere di Quételet e Henry T. Buckle.⁴⁵¹ Ma "parallelamente ad una

⁴⁴⁶ Ivi, p. pp. 243-44.

⁴⁴⁷ E. Morselli, Critica e riforma del metodo in antropologia fondate sulle leggi statistiche e biologiche dei valori seriali e sull'esperimento, Botta, Roma 1880.

⁴⁴⁸ P. Guarnieri, Individualità difformi, cit., p. 33.

⁴⁴⁹ Paolo Gaddi (1805-1871), docente di anatomia presso l'Università di Modena, fu tra i primi in Italia a tenere corsi di antropologia; Giovanni Canestrini (1835-1900) insegnò zoologia, mineralogia e geologia a Modena e fu condirettore della "Rivista di Filosofia scientifica" (1881-1891) fondata da Morselli.

⁴⁵⁰ P. Guarnieri, Individualità difformi, cit., p. 33.

⁴⁵¹ J. L. Quételet, Lettres sur la théorie des probabilités appliquées aux sciences morales et politiques, Bruxelles, 1846; H. T. Buckle, History of Civilization in England, Parker, London, 1861.

riflessione critica sui metodi quantitativi e sui loro presupposti teorici, si rafforzava in lui la valorizzazione della *diversità*, che dalle procedure aritmetiche, quanto più cercassero di scongiurarla, emergeva come multiforme e insopprimibile”.⁴⁵² Siamo giunti così al conflitto in cui si dibatteva il sapere antropologico e psichiatrico dell’epoca: tra pretese di “scientificità” da un lato (e quindi di riducibilità del proprio oggetto di indagine a leggi e rapporti regolari) e constatazione, dall’altro, dell’irriducibile diversità di ogni soggetto umano analizzato.

E’ proprio il lavoro sul campo, la pratica clinica presso il manicomio S. Croce di Macerata (dove era arrivato nel 1877), a convincere Morselli che i consueti strumenti statistici erano inadeguati a interpretare la complessità del “materiale umano”. La media aritmetica conteggiata su centinaia di casi restituiva un “uomo medio” che era solo un modello matematico, senza corrispondenze con individui reali. Al sistema di Quetelet Morselli contrappone perciò un metodo diverso, detto *seriale*.⁴⁵³ Mantenendo la fedeltà alle norme fondamentali della statistica, l’attenzione veniva però rivolta a precisare le differenze. Come ripeterà agli studenti nei suoi corsi di antropologia generale,

non vi sono in tutta la terra due uomini perfettamente uguali: tutti si distinguono fra loro per un numero maggiore e minore di particolarità individuali.⁴⁵⁴

Questa convinzione, che porterà alla definizione di un preciso metodo clinico in psichiatria,⁴⁵⁵ derivava a Morselli dall’influenza della *Klinische Psychiatrie* di Heinrich Schüle, allievo di Richard von Krafft-Ebing. Questi aveva elaborato “un modello antropologico di psichiatria, di stampo neokantiano, tale da riconoscere nella disposizione individuale l’elemento insopprimibile. [...] Dal “carattere” non si poteva prescindere: non con una normalità-tipo, ideale o statistica, era da confrontarsi il comportamento anomalo; bensì con la sua precedente funzionalità, giudicata ripristinabile”⁴⁵⁶.

Le esperienze sul magnetismo permettono anche a Morselli di illustrare il suo modello di attività mentale. Su un impianto che discende, nelle sue linee generali, da Hume, essa è costituita da sensazione e movimento: la mente riceve impressioni e reagisce alle impressioni. Lo stimolo viene avvertito come percezione, poi ritenuto come immagine o ricordo, quindi elaborato come idea e sentimento, infine trasformato in

⁴⁵²P. Guarnieri, *Individualità difformi*, cit., p. 33.

⁴⁵³Per una trattazione più estesa dell’argomento cfr. *ivi*, p. 59.

⁴⁵⁴E. Morselli, *Antropologia generale. L’uomo secondo le teorie dell’evoluzione*, U.T.E.T., Torino, 1911. Raccoglie le lezioni dettate nelle Università di Torino e Genova negli anni 1887-1908.

⁴⁵⁵E. Morselli, *Il metodo clinico nella diagnosi generale della pazzia. I. Esame anamnestico degli alienati*, Vallardi, Milano, 1882.

⁴⁵⁶P. Guarnieri, *Individualità difformi*, cit., p. 81.

impulso motorio. Nei centri nervosi superiori (il cervello) hanno luogo gli atti psichici più complessi; negli altri gli atti riflessi. Seconda fonte di stimoli, oltre al mondo esterno, è la *cenestesi*, o coscienza del proprio io. Ma, per la maggior parte, gli atti fisio-psicologici che avvengono nel sistema nervoso sono incoscienti: “la coscienza è quindi soltanto [...] un episodio, un soprappiù aggiunto al pensiero, che non ne cambia la natura biologica”⁴⁵⁷. In questo quadro, la stessa volontà, che Morselli non nega, assume una funzione meramente inibitrice, di interdizione sui centri inferiori, animati da processi sottostanti e continui. Infatti, “ciò che a noi appare effetto soltanto di una volontà libera (“libero arbitrio”) è invece l’ultimo anello di una catena indissolubile e necessaria di processi fisio-psicologici, che comincia con la sensazione e finisce con l’idea o rappresentazione mentale del movimento”⁴⁵⁸. Per Morselli il libero arbitrio appare quindi come un’illusione, mentre lo spazio psichico risulta occupato, più che da volontà e coscienza, dall’inconsciente.

Cosa avviene, allora, sotto l’effetto dell’ipnosi? Semplicemente, la volontà, cioè la componente più “superficiale” della mente, viene bloccata, cosicché il corpo agisce sotto gli impulsi dei centri nervosi inferiori, liberi da inibizioni. L’individuo ipnotizzato, privo di protezione dalle sensazioni esterne, risponde ai comandi del magnetizzatore come una macchina.

Non negando la possibilità, in linea di principio, della trasmissione del pensiero “mercé vibrazioni molecolari eteree comunicantisi da cervello a cervello”⁴⁵⁹, a conclusione dell’opera Morselli riconosce alla pratica dell’ipnosi anche effetti salutari (per esempio nella sospensione dei sintomi dell’isterismo e dell’epilessia, come Charcot aveva mostrato). E si schiera contro la censura degli spettacoli di Donato. Se qualche rischio può venire da un uso sconsiderato delle pratiche ipnotiche (es. la suggestione al crimine), non è vietando gli spettacoli pubblici che va affrontato il problema, ma intensificando lo studio scientifico degli antidoti.⁴⁶⁰

Qualche anno più tardi Morselli ha modo di tornare su argomenti affini, e di nuovo in contraddittorio con Lombroso⁴⁶¹. Lo spunto è dato da un articolo in cui l’antropologo torinese dichiara veritiere le capacità divinatorie di Pickman⁴⁶². Per Morselli si tratta invece di semplice *muscle reading*, “lettura muscolare” dei movimenti involontari degli arti o di altre parti del

⁴⁵⁷E. Morselli, Il magnetismo, cit., pp. 101-2.

⁴⁵⁸Ivi, p. 104.

⁴⁵⁹Ivi, p. 302.

⁴⁶⁰Ivi, p. 412.

⁴⁶¹E. Morselli, Le così dette esperienze di “divinazione” del Pickman, “Lo Sperimentale”, Firenze, tomo LXVI, 1890.

⁴⁶²C. Lombroso, Pickman e la trasmissione del pensiero, cit. Cfr. infra, cap. II.

corpo che tradiscono emozioni o pensieri. Un fenomeno noto, già studiato da Chevreul e Beard⁴⁶³.

Pickman non ipnotizza né si auto-ipnotizza; è semplicemente un abilissimo prestigiatore in grado di concentrare o stornare l'attenzione del pubblico a proprio piacimento; possiede una finissima sensibilità tattile e sensoriale, acuita con l'esercizio; i suoi accessi isterici sono per 4/5 delle simulazioni. Nessuna capacità di leggere il pensiero, quindi, ma solo *trucchi*, spiegabili con l'uso del *muscle reading* o di altre tecniche di prestidigitazione.

Senza negare la possibilità della "suggerione mentale" a distanza, Morselli rileva l'assenza di qualsivoglia prova seria e attendibile al riguardo. Lo stesso Richet, che in un primo tempo si era arrischiato a dichiarare dovuti a suggerione mentale i due terzi circa degli esperimenti da sé condotti⁴⁶⁴, dovette ricredersi poi con il seguente giudizio: "Toutes les forces qu'on dit surnaturelles ne sont que des forces humaines..."⁴⁶⁵.

Morselli nel frattempo si era trasferito a Genova, dove aveva assunto la direzione del manicomio cittadino e della locale cattedra di clinica psichiatrica. La poliedricità dei suoi interessi continua a manifestarsi con la collaborazione a più riviste: oltre alla "Rivista sperimentale di Freniatria", che lo vide, con Carlo Livi e Augusto Tamburini, tra i fondatori nel 1874, l'"Archivio di Psichiatria" di Lombroso, la "Rivista di Filosofia scientifica", che cessò le pubblicazioni nel 1891, l'"Archivio per l'antropologia e l'etnografia" di Paolo Mantegazza, e tante altre testate minori o locali.

Proprio per quest'ultima redige uno studio su I fenomeni telepatici e le allucinazioni veridiche, nel 1896.

L'incipit è un vibrato attacco contro "l'ondata di neo-misticismo" che si va diffondendo a livello di massa ma anche nel mondo della scienza e sulla quale il nostro autore si era già espresso altrove⁴⁶⁶. Tra le varie manifestazioni c'è il *neo-spiritualismo* o occultismo psichico, che "comprende la congerie di 'fenomeni psichici' malamente osservati e peggio interpretati, che formano in buona parte la base dello spiritismo"⁴⁶⁷. La telepatia è appunto uno di questi.

Morselli opera una distinzione terminologica preliminare, elencando: 1) *fatti di telepatia*: quando un individuo A avverte un fenomeno che sta accadendo ad un individuo B, senza che i due possano comunicare per le

⁴⁶³G. M. Beard, Nature and Phaenomena of Trance, New York, 1881; ID. The Study of Trance. Muscle-Reading and Allied Nervous Phaenomena, New York, 1882.

⁴⁶⁴Ch. Richet, "Rèvue Philosophique", XVIII, dic. 1884.

⁴⁶⁵Ch. Richet, Hommage à M. Chevreul, Alcan, Paris, 1886; Les mouvements inconscients, in "Rèvue de l'Hypnotisme", 1887-88, p. 170.

⁴⁶⁶E. Morselli, L'eredità materiale intellettuale e morale del secolo XIX, cit., e La pretesa bancarotta della scienza. Una risposta a F. Brunetière, cit.

⁴⁶⁷E. Morselli, I fenomeni telepatici e le allucinazioni veridiche, "Archivio per l'antropologia e l'Etnologia", Firenze, 1896, vol. XXVI, p. 184.

ordinarie vie di senso; 2) *fatti di lucidità*: quando qualcuno, senza usare le ordinarie vie di senso, viene a conoscenza di avvenimenti ignoti ad altri; 3) *fatti di presentimento*: previsione di accadimenti futuri. E precisa subito di essere interessato alla telepatia *spontanea*, cioè ai fenomeni verificatisi casualmente, e non a quelli prodotti sperimentalmente in laboratorio. Ma per orientarsi nel *mare magnum* delle testimonianze dirette è necessario che esse rispondano a due requisiti: 1) deve essere accertata la materialità del fatto; 2) la personalità del testimone deve essere *sana*, aliena da turbe psichiche. Su quest'ultimo punto gli altri ricercatori non erano stati fino ad allora abbastanza intransigenti, accogliendo per buone "osservazioni narrate da individui *notoriamente* soggetti ad allucinazioni e ad altri fenomeni morbosi della psiche"⁴⁶⁸ e come tali "scientificamente sospetti".

Ma anche seguendo queste raccomandazioni, la ricerca appare difficile. Un primo ostacolo è dato dall'influenza dell'autosuggestione e degli errori della memoria (le "paramnesie" studiate da autori quali Brierre de Boismont, Maudsley e, in Italia, Vignoli⁴⁶⁹), che inficiano la maggior parte delle testimonianze. Un caso esemplare, riportato dalla "Rivista di studi psichici"⁴⁷⁰: due anziane signore raccontano di aver sognato entrambe, la stessa notte, la morte del fratello che viveva al Cairo. Dopo due settimane vengono informate del decesso del fratello, avvenuto il giorno seguente il sogno. L'episodio viene narrato a più di venti anni di distanza (con le ovvie lacune, incertezze, ecc.). Non solo, ma la situazione psicologica delle due testimoni lascia aperta la porta ad altre spiegazioni: si tratta di "due vecchie zitelle", senz'altro non esenti, data l'età, da pensieri luttuosi, e che convivendo da lunghi anni "certamente sono soggette a indurre, l'una nell'altra, idee credenze ed emozioni"⁴⁷¹. A ciò Morselli aggiunge, con una punta di *humour*, che "il climaterio riserva alla donna, massime se nubile, una strana effervescenza di turbe fisiche e psichiche. [...] Le vecchie zitelle non sono forse le più arrabbiate spiritiste?"⁴⁷²

L'altro ostacolo sta nell'impossibilità di verificare sperimentalmente i fenomeni descritti. "In scienza - dice Morselli - non esiste che un criterio unico e solo per un fatto che si dice osservato da qualcheduno [...] ed è la *esperimentalità* (mi si passi la parola) del fatto medesimo, ossia la possibilità di riprodurlo con *l'esperimento*. [...] Che cosa scorgiamo, invece, nei fenomeni straordinari di telepatia? L'affermazione di fatti osservati *una volta e isolatamente*, e che non è più possibile certificare in via sperimentale"⁴⁷³. Inoltre, nessun ricercatore ha ancora tentato un raffronto

⁴⁶⁸E. Morselli, *I fenomeni telepatici*, cit., p. 197.

⁴⁶⁹Brierre de Boismont, *Des Hallucinations ou Histoire raisonnée des Apparitions*, Paris, 1862; H. Maudsley, *Natural Causes and Supernatural Seemings*, Kegan Paul, London, 1886; F. Vignoli Tito, *Sulla paramnesia*, "Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e lettere", 1894.

⁴⁷⁰"Rivista di studi psichici", Padova, gennaio 1895.

⁴⁷¹E. Morselli, *I fenomeni telepatici*, cit., p. 217.

⁴⁷²*Ivi*, p. 222.

⁴⁷³*Ivi*, p. 219.

statistico tra i casi positivi e quelli negativi, indagine che potrebbe restringere ulteriormente le dimensioni del fenomeno.

Quale spiegazione dare dei fatti? Scartata l'ipotesi spiritica (lo spiritismo è "frutto tardivo e secco della più antiquata fase dello sviluppo mentale, sopravvivenza o ritorno dell'atavico animismo"⁴⁷⁴), Morselli considera degne di attenzione le teorie che suppongono l'agire di una forza naturale ancora sconosciuta, forse collocata all'interno del cervello umano. Ma questa strada, non priva di dignità scientifica, è costellata di aporie, a cominciare dalla possibilità di prevedere gli avvenimenti futuri. La telepatia può perciò ben spiegarsi con le ordinarie leggi della fisiopsicologia, "e dove non bastino per adesso, è logicamente prevedibile, anzi è scientificamente prevedibile, che presto o tardi basteranno"⁴⁷⁵. I fatti straordinari della telepatia vanno interpretati quali effetti di suggestione e autosuggestione, allucinazione, estasi, isterismo, nevrosi, ecc. Se è vero che la fenomenologia è complessa e non ammette una spiegazione unitaria, è pur vero che si possono fissare alcune norme metodologiche: nessun accordo coi "credenti" nella telepatia, in quanto non accettano il metodo sperimentale; vaglio severo delle condizioni in cui avvengono i fenomeni e della onorabilità e attendibilità dei testimoni; uso del metodo induttivo e non deduttivo; nessuna enunciazione di ipotesi "ultrascientifiche" prima di aver tentato tutte le spiegazioni scientifiche.⁴⁷⁶

L'analisi non piacque ai cultori dello spiritismo. Il conte torinese Cesare Baudi di Vesme, autore di una "Storia dello spiritismo"⁴⁷⁷, se ne risentì e accusò Morselli di scetticismo preconcetto: "se [...] il nostro Autore non ha proprio mai assistito ad una seduta spiritica, [...] allora mi sia lecito di trovare stupefacente che egli venga ad insegnarci il metodo di indagare i fenomeni psichici"⁴⁷⁸. Lombroso, dal canto suo, aggiungeva in nota che "chi nega questi fatti [...] opera come chi, rifiutandosi ad adoperare il microscopio, pretendesse poter negare l'esistenza dei microbi perché non li vede ad occhio nudo"⁴⁷⁹.

Morselli aveva in realtà già tentato, (nel 1894, a casa Finzi) di assistere ad una seduta con la medium Eusapia Paladino, ma la sua presenza non era stata accettata. Nel 1901 però aderì al circolo scientifico Minerva di Genova, dove sotto la presidenza di Luigi Arnaldo Vassallo, direttore del Secolo XIX, si conducevano esperimenti sulla scorta della Society for Psychical Research londinese. E qui ebbe modo di incontrare nuovamente la Paladino. Delle numerose sedute Morselli diede conto in una serie di appunti

⁴⁷⁴ Ivi, p. 230.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 233.

⁴⁷⁶ E. Morselli, cit., pp. 234-5.

⁴⁷⁷ C. Baudi di Vesme, Storia dello spiritismo, cit.

