

## ***I SELVAGGI E LA LETTURA PSICHIATRICA DEL MISTICISMO RELIGIOSO IN ITALIA NELL'OTTOCENTO: UNA NARRAZIONE NASCOSTA***

di Gabriele Piretti

### *Premessa*

Durante una breve mia dimora in quel villaggio, mi fu dato di assistere ai fenomeni d'una malattia che in quel tempo era epidemica fra le donne di Irupara. Roghena è il nome di una ragazza da me osservata in modo particolare. Essa era demente, non furiosa, ma stupida, vedeva spiriti dappertutto e parlava insensatamente, credeva che tutti volessero rubare gli oggetti appartenenti a suo marito e non riconosceva alcuno. A volte tornava in sé e parlava della sua malattia in modo sensato descrivendone i sintomi.<sup>1</sup>

Il villaggio cui faceva riferimento Lamberto Loria, naturalista ed etnografo, si trovava in Nuova Guinea. Nel breve resoconto apparso nel 1895 su «Archivio di psichiatria», Loria attribuiva una forma di isterismo – in quei luoghi, secondo lui, di natura epidemica – a due donne, poi guarite attraverso una serie di rituali, interpretati dall'esploratore come di tipo esorcistico. Pur non avendo una formazione medica, Loria aveva evidentemente dimestichezza con alcune formule rientranti a pieno titolo nel linguaggio comune della disciplina psichiatrica dell'epoca: Roghena era “demente” ma “non furiosa”, ad ogni modo “stupida”. Essa era, in sostanza, pazza nella misura in cui «vedeva spiriti dappertutto e parlava insensatamente»: <sup>2</sup> troviamo qui due elementi caratteristici del concetto di malattia mentale, cioè le allucinazioni e il delirio.

Questo breve testo getta luce su un'importante traiettoria che fece collidere l'ambito della religione con quello della psichiatria e della psicopatologia. In questa congiuntura storica, le intersezioni tra le nascenti antropologia ed etnologia e la medicina, la psicologia, la psichiatria, quasi sempre nella loro declinazione naturalistica e positivista, sono un fatto accertato.<sup>3</sup> Nel corso degli anni Sessanta dell'Ottocento, si era inoltre rinnovato e diffuso un paradigma destinato a influenzare la medicina e la psichiatria nei decenni successivi: la degenerazione. Alla fine degli anni Cinquanta, Bénédict Augustin Morel, psichiatra francese di fede cattolica, pubblicava il suo *Traité des dégénérescences*, in cui sosteneva che la malattia mentale è il risultato di un lungo processo di decadimento fisico e morale della specie umana, frutto di tare

---

<sup>1</sup> L. Loria, *L'isterismo fra i selvaggi*, in «Archivio di psichiatria», vol. XVI, 1895, p. 168. Sull'etnografo cfr. il volume monografico *Lamberto Loria e la ragnatela dei suoi significati*, in «Lares», vol. 80, n. 1, 2014.

<sup>2</sup> *Ibidem*. Sul versante francese era apparso solo un anno prima il lavoro dell'allievo di Jean Martin Charcot, Henry Meige *Les possédées noires* (Paris, Schiller, 1894), di cui va sottolineato un approccio molto più consapevole e critico. Naturalmente, tenendo presente che Meige era di formazione medica, a differenza di Loria, e che un libro non può essere paragonato a un breve appunto etnografico.

<sup>3</sup> L. Rossi, *Dalla filosofia alle scienze dell'uomo. Riviste scientifiche e origini delle scienze sociali (1871-1891)*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 20.

degenerative trasmesse da una generazione all'altra in specifiche famiglie di individui e che portavano, nei loro esiti ultimi, alla sterilità.<sup>4</sup>

Altrettanto decisiva fu la categoria dell'atavismo, elaborata da Cesare Lombroso negli ultimi lustri dell'Ottocento. Le differenze tra i due paradigmi, sebbene il primo ebbe certamente un'influenza decisiva nell'elaborazione del secondo, sono importanti.<sup>5</sup> In Morel, ad esempio, vi era l'idea di un'umanità originaria adamitica, perfetta perché opera del creatore che, nel corso dei millenni, si era via via corrotta; in Lombroso, laico, l'atavismo non possedeva queste sfumature religiose, né vi era l'idea di una perfetta umanità delle origini: piuttosto il contrario, dato che nell'impostazione lombrosiana si concepiva un progressivo miglioramento della specie.<sup>6</sup> Vincenzo Ferrone ha d'altro canto osservato come nella cultura illuministica italiana del Settecento la formulazione rousseauiana del mito del buon selvaggio fu tendenzialmente rifiutata.<sup>7</sup> Il dato è interessante perché centrale, nelle repliche italiane a Rousseau, fu la

consapevolezza che la cultura, il progresso economico, andando di pari passo con una giusta organizzazione della società, costituivano gli assi portanti di quel concetto di civiltà delineato sempre più in contrapposizione al cosiddetto buon selvaggio rousseauiano, considerato cattivo proprio perché incolto e quindi incapace di servirsi della scienza e delle arti come strumenti per raggiungere quel mito tutto illuministico della felicità in terra.<sup>8</sup>