⁴⁷⁸ C. Baudi di Vesme, A proposito dell'opuscolo "I fenomeni telepatici" del Prof. Morselli, in "Archivio di psichiatria", 1897, vol. XVIII, p. 264.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 265.

estremamente dettagliati e analitici, che pubblicherà solo sei anni più tardi nei due ponderosi volumi di Psicologia e spiritismo⁴⁸⁰, sui quali torneremo.

Gli anni a cavallo tra XIX e XX secolo sono ricchi di scoperte scientifiche. Dopo i raggi X, scoperti ad opera di Röntgen nel 1895, fu la volta del radio, le cui proprietà furono studiate dai coniugi Curie (1897-8) e poi da Becquerel, Rutherford, Ramsay.

La radioattività, in particolare, aveva infiammato la fantasia dei seguaci di cose spiritiche. Se ne ebbe a dolere Morselli, che in un articolo del 1904 notava due tipi di reazioni: da una parte, in campo medico, si immaginava il radio come una possibile cura contro il cancro e la tubercolosi; dall'altra, nei circoli spiritistici, si ragionava così: “dimostrato che il mondo non è composto di atomi, è distrutto... il materialismo; dimostrato che esiste una attività fin qui ignota di radiazione, è provato... lo spiritualismo!”⁴⁸¹.

In realtà, sostiene il nostro autore, una volta che il sapere relativo a questa nuova scoperta sarà stato sistematizzato, si confermerà l'impianto della chimica e fisica vigenti e “il radio [...] andrà tranquillamente, col suo peso atomico di 225 o 226 secondo i due Curie, di 257 secondo altri, a collocarsi nella casella che già la tavola di Mendeleieff gli ha assegnata da anni senza conoscerne ancora la esistenza”⁴⁸². Non si può negare a priori la possibilità che anche il corpo umano sia una sorgente di energia radiante, capace di “impressionare le lastre fotografiche” o “produrre effetti meccanici a distanza”. Ma

per un filosofo monista, “materia e forza” non sono un duplicato, se non perché la nostra mente concepisce le cose da un punto di vista antropomorfo. Allo stesso modo, le radiazioni umane diverranno una attività fisiologica non dissimile dalle altre: ma chi vorrà trarne argomento per la esistenza di un “mondo trascendente”, farà un salto nel buio e abiurerà alla sana e vera filosofia.⁴⁸³

Una breve digressione si impone, dopo queste righe che accennano ad un altro nucleo concettuale centrale nell'opera di Morselli.

Dichiarandosi “filosofo *monista*”, il nostro ribadiva il proprio orientamento di pensiero già espresso al varo della “Rivista di filosofia scientifica”. Allora, aveva indicato nel monismo la “tradizione migliore” del pensiero italiano, sin dai tempi di Giordano Bruno e Galilei⁴⁸⁴. Nello stesso

⁴⁸⁰ E. Morselli, Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino, Bocca, Torino, 1908.

⁴⁸¹ E. Morselli, Il radio e le tendenze trascendentali, in “Rivista ligure di scienze, lettere ed arti”, Genova, gen.-feb. 1904, p. 4.

⁴⁸² Ivi, p. 3.

⁴⁸³ Ivi, p. 8.

⁴⁸⁴ Cfr. P. Guarnieri, Individualità difformi, cit., p. 24.

solco, pensatori più recenti ad influenzarlo furono Darwin (tramite l'insegnamento di Canestrini), Spencer e, soprattutto, Haeckel⁴⁸⁵. Più tardi, avrebbe fatto valere il proprio monismo, la "corrente grande e maestosa che da tanti e tanti secoli porta il pensiero verso l'Unità", in polemica con Papini e altri giovani intellettuali rappresentanti della nuova tendenza "pluralistica e neo-idealistica". "Come!" - ebbe a dire -

la scienza avrà, per nulla, dimostrato sperimentalmente che tutte le forze si mutano una nell'altra, sicché *in fondo* debbano essere una forza sola; - che tutte le realtà da noi percepite per mezzo dei sensi sono un continuo nel tempo e nello spazio, cosicché *in fondo* debbano essere una Realtà sola; - che tutte le attività della mente [...] sono una corrente ininterrotta detta "coscienza" (lo disse stupendamente W. James...)"⁴⁸⁶.

Riabilitare la separazione tra natura e spirito, credere in un'anima "personale e indistruttibile nella sua attività individua", come mostravano di voler fare Papini e gli altri, significava per Morselli tornare indietro al "solipsismo" di Berkeley, frustrare "buona parte delle conquiste del pensiero positivo"⁴⁸⁷.

Ma il monismo di Morselli non deve essere scambiato per riduzionismo. Lo studioso modenese mantenne sempre un atteggiamento scettico verso le spiegazioni eminentemente somatistiche dei fenomeni di fisiopsicologia che di volta in volta si trovava a studiare. Se già in gioventù non lo avevano soddisfatto le misure craniologiche compiute con Paolo Gaddi, più tardi avrebbe preso le distanze dai dettami dell'anatomia patologica: non sempre le disfunzioni psichiche avevano un corrispettivo fisico (ad es. una lesione) a livello dei tessuti cerebrali⁴⁸⁸. Nella definizione del rapporto corpo-mente, così centrale nella ricerca della scienza 'positiva', Morselli non prese mai le parti della biologia contro la psicologia; si sforzò anzi di integrare le prospettive delle due scienze. "Pur pencolando tra somatismo e psicologismo, a seconda delle circostanze e della tattica momentanea, egli non pretese mai di ritrovare nella materia, senza residui e 'strategicamente', i fenomeni spirituali."⁴⁸⁹ La specificità dello psichico fu sempre presente alla sua attenzione, e ne è prova l'aver dedicato, tra i primi

⁴⁸⁵ Del grande naturalista inglese Morselli pubblicò una silloge degli scritti: Carlo Darwin e il darwinismo nelle scienze biologiche e sociali. Scritti vari raccolti e pubblicati per cura del Prof. E. M., Dumolard, Milano, 1892. Quanto ad Haeckel, curò l'edizione italiana de I problemi dell'Universo, tradotto da A. Herlitzka, cit., corredandolo di note e apponendovi un'introduzione Sulla filosofia monistica in Italia.

⁴⁸⁶ E. Morselli, Filosofi giovani e idee vecchie. Lettera aperta al sig. G. Papini condirettore della rivista "Leonardo" di Firenze, estr. da "Rivista ligure di scienze, lettere e arti", 1904, p. 17.

⁴⁸⁷ Ivi, pp. 5 e 16.

⁴⁸⁸ Cfr. E. Morselli, Ciò che vuole essere la psichiatria, "Quaderni di psichiatria", I, 1914, pp. 1-13.

⁴⁸⁹ C. Pogliano, Introduzione a P. Guarnieri, Individualità difformi, cit., p. 12.

in Italia, uno studio approfondito alle teorie psicoanalitiche di Freud.⁴⁹⁰ Sulla scorta di Haeckel, nel suo monismo l'impulso a fisicizzare la psiche e i suoi processi era controbilanciato da un'analoga tendenza a *psichicizzare* la materia. E di qui, dalla "credenza nell'universalità e nell'omnipervasività dello psichico" gli venne, secondo Claudio Pogliano, anche l'attenzione per gli stati ipnotici ed eccezionali, per i fenomeni medianici e per l'inconscio: "se il vivente stesso, per essere tale, 'sentiva', provava piacere e dolore, tutto l'intervallo compreso tra questi atti primordiali e la coscienza [...] doveva incorporare più cose, e più influenti, di quanto la coscienza stessa potesse comprendere."⁴⁹¹

Di questa curiosità è espressione compiuta, e in un certo senso definitiva, Psicologia e spiritismo. Il monumentale lavoro raccoglie gli appunti che Morselli aveva steso a ridosso di tre serie di sedute medianiche con Eusapia Paladino, tra il 1901 e il 1907. Scritti "a caldo" e sigillati per impedirsi correzioni o ripensamenti, essi videro la luce solo nel 1908, dopo alcune anticipazioni sulla stampa nazionale e specializzata⁴⁹².

Diviso in tre parti (distribuite in due volumi, per circa mille pagine complessive), il libro tratta nella prima i problemi generali dello spiritismo, nella seconda la descrizione delle sedute con la Paladino, nella terza offre una sintesi della ricerca e le conclusioni.

Morselli premette di non aver pretese di onnicomprensività, ma si contraddice poi mostrando una costante volontà di documentarsi in modo rigoroso e completo, unita alla solita ossessione per le classificazioni 'globali'. Dichiara di accingersi alla ricerca ispirato dal puro amore della verità e dei fatti:

Potrà accadere che da queste sedute colla Eusapia io esca spiritista: e perché no? Il positivismo che professo da tanti anni non mi arreca anche il dovere di inchinarmi ai fatti positivi bene osservati e accertati? Lo stato legittimo mentale dell'uomo di scienza non si demanderà mai al dommatismo di qualunque specie esso sia.⁴⁹³

Pare, in queste righe, di rileggere un'eco del lombrosiano "dei fatti mi vanto di essere schiavo". Ma una diversa qualità e profondità speculativa impediranno a Morselli di compiere quel salto irriflesso che Lombroso spiccò dai bruti fatti alla teoria, giustificando 'sperimentalmente' l'esistenza degli spiriti.

⁴⁹⁰E. Morselli, La psicanalisi. Studi e appunti critici, 2 voll. I. La dottrina, II. La pratica, Bocca, Torino 1926.

⁴⁹¹C. Pogliano, cit., p. 13.

⁴⁹²Precisamente: sul "Corriere della Sera", nn. del 10, 15, 20 febbraio, 2 e 5 marzo, 4 maggio 1907; Eusapia Paladino et la réalité des phénomènes médiumniques, nelle "Annales des Sciences Psychiques", XVII, n. 4, apr. 1907 e n. 5, mag. 1907.

⁴⁹³E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., p. XI, I.

Pur anticipando che le sue conclusioni “scontenteranno i miei amici ‘positivisti’, non contenteranno i miei colleghi ‘spiritisti’”⁴⁹⁴, aliene come sono tanto dallo ‘scetticismo amethodico’ quanto dal fideismo, egli resterà antispiritista anche al termine di quest’esperienza. Con la coscienza nuova tuttavia

che la scienza non è mai finita né definita; che essa non è mai fatta, ma si fa e si disfa continuamente da secoli e secoli; e che le convenzioni scientifiche, al pari delle filosofiche e religiose, dipendono dalle conseguenze del di fuori, dal temperamento personale e anche dall’educazione mentale degli scienziati, filosofi e credenti.⁴⁹⁵

Come sempre, Morselli si preoccupa di dare una definizione preliminare della materia che va a trattare. Lo spiritismo odierno è

l’insieme della dottrina (teoria, fatti e conseguenze) che crede nella sopravvivenza dell’anima o parte spirituale dell’uomo, nella sua evoluzione traverso i tempi e lo spazio, e nella possibilità che le anime dei defunti (gli ‘spiriti’) abbiano mezzo di comunicare coi viventi. E il mezzo, ‘medium’ secondo gli ‘spiritisti’, sarebbe dato per lo più da persone eccezionalmente fornite di facoltà o ‘forze’ speciali, cui si darebbe il nome di ‘medianiche’, e, per astratto, di ‘mediumnismo’ o ‘medianità’.⁴⁹⁶

Facoltà che sono: cadere in possesso degli spiriti e parlare con la loro voce o scrivere per loro mezzo; emanare fluido ‘animico’⁴⁹⁷, in modo tangibile e fotografabile; esercitare telepatia e suggestione mentale.

L’autore traccia quindi una breve storia del fenomeno e della sue varie teorie, rilevando come lo spiritismo-sistema sia ormai in crisi per le dispute dottrinarie. Esso si era imposto probabilmente perché più ‘moderno’ delle religioni rivelate e più comprensibile al volgo rispetto alle teorie scientifiche: “una vera e propria religione [...] nata come un gas di putrefazione dal decomporsi del Cristianesimo nella coscienza moderna dei popoli civili”⁴⁹⁸, un “surrogato della fede perduta”⁴⁹⁹. Ora, all’alba del nuovo secolo, ad esso si va sostituendo la ‘metapsichica’ o ‘psicologia supernormale’, cioè la teoria per cui lo spiritismo, depurato da ogni componente spiritualistica, “mistico-religiosa”, “sociale-umanitaria”, si risolve nella semplice ipotesi, carica

⁴⁹⁴ E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., p. X, I.

⁴⁹⁵ Ivi, p. 3, I.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 5, I.

⁴⁹⁷ Sorta di materia di colore bianco, gelatinosa al tatto, che può assumere la forma di membra o di corpi umani interi; altrimenti detta ‘plasma’.

⁴⁹⁸ E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., p. 32-33, I.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 46, I.

comunque di interrogativi, della “*possibilità scientifica della sopravvivenza dell’anima; del persistere di energie psichiche individuali*”,⁵⁰⁰.

Allora, seguendo Aksakov, si possono distinguere i fatti *personistici* (fenomeni psichici incoscienti, prodotti nella sfera corporea del medium, quali: incarnazione di una personalità esterna, tavola parlante, scrittura automatica) e *animici* (fenomeni psichici incoscienti, prodotti *fuori* dalla sfera corporea del medium, dovuti forse all’esteriorizzazione del fluido: trasmissione del pensiero, telepatia, telecinesia, materializzazioni) da quelli propriamente *spiritici* (fenomeni apparentemente di personismo e di animismo, ma nei quali è riconoscibile l’intervento di spiriti: xenoglossia, scrittura e rivelazione di fatti noti soltanto al defunto, apparizione della sua forma terrestre). Questi ultimi sono ormai ridotti ad un piccolissimo numero: praticamente nessuno accetta più per vere le comunicazioni dei ‘Grandi Spiriti’ (Socrate, Dante, ecc.) e fatti simili.

Tentando poi di mettere ordine nel guazzabuglio delle varie correnti di pensiero, Morselli introduce una classificazione (al suo solito analiticissima), che per brevità possiamo sintetizzare nei seguenti quattro gruppi:

-Spiritismo esclusivo, i cui seguaci si accontentano di recepire i messaggi dei defunti. Divisi in: *kardechisti* (di area continentale, credono nella reincarnazione) e *anglosassoni* (non reincarnazionisti, predicano lo ‘spiritualismo morale’, più regola di condotta di vita che sistema cosmologico).

-Spirito-occultismo: costruiscono un universo popolato di ‘spiriti’, ‘entità’, ‘intelligenze’, ricco di influssi brahmanici e orientali in genere. Con le sotto-correnti: *occulto-cabalistica*, *teosofica*, *illuministica* (seguaci di Swedenborg); dei *martinisti* (seguaci di Saint-Martin); dei *rosa-croce franco-germanici*; degli *ermetisti* o *iperchimici*.

-Vecchia corrente mesmero-magnetica: seguaci delle teorie di Mesmer.

-Spiritualismo sperimentale: non credono allo spiritismo dogmatico di Kardec ma accolgono la dottrina della sopravvivenza; si basano su deduzioni da fatti obiettivi. Morselli ritiene questa corrente il punto di passaggio tra spiritismo e scienza metapsichica, e vi annovera autori le cui opere ha preso in considerazione per i propri studi: Bonnardot, Delanne, Moutin, Myers, De Rochas, Geley, Hyslop, Visani-Scozzi, Bozzano, Marzorati.

Ma, sotto sotto, alla base di queste dottrine non si scopre altro che l’*animismo* dei nostri antenati, conservatosi attraverso il tempo nei miti, nelle religioni e nelle filosofie dualistiche e spiritualistiche. Una prova ci viene data dagli studi di storia e antropologia. La sopravvivenza dell’anima dopo la morte e la sua apparizione ai viventi è una delle più classiche credenze sull’aldilà che accomuna popoli appartenenti a luoghi ed epoche diverse, come numerosi autori (Baudi Di Vesme, Waitz, Tylor, De La Grasserie, Lang) hanno dimostrato.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 38, I.

E' perciò solo nel 1869 che lo spiritismo entra in una fase seriamente sperimentale, con l'indagine della Dialectic Society di Londra. Poi appaiono le ricerche di Crookes e di Richet, "i primi che hanno tentato di ridurre il soprannaturale al naturale, l'occulto al conoscibile, il miracolo alla legge comune"⁵⁰¹. Infine, nel 1882, la costituzione a Londra della Society for Psychical Research.

Ma se gli studi sperimentali sui fenomeni medianici non mancano, i tentativi di fornire interpretazioni generali si riducono alle opere di Flournoy e Janet. Tutti gli altri ricercatori si sono limitati ad indagini circoscritte a questo o a quell'aspetto particolare.

Da parte sua, Morselli ha un proprio modello di spiegazione da offrire: è nella *psicopatologia del medium* che bisogna individuare lo specifico dei fenomeni spiritici. Torna utile, allora, una classificazione dei medium con indicazioni per saggiarne l'attendibilità

Ve ne sono di: a) scriventi per automatismo; b) intuitivi, uditivi, veggenti, musicisti, disegnatori; c) a incarnazione (in essi si 'incarnano' e parlano personalità defunte); d) tipologi o tipografi; e) con azioni fisiche o meccaniche a distanza; f) plasmatori (capaci di emettere e plasmare il succitato fluido animico); g) apportatori (in grado di materializzare oggetti provenienti da grandi distanze); h) psicometri (a contatto di un oggetto danno informazioni sul possessore; i) con cristalloscopia⁵⁰². Per alcune categorie (b, d) bisogna compiere un'analisi psicologica; per altre (c, i) entra in gioco la telepatia, che esula dal campo dello spiritismo; per altre ancora (g, h) è necessario sceverare i numerosi impostori.

Rilevato che riguardo ai suddetti fenomeni è "intempestivo e superfluo mettere avanti la ipotesi spiritica prima di averne stabilita la psicogenesi"⁵⁰³, Morselli rivendica agli psicologi la pertinenza degli studi su questo soggetto per molti versi imbarazzante e sfuggente:

Lo studio della 'medianità' spetta, dunque, alla scienza psicologica, importa poco se normale, anormale o supernormale [...] La medianità, pur essendo un fatto eccezionale apparentemente esulante dai dominî ordinari del sapere costituito [...] non diventa ciò nonostante un *quid* di estraneo alla vita dello spirito qual'è stato concepito ed abordato in ogni tempo dalla scienza positiva; e anch'essa, la 'facoltà medianica', è, al pari delle altre nostre, subordinata ai principî e ai metodi della psicologia⁵⁰⁴.

Ma quali sono le ipotesi interpretative più accreditate? "Gli psicologi analisti sono ormai certi che il medium è per lo più un individuo dotato di

⁵⁰¹E. Morselli, cit., p. 71, I.

⁵⁰²Lettura del futuro o del carattere di una persona attraverso l'osservazione di un cristallo.

⁵⁰³E. Morselli, cit., p. 84, I.

⁵⁰⁴Ivi, pp. 87-88, I.

una costituzione psichica anomala, o, quanto meno, situata all'estremo gradino della scala delle varianti normali relative alla coalescenza degli elementi psichici⁵⁰⁵. Secondo alcuni spiritisti, invece, le facoltà 'mediumniche' sarebbero presenti ad un livello poco sviluppato in tutti gli individui e ad un livello supersviluppato nei medium; mentre i fautori dello spiritismo scientifico le considerano esistenti sì, ma rarissime.

L'opinione di Morselli si discosta da queste ultime. Intanto, "se la dottrina dell'evoluzione spirituale è vera" vi sono due possibilità: 1) le facoltà medianiche sono in via d'estinzione, non essendo più utili nella lotta per l'esistenza, ma si trovano in tutti gli uomini (come sostiene Myers⁵⁰⁶); 2) si tratta di nuove facoltà risvegliatesi dopo secoli di latenza e che si svilupperanno in futuro. Propende perciò

ad opinare che il medianismo sia un fatto anormale della personalità fisiopsichica umana, il quale, a pari di tutte le altre anomalie e anomalie individuali, non si crea ex-novo in mezzo all'universalità degli uomini per un capriccio o dono improvviso di natura, ma si collega direttamente alle condizioni normali somatiche, fisiologiche e mentali dell'animale Homo sapiens. [...] Pertanto la singolare personalità del 'medium' è semplicemente una varietà secondaria della personalità neuropsicosa⁵⁰⁷.

Infatti nella donna si hanno casi più frequenti e forme più alte di medianità probabilmente perché l'isterismo è nevrosi tipica femminile.

I medium si configurano quindi come soggetti isterici o affetti da psicopatologie. "La crisi medianica è simile in tutto all'isterica. L'offuscamento di coscienza, il torpore o letargo...": durante le sedute i medium soffrono⁵⁰⁸. E ancora: "l'automatismo senso-motorio medianico non è già 'controllato' da entità spirituali invisibili, da coscienze estranee, ma trae le sue ragioni d'essere unicamente dal disgregarsi della coscienza personale"⁵⁰⁹ per cui la grande massa dei fenomeni medianici è da ricondurre a problemi psicopatologici.

Di Eusapia Paladino Morselli illustra per cenni la vita. Eusapia nacque nel 1854 a Minervino Murge, in provincia di Bari, da una famiglia di poveri contadini. La madre morì nel darla alla luce; il padre, pochi anni dopo, ucciso da una banda di briganti. Affidata ad una famiglia "di villani", verso i tredici anni, in seguito ad un aspro rimprovero, finse di fuggire di casa. "Questo particolare della finta fuga dal domicilio è significantissimo per un

⁵⁰⁵ Ivi, p. 93, I.

⁵⁰⁶ Un'ipotesi simile era stata avanzata, come abbiamo visto, anche da Lombroso (v. infra, cap. II) e da Freud (v. infra, cap. I, par. 5).

⁵⁰⁷ Ibidem.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 105, I.

⁵⁰⁹ Ivi, p. 109, I.

neuropatologo ed alienista: lo troviamo, frequentemente unito colla ineducabilità e colla refrattarietà alla educazione scolastica, nei giovani portanti le stimmate organiche e mentali della degenerazione⁵¹⁰. Poco tempo dopo avviene la prima manifestazione dei poteri della Paladino, durante una seduta medianica che si teneva nella sua abitazione. Sarà il sig. Damiani, cultore dello spiritismo kardechiano in Inghilterra, ad accorgersi delle potenzialità della ragazza e ad introdurla alle pratiche spiritiche.

Al profilo della medium non mancano le consuete misurazioni antropometriche (dinamometria, estesionometria, riflettività e abilità motrice) seguite da considerazioni sul suo carattere: donna suscettibile ma anche capace di generosità, “la sua personalità intellettuale e morale è fatta tutta di contrasti: un misto di luccicori e di ombre, di lati pregevoli e di lati censurabili”⁵¹¹.

Quindi Morselli si chiede: Eusapia Paladino è un’ *isterica*?

Il De Rochas le aveva diagnosticato un’ “isteria con tendenze erotiche”. Lombroso la definiva ‘nevropatica’. Ma “pur essendovi manifestazioni tipiche della grande neurosi [...] (attacchi convulsivi, crisi lipotimiche, ecc.)” e pur non negando la “presenza di erotismo”, lo psicologo modenese esclude che si possa trattare di vero e proprio isterismo quanto piuttosto di “‘isteria normale’ nella sensibilità e motilità e nel carattere”⁵¹². Per cui, “se la medianità ha un sostrato psico-neuropatico, come ormai resta provato dalla sua quasi costante associazione con l’isterismo col sonnambulismo e coll’ipnotismo, il caso dell’Eusapia costituirebbe una conferma di codesto rapporto etiologico”⁵¹³.

La seconda sezione del testo è dedicata all’analisi delle sedute. E subito emerge quanto sia difficile per il ricercatore affrontare il fenomeno, perché esso impone di riferire una quantità enorme di dettagli assai minuti e di eterogenea natura. Ma soprattutto

l’ambiente di un circolo spiritico[...] non è ambiente sperimentale⁵¹⁴.

Non è cioè assoggettabile a quelle condizioni indispensabili (controllo di tutti i fattori fisici e chimici, ecc.) che sole rendono possibile una attendibile ricerca scientifica. Morselli si accorge insomma di quale sia la differenza tra un laboratorio e un circolo spiritico. Qui, le osservazioni non hanno quasi mai carattere di ‘oggettività’ perché non è possibile compiere misurazioni di tipo *quantitativo*. Gli astanti sono costantemente in balia dei capricci della medium, che bisogna soddisfare in ogni modo ‘per non

⁵¹⁰ Ivi, p. 119, I.

⁵¹¹ Ivi, p. 129, I.

⁵¹² E. Morselli, cit., p. 128, I.

⁵¹³ Ivi, p. 119, I.

⁵¹⁴ Ivi, p. 200, I.

interrompere il flusso'. La tecnica è disordinata: ora c'è bisogno di silenzio, ora di rumore, "non esiste un determinismo severo ed unico per la produzione dei fenomeni"⁵¹⁵ E poi "l'oscurità è necessaria per moltissimi fenomeni: questo fatto sarà sempre uno scoglio grave per l'accettazione della medianità tra le forze sperimentabili, finché non si troverà il mezzo di invigilare e studiare tutti i movimenti dei medium anche al buio"⁵¹⁶.

Nel corso delle sedute si dispiega una ricca e complessa serie di eventi. Come primo atto, in Eusapia si incarna John King, il suo 'spirito-guida', ma "fin dalla prima seduta questa reincarnazione momentanea o personificazione non mi è parsa completa né sempre sincera"⁵¹⁷. In cosa consiste tale 'reincarnazione'? Semplicemente, la Paladino comincia a parlare con voce alterata (o contraffatta), e presentandosi come John King (spirito di un uomo defunto) guida la seduta, ordinando di volta in volta ai presenti di tenersi per mano, di fare silenzio, di assecondarla in vari modi. Tutto ciò avviene in uno stato di trance, che secondo Morselli non è mai completo e, anzi, nella fase iniziale permette alla medium di accorgersi di ogni minimo accenno di dubbio da parte degli astanti.

Tra i primi eventi ve ne sono di realmente osservabili (sollevamento del tavolino, gonfiamento della tenda) e di meno accertabili (toccamenti ai presenti, soffi, visione di luci); nessuno, comunque, riconducibile necessariamente all'intervento di uno spirito: si tratta di effetti meramente meccanici.

La fenomenologia di Eusapia si fa, però, via via più complessa. Appaiono "luci fluidiche", avviene una breve levitazione; si vedono "figure fantasmatiche bidimensionali" considerate autentiche; una nuova levitazione del tavolo viene documentata da una fotografia. Ancora, l'orma di una mano resta impressa su un blocco di mastice, per la quale Morselli esclude la frode; appare, dietro la tenda, la figura di una bambina di circa otto anni (fatto constatato al tatto, ma molto sospetto), per non citare decine di altri eventi di minore entità⁵¹⁸.

L'impressione di Morselli è "che la Paladino sia davvero capace di sviluppare una 'forza' esteriore alla sua persona"⁵¹⁹. Egli è comunque convinto che "la coscienza e la volontà intenzionale del medium sono costantemente in opera anche durante la provocazione dei fenomeni così detti del subcosciente"⁵²⁰ e che la Paladino sia sempre nella condizione di chi "vuole e sa di volere un fenomeno"⁵²¹, tanto programmato e rispondente ai desideri espressi nella seduta è ciò che essa riesce ad ottenere.

⁵¹⁵ Ivi, p. 193, I.

⁵¹⁶ Ivi, p. 320, I.

⁵¹⁷ Ivi, p. 187, I.

⁵¹⁸ Cfr. E. Morselli, cit., pp. 257, 285, 349, 362, 446, I.

⁵¹⁹ Ivi, p. 218, I.

⁵²⁰ Ivi, p. 249, I.

⁵²¹ Ivi, p. 384, I.

Ritiene pertanto che i fenomeni siano il prodotto di una forma di disgregazione psicologica. Sarebbe la personalità inferiore, infantile dell'Eusapia ad agire, mentre nello stato superficiale di ipnosi (intermedio tra la veglia e l'ipnosi profonda) avviene la trasformazione della personalità Eusapia diventa allora John King. Morselli trova convincente la spiegazione di Flournoy secondo il quale tali personificazioni sono proiezioni oniriche⁵²². Non c'è invece, come vorrebbero alcuni spiritisti imprecisati, un contrasto tra la volontà del medium e quella delle intelligenze occulte. Un contrasto esiste, è vero, ma esso è interno alla personalità del medium: è lo sdoppiamento della coscienza tra funzioni superiori (sfera morale) e inferiori (sfera istintuale). Nella Paladino, però, questo conflitto è tenue, se non apparente, e comunque non paragonabile a quello dei veri alienati⁵²³.

Lo psicologo modenese non nega che la medium ricorra frequentemente alla frode, ma diversamente da Ochorowicz la ritiene incapace di frodare quando in trance.

La conclusione provvisoria (ma che, con lievi correzioni, Morselli confermerà) è espressa sinteticamente col motto “ *pro medianismo - versus spiritismum*”. Quindi: 1) contro l'ipotesi spiritica, che presenta troppi punti oscuri (perché gli spiriti avrebbero bisogno di un intermediario per comunicare con i viventi? perché si manifestano sempre con figure antropomorfe? perché bisogna usare qualche volta la tavola, qualche volta no, ecc.) ? 2) a favore della ‘teoria psicodinamica’.

Questo fatto dell'*esopsichicità* non è meno intelligibile dell'altro dell'elettricità che si propaga a distanza senza conduttori [...] o dell'altro di un grammo di radio che è un serbatoio di milioni di chilogrammi di energia [...]. I medium, per noi psicologi, sono soltanto individui che hanno il potere di esteriorizzare più degli altri la forza psichica [...]. Porsi in istato di medianità (‘trance’) è togliere l'inibizione dei centri superiori sugli inferiori, i quali allora scaricano più liberamente, ossia in modo automatico, la loro energia latente⁵²⁴.

Nella terza parte Morselli trae le conclusioni del proprio lavoro.

La prima considerazione è che “la metapsichica non ha un dominio ben definito”⁵²⁵ ed è perciò difficile delimitarne il campo d'indagine. L'autore non accetta la classificazione dei fatti proposta da Flammarion⁵²⁶, né quella di Myers, che abbraccia troppi fenomeni, conferendo alla metapsichica una finalità mistico-religiosa. Propone invece una semplice

⁵²² Cfr. *ivi*, p. 273, I. L'opera di Flournoy è *Des Indes à la planète Mars*, cit.

⁵²³ Cfr. *ivi*, p. 367, I.

⁵²⁴ *ivi*, pp. 322-3, I.

⁵²⁵ E. Morselli, cit., p. 487, II.

⁵²⁶ Nel suo libro *L'inconnu et les problèmes psychiques*, Paris, 1900.

partizione in: *fenomeni 'subiettivi'* (avvengono all'interno del corpo del medium) e *fenomeni 'obiettivi'* (fisici, ma sempre legati alla psiche del medium, avvengono all'esterno del suo corpo). In sostanza, le due classi corrispondono ai primi due gruppi elencati da Aksakoff. E' il terzo gruppo a mancare, in quanto Morselli non accetta l'ipotesi spiritistica.

A conclusione dell'opera, il nostro tenta un confronto tra le diverse ipotesi sulla medianità, ordinandole nell'ennesima classificazione. Tre sono le grandi famiglie: le "extrascientifiche" (ad es. l'occultismo); le "ultrascientifiche" (lo spiritismo); le "prescientifiche", tra cui le congetture fisiopatologiche, capaci di spiegare i processi medianici d'ordine intellettuale o soggettivo (telepatia, idiomi sconosciuti) ma non quelli fisico-meccanici, tipici di Eusapia Paladino. E sempre nel terzo gruppo Morselli pone la propria ipotesi psicodinamica: bisogna "rassegnarsi per ora a parlare di '*forze psichiche ignote*' [...] conosciute solo pei loro effetti e per le condizioni individuali che le sviluppano"⁵²⁷. Se non si danno ipotesi scientifiche in senso stretto, in quanto la metapsichica non è ancora assunta al rango di vera e propria scienza, il tentativo avanzato con la teoria psicodinamica pare all'autore pienamente legittimo sul piano scientifico:

Noi psicologi non sappiamo intorno alla intima natura della forza o attività psichica meno di quello che il meccanico sappia del *movimento*; il fisico della *gravitazione* o dell'*elettricità*, il chimico della *affinità*, il biologo della *vita*⁵²⁸.

Astrazioni, queste, derivate dai fatti e necessarie al lavoro della scienza, ma che spetta alla metafisica definire. La frase conclusiva dell'opera vuole essere il viatico per una nuova scienza:

Posso ingannarmi, ma io credo che fra alcuni anni lo Spiritismo sarà eliminato dalla Metadinamica e dalla Metapsichica⁵²⁹.

Dopo l'uscita di Psicologia e spiritismo, Morselli continuò ad occuparsi saltuariamente dell'argomento.

Ne La pazzia di Roberto Schumann e la psicologia supernormale, apparso nel 1909, si compie un'analisi delle presunte facoltà premonitriche del grande compositore. Più volte nel corso della propria vita questi ebbe a presentire fatti che si sarebbero in seguito verificati: la progressiva caduta nella follia, la morte del fratello Edoardo e la propria. Ma tali episodi possono ben essere compresi sotto la specie delle paramnesie e delle allucinazioni: Schumann "era così spesso in preda ad ossessioni tristi [...] e nella sua opera musicale è così predominante il tono in minore, che la stessa

⁵²⁷ E. Morselli, cit., pp. 554-5, II, corsivo mio.

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ Ivi, p. 565, II.

creazione della *Leichenphantasie* appare piuttosto un fatto di semplice coincidenza”⁵³⁰. Pertanto, “nessun vero fenomeno supernormale si produsse in Roberto Schumann”⁵³¹.

Nello stesso anno risponde a Lombroso, che i fenomeni delle “case infestate” aveva spiegato con l’attiva presenza degli spiriti dei defunti⁵³²: “là dove è provata o fondatamente supposta l’azione esopsichica di una persona vivente, ossia *l’esistenza di un medium*, i fenomeni di rumori e picchi, non possono essere adoperati in prova dello spiritismo, voglio dire dell’intervento di ‘anime di morti’”⁵³³.

Ma la preoccupazione di Morselli non è rivolta tanto al caso contingente, quanto alla nuova posizione che Lombroso va ad assumere in seno alla comunità scientifica, stanti le sue ultime affermazioni.

Il passaggio di un Lombroso tra le fila dei credenti nella sopravvivenza delle coscienze personali, e nella possibilità di comunicazioni tra vivi e defunti, costituisce un avvenimento di grave significato per la crisi odierna del pensiero scientifico e filosofico⁵³⁴.

L’interesse dello studioso si concentrò, da ultimo, sui processi di scrittura automatica della medium friulana Germana Tor... , ventenne, autrice di messaggi firmati da insigni defunti: Cristo e Orazio, Vittorio Emanuele e Leone XIII, Giotto, Pio IX, Verdi...

A un esame attento, però, risulta chiaro che “ ci troviamo di fronte a scritture ingenuie e pressoché triviali, che nella forma scucita e scorretta, nella uniformità delle espressioni, nella puerilità delle idee, nelle sgrammaticature tradiscono troppo chiaramente la mentalità di cui sono il prodotto”⁵³⁵. La spiegazione andava cercata allora nei fenomeni di sdoppiamento della coscienza, nell’apparizione di personalità subcoscienti secondarie studiate acutamente dal neurologo Morton Prince⁵³⁶.