Daniel Pick ha soprattutto evidenziato il carattere maggiormente organicistico della teoria di Lombroso, a fronte della forte incidenza del fattore ambientale in quella di Morel; proprio la natura fatalistica del concetto di "criminale nato", era stata contestata a Lombroso in Francia, dove pure non mancavano gli estimatori del padre dell'antropologia criminale italiana.<sup>9</sup> L'atavismo, ad ogni modo, portò a considerare il passato come qualcosa di mobile, in grado di ripresentarsi tra gli individui civili: l'ombra del selvaggio, che vedremo apparire nelle pagine

---

<sup>4</sup> B.-A. Morel, *Traité des dégénérescence physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, Baillière, 1857; su tali acquisizioni Morel ripubblicò il suo *Traité des maladies mentales*, voll. 2, Paris, Masson, 1860. Nell'introduzione, Morel affermava che il modo migliore di classificare le malattie mentali fosse quello eziologico, ritenendo di fatto sintomi secondari o transitori le manifestazioni più esterne, cioè quelle che tanto importanti erano state per l'alienismo di matrice pineliana ed esquiroliana. Per Morel il termine "follia" indicava un'astrazione: l'aspetto importante era il fondo patologico che lui individuava nel sistema nervoso (B.-A. Morel, *Traité des maladies mentales*, vol. I, pp. VI e ssg.).

<sup>5</sup> Cfr. D. Pick, *I volti della degenerazione: una sindrome europea 1848-1918*, Firenze, La Nuova Italia, 1999; A. La Vergata, *Lombroso e la degenerazione*, in S. Montaldo (a cura di), *Cesare Lombroso. Gli scienziati e la nuova Italia*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 55-93.

<sup>6</sup> Seppur in una congiuntura in cui l'evoluzionismo si andava affermando anche in contesti disciplinari diversi dalla biologia, Renzo Villa ha sostenuto che Lombroso fu poco influenzato dalle dottrine di Darwin nella costruzione del suo impianto teorico. Secondo Villa, il contributo intellettuale più importante all'elaborazione delle teorie del medico veneto, oltre a quello di Giambattista Vico, fu quello di uno dei suoi maestri, il medico Paolo Marzolo: una figura tendenzialmente isolata che dedicò gran parte della sua vita alla linguistica comparata, piuttosto che alla medicina (R. Villa, *Scienza medica e criminalità nell'Italia unita*, in F. Della Peruta (a cura di), *Storia d'Italia. Malattia e medicina*, VII, Torino, Einaudi, 1984, p. 1141). Mary Gibson, pur accogliendo tale ricostruzione, ha sottolineato come, almeno dagli anni Ottanta, Lombroso, dato il suo eclettismo, non mancò di richiamarsi al nome di Darwin anche con il fine di aumentare il prestigio della sua scuola (M. Gibson, *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Milano, Mondadori, 2004, p. 23). V. Ferrone, *Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano*, in «Studi storici», anno 27, n. 1, 1986, pp. 149-171.

<sup>7</sup> Ferrone, *Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano*, in «Studi storici», anno 27, n. 1, 1986, pp. 149-171.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>9</sup> D. Pick, *The faces of anarchy: Lombroso and the politics of criminal sciences in Post-Unification Italy*, in «History Workshop Journal», n. 21, 1986, p. 76.

seguenti e di cui evidenzierò gli aspetti che potrebbero illuminare la riflessione sul misticismo religioso da parte della psichiatria dell'epoca.

Nei decenni ottocenteschi, le considerazioni sullo stato della civiltà furono oscillanti e spesso contraddittorie. Per quanto riguarda il mondo della psichiatria, si possono evidenziare, sintetizzando, due prospettive: da un lato, il progresso della civiltà occidentale veniva considerato da molti psichiatri all'origine dell'aumento di malattie mentali nella società; dall'altro, il ritorno di condizioni psichiche o fisiche del passato, il riemergere dei primitivi nella società moderna, forniva la spiegazione per l'insorgere di taluni fenomeni morbosi o per la presenza di soggetti anomali e asociali, come i criminali. Queste due traiettorie furono spesso intrecciate nell'opera di uno stesso autore (ad esempio in Lombroso). In questo saggio, mi concentrerò sulla seconda concezione, benché consapevole della prima: Vinzia Fiorino ha infatti sottolineato l'importanza della tesi secondo la quale il progresso della società e della civiltà portassero con sé una maggiore frequenza di malattie mentali; in particolar modo, la figura dell'ebreo nevrotico come andò precisandosi a livello medico e psichiatrico nella seconda metà dell'Ottocento sarebbe stata, oltreché l'esito della cultura razzista e nazionalista che, attraverso le categorie nosografiche, rilegittimava antichi stereotipi, anche espressione dell'idea che l'ebreo, poiché appartenente a una "razza" ritenuta fortemente civilizzata e geniale, fosse naturalmente predisposto alle nevrosi.<sup>10</sup>