⁵³⁰E. Morselli, La pazzia di Roberto Schumann e la psicologia supernormale, Estr. della “Rassegna contemporanea”, anno II, n. 7, Roma, 1909, p. 11.

⁵³¹Ivi, p. 19.

⁵³²C. Lombroso, Case fantomatiche (hantées), cit., v. infra, cap. II.

⁵³³E. Morselli, Fakiri e case infestate in un conflitto sullo spiritismo, “*Conobium*” n. 2, Lugano, 1909, p. 85.

⁵³⁴Ivi, p. 75.

⁵³⁵E. Morselli, Su di un caso di ‘medianità scrivente’ a personalità multiple, “Luce e ombra”, ago.-nov. 1911, p. 544.

⁵³⁶M. Prince, The Dissociation of a Personality, Longmans, Green, New York-London, 1906. Morselli cita l’edizione francese, Id. La dissociation d’une personnalité, Hean, Paris, 1911.

Capitolo IV

Giovanni Vailati e la ricerca psichica

Il rapporto di Vailati con lo spiritismo non subisce, diversamente che in Lombroso e Morselli, evoluzioni nel tempo: non si registrano progressive crescite dell'interesse né subitane e nette conversioni. Concentrati nell'arco di pochi anni, dal 1896 al 1901 (se si eccettuano le lettere), gli scritti specificamente dedicati al tema mostrano una consapevolezza e una dedizione critica profonde sin dall'inizio, e in seguito costanti quanto a intensità e risultati.

Non esiste, in sostanza, una *storia* del rapporto Vailati – spiritismo.

Esporremo pertanto il suo pensiero sull'argomento seguendo il concatenarsi dei temi, piuttosto che l'ordine strettamente cronologico degli scritti.

Vailati mostra di interessarsi allo spiritismo già nel 1895, quando al cugino Orazio Premoli, padre barnabita, scrive: “Mi sono abbonato a quella «Rivista Psicica» diretta dall'Ermacora di Padova che mi pare ben fatta: [...] vi troverai molti fatti interessanti; se ne venisse a tua conoscenza qualcuno dello stesso genere, ben accertato, farai bene a comunicarmelo”⁵³⁷. Si tratta, più precisamente, della “Rivista di studi psichici” alla cui direzione sedevano allora Ermacora e Finzi. Proprio per questa testata doveva apparire, nel settembre del 1896, il suo primo scritto sul tema.

L'occasione è il III Congresso internazionale di psicologia tenutosi in quell'anno a Monaco di Baviera, dove la Eleanor Sidgwick, rappresentante della Society for Psychical Research di Londra, aveva presentato i risultati del già citato Report on the Census of Hallucinations⁵³⁸.

Dinanzi agli straordinari risultati della ricerca, Vailati così commentava:

Questo risultato, così preponderantemente favorevole all'ipotesi della telepatia o, in altre parole, alla credenza che sussista una connessione causale e non casuale tra il fatto avvenuto a distanza e l'allucinazione che ad esso si riferisce, ha un valore scientifico assolutamente indipendente da qualunque teoria a cui si possa ricorrere per averne una spiegazione. [...] Può anche darsi che lo stato delle nostre cognizioni non ci permetta di collegare questi fenomeni ad alcuna legge naturale conosciuta e ci impedisca così affatto di darne ciò che noi chiamiamo una ‘*spiegazione*’ e di farli entrare in qualche capitolo del nostro limitato *preventivo*

⁵³⁷ G. Vailati, lettera a O. Premoli, 30 giugno 1895, in G. Vailati, Epistolario, a c. di G. Lanaro, Einaudi, Torino, 1971, p. 39.

⁵³⁸ V. infra, cap. I, par. 3.

intellettuale, ma ciò non può che conferire ad essi tanto maggior valore additandoceli come primi indizi atti a guidarci a nuovi campi d'investigazione.⁵³⁹

E ammoniva con Bacone:

*Non arctandus est mundus ad angustias intellectus (quod adhuc factum est) sed expandendus et laxandus intellectus ad mundi imaginem recipiendam qualis invenitur.*⁵⁴⁰

In questo primo intervento è già espressa chiaramente quella che sarà la posizione di Vailati. Egli si avvicina al problema separando nettamente, nel lavoro di indagine, la componente *empirica* (l'accertamento dei fatti sperimentali, da accogliere così come sono) dalla componente *teorica* (l'interpretazione dei dati e la costruzione di una spiegazione). Per quest'ultima bisogna attendere, come già aveva puntualizzato nella lettera a Premoli:

per ora il lavoro più importante è quello dell'accertamento e della classificazione; qualunque costruzione teorica sarebbe prematura e potrebbe nuocere, dando una direzione unilaterale alle ricerche e dando occasione a svisare inconsciamente i fatti per adattarli a delle idee preconette.⁵⁴¹

La preoccupazione che fa esprimere a Vailati questo “*hypotheses non fingo*” era il frequente e frettoloso ricorso di più ricercatori a ipotesi prive di una solida base sperimentale, che poteva condurre a cadere nelle illusioni metafisiche o animistiche che avevano caratterizzato “gli stadi primitivi di ciascuno degli altri rami del sapere umano”.⁵⁴²

Il pensatore cremasco non cessò mai, nel corso della sua opera, di fare riferimento alla storia della scienza. Nell'approccio storico egli non individuava soltanto la possibilità di soddisfare delle curiosità intellettuali, ma l'occasione per ricostruire e comprendere l'evoluzione della scienza stessa, per illuminarne le ragioni e comprenderne meccanismi e limiti. Se Galileo, in reazione al principio di autorità, aveva svalutato il “mondo di carta” delle teorie del passato perché sganciato dalla realtà sperimentale, si trattava ora per Vailati di recuperarlo sotto una nuova luce: “le opinioni, siano esse vere o false, sono pur sempre dei fatti”, anzi proprio le opinioni

⁵³⁹ G. Vailati, La discussione sulla Telepatia al III Congresso internazionale di Psicologia, in “Rivista di studi psichici”, sett. 1896, poi in G. Vailati, Scritti, a c. di M. Calderoni, U. Ricci, G. Vacca, Seeber-Barth, Firenze-Leipzig, 1911, p. 53.

⁵⁴⁰ Ibidem.

⁵⁴¹ G. Vailati, lettera a O. Premoli, cit., in G. Vailati, Epistolario, cit., p. 39.

⁵⁴² G. Vailati, recensione a E. Mach, Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen, in “Rivista di studi psichici”, nov. 1896, poi in G. Vailati, Scritti, cit., p. 60.

erronee assumono importanza perché “ogni errore ci indica uno scoglio da evitare mentre non ogni scoperta ci indica una via da seguire”⁵⁴³.

In questa prospettiva Vailati recensiva il libro di Mach “Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen”⁵⁴⁴, e rilevava come la “tendenza a personificare le forze della natura ed a *proiettare* in certo modo sul mondo l’ombra delle emozioni e delle attività umane” non fosse esclusiva dei primordi della scienza, ma se ne trovassero “curiose tracce anche nelle opere di quelli tra i pensatori moderni che hanno dato maggior impulso al progresso delle scienze fisiche”⁵⁴⁵.

Questo atteggiamento minacciava l’avanzamento del sapere:

La storia delle scienze, insegnandoci come la gran nemica di ogni progresso intellettuale sia stata sempre la tendenza a mutilare e svisare la natura per farla violentemente entrare nel letto di Procuste dei preconcetti tradizionali, e mostrandoci come quelli che noi chiamiamo preconcetti non sono che le dottrine e le teorie scientifiche corrispondenti ad uno stadio anteriore di sviluppo delle conoscenze umane, ci pone in guardia contro il pericolo inerente al credere che, perché un’ipotesi o una teoria è stata utile e feconda in passato, deve perciò solo continuare a rimaner tale anche per l’avvenire.⁵⁴⁶

A questo punto, seguendo Mach, anche la stessa “concezione puramente meccanica dell’universo” per quanto avesse “in passato efficacemente contribuito ai progressi della scienza”, tendeva a “diventare più un ostacolo che un sussidio per l’avanzamento delle nostre cognizioni”.⁵⁴⁷ Non vi era certamente nulla da obiettare all’uso di “analogie meccaniche” quali “mezzo di rappresentazione” della realtà fisica, e quindi quali strumento di conoscenza, a patto che questo non significasse limitarsi a sostituire una “mitologia meccanica” al posto di una “mitologia animistica o metafisica”.

⁵⁴³ G. Vailati, Sull’importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze. Prolusione al Corso 1896-1897 di Storia della meccanica, Università di Torino, poi in G. Vailati, Scritti, cit., p. 19.

⁵⁴⁴ Nota è l’influenza di Mach sul pensatore italiano. Secondo Giorgio Lanaro, l’attitudine di “integrare la riflessione sulle strutture formali del discorso scientifico con un’adeguata considerazione del divenire dell’impresa scientifica” “si viene definendo e rafforzando a mano a mano che Vailati, soprattutto per l’influsso di Ernst Mach, varca i confini della sua iniziale specializzazione di indirizzo logico-matematico” (G. Lanaro, Introduzione a G. Vailati, Scritti filosofici, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 12-13). Per Mario Quaranta, “Vailati indicò in Mach lo scienziato-metodologo che con maggiore rigore e consequenzialità ha condotto avanti un radicale rinnovamento scientifico, unito a un affinamento e ripulitura di molte categorie usate scorrettamente dai filosofi” (M. Quaranta, La filosofia italiana fino alla seconda guerra mondiale, in L. Geymonat (a cura di), Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VII – Il Novecento, Garzanti, Milano 1979, p. 307). In questa sede è interessante notare come questo importante scritto sia apparso su una rivista seguita soprattutto da cultori di ricerche metapsichiche: ciò testimonia dell’apertura dei direttori alle questioni metodologiche ma anche della sincera e spregiudicata considerazione che Vailati nutriva per quelle stesse ricerche.

⁵⁴⁵ Ivi, p. 61.

⁵⁴⁶ Ivi, p. 63.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 62.

Come nota Giulio Giorello, “in ciò l’allievo di Peano mostra di aver ben compreso anche la lezione di Ernst Mach: *l’insidia metafisica si cela entro le più prestigiose teorie scientifiche*: lungi dal rappresentare una fase intellettuale che precede storicamente la scienza positiva, come voleva Comte, la metafisica ne è invece la non desiderata compagna”⁵⁴⁸.

Come procedere, quindi, per assicurare basi solide ai nascenti studi metapsichici? Il primo passo è innanzitutto un accurato lavoro di pulizia linguistica che deve cominciare con l’analisi e l’esatta definizione dei termini più comunemente usati. In questa attività, un ottimo esempio era stato offerto dalla Society for Psychical Research. Vailati (che con Lombroso, Ermacora e Finzi, era uno dei pochissimi soci italiani) così ne descriveva gli intenti all’amico Giulio Cesare Ferrari⁵⁴⁹:

Essa cerca di promuovere con ogni mezzo l’investigazione spregiudicata e intelligente, la conoscenza delle cause di errore nelle osservazioni e delle precauzioni da prendere contro le illusioni della memoria o contro la tendenza del linguaggio a mettere sempre inconsciamente nella descrizione dei fatti qualche cosa di più di quello che è stato realmente osservato. A questo riguardo essa ha dato assai importanza alla creazione di una terminologia tecnica precisa che precluda ogni ambiguità e faciliti la classificazione naturale dei fatti osservati. Così, per esempio, la parola ‘telepatia’ è stata introdotta dal Gurney, uno dei fondatori della società, perché servisse a designare semplicemente il fenomeno della corrispondenza tra un’allucinazione e un fatto oggettivo che si verifica a distanza nello stesso tempo, senza implicare nessuna specie di ipotesi o di spiegazione.⁵⁵⁰

Uno dei nemici più insidiosi per il lavoro degli scienziati era quindi l’*antropomorfismo* che si insinua nelle teorie e nella terminologia. Se Goethe con ragione credeva che l’uomo non si sarebbe mai reso completamente conto “di quanto *antropomorfo* [fosse] il suo modo di concepire e di rappresentarsi il mondo” e se il Tylor, citato da Mach, rinveniva “visibili vestigia (*remnants*) del feticismo primitivo [...] perfino in alcuni dei concetti fondamentali della fisica moderna”⁵⁵¹, allora era necessario mettere da parte

⁵⁴⁸ G. Giorello, Introduzione a AA.VV., L’immagine della scienza, Il Saggiatore, Milano 1977, p. XIII.

⁵⁴⁹ Giulio Cesare Ferrari (1868-1932), psichiatra della scuola lombrosiana, fu redattore capo della “Rivista sperimentale di freniatria” e fondò nel 1905 la “Rivista di psicologia applicata alla pedagogia e alla psicopatologia” (in seguito “Rivista di psicologia”), dove apparvero diversi scritti di Vailati e Mario Calderoni. Di William James tradusse, su sollecitazione dello stesso Vailati, The Principles of Psychology (Principi di psicologia, Milano 1901) e, in collaborazione con Calderoni, The Varieties of Religious Experience (Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana, Torino 1904).

⁵⁵⁰ G. Vailati, lettera a G. C. Ferrari, 5 settembre 1896, in G. Vailati, Epistolario, cit., pp. 59-60.

⁵⁵¹ G. Vailati, recensione a E. Mach, cit., in G. Vailati, Scritti, cit., p. 61.

“i concetti tradizionali di ‘materia’ e ‘spirito’” se si volevano fornire “spiegazioni soddisfacenti” dei nuovi fenomeni metapsichici. Gli spiritisti, illusi del contrario, non si accorgevano che mantenere l’uso di quei concetti era tanto strano “come se le favole mitologiche su Giove, Venere o Saturno servissero a ‘spiegare’ i movimenti dei pianeti omonimi”.⁵⁵² E sulla scorta di una suggestiva riflessione di Crookes, Vailati invitava a pensare quale aspetto avrebbe la fisica per degli esseri dotati di facoltà mentali identiche a quelle dell’uomo, ma di dimensioni infinitamente più piccole: gli effetti della gravità sarebbero per essi mascherati da quelle forze molecolari come la tensione superficiale, la capillarità, i moti browniani, e ciò li porterebbe a “formulare delle *leggi naturali* tutt’affatto diverse e in contraddizione con quelle che noi riconosciamo e formuliamo”.⁵⁵³

La linea di condotta espressa con l’*“hypotheses non fingo”* non è comunque da intendersi come un canone indefettibile: può essere accantonata per formulare ipotesi, a patto che esse si attengano a limiti ben precisi. Vailati si richiama infatti al *rasoio di Occam* per difendere l’*ipotesi “telepatica”* dalle critiche di Baudi di Vesme, il quale nella sua Storia dello Spiritismo (peraltro giudicata “opera estremamente utile”⁵⁵⁴) lasciava “trasparire una predilezione [...] non abbastanza giustificata per le spiegazioni basate sull’ipotesi spiritica”.⁵⁵⁵ Eliminare i fattori superflui, gli *entia praeter necessitatem*, è per il filosofo cremasco necessario almeno quanto lo è escludere la possibilità della frode. Ancora, il linguaggio deve essere purgato da tutte quelle espressioni (“forza psichica”, “esteriorizzazione della sensibilità”, ecc.), che costituiscono *spiegazioni apparenti* al pari di quelle degli antichi che “credevano di spiegare l’ascensione dell’acqua nelle pompe attribuendola all’‘orrore del vuoto’”.⁵⁵⁶

Non l’avversione per il soprannaturale, ma l’adesione al precetto del *rasoio di Occam* motiva quindi i sostenitori dell’ipotesi telepatica. Essi differiscono dagli spiritisti non tanto per le teorie avanzate, quanto per il metodo seguito nelle indagini. Infatti i “telepatisti”: a) “tengono conto con maggiore accuratezza e in modo più sistematico delle condizioni nelle quali il fenomeno avviene e di tutte le circostanze che possono aver avuto parte nel produrlo, [...] circostanze che gli spiritisti d’ordinario trascurano o tralasciano di ricordare perché a loro sembrano di nessuna importanza”⁵⁵⁷; b)

⁵⁵² G. Vailati, lettera a Giovanni Vacca, febbraio 1902, in G. Vailati, Epistolario, cit., p. 200.

⁵⁵³ G. Vailati, Il pensiero di Crookes sulle ricerche psichiche, in “Archivio di psichiatria, scienze penali e antropologia criminale”, XVIII, 1897, fasc. 4, poi in G. Vailati, Scritti, cit., p. 113.

⁵⁵⁴ G. Vailati, recensione a C. Baudi di Vesme, Storia dello spiritismo, vol. II, in “Rivista di studi psichici”, gennaio 1898, poi in G. Vailati, Scritti, p. 159.

⁵⁵⁵ G. Vailati, recensione a Baudi di Vesme, cit., p. 157.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 158.

⁵⁵⁷ G. Vailati, A proposito dell’ipotesi telepatica e dell’ipotesi spiritica, in “Rivista di studi psichici”, luglio 1898, poi in G. Vailati, Scritti, cit., p. 183. L’articolo è in risposta ad un precedente intervento di Baudi di Vesme. Vailati cita un caso riferito da Du Potet (Traité du magnétisme animal, p.447), in cui una sonnambula era stata in grado di leggere correttamente le ore di un orologio postole dietro la nuca dal dott. Rostan, anche quando questi ne aveva spostato le lancette

procedono sempre a una “separazione rigorosa tra ciò che è semplice constatazione e descrizione dei fenomeni e ciò che invece ha rapporto alla loro interpretazione e spiegazione”,⁵⁵⁸.

Ma pur rilevando questa superiorità metodologica, Vailati non sposa immediatamente l'ipotesi telepatica, anzi riconosce che “l'appello imprudente al ‘rasoio di Occam’ [può] compromettere gravemente il progresso delle coscienze umane”.⁵⁵⁹ Ancora una volta è la storia della scienza a darci una lezione, con il caso di Galileo, che liquidò sbrigativamente un curioso fenomeno (l'attrazione di corpuscoli leggeri da parte dell'ambra o del diamante quando riscaldati) seguendo un'interpretazione allora corrente, e perse l'occasione per fare avanzare la conoscenza dell'elettricità statica.⁵⁶⁰

Quello di Galileo è un esempio illustre di “avversione per l'inesplicabile”, la tendenza a negare i fatti apparentemente inspiegabili o a comprenderli sotto teorie frettolosamente approntate. Vailati ne accenna in una lettera a Ferrari⁵⁶¹ e poi più estesamente chiarisce il concetto nella recensione al libro di Visani-Scozzi “La medianità”.⁵⁶² Egli considera il volume una “remarquable publication”, loda l'asciuttezza della parte dedicata all'osservazione sperimentale, però prende le distanze dalla parte teorica, “la moins réussie de l'ouvrage”. Qui l'ansia di dare una risposta quale che fosse agli interrogativi suscitati dalla curiosa fenomenologia medianica ha portato l'autore a concepire delle teorie assurde. In questo comportamento il nostro scorge una

senza ch'ella potesse vedere. E puntualizza: “un ‘telepatista’ non si sarebbe accontentato di verificare che il Dr. Rostan non aveva guardato l'orologio, ma avrebbe voluto inoltre constatare se il suo modo di far scorrere gli indici non potesse suggerirgli, almeno in modo approssimativo, l'ora da essi segnata. Uno spiritista al contrario si sarebbe indotto a dar abbastanza poca importanza anche al fatto che il Dottore avesse guardato o no l'orologio, dal momento che, per chi non ammetta come probabile l'ipotesi telepatica, il fatto che la sonnambula abbia indovinata una cosa *saputa da un altro* non è per niente meno meraviglioso del fatto che essa abbia indovinata una cosa *non saputa da alcuno*” (ibidem).

⁵⁵⁸ Ivi, p. 184.

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem. Questo il passo di Galilei: “L'ambra, il diamante, l'altre gioie e materie molto dense, riscaldate, attraggono i corpuscoli leggieri, e ciò perché attraggono l'aria nel raffreddarsi, e l'aria fa vento a i corpuscoli; e forse in simil guisa dalle regioni scaldate, nel raffreddarsi, si eccitano i venti nelle circonvicine provincie”, in G. Galilei, Opere. Edizione nazionale, vol. III, parte I, Barbera, Firenze 1892, p. 399.

⁵⁶¹ G. Vailati, lettera a G. C. Ferrari, 13 agosto 1898, in Epistolario, cit., p. 76.

⁵⁶² G. Vailati, recensione a P. Visani-Scozzi, La medianità in “Revue des Études Psychiques”, juin-juillet 1901, poi in G. Vailati, Scritti, cit., pp. 943-947. L'A. riporta la testimonianza di quattro sedute effettuate con Eusapia Paladino, in cui si sono prodotti i consueti fenomeni di telecinesi, apparizioni, ecc. Quindi, polemizza con gli sperimentatori della Society for Psychical Research: i movimenti che a questi erano apparsi come maldestri tentativi della medium di spostare, non vista, alcuni oggetti, e per i quali l'avevano accusata di frode, sono in realtà da interpretare quali movimenti incoscienti, paragonabili ai ‘gesti inutili’ che normalmente si compiono durante una conversazione telefonica.

'aversion pour l'inexplicable' qui, dans d'autres milieux intellectuels, est la source de tant de préventions regrettables et de tant de scepticismes injustifiés à l'égard des recherches psychiques et de leurs résultats les mieux prouvés et les plus vérifiables⁵⁶³.

C'è una "très étroite parenté logique et psychologique" tra la tendenza scettica degli scienziati che negano la veridicità dei fatti e la tendenza dei "bons observateurs des phénomènes psychiques" a saltare dai fatti alle teorie esplicative. I due diversi atteggiamenti non obbediscono, in fondo, che "à un même préjugé, qui consiste à prendre, *a priori*, comme mesure de la réalité ou de la possibilité des choses, notre capacité à les comprendre ou notre facilité plus ou moins grande de saisir d'emblée tous les rapports qui les relient les unes aux autres"⁵⁶⁴. Ai ricercatori psichici che pretendono di basare sulle recenti scoperte dei fisici (p. es. le onde hertziane) le proprie ardite ipotesi sulla trasmissione del pensiero, Vailati ricorda il principio pragmatista: "ce qu'il serait avantageux d'emprunter aux physiciens ce n'est pas leurs hypothèses mais leur méthode dont l'un des principes fondamentaux c'est qu'une hypothèse n'a de valeur qu'en tant qu'elle est apte à suggérer des expériences déterminées en vue de la confirmer ou de la rejeter"⁵⁶⁵.

Recisa l'ipotesi spiritistica col *rasoio di Occam* e sospesa quella "telepatica" in attesa di una batteria di prove più consistente, quale posizione prendere? Pare non vi sia altra scelta che accettare l'idea che l'universo sia punteggiato di zone oscure, non sempre e immediatamente rischiarabili dalla fiaccola della conoscenza scientifica. Non è forse vero che, ad esempio, gli astronomi si preoccupano ben poco di spiegare il fenomeno dell'*attrazione universale*, rassegnandosi a comprenderlo provvisoriamente come un caso di azione a distanza?⁵⁶⁶

E' interessante porre a confronto la posizione che Vailati assume di fronte al complesso dei fenomeni medianici con quella di Morselli.

I due non si incontrarono mai sul terreno dello spiritismo, nonostante il comune interesse e la frequentazione di ambienti culturali contigui. Con una piccola eccezione: recensendo il volume di Giulio Scotti su "Lo spiritismo e i nuovi studi psichici", Vailati ne condivideva le risposte alle obiezioni "dogmatiche e superficiali del Morselli e di Gaetano Negri", i quali "per eccessivo timore di essere ingannati dagli altri, finiscono per ingannare

⁵⁶³ Ivi, p. 945.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 946.

⁵⁶⁵ Ivi, pp. 946-7.

⁵⁶⁶ Cfr. ivi, p. 947.

se stessi... fidandosi troppo dei loro pregiudizi”⁵⁶⁷. Ma a quell’epoca il pensiero di Morselli sul tema non era ancora giunto a completezza. In seguito il suo scetticismo si sarebbe ammorbidito, giungendo alla formula “*pro medianismo – versus spiritismum*”

Sull’ipotesi spiritica entrambi sono critici. Morselli, come abbiamo visto, la boccia senza appello: non vi sono prove inconfutabili a suffragarla, e gli stessi fatti possono essere spiegati più agevolmente con il ricorso alla psicopatologia che non all’esistenza degli spiriti (v. infra, p. ...). Il pensatore cremasco si mostra più prudente: propende per una spiegazione “scientista” perché la ritiene più attrezzata sul piano metodologico, ma senza abbracciarla definitivamente: “tra positivisti dogmatici e ‘spiritisti’ la posizione vailatiana è quella della riflessione critica e scientifica”⁵⁶⁸.

Per entrambi vale il ricorso al *rasoio di Occam*⁵⁶⁹, entrambi affermano di combattere la “fanatica ingenuità dei cosiddetti spiritisti” e “l’incredulità sistematica di una gran parte degli uomini di scienza”⁵⁷⁰, entrambi avvertono che lo spiritismo assolve per molti, studiosi e non, anche un ruolo di surrogato della fede perduta⁵⁷¹.

Le differenze più cospicue emergono quando, al di là dei contenuti, prendiamo in considerazione il diverso peso che i due danno alle proprie teorie, il diverso ruolo che intendono ritagliarsi nel dibattito.

Morselli ha un approccio *organico* alla materia: parte dalla sperimentazione in prima persona e poi ricostruisce la storia dello spiritismo, ne cerca i fondamenti nelle opere di antropologia, edifica complesse classificazioni nelle quali raccogliere fatti e congetture, e al termine di questo percorso fornisce un’ipotesi che, benché presentata come *prescientifica*, raccoglie la sua piena adesione⁵⁷². Non solo, Morselli è convinto che con il suo contributo (e con quello degli altri studiosi che seguono il metodo scientifico: Crookes, Richet, ecc.) stia nascendo una nuova scienza: “posso ingannarmi, ma io credo che fra alcuni anni lo Spiritismo sarà eliminato dalla Metadinamica e dalla Metapsichica”⁵⁷³.

⁵⁶⁷ G. Vailati, recensione a Giulio Scotti, Lo spiritismo e i nuovi studi psichici, in “Rivista di studi psichici”, luglio 1898, poi in G. Vailati, Scritti, cit., p. 186.

⁵⁶⁸ M. Dal Pra, Introduzione a G. Vailati, Epistolario, cit., p. XLVII.

⁵⁶⁹ Cfr. G. Vailati, Scritti, cit., p. 157; E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., p. 564.

⁵⁷⁰ Queste le parole di Vailati ne La telepatia, in “Provincia di Brescia”, 21 ott. 1896, poi in G. Vailati, Scritti, cit., p. 59. Morselli si dice “contro lo scetticismo ametodico, [...] contro il fideismo”, in Psicologia e spiritismo, cit., p.3.

⁵⁷¹ Per Morselli cfr. infra, cap. III. Per Vailati: “Molti, sebbene forse non se n’accorgano, si son gettati o propendono a volgersi verso la corrente dello spiritismo non per altro, in fondo, che per un supremo e disperato istinto dell’io personale. Essi si afferrano con ansiosa tenacità all’ultima tavola di salvezza che loro viene offerta dalla credenza spiritica, proprio nel doloroso momento in cui, non più credenti nelle promesse e nei dogmi delle religioni positive, vedevansi precluso dalla scienza ogni varco per il di là, e ogni speranza nella persistenza della tanto cara personalità prolungata indefinitamente dopo la morte”, nella recensione a Giulio Scotti, Lo spiritismo, cit., poi in Scritti, cit., p. 185.

⁵⁷² Cfr. infra, cap. III.

⁵⁷³ E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., vol. II, p. 565.

In questo atteggiamento, Morselli doveva essere guidato anche dalla consapevolezza del ruolo pubblico che rivestiva nel contesto culturale dell'epoca: professore universitario, alfiere del positivismo italiano, *leader* di una “scuola positiva” che si richiamava con orgoglio al monismo, lo psichiatra modenese sentiva evidentemente di dover scendere in campo con decisione ma anche con l'obiettivo di offrire una trattazione sistematica, che prevenisse quanti più numerosi attacchi e obiezioni.

Vailati non ha di queste ambizioni. I suoi interventi non hanno pretese di sistematicità, ed entrano nel dibattito piuttosto con leggerezza e precisione chirurgica, per porre l'attenzione su *questioni* di *metodo* e di *parole*. Il suo ruolo – qui come in altre occasioni – è quello di portare alla luce le contraddizioni del pensiero (vedi la critica all'antropomorfismo) e le incongruenze nella pratica della ricerca (vedi il caso di Galileo). Il pensatore cremasco è interessato allo spiritismo perché vede in esso un eccezionale *banco di prova* per il lavoro della scienza. Ai suoi occhi il valore delle ricerche metapsichiche è, come osserva Luisa Mangoni, “innanzi tutto di sollecitazione metodologica”⁵⁷⁴. Esse infatti stanno muovendo i primi passi, e pertanto è possibile osservarne, come sotto una lente di ingrandimento, i processi di indagine nel loro stesso farsi. Per questo lo stimolano le opere di W. Lutoslavski, studioso di Platone che espone anche “norme metodiche” “utili a seguirsi nelle ricerche sulla telepatia”, come pure gli paiono “particolarmente interessanti” “i tentativi che egli fa di spiegare i fenomeni dello sdoppiamento della personalità”⁵⁷⁵. Così pure, l'attenzione alla chiarificazione del linguaggio gli fa apprezzare un manuale Hoepli sullo spiritismo redatto dal Pappalardo, perché “quasi interamente immune a quella barocca e nauseabonda fraseologia a base di antropomorfismo”⁵⁷⁶, ma anche, seguendo il percorso inverso, dalla curiosità per i fenomeni incoscienti trae spunto per osservazioni critiche nel campo della linguistica⁵⁷⁷.

La distanza da Morselli si misura quindi non tanto sulle conclusioni, piuttosto simili, quanto sulle motivazioni e sugli assunti filosofici di fondo. In particolare, Vailati aveva condotto una serrata critica al positivismo appuntandosi soprattutto sulla sua ispirazione *monistica*, che conduceva “gli uomini a scambiare, gradatamente e senza che se ne accorgano, i mezzi per i fini” e, a furia di sempre più ardite generalizzazioni, a “identificare i contrari”, proprio come “il bambino a cui si è insegnato a girare la vite di un binocolo per adattarlo alla sua vista [...] continua a girarla, per voglia di veder sempre meglio, anche quando ha oltrepassato il punto al quale gli

⁵⁷⁴ Mangoni, *Una crisi fine secolo*, cit., p. 214.

⁵⁷⁵ G. Vailati, *recensione* a W. Lutoslavski, *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässe Weltanschauung*, in “Rivista di scienze biologiche”, fasc. 6-7, giugno-luglio 1900, poi in G. Vailati, *Scritti*, cit., pp. 303-4.

⁵⁷⁶ G. Vailati, *recensione* a Pappalardo, *Lo spiritismo*, cit., in G. Vailati, *Scritti*, cit., p. 265.

⁵⁷⁷ Ne è testimonianza la *recensione* a Victor Henry, *Le langage martien*, in G. Vailati, *Scritti*, cit., p. 414-416. Il libro era un'interpretazione del lavoro di Flournoy, *Des Inde à la Planète Mars*, cit.

converrebbe fermarsi”⁵⁷⁸. A questa linea il filosofo cremasco opponeva il metodo pragmatista: “si esiga, da chiunque avanzi una tesi, che egli sia in grado di indicare quali siano i fatti che, nel caso essa fosse vera, dovrebbero, secondo lui, succedere”⁵⁷⁹.

Questo è indubbiamente un motivo di insanabile opposizione tra i due studiosi. Ma bisogna chiarire due punti. In primo luogo, per quanto convinto assertore del monismo, Morselli non giunse mai a radicalizzazioni dogmatiche del proprio pensiero, riconoscendo anzi che “la scienza non è mai finita né definita; [...] essa non è mai fatta, ma si fa e si disfa continuamente da secoli e secoli; e che le convenzioni scientifiche, al pari delle filosofiche e religiose, dipendono dalle conseguenze del di fuori, dal temperamento personale e anche dall’educazione mentale degli scienziati, filosofi e credenti”⁵⁸⁰ e confermando che “lo stato legittimo mentale dell’uomo di scienza non si demanderà mai al dommatismo di qualunque specie esso sia”⁵⁸¹. Se lo psichiatra modenese onorava il “dovere di inchinar[si] ai fatti positivi”⁵⁸², non giunse però neanche a farsene un *sacerdote*, come era invece accaduto ad Ardigò.

In secondo luogo, l’intervento critico di Vailati si poneva come una *revisione* del positivismo, non certo come una sua condanna. Se del positivismo andava combattuta e respinta la tentazione a costituirsi come nuova metafisica, da valorizzare e recuperare, invece, era proprio l’iniziale suo slancio empiristico e antimetafisico. Come ebbe a dire Eugenio Garin, “inserendosi nel positivismo il pragmatismo lo ricondusse alla coscienza del suo significato, che era abbandono di ogni forma aperta o larvata di ‘teologia’. [...] Il pragmatismo, insomma, se costringeva il positivismo a prendere nuova coscienza delle sue basi empiristiche e delle sue possibilità operative, svelava anche tutte le eventuali conclusioni negative che, osservava Bertrand Russell, si potrebbero riunire sotto il segno dello scetticismo, di un superficiale evolucionismo, dell’appello alla forza”⁵⁸³.

Quanto all’interesse vailatiano per lo spiritismo, invece, esso ha fornito spunti per interpretazioni diversificate da parte di vari studiosi.

Una lettura in chiave irrazionalistica è stata offerta da Luciano Parinetto, che, prendendo in considerazione in particolare i rapporti tra Vailati e Fogazzaro, rileva la partecipazione del pensatore cremasco ad un

⁵⁷⁸ G. Vailati, Dal monismo al pragmatismo, in “Rivista di psicologia applicata alla pedagogia ed alla psicopatologia”, anno III, n. 4, luglio-ag. 1907, poi in G. Vailati, Scritti, cit., pp. 787-9.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 790.

⁵⁸⁰ E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., p. 3, I, e infra, cap. III.

⁵⁸¹ Ivi, p. XI, I, e infra, cap. III. A proposito il giudizio di Patrizia Guarnieri: “[Morselli] neppure abbracciò l’empirismo cui verranno limitandosi molti colleghi. Scienziato-filosofo, seppe evitare le unilateralità che indiscriminatamente la storiografia neoidealista avrebbe affibbiato alle molte vocazioni del positivismo italiano”, in Guarnieri, Individualità difforni, cit., p. 35.

⁵⁸² E. Morselli, Psicologia e spiritismo, cit., vol. I, p. XI.

⁵⁸³ E. Garin, Cronache di filosofia italiana. 1900-1943, Laterza, Bari 1955, pp. 95-96.

“gusto” spiritualistico ed occultistico diffuso nel “mondo irrazionalistico della borghesia italiana pre-fascista”⁵⁸⁴.

Una prova in tal senso sarebbe data da una lettera a Premoli⁵⁸⁵, in cui il cremasco lodava un articolo di D. Cortesi che scorgeva, in una serie di fenomeni culturali e sociali, i segni “positivi” di una rinascita del sentimento religioso contro il materialismo allora dominante presso la classe borghese⁵⁸⁶.