Sandra Puccini ha evidenziato la diversità d'interessi scientifici che contraddistinse gli aderenti alla *Società italiana di Antropologia ed Etnologia*, fondata nel 1870 e diretta da Paolo Mantegazza, medico, cui era stata affidata l'anno precedente la prima cattedra di antropologia italiana all'Università di Firenze. Nel 1871 usciva, inoltre, il primo volume di «Archivio di antropologia ed etnologia».<sup>11</sup> Questa promiscuità di esperienze scientifiche, la presenza di esperti di discipline diverse, furono la conseguenza della visione olistica sull'uomo che animava l'atteggiamento scientifico dell'antropologia italiana. Essa portava a considerare ogni sfaccettatura dell'*anthropos* come materia d'indagine antropologica, riconducendo poi il tutto all'interno di «una teoria "forte" come quella evoluzionistica».<sup>12</sup>

Nella seconda metà dell'Ottocento, si erano infatti affermati paradigmi evoluzionistico-biologici, legati soprattutto alla riflessione sull'opera di Charles Darwin, alle teorie sociologiche di Herbert Spencer e al pensiero del naturalista tedesco Ernst Haeckel. Un momento, questo, in cui la psichiatria italiana muoveva i primi passi per affermarsi nella società, soprattutto in seguito all'unificazione del paese, ed era orientata, non senza la resistenza di alcuni psichiatri e di alcune scuole, verso una concezione organo-genetica della malattia mentale.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Cfr. V. Fiorino, *Gli ebrei, un popolo di nevrastenici: una costruzione culturale della psichiatria europea tra Otto e Novecento*, in «Contemporanea», n. 286, 2018, pp. 209-237.

<sup>11</sup> S. Puccini (a cura di), *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Roma, CISU, 1991, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> In quel periodo in Italia si andavano infatti contrapponendo due correnti principali nella psichiatria: da una parte quella di matrice vitalista cattolica, dall'altra quella che sarà appunto portata avanti dai milanesi, contraddistinta da un fenomenismo scientifico unito a un agnosticismo filosofico. Ciò suggeriva al medico, prima ancora che allo psichiatra, di disinteressarsi di questioni che non fosse possibile studiare positivamente, dunque tutto ciò che riguardasse il problema dell'anima e dei suoi rapporti con il corpo (cfr. V. P. Babini, *Organicismo e ideologie nella psichiatria italiana dell'Ottocento*, in F. M. Ferro, M. Di Giannantonio, G. Riefolo, M. C. Tonnini Falaschi (a cura di), *Passioni della mente e della storia. Protagonisti, teorie e vicende della psichiatria italiana tra '800 e '900*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 331-350).

Proprio nel 1871 era apparso *Primitive Culture* di Edward Burnett Tylor, testo che fondava l'antropologia culturale e l'etnologia.<sup>14</sup> L'opera dell'antropologo inglese ebbe un peso non indifferente, insieme alle teorie di John Lubbock e Herbert Spencer, sul dibattito psichiatrico italiano, nel quale andò a innestarsi, appunto, il darwinismo.<sup>15</sup> Il concetto tyloriano di "sopravvivenza" si inseriva in un'atmosfera culturale fortemente segnata dall'evoluzionismo. Dall'animismo, la forma elementare, le religioni si erano via via evolute in forme sempre più complesse e lo spiritismo costituiva per Tylor una sopravvivenza arcaica.<sup>16</sup>

È stato Paolo Rossi a porre l'attenzione su quello che, efficacemente, ha definito "paradigma della riemersione del passato", dal quale non fu alieno lo stesso Sigmund Freud.<sup>17</sup> Lo si intravede, ad esempio, nel saggio dello psichiatra Eugenio Tanzi sui neologismi degli alienati, pubblicato sulla «Rivista sperimentale di freniatria» tra il 1889 e il 1890, in cui affermava che la mentalità primitiva riaffiora dal sostrato organico disintegrando le istanze della civiltà che l'ha deposta; miti e favole sono nascosti e pronti a riemergere nelle menti incivilite; rimarcava che in passato il mito era stato il sostituto del pensiero logico-scientifico; e soprattutto «che il bambino, il paranoico, il primitivo sono simili perché "vivificano" o "animano" la natura».<sup>18</sup>