Oltre che per il comune apprezzamento di Schopenhauer e Wagner e delle iniziative svolte in campo sociale dalla “Unione per il bene” di Padre Semeria, “al Fogazzaro il Vailati è legato anche per l’attenzione con la quale il romanziere vicentino prendeva in considerazione il mondo della teosofia e dello spiritismo”. Il filosofo “era dunque in stretto contatto con un ambiente borghese mistico-demonico simile a quello che il Fogazzaro descrive in tanti suoi romanzi [...] e che personifica nel personaggio del dott. Gilardoni”, il quale “aveva nella sua biblioteca, non diversamente dal Vailati, «i libri mistici, i trattati di negromanzia, di gnosticismo, gli scritti sulle allucinazioni e sui sogni...» (cfr. *Piccolo mondo antico*, Mondadori, Milano, 1961, p. 61) ed era uno «strano miscuglio di libero pensatore e di mistico...» [...] (ibidem, p. 331)”⁵⁸⁷. Ebbene, “a proposito della definizione di «miscuglio di libero pensatore e di mistico» viene il desiderio di tentarne l’applicazione al Vailati stesso”⁵⁸⁸. “Non può dunque meravigliare che nel Fogazzaro e nel Vailati (che aveva letto tutto lo Schopenhauer), nel pensiero dei quali è presente il superamento del positivismo (antimaterialismo) e l’accoglimento, almeno parziale, dell’irrazionalismo (linea Schopenhauer-Hartmann-Nietzsche), l’occultismo si presti ad essere favorevolmente accolto, o, quanto meno, preso in seria considerazione, anche per le implicazioni religiose che il suo accoglimento può avere”⁵⁸⁹.

Quindi, conclude Parinetto,

Nella prospettiva ‘antimaterialistica’ del Vailati vanno dunque collocati l’interesse e la curiosità che egli riserva ai fenomeni dello spiritismo, della telepatia, ecc. [...] La più probabile spiegazione dell’interesse che ebbe il Vailati per questi ‘fatti’, mi sembra ancora consistere in quel ‘gusto’ che,

⁵⁸⁴ L. Parinetto, *Vailati e Fogazzaro alla luce dell’inedito epistolario vailatiano*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, XVIII, 3, 1963, p. 502

⁵⁸⁵ G. Vailati, *lettera* a O. Premoli del 6 giugno 1896, in *Epistolario*, cit., p. 47.

⁵⁸⁶ D. Cortesi, *Lo spirito “nuovo”*, cit. I fenomeni cui si riferiva Cortesi erano: la nascita dell’“Union pour l’action morale” di Paul Desjardins (movimento di ispirazione cattolica al quale si richiamava l’“Unione per il bene” promossa da Padre Giovanni Semeria), la penetrazione del pensiero di Schopenhauer e del “neo-cristianesimo” di Tolstoj, il tentativo fogazzariano di conciliare evolucionismo e cristianesimo, la diffusione del teosofismo e dello spiritismo.

⁵⁸⁷ Parinetto, cit., p. 519.

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Ivi, pp. 520-521.

come abbiamo visto, legava il Vailati all'ambiente 'spiritualistico' del Fogazzaro e alla cerchia borghese-irrazionalistica⁵⁹⁰.

Partendo dagli stessi materiali, Luisa Mangoni, è giunta - nell'ambito di uno studio complessivo sulla crisi del positivismo in Francia e Italia alla fine del secolo scorso - a conclusioni di segno opposto, che mi paiono nettamente più convincenti:

L'attenzione di Vailati per la più attiva presenza dei cattolici nella società italiana, sulla spinta della 'Rerum Novarum' e delle sollecitazioni provenienti dalla cultura francese, prendeva le mosse dal riconoscimento della *pratica* insostituibilità della religione nell'orientamento dei comportamenti collettivi; l'interesse, invece, per le ricerche sullo spiritismo si fondava sull'opportunità *teorica* di poter rimettere in tal modo in discussione concetti scientifici storicamente determinati, il cui valore esplicativo non poteva essere presunto come assoluto⁵⁹¹.

Vailati si muove proprio per prevenire il rischio "di confondere, in un generico misticismo alla Gilardoni, [...] ordini di problemi differenti"⁵⁹²: Da un lato sta dunque l'urgenza di riconquistare alla religione cattolica un ruolo: non in quanto "complesso di credenze e di dogmi"⁵⁹³, ma quale "fornitrice di «criteri stabili e imperativi a cui conformare la propria condotta»"; qui essa "risultava insostituibile nella sua funzione di pratica utilità sociale da parte di qualsivoglia 'spiritualismo sperimentale'". Mentre "altra faccenda era quella delle ricerche metapsichiche, il cui valore era innanzi tutto di sollecitazione metodologica"⁵⁹⁴.

In questa stessa chiave la Mangoni legge l'attenzione di Vailati per James, (i cui Principles of Psychology sollecitava Ferrari a tradurre). Mi permetto di riportare un lungo brano dell'analisi della studiosa, perché utile anche a lumeggiare il rapporto che il filosofo cremasco intrattenne con Papini e Prezzolini, i "pragmatisti magici" del "Leonardo", rapporto che non in questa sede è possibile approfondire.

James appariva a Vailati come la pratica esemplificazione di quanto egli cercava di affermare, che ogni teoria, cioè, andava utilizzata come ipotesi di lavoro e abbandonata quando sembrava divenire «troppo prepotente». Un appello, tuttavia, al controllo critico e alla vigilanza metodologica destinato a rimanere largamente senza ascolto. Vailati aveva colto, in realtà, e spesso in anticipo, alcuni dei temi su cui si sarebbe misurata la

⁵⁹⁰ Ivi, p. 522.

⁵⁹¹ Mangoni, cit., p. 213.

⁵⁹² Ibidem.

⁵⁹³ G. Vailati, lettera a A. Fogazzaro, 15 giugno 1898, in Epistolario, cit., pp. 155-57.

⁵⁹⁴ Mangoni, cit., p. 214.

cultura degli anni a cavallo fra Otto e Novecento, e in parte egli stesso aveva contribuito a diffonderli immaginando che potessero essere un correttivo per un uso acritico di categorie analitiche che rischiavano di trasformare la scienza in metafisica. Ma sarebbe stato pur sempre un sintomo della crisi di fine secolo che proprio questi suggerimenti venissero accolti, ma in un diverso contesto, che, alterandone il significato originario, avrebbe costretto Vailati stesso a combatterli. Sarebbe stato questo il caso della fortuna in Italia, ai primi del Novecento, dell'opera di James in una lettura in chiave religiosa del pragmatismo, tipica dell'ultimo "Leonardo", di Giovanni Papini e Giovanni Amendola, e contro cui Vailati avrebbe espresso il proprio dissenso, giungendo al limite della rottura⁵⁹⁵.

Sugli stessi temi si è appuntato lo sguardo di Mario Dal Pra. Egli nota come Vailati distingua i due piani della *verità* e dell'*utilità* della religione.

Sulla prima questione, il filosofo assume una posizione critica ma non agnostica: l'ipotesi dell'immortalità dell'anima gli appare "improbabile" dopo le molte osservazioni sulle relazioni tra coscienza e memoria e stato degli organi corporei, ecc.; né valgono, ad intaccare questa impressione, "esperienze, di tendenza opposta, [...] come quelle fornite dalle ricerche cosiddette psichiche (medianismo, apparizioni) o dai fatti miracolosi ricordati nelle storie delle varie religioni"⁵⁹⁶. "D'altra parte però con le argomentazioni dei teologi o dei filosofi non si può né provare né confutare, la credenza nell'immortalità"⁵⁹⁷.

Sulla seconda questione, quella dell'*utilità*, se è vero che Vailati riconosce grande importanza alla religione quale strumento di elevazione morale, "come uomo di scienza, piuttosto, egli propende a ritenere che non vi sia alcun fine tanto importante «che per raggiungerlo si debba sacrificare la libera ricerca o l'aperta confessione di ciò che si crede vero»; la sua divisa è piuttosto: *fiat veritas et pereat mundus*"⁵⁹⁸.

Quanto all'interesse per lo spiritismo,

quello che forse in altri era ricerca dell'evasione irrazionalistica, è in Vailati un rigoroso atteggiamento scientifico che tende a sottoporre all'indagine conoscitiva anche quei settori dell'esperienza umana che più ne sembravano lontani⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ Ivi, p. 215.

⁵⁹⁶ G. Vailati, lettera a Giovanni Boine, 17 giugno 1908, in Epistolario, cit., p. 555.

⁵⁹⁷ M. Dal Pra, cit., p. XXXI.

⁵⁹⁸ Ivi, p. XXXIII.

⁵⁹⁹ Ivi, p. XLVII.

CONCLUSIONI

La nostra ricerca si ferma sulla soglia della prima guerra mondiale. Cosa avvenne dopo il 1915? Lo spiritismo cessò forse di esistere?

A questa domanda possiamo con sicurezza rispondere di no. Come fenomeno di massa, lo spiritismo continuò ad avere un seguito e ad essere praticato. In modo più o meno sotterraneo esso proseguì la sua esistenza per sopravvivere fino ai nostri giorni.

All'estero, la britannica Society for Psychical Research e l'American Society for Psychical Research, pur lontane dai fasti di un tempo, operano tuttora e continuano a pubblicare regolarmente i loro "Proceedings".

Limitatamente all'ambito italiano, negli anni Trenta fu fondata a Roma una Società Italiana di Metapsichica che pubblicava un bollettino ed era ancora attiva negli anni Cinquanta. Riviste specializzate o comunque aperte ai fenomeni e ai problemi dello spiritismo nacquero e continuarono ad apparire, con vita più o meno breve, anche dopo la Grande Guerra. Negli anni venti: il "Bollettino dell'Associazione Spiritualista Italiana" di Genova, "Il Veltro e 'Luce'" di Città della Pieve, "Mondo occulto" di Napoli, "Rincarnazione, Rivista di cultura spirituale" di Palermo, "Ultra. Rivista teosofica" di Roma; negli anni Trenta: "Ali del pensiero. Rivista biosofica" di Milano; negli anni Quaranta: "Le Vie dello Spirito. Rivista di studi e ricerche psichiche" di Roma, "Metapsichica" di Milano. "Luce e Ombra", fondata nel 1901, è tuttora in vita⁶⁰⁰.

Un'occhiata al Catalogo dei libri in lettura dell'Istituto di studi psichici di Milano, pubblicato nel 1932⁶⁰¹, o al catalogo delle opere messe in commercio dall'editore Bocca – ex colonna portante del positivismo – negli anni '30-'40, dimostra che l'interesse genericamente 'culturale' per il fenomeno non era venuto meno. Ancora oggi sono vivi gruppi di ferventi spiritisti, con proprie associazioni ed una loro pubblicistica specializzata (tra le case editrici più attive, le Edizioni Mediterranee di Roma).

Tutto questo testimonia che la consultazione del tavolino, magari anche solo a scopo ludico, è tutt'altro che scomparsa⁶⁰².

⁶⁰⁰ Cfr. Archivio di documentazione storica della ricerca psichica – Bologna, Catalogo generale della Biblioteca Bozzano – De Boni 1891-1991, a cura di S. Ravaldini, Artestampa, Modena 1992.

⁶⁰¹ Istituto di studi psichici di Milano, Catalogo dei libri in lettura, Milano 1932.

⁶⁰² Gli spiriti sono anzi giunti, nel nostro recente passato, ad 'infestare' addirittura le altissime stanze della politica. Una testimonianza ci viene offerta da un risvolto non troppo noto del "caso Moro", certo uno dei più drammatici episodi della vita sociale e politica del nostro dopoguerra. Nella ricerca del nascondiglio in cui i brigatisti tenevano l'onorevole democristiano, spuntò fuori, a un certo punto, il nome "Gradoli": un primo sopralluogo fu compiuto nel paese di Gradoli, poco fuori Roma; poi si giunse al covo di Via Gradoli, nella capitale, quando i terroristi l'avevano già abbandonato. Ma il particolare – grottesco e inquietante al tempo stesso – sta nella fonte della rivelazione: il nome fu comunicato alle autorità preposte alle indagini dopo che Romano Prodi

Ciò che è mancato, da un certo momento in poi, è stata l'attenzione del mondo scientifico. Morselli muore nel 1929, e dopo di lui nessuna personalità del mondo scientifico si dedicò allo studio della materia, con l'unica eccezione dello psicanalista Emilio Servadio. Ma l'opera di Servadio si colloca già in una fase nuova della ricerca psichica: negli anni Trenta erano apparse negli Stati Uniti le prime indagini di J. B. Rhine, il quale in certo senso aveva radicalizzato il metodo della Society for Psychical Research, decidendo di limitare lo studio ai fenomeni di telepatia e di farlo su base statistica, con strumenti metodologici e tecnici accurati⁶⁰³. La disciplina che verrà poi definita, con un termine di origine tedesca, *parapsicologia*, non era ancora una scienza ma aspirava ad esserlo, scegliendo di compiere esperimenti esclusivamente in laboratori appositamente attrezzati, e di abbandonare l'osservazione di fenomeni di dubbia constatazione quali le materializzazioni, le comunicazioni medianiche, ecc. In queste ricerche scompare definitivamente, anche solo come ipotesi, l'orizzonte dell'al di là e della trascendenza, e l'obiettivo diventa quello di isolare delle presunte forze psichiche ignote.

Abbiamo già cercato di spiegare per quali motivi sia sorto il fenomeno dello spiritismo. Resta da chiederci che cosa abbia fatto sì che, a cavallo tra il secolo scorso e il nostro, questo fenomeno abbia attirato l'attenzione di un gran numero di scienziati.

La causa, crediamo, va cercata nell'intersezione di due fattori essenziali: da una parte la crisi generale dei valori che in quel periodo storico investì complessivamente la cultura europea; dall'altra, la crisi più particolare della scienza, segnatamente della scienza fisica, ma con ricadute significative anche nelle altre discipline. I due fattori non sono separabili in modo netto, essendo piuttosto legati da un rapporto di concausa.

Con la crisi del positivismo assistiamo ad un insorgere di tendenze spiritualistiche non solo al di fuori e 'contro', ma anche all'interno del mondo scientifico, soprattutto nell'ambito delle nascenti scienze umane: psichiatria, psicologia e antropologia. Questo fu senza dubbio un elemento catalizzatore dell'attenzione verso lo spiritismo, ma non fu l'unico, e neanche quello decisivo.

Certamente alcune importanti personalità cercarono, nella possibile dimostrazione sperimentale dell'esistenza dell'al di là e della sopravvivenza dell'anima umana, un ancoraggio 'scientifico' alle loro individuali convinzioni filosofiche e religiose: i casi di Wallace, Lodge, Flammarion sono esemplari. Ma esisteva anche, in questi stessi scienziati e nella grande maggioranza degli altri, la sensazione di trovarsi ad una svolta nel cammino

(futuro presidente dell'IRI e del Consiglio) e Beniamino Andreatta (futuro ministro) l'ebbero ottenuto durante una seduta in cui evocavano lo spirito del defunto La Pira. Cfr. G. Galli, Storia del partito armato 1968-1982, Rizzoli, Milano 1986, p. 167.

⁶⁰³ Cfr. J. B. Rhine, New Frontiers of Mind, New York 1937 (trad. it. di G. De Boni, Nuove frontiere della mente, Mondadori, Milano 1950).

della conoscenza scientifica. La fisica in primo luogo, e le altre scienze di riflesso, si trovavano in quel momento alla vigilia di una 'rivoluzione scientifica', in quello che Kuhn definisce un periodo di 'crisi della scienza normale': la scoperta di anomalie nel paradigma concettuale vigente porta la ricerca a liberarsi dai vincoli consueti e a indirizzarsi verso nuove, a volte 'eretiche', direzioni⁶⁰⁴. Soprattutto per merito delle ultime scoperte nel campo della fisica atomica, si aprivano nuovi scenari, nei quali l'abituale concezione del mondo fisico poteva essere superata. Le ricerche in campo metapsichico rappresentarono perciò, agli occhi di molti scienziati, la speranza di poter allargare il dominio delle forze naturali conosciute, aggiungendovi magari una nuova '*forza psichica*'.

Il rapporto scienza-spiritismo rimane pertanto complesso e non assoggettabile ad un'interpretazione univoca. Se è pur vero, come mostrano gli studi di Germana Pareti e Giacomo Scarpelli, che varie motivazioni portarono nell'ambito anglosassone ad un'affermazione maggioritaria delle tendenze spiritualistiche, e conseguentemente all'interesse o al cedimento all'ipotesi spiritistica, la situazione restava, soprattutto in Francia e Italia, assai composita. Ci accade infatti di trovare, nel variegato panorama delle posizioni in campo, *spiritualisti spiritisti* come Wallace, Lodge e Flammarion, accanto a *spiritualisti non spiritisti* o *agnostici* come Flourenoy; *psichisti* come Sidgwick, Morselli, Freud e Richet, accanto a *spiritisti materialisti* come Lombroso.

La ricerca psichica, a più di cent'anni dalla sua nascita, non ha condotto ad alcun risultato di rilievo, e men che meno a quella 'scoperta straordinaria' e definitiva che più di uno scienziato di allora aveva agognato. Sarebbe però un atto di superficialità e di arroganza intellettuale giudicare inutili o degne di miglior causa le energie e le speranze che in queste ricerche tante menti profusero.

⁶⁰⁴ Cfr. T. Kuhn, La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza, Einaudi, Torino 1978⁴.

BIBLIOGRAFIA

Abbreviazioni: Archivio di psichiatria, scienze penali e antropologia criminale = AP
Fanfulla della domenica = FDD
Luce e Ombra = LO
Nuova antologia. Rivista di scienze, lettere ed arti = NA

Fonti

- AA.VV., L'immagine della scienza. Il dibattito sul significato dell'impresa scientifica nella cultura italiana, a cura di G. Giorello, (testi di G. Peano, G. Vailati e altri), Il Saggiatore, Milano 1977.
- Accettazione della sfida (non firmato), FDD, 2 sett. 1888.
- Anhelus (pseud. di Linda Murri), Metapsichica e scienza. Il contributo della scienza ufficiale alla ricerca psichica, Bardi, Roma 1938.
- Barzini L., Nel mondo dei misteri con Eusapia Paladino, Baldini e Castoldi, Milano 1907 e Longanesi, Milano 1984.
- Baudi di Vesme C., A proposito dell'opuscolo "I fenomeni telepatici" del Prof. Morselli, AP, XVIII, 1897, pp. 261-265.
- Baudi di Vesme C., Storia dello spiritismo, 2 voll., Roux e Frassati, Torino 1897.
- Bergson H., Matière et mémoire. Essai de la relation du corps à l'esprit, Alcan, Paris 1896, ora in Oeuvres, a cura di A. Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 160-379, (trad. it. di P. A. Rovatti, Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito, in Opere 1889-1896, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, pp. 141-341).
- Bergson H., "Fantômes de vivants" et "recherche psychique", in "Annales des Sciences Psychiques", XI/XII, 1913, ora in Oeuvres, a cura di A. Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1984, pp. 860-878. (trad. it. di G. Scarpelli Conferenza sui fantasmi, Theoria, Roma 1987).
- Blaserna P., Introduzione a L. Pavoni, Al di qua. Contributo allo studio dei fenomeni spiritici, Roux e Viarengo, Torino-Roma 1902.
- Borgese G. A., Rubè, Treves, Milano 1921.
- Borgese G. A., I vivi e i morti, Mondadori, Milano 1923.
- Bottazzi F., Nelle regioni inesplorate della biologia umana. Osservazioni ed esperimenti su Eusapia Paladino, in "Rivista d'Italia", anno X, vol. I, giugno 1907, pp.885-951 e vol. II, agosto 1907, pp. 5-73.

- Bozzano E., Cesare Lombroso e la psicologia supernormale, in AA.VV., L'opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni, Bocca, Torino 1906.
- Bozzano E., Animismo o spiritismo? Quale dei due spiega il complesso dei fatti?, Editrice Luce e Ombra, Verona 1967 (1938).
- Brofferio A., Per lo spiritismo, Briola, Milano 1892.
- Brofferio A., Prefazione a K. Du Prel, L'enigma umano, Milano 1894
- Capuana L., Spiritismo?, Giannotta, Catania 1884.
- Capuana L., Mondo occulto, Pierro, Napoli 1896.
- Capuana L., Un Vampiro. Novelle, Voghera, Roma 1907.
- Carpenter W. B., Principles of Mental Physiology, Kegan Paul, Trench & Trübner, London 1896.
- Cecchi E., Nel mondo ignoto, (firmato F. d. D.), in FDD, 17 gennaio 1886.
- Cecchi E., Spiritismo, (firmato F. d. D.), in FDD, 5 giugno 1892.
- Cecchi E., Per lo spiritismo, in FDD, 19 giugno 1892.
- Cecchi E., Ancora per lo spiritismo, in FDD, 26 giugno 1892.
- Cecchi E., Battaglia spiritica, in FDD, 2 ottobre 1892.
- Chiaia E., Una sfida per la scienza, FDD, 19 agosto 1888 (firmato X).
- Cortesi D., Lo spirito "nuovo", in NA, XXXI, serie IV, tomo 63, I° giugno 1896.
- Crookes W., Researches on the Phenomena of Spiritualism, Burns, London 1874, (trad. it. di E. Servadio, Ricerche sui fenomeni dello "spiritualismo" e altri scritti, Libreria Lombarda, Milano 1932).
- Ermacora G. B., I fatti spiritici e le ipotesi affrettate. Osservazioni sopra un articolo del Prof. C. Lombroso, Drucker, Padova-Verona 1892.
- Fechner G. T., Büchlein von Leben nach dem Tode, Leipzig 1836 (trad. it. di E. Sola, Il libretto della vita dopo la morte, Isis, Milano 1921).
- Flammarion C., L'inconnu et les problèmes psychiques, Flammarion, Paris 1900 (trad. it. L'ignoto e i problemi dell'anima, Laterza, Bari 1904).
- Flournoy T., Des Indes à la planète Mars. Essai sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, Alcan et Eggimann, Paris-Gènève 1900, (trad. it. di E. Trevi, Dalle Indie al pianeta Marte. Il caso Hélène Smith: dallo spiritismo alla nascita della psicoanalisi, a cura di M. Trevi, Feltrinelli, Milano 1985).
- Flournoy T., Esprits et médiums, Gènève 1910 (trad. it. di C. Battistella, Spiritismo e psicologia, Tip. Voghera, Roma 1913).
- Fogazzaro A., Malombra, Garzanti, Milano 1986 (1881).
- Franco G. G., Gli spiriti delle tenebre. Racconto storico delle pratiche dell'odierno spiritismo, 2 voll., Giachetti, 2^a ediz. ricavata dalla "Civiltà Cattolica" ed accresciuta dall'Autore, Prato 1882.
- Freud S., Eine Erfüllte Traumhanung (1899), in Gesammelte Werke, vol. XVII, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1941, (trad. it. di E. Luserna, Un presentimento onirico avveratosi, in Opere, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 465-467).

- Freud S., Psychoanalyse und Telepathie (1921), in Gesammelte Werke, vol. XVII, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1941, (trad. it. di R. Colomi, Psicoanalisi e telepatia, in Opere, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 345-361).
- Freud S., Traum und Telepathie (1921), in Gesammelte Werke, vol. XIII, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1940, (trad. it. di E. Luserna, Sogno e telepatia, in Opere, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 383-407).
- Freud S., Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1932), in Gesammelte Werke, vol. XV, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1940, (trad. it. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, Introduzione alla psicoanalisi. (Nuova serie di lezioni) in S. Freud, Opere, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 121-284).
- Gaetani d'Aragona R., Tutto è energia. Moderna teoria degli elettroni, Società editrice libraria pontremolese, 2^a ediz., Piacenza 1909.
- Gian Falco (pseud. di G. Papini), La tremarella dei biologi, in "Leonardo", anno V, serie III, aprile-giugno 1907, p. 226.
- Grasset J., Le spiritisme devant la science, Coulet et Fils – Masson & C., Montpellier – Paris 1904.
- Haeckel E., Die Welträtsel, Bonn 1899 (trad. italiana di A. Herlitzka, I problemi dell'universo, UTET, Torino 1904).
- Herlitzka A., Foà C., Aggazzotti A., Séances avec Madame Paladino, in "Annales des Sciences Psychiques", aprile 1907, pp. 265-294.
- Heuzé P., I morti vivono? Inchiesta sullo stato presente delle scienze psichiche, Quintieri, Milano 1922 (senza indicazione del traduttore e del titolo originale).
- Jacchini-Luraghi F., I fenomeni medianici. Inchiesta internazionale, Edizione del Pensiero Latino, Milano s.d. ma 1908.
- James W., The Principles of Psychology, 2 voll., Holt, New York – Macmillan, London 1890.
- Janet P., L'Automatisme psychologique, Alcan, Paris 1889 (trad. it. parz. di R. Curcio e M. R. Prette, Disaggregazione. Spiritismo. Doppie personalità, Sensibili alle foglie, Roma 1996).
- Janet P., Introduzione a J. Grasset, Le spiritisme devant la science, Coulet et Fils – Masson & C., Montpellier – Paris 1904, pp. VII-XXIX.
- Jung C. G., Synkronizität als ein Prinzip akusaler Zusammenhänge (1952), (trad. it. di S. Daniele, La sincronicità, Boringhieri, Torino 1980).
- Jung C. G., Erinnerungen, Träumen, Gedanken, (1962), (trad. italiana: Ricordi, sogni, riflessioni, a cura di A. Jaffé, Il Saggiatore, Milano 1965).
- Kardec A., Che cos'è lo spiritismo, (senza indicaz. di trad. e del titolo orig.), Edizioni del Gattopardo, Roma 1971.
- Lapponi G., Ipnatismo e spiritismo. Studio medico-critico, 3^a ediz. riveduta e aumentata, Desclée, Lefebvre & C., Roma 1907.

- Le Bon G., Introduzione a C. Lombroso, Hypnotisme et spiritisme, Flammarion, Paris 1922.
- Lioy P., Suggestioni dall'ignoto, in NA, XXXI, serie IV, tomo 62, I° aprile 1896, pp. 458-472.
- Lodge O., Spiritismo, (senza indicazione di trad. e titolo orig.), in FDD, 5 giugno 1892.
- Lodge O., Life and Matter, London 1905 (trad. italiana di L. Gabba, Vita e materia. Critica del libro del Prof. Haeckel "L'Enigma dell'universo", Ars Regia, Milano 1909).
- Lodge O., The Survival of Man. A Study in Unrecognised Human Faculty, Methuen, London 1909 (trad. it. di R. Pitoni, Oltre la vita. Studio di facoltà umane ancora ignote, Laterza, Bari 1933).
- Lombroso C., L'uomo delinquente studiato in rapporto alla Antropologia, alla Medicina Legale ed alle discipline carcerarie, Hoepli, Milano 1876.
- Lombroso C., Sull'azione del magnete e sulla trasposizione dei sensi nell'isterismo, AP, III, 1882.
- Lombroso C., Sulle proibizioni degli spettacoli ipnotici, AP, VII, 1886, pp. 505-505.
- Lombroso C., Le nuove scoperte sull'ipnotismo, FDD, 17 ottobre 1886.
- Lombroso C., Studi sull'ipnotismo con ricerche oftalmoscopiche del Prof. Reymond, Bocca, Torino 1886.
- Lombroso C., Pazzi e anomali, Lapi, Città di Castello 1886 e 1890 (2^a ediz. con aggiunte).
- Lombroso C., Le nuove conquiste della psichiatria, Rivista di filosofia scientifica, VI, 1887.
- Lombroso C., L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica, Bocca, Torino 1888.
- Lombroso C., Influenza della civiltà e dell'occasione sul Genio, FDD, 29 luglio 1888.
- Lombroso C., Pickman e la trasmissione del pensiero, in "Gazzetta letteraria", 22 e 29 marzo 1890.
- Lombroso C., L'ipnotismo e lo spiritismo e la parola di Lodge, AP, XII, 1891, p. 580.
- Lombroso C., I fatti spiritici e la loro spiegazione psichiatrica, in "Vita moderna", 7 febbraio 1892.
- Lombroso C., Le spiritisme et la psychiatrie. Explication psychiatrique de certains faits spirites, Annales des Sciences Psychiques, 1892, pp. 143-151.
- Lombroso C., Prefazione "al lettore", AP, XVII, 1896, p. 1.
- Lombroso C., Traslazione d'oggetti, AP, XVII, 1896, pp. 280-284.
- Lombroso C., Caso singolare di premonizione, AP, XVII, 1896, pp. 128-130.
- Lombroso C., Fuochi fatui e luci psichiche, AP, XVIII, 1897, p. 50.
- Lombroso C., Caso di premonizione, AP, XX, 1899, pp. 566-570.
- Lombroso C., Un falso fakiro, AP, XXI, 1900, pp. 620-623.

- Lombroso C., Fenomeni medianici in una casa di Torino, AP, XXII, 1901, pp. 101-106.
- Lombroso C., I nuovi orizzonti della psichiatria, in “Rivista d'Italia”, genn. 1904, pp. 5-19.
- Lombroso C., Mon enquête sur la transmission de la pensée, Annales des Sciences psychiques, n. 5, 1904, pp. 257-275.
- Lombroso C., Sui fenomeni spiritici e la loro interpretazione, ne “La Lettura”, nov. 1906, pp. 978-987, poi come prefazione a L. Barzini, Nel mondo dei misteri con Eusapia Paladino, Baldini e Castoldi, Milano 1907.
- Lombroso C. Eusapia Paladino e lo spiritismo, AP, XXVIII, 1907, pp. 472-490, poi ne “La Lettura”, sett. 1907, pp. 715-723.
- Lombroso C., Recensione a E. Morselli, Psicologia e spiritismo, AP, XXIX, 1908, pp.310-314, poi in LO, giugno 1908, pp. 277-282.
- Lombroso C., Case fantomatiche (hantées), LO, genn./febb. 1909, pp. 3-21.
- Lombroso C., Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici, UTET, Torino 1909.
- Lombroso C., Hypnotisme et spiritisme, Flammarion, Paris 1922 (trad. franc. di Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici, UTET, Torino 1909).
- Lombroso C., Osservazioni sul mondo esterno e sull'io. Diario giovanile 1854 – 1857, in “Quaderni dell'Archivio di antropologia criminale e medicina legale”, 1932.
- Lombroso C., Delitto, genio, follia. Scritti scelti, a cura di D. Frigessi, F. Giacanelli, L. Mangoni, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Lombroso C e Ottolenghi S., Nuovi studi sull'ipnotismo e sulla credulità, UTET, Torino 1889.
- Lombroso C., Grimaldi G., Ardu E., Inchiesta sulla trasmissione del pensiero, Bocca, Torino 1891.
- Mendelev D. I., Materialy dlja suzdenija o spiritizme (1876), in Id., Socinenija, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, vol. 24, Moskva-Leningrad 1954, (trad. it. di S. Tagliagambe, Sullo spiritismo, Bollati Boringhieri, Torino 1992).
- Morselli E., Critica e riforma del metodo in antropologia fondate sulle leggi statistiche e biologiche dei valori seriali e sull'esperimento, Botta, Roma 1880.
- Morselli E., Il metodo clinico nella diagnosi della pazzia. I. Esame anamnestico degli alienati, Vallardi, Milano 1882.
- Morselli E., Il magnetismo animale. La fascinazione e gli stati ipnotici, Roux e Favale, Torino, 1886.
- Morselli E., Le così dette esperienze di “divinazione” del Pickman, ne “Lo Sperimentale. Giornale italiano di scienze mediche”, tomo LXVI, Firenze, luglio 1890, pp. 81-99.
- Morselli E. (a cura di) Carlo Darwin e il darwinismo nelle scienze biologiche e sociali. Scritti vari, Dumolard, Milano 1892.

- Morselli E., L'eredità materiale, intellettuale e morale del secolo XIX, Annali della R. Università degli Studi di Genova, a. a. 1894-1895, pp. 15-73.
- Morselli E., La pretesa bancarotta della scienza. Una risposta a F. Brunetière, Rivista di Sociologia, 1895.
- Morselli E., I fenomeni telepatici e le allucinazioni veridiche, in "Archivio per l'antropologia e l'etnologia", Firenze, vol. XXVI, 1896, pp. 183-236.
- Morselli E., Prefazione a A. De Blasio, Inciarmatori, maghi e streghe a Benevento, Pierro, Napoli 1900, pp. V-XVI.
- Morselli E., Il così detto neo-spiritualismo in Italia e Inghilterra, in "Rivista di filosofia e scienze affini", anno V, vol. II, n. 5-6, 1903, pp. 398-402.
- Morselli E., Filosofi giovani e idee vecchie. Lettera aperta al sig. G. Papini condirettore della rivista "Leonardo" di Firenze, estr. da "Rivista ligure di scienze lettere e arti", 1904.
- Morselli E., Il radio e le tendenze trascendentali, in "Rivista ligure di scienze, lettere e arti", genn./febb.1904, pp. 1-8.
- Morselli E., Sulla filosofia monistica in Italia, intr. a Haeckel E., I problemi dell'universo, trad. it. di A. Herlitzka, UTET, Torino 1904, pp. VII-XLIII.
- Morselli E., La psicologia scientifica o positiva e la reazione neo-idealistica, prefaz. a A. Baratonio, Fondamenti di psicologia sperimentale, Bocca, Torino 1906, pp. V-XXXIX.
- Morselli E., Nel mondo dei misteri. Impressioni di un uomo di scienza sui fenomeni "eusapiani", in "Corriere della sera" del 10, 15 e 20 febbraio, 2 e 5 marzo, 4 maggio 1907.
- Morselli E., Eusapia Paladino et la réalité des phénomènes médiumniques, Annales des Sciences Psychiques, XVII, 1907, n. 4 pp. 225-264 e n. 5 pp. 326-347.
- Morselli E., Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino, 2 voll., Bocca, Torino 1908.
- Morselli E., Fakiri e case infestate in un conflitto sullo spiritismo, in "Conobium" n. 2, 1909, pp. 75-100.
- Morselli E., Attacchi e contrattacchi sul terreno della psicologia supernormale, LO, genn./febb.1909, pp. 166-196.
- Morselli E., Spiritismo-setta e spiritismo-ipotesi, lettera a LO, genn./febb.1909, pp. 65-67.
- Morselli E., John King e Chicot, lettera a LO, genn./febb. 1909, pp. 67-69.
- Morselli E., La pazzia di Roberto Schumann e la psicologia supernormale, estr. della "Rassegna contemporanea", anno II, n. 7, 1909.
- Morselli E., Antropologia generale. L'uomo secondo le teorie dell'evoluzione, UTET, Torino 1911.
- Morselli E., Su di un caso di medianità scrivente a personalità multiple, LO, ago/nov. 1911, pp. 429-442 e 535-553.