Questa struttura, sottolinea Rossi, aveva come sua caratteristica una visione ciclico-biologica dalle enormi implicazioni storiche, sociologiche e antropologiche. Negli ultimi decenni dell'Ottocento, tale paradigma ebbe una delle sue formulazioni più note nella "legge biogenetica fondamentale" concepita da Haeckel.<sup>19</sup> Questa voleva che tra la evoluzione

---

<sup>14</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, voll. 2, London, John Murray, 1871. Per un orientamento sulla nascita dell'antropologia culturale cfr. il classico di Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Thomas Y. Crowell, 1971, in part. pp. 80-216. Una più agile sintesi, incentrata soprattutto sull'opera di Edward Burnett Tylor, che era ben noto agli psichiatri, si trova in F. Remotti, *E. B. Tylor e le origini dell'antropologia culturale*, in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Milano Feltrinelli, 1982, 364-389; il concetto "sopravvivenza" ebbe non poca importanza sulla lettura, anche psichiatrica, di alcuni fenomeni dell'epoca, ivi compreso il misticismo religioso; per una riflessione sullo spiritismo e le problematiche che esso sollecitò alla nascente etnologia cfr. D. Fabre, *Le retour des morts*, in «Études rurales», n. 105/106 (1987), pp. 9-34. Rinvio anche alle riflessioni di Ernesto De Martino nell'ultimo capitolo de *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 169 e ssg.), che aveva acutamente colto la posta in gioco rappresentata dallo spiritismo sulla storia dell'etnologia.

<sup>15</sup> Per l'influenza di questi tre autori sulla psichiatria italiana dell'epoca cfr. G. Villa, *La psicologia contemporanea*, Bocca, Torino 1899, pp. 71-72.

<sup>16</sup> In Tylor, la relazione con l'evoluzionismo non va però ridotta a un processo meccanico, a differenza, a mio parere, di quanto avverrà ad esempio in Tanzi. Francesco Remotti ha sottolineato come in Tylor le sopravvivenze costituissero una preziosa risorsa euristica poiché gettavano luce su uno «strato culturale permanente della storia dell'umanità» (F. Remotti, *E. B. Tylor*, p. 377).

<sup>17</sup> Esempio, naturalmente, è S. Freud, *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Torino, Boringhieri, 1969. D'altro canto, nel saggio del 1927 sulla religione, Freud scriveva: «La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come quella del bambino, scaturì dal complesso edipico, dalla relazione paterna. Stando a tale concezione, è da prevedere che l'abbandono della religione debba aver luogo con l'inesorabilità fatale di un processo di crescita, e che ora ci troviamo in pieno proprio in questa fase» (S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in *Idem, Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016, p. 183).

<sup>18</sup> P. Rossi, *Il paradigma della riemersione del passato*, in F. M. Ferro et alii, *Passioni della mente*, pp. 309-310; per un focus sui bambini cfr. P. Rossi, *Immagini del bambino nella cultura moderna*, in *Idem, Bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 11-69. Il tema dell'animismo che emerge dal testo di Tanzi è chiaramente riconducibile alle teorie di Tylor, che d'altronde egli aveva letto e che cita nei saggi che verranno analizzati più avanti. Per uno sguardo al modo in cui la psichiatria e la scienza italiana si accostarono al mondo dell'infanzia cfr. P. Guarnieri, *Un piccolo essere perverso. Il bambino nella cultura scientifica italiana tra Otto e Novecento*, in «Contemporanea», vol. 9, n. 2, 2006, pp. 253-284.

<sup>19</sup> Per un profilo biografico e intellettuale di Haeckel cfr. R. J. Richards, *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2008.

biologica del singolo individuo, dall'embrione fino all'età adulta, e l'evoluzione della specie vi fosse una stretta relazione, nella misura in cui la prima avrebbe riprodotto, in forma sintetica, le tappe della seconda, nella formula: l'ontogenesi ricapitola la filogenesi.

Una parte del lavoro di Eugenio Tanzi, tra i più importanti psichiatri del periodo, si inserisce in questa cornice in cui evoluzionismo, medicina, psichiatria e antropologia si andavano intrecciando e confondendo. Il contesto storico, d'altro canto, era segnato profondamente da tre traiettorie: il nazionalismo, il colonialismo e per quanto riguarda specificamente il caso italiano, la questione meridionale e più in generale il divario tra le zone urbanizzate e le campagne.<sup>20</sup> A mio avviso, la triade bambino, selvaggio, pazzo costituì, tramite l'etichetta nosografica della paranoia e le riflessioni che su di essa fece il Tanzi, un tassello importante per ricostruire la storia della lettura psichiatrica del misticismo religioso in generale e dunque anche di quello cattolico.

Benché si tratti di un materiale