- Morselli E., I limiti della coscienza, in “Rivista di filosofia”, V, 1913, pp. 368-396.
- Morselli E., Ciò che vuole essere la psichiatria, in “Quaderni di psichiatria”, I, 1914, pp. 1-13.
- Morselli E., Positivismo e reincarnazione. Alcuni spunti polemici, estr. da LO, 1914.
- Morselli E., Sulla origine subcosciente delle così dette “personalità spiritiche”, LO, genn./febb. 1917, pp. 11-24.
- Morselli E., Per la sistemazione della metapsichica, in “Quaderni di psichiatria”, vol. XI, 1924, pp. 15-20.
- Morselli E., A proposito del medium Erto, lettera a LO, nov./dic. 1924.
- Myers F. W. H., Human Personality and Its Survival of Bodily Death, 2 voll., Longmans & Green, London 1903 (trad. it. di P. D. Pesce e G. M. Paolucci, La personalità umana e la sua sopravvivenza, Voghera, Roma 1909).
- Negri G., Segni dei tempi. Profili e bozzetti letterari, a cura di M. Scherillo, con due discorsi dei Senatori G. Colombo ed E. Ponti, Hoepli, Milano 1909⁴ (1892).
- Pafumi O., Inchiesta internazionale sulla “questione metapsichica”, LO, mag./giu. 1924, pp. 129-138.
- Pappalardo A., Spiritismo, Hoepli, Milano 1922⁶ (1901).
- Pappalardo A., La telepatia (Trasmissione del pensiero), Hoepli, Milano 1922⁴ (1904).
- Parola della scienza a proposito dello spiritismo, La (non firmato), FDD, 6 nov. 1892.
- Pavoni L., Al di qua. Contributo allo studio dei fenomeni spiritici, Roux e Viarengo, Torino-Roma 1902.
- Pirandello L., Il fu Mattia Pascal, Mondadori, Milano 1978 (1904).
- Polemica degli scienziati sullo spiritismo, La (non firmato), L’Italia del Popolo, 17 novembre 1892.
- Rhine J. B., New Frontiers of Mind, New York 1937 (trad. it. di G. De Boni, Nuove frontiere della mente, Mondadori, Milano 1950).
- Richet C., Traité de métapsychique, Alcan, Paris 1922.
- Schiaparelli G., Corrispondenza su Marte, a cura dell’Osservatorio astronomico di Brera, Milano, vol. II (1890-1900), Domus Galileiana, Pisa 1976.
- Sciamanna E., Ipnatismo e spiritismo, in NA, vol. XXXVI, serie III, nov. 1891, pp. 84-101 e 254-274.
- Scotti G., Lo spiritismo e i nuovi studi psichici, Conti, Bergamo 1898.
- Sergi G., Animismo e spiritismo, Bocca, Torino 1903.
- Sfida per la scienza, La (non firmato), FDD, 4 nov. 1888.
- Stein G., Autobiografy of Alice B. Toklas, (trad. it. di C. Pavese, Autobiografia di Alice Toklas, Einaudi, Torino 1978).
- Svevo I., La coscienza di Zeno, Mondadori, Milano 1985 (1923).

- Torelli-Viollier E., A proposito di esperimenti spiritici, in “Corriere della sera”, 25 settembre 1892.
- Torelli-Viollier E., I fenomeni spiritici, in “Corriere della sera”, 27 settembre 1892.
- Torelli-Viollier E., Lo spiritismo a Milano, in “Corriere della sera”, 1° ottobre 1892.
- Torelli-Viollier E., I fenomeni spiritici di Eusapia Paladino, in “Corriere della sera” del 6 ottobre 1892.
- Torelli-Viollier E., Gli esperimenti spiritici di Eusapia Paladino, in “Corriere della sera” del 7, 9, 10 e 11 ottobre 1892.
- Vailati G., Scritti, a cura di M. Calderoni, U. Ricci, G. Vacca, Seeber-Barth, Firenze-Leipzig 1911.
- Vailati G., Il metodo della filosofia, a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Bari 1957.
- Vailati G., Scritti di metodologia scientifica e di analisi del linguaggio, a cura di M. F. Sciacca, Principato, Messina 1959.
- Vailati G., Epistolario 1891-1909, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971.
- Vailati G., Scritti filosofici, a cura di G. Lanaro, La Nuova Italia, Firenze 1980, rist. anastatica dell’edizione Fulvio Rossi, Napoli 1972.
- Vailati G., Scritti, a cura di M. Quaranta, 3 voll., Forni, Sala Bolognese 1987.
- Vailati G. – Amato Pojero G., Epistolario 1898-1908, a cura di A. Brancaforte, Franco Angeli, Milano 1993.
- Vassallo L. A., Gli invisibili, ECIG, Genova 1992 (1^a ediz. come “Nel mondo degli invisibili”, 1902).
- Visani-Scozzi P., La medianità, Bemporad, Firenze 1901.
- Wallace A. R., On Miracles and Modern Spiritualism. Three Essays, 2^a ediz., Paul, Trench Trübner & Co., London 1881 (1875).

Studi critici

- AA.VV., Giovanni Vailati nella cultura del ‘900, a cura di M. Quaranta, Forni, Sala Bolognese 1989.
- AA.VV., L’opera di Cesare Lombroso nella scienza e nelle sue applicazioni, Bocca, Torino 1906.
- AA.VV., Ricerche di psichiatria e neurologia, antropologia e filosofia, dedicate al Prof. Enrico Morselli nel XXV anno del suo insegnamento universitario, Vallardi, Milano 1907.

- Archivio di documentazione storica della ricerca psichica – Bologna, Catalogo generale della biblioteca Bozzano – De Boni 1891-1991, a cura di S. Ravaldini, Artestampa, Modena 1992.
- Archivio di psichiatria, scienze penali e antropologia criminale, (numero monografico dedicato a Cesare Lombroso), vol. XXX, fasc. VI, 1909
- Baima Bollone P. L., Cesare Lombroso ovvero il principio dell'irresponsabilità, SEI, Torino 1992.
- Baima Bollone P. L., La scienza nel mondo degli spiriti, SEI, Torino 1995.
- Binanti L., Giovanni Vailati. Filosofia e scienza, Japadre, L'Aquila 1979.
- Biondi M., Tavoli e medium. Storia dello spiritismo in Italia, Gremese, Roma 1988.
- Brancaforte A., Introduzione a G. Vailati, Epistolario Vailati-Pojero, Franco Angeli, Milano 1996.
- Bulferetti L., Cesare Lombroso, UTET, Torino 1975.
- Cappelli R., Vailati: una metodologia pragmatica al di là del pragmatismo, ne "Il Protagora" n. 84, Glauk, Napoli 1972.
- Castellan Y., La parapsychologie, Presses Universitaires de France, 1985 (1954), (trad. it. di C. Resmini, La parapsicologia, Lucarini, Roma 1987).
- Colombo G., La scienza infelice. Il museo di antropologia criminale di Cesare Lombroso, Boringhieri, Torino 1975.
- Corti C., Dizionario di scienze occulte, Ceschina, Milano 1962.
- Croce B., Storia d'Italia dal 1871 al 1915; Laterza, Bari 1934⁵.
- Dal Pra M., Introduzione a G. Vailati, Epistolario 1891-1909, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971.
- De Rose M., L'educazione dell'intelletto: il pragmatismo di Giovanni Vailati, Guida, Napoli 1986.
- Dèttore U., L'altro regno. Enciclopedia del paranormale, Bompiani, Milano 1973.
- Dèttore U., Storia della parapsicologia. I fenomeni paranormali dalle origini ai giorni nostri, Armenia, Milano 1976.
- Dodds E. R., Supernormal Phenomena in Classical Antiquity, in The Ancient Concept of Progress, Oxford University Press, Oxford 1973, (trad. it. E. Lo Cascio, Parapsicologia nel mondo antico, Laterza, Bari 1991).
- Einaudi L., Ricordo di Giovanni Vailati, in G. Vailati, Epistolario 1891-1909, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971, pp. XIX-XXVI.
- Eliade M., Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions, The University of Chicago, Chicago 1976, (trad. it. di E. Franchetti, Occultismo, stregoneria e mode culturali, Sansoni, Firenze 1982).
- Ellenberger H. F., The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, Basic Books, New York 1970 (trad. it. di W. Bertola e altri, La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica, Boringhieri, Torino 1972).
- Enriques F., "Dimensioni", voce in Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Treccani, vol. XII, Roma 1931, pp. 849-850.

- Ferrari S., Gli studi sull'ipnotismo e la suggestione tra scienza e misticismo, in Rossi P. (a cura di), L'età del positivismo, Il Mulino, Bologna 1986.
- Frigessi D. (a cura di), La cultura italiana del '900 attraverso le riviste, vol. I: "Leonardo", "Hermes", "Il Regno", Einaudi, Torino 1960.
- Galli G., Storia del partito armato 1968-1982, Rizzoli, Milano 1986.
- Gallini C., La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano, Feltrinelli, Milano 1983.
- Garin E., Note sul pensiero italiano del '900, in "Leonardo", XV, aprile 1946.
- Garin E., Cronache di filosofia italiana 1900-1943, Laterza, Bari 1955.
- Garin E., Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo, in "Rivista critica di storia della filosofia", XVIII, 3, 1963, pp.275-293.
- Garin E.; Storia della filosofia italiana, Einaudi, Torino 1967, vol. III.
- Gentile G., Le origini della filosofia contemporanea in Italia, vol. II - I positivisti, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1957 (1921).
- Geymonat L., Il pensiero filosofico anglo-americano, in Id., Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VI – Dall'Ottocento al Novecento, Garzanti, Milano 1979 (ristampa dell'ediz. 1975), pp. 106-131.
- Geymonat L., Il complesso quadro della filosofia tedesca, in Id., Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VI – Dall'Ottocento al Novecento, Garzanti, Milano 1979 (ristampa dell'ediz. 1975), pp. 132-162.
- Giacanelli F., Introduzione a C. Lombroso, Delitto, genio, follia. Scritti scelti, a cura di D. Frigessi, F. Giacanelli, L. Mangoni, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Giorello G., Introduzione a AA.VV., L'immagine della scienza. Il dibattito sul significato dell'impresa scientifica nella cultura italiana, Il Saggiatore, Milano 1977.
- Guarnieri P., Introduzione a James, Laterza, Bari 1985.
- Guarnieri P., Psichiatra con medium, in "Kos", gennaio-febbraio 1985, pp. 50-71.
- Guarnieri P., Teatro e laboratorio. Scienziati e medici davanti al magnetismo, in "Belfagor" n. 5, 1985, pp. 561-575.
- Guarnieri P., Individualità difformi. La psichiatria antropologica di Enrico Morselli, Franco Angeli, Milano 1986.
- Guarnieri P., La ricerca dell'ordine (a proposito della crisi del positivismo), ne "Il Risorgimento", anno XL, n. 1, 1988, pp. 169-178
- Guarnieri P., La psiche in "trance". Indagini sull'ipnotismo, in "Rivista sperimentale di freniatria", vol. CXIV, n. 2, 1990, pp. 370-419.
- Heredia C. M. de, Los fraudes espiritistas y los fenomenos metapsiquicos, Herder, Barcelona 1955, (trad. it. Le frodi dello spiritismo e i fenomeni metapsichici, Edizioni Paoline, Roma 1955).
- Hutin S., Le spiritisme et la société théosofique, in H. Puech (a cura di), Histoire des religions, vol. II, Gallimard, Paris 1972.
- Inglis B., Natural and Supernatural. A History of the Paranormal from Earliest Times to 1914, Hodder and Stoughton, London 1977, (trad. it.

- di G. Sardelli, Naturale e soprannaturale. Storia del paranormale, Astrolabio, Roma 1979).
- Introvigne M., Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo, Sugarco, Carnago 1990.
- Istituto di studi psichici. Biblioteca, Catalogo dei libri in lettura, Milano 1932.
- Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions, The University of Chicago, Chicago 1970, (trad. it. di A. Carugo, La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza, Einaudi, Torino 1978⁴).
- Lanaro G., Introduzione a G. Vailati, Scritti filosofici, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 5-40.
- Levra U., (a cura di) La scienza e la colpa. Catalogo della mostra al Museo di Antropologia Criminale Cesare Lombroso, Electa, Milano 1985.
- Lombroso-Ferrero G., Lombroso. Storia della vita e delle opere, Zanichelli, Bologna 1921.
- Lombroso-Ferrero G., Vita di Lombroso, Morreale, Milano 1924.
- Lombroso-Ferrero G. e Lombroso-Ferrero P., Cesare Lombroso. Appunti sulla vita. Le opere, Bocca, Torino 1906.
- Luce e Ombra, (numero monografico dedicato a Cesare Lombroso), nov./dic. 1909.
- Mack Smith D., Storia d'Italia 1861-1969, Laterza, Bari 1972.
- Mangoni L., Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento, Einaudi, Torino 1985.
- Marini S., Socrate nel Novecento: Vailati, Schlick, Wittgenstein, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- Mondella F., La biologia alla fine dell'Ottocento, in L. Geymonat (a cura di), Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VI – Dall'Ottocento al Novecento, Garzanti, Milano 1979 (ristampa della 2^a ediz. 1975), pp. 255-312.
- Palmés F. M., Metapsiquica y espiritismo, Labor, Barcelona 1950, (trad. it. di P. Monaci, Metapsichica e spiritismo, Edizioni della Civiltà Cattolica, Roma 1952).
- Parenti F. e Fiorenzola F., Sogno, ipnosi e suggestione, Feltrinelli, Milano 1964.
- Pareti G., La tentazione dell'occulto. Scienza ed esoterismo nell'età vittoriana, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Parinetto L., Vailati e Fogazzaro alla luce dell'inedito epistolario vailatiano, in "Rivista critica di storia della filosofia", XVIII, 3, 1963, pp. 499-523.
- Pedrazzi L., Il pragmatismo in Italia (1903-1911), ne "Il Mulino", 1952, pp. 495-520.
- Pogliano C., Introduzione a P. Guarnieri, Individualità difformi. La psichiatria antropologica di Enrico Morselli, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 7-14.

- Polidoro M., Viaggio tra gli spiriti. Indagine sui “fenomeni” dello spiritismo, Sugarco, Carnago 1995.
- Premoli O., Giovanni Vailati, in G. Vailati, Scritti, Seeber-Barth, Firenze-Leipzig 1911, pp. I-XXIX.
- Quaranta M., La filosofia italiana fino alla seconda guerra mondiale, in L. Geymonat (a cura di), Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VII – Il Novecento, Garzanti, Milano 1979, (ristampa dell’ediz. 1975) pp. 289-371.
- Quaranta M., Lecture di Giovanni Vailati nella cultura italiana (1911-1986), intr. a G. Vailati, Scritti, a c. di M. Quaranta, vol. I, Forni, Sala Bolognese 1987, pp. VI-XL.
- Roggerone G. A., Giovanni Vailati, in Grande antologia filosofica, a cura di M. F. Sciacca, vol. XXIV, Marzorati, Milano 1976, pp. 199-204
- Rossi M. M., Pragmatismo, voce in Enciclopedia filosofica, a cura del Centro studi filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957, pp. 1569-1578.
- Rossi P., Immagini della scienza, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Rossi P., (a cura di) L’età del positivismo, Il Mulino, Bologna 1986.
- Rossi-Landi F., Introduzione a G. Vailati, Il metodo della filosofia, Laterza, Bari 1957, pp. 5-36.
- Roux O. (a cura di), Infanzia e giovinezza di illustri italiani contemporanei, Bemporad, Firenze 1910.
- Santucci A., Il pragmatismo in Italia, Il Mulino, Bologna 1963.
- Santucci A., Vailati e il pragmatismo americano, in “Rivista critica di storia della filosofia”, XVIII, 3, 1963, pp. 338-357.
- Scarpelli G.; Il cranio di cristallo. Evoluzione della specie e spiritualismo, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- Sciacca M. F., Il Secolo XX, Bocca, Milano 1947.
- Sciacca M. F., Introduzione a G. Vailati, Scritti di metodologia scientifica e di analisi del linguaggio, Principato, Messina 1959, pp. 3-14.
- Segala M., I fantasmi, il cervello, l’anima. Schopenhauer, l’occulto e la scienza, Olschki, Firenze 1998.
- Servadio E., “Psichica, Ricerca”, voce in Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Treccani, vol. XXVIII, Roma 1935, pp. 448-454.
- Servadio E., “Spiritismo”, voce in Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Treccani, vol. XXXI, Roma 1936, pp. 393-395.
- Thurston H., La Chiesa e lo spiritismo, Vita e pensiero, Milano 1949³ (senza indicaz. del traduttore e del titolo orig.).
- Timpanaro S., Scritti di storia e critica della scienza, Sansoni, Firenze 1952.
- Villa R., Il deviante e i suoi segni. Lombroso e la nascita dell’antropologia criminale, Franco Angeli, Milano 1985
- Whyte L. L., The Unconscious Before Freud, Basic Books, New York 1960, (trad. it. di F. Cardelli, L’inconscio prima di Freud, Astrolabio, Roma 1970).

INDICE

INTRODUZIONE.....p. 2

Capitolo I

Origini e diffusione dello spiritismo. Nascita della ricerca psichica.....p. 5

1. Il magnetismo, preistoria dello spiritismo, p. 6 – 2. 1848: nascita dello spiritismo, p. 14 – 3. La ricerca psichica in Gran Bretagna, p. 24 – 4. La ricerca psichica in Francia, p. 40 – 5. La ricerca psichica nell'area di lingua tedesca, p. 55 – 6. La ricerca psichica in Italia, p. 62

Capitolo II

Cesare Lombroso e la ricerca psichica.....p. 84

Capitolo III

Enrico Morselli e la ricerca psichica.....p. 108

Capitolo IV

Giovanni Vailati e la ricerca psichica.....p. 129

CONCLUSIONI.....p. 143

BIBLIOGRAFIA

Fonti.....p. 147

Studi critici.....p. 154

INDICE.....p. 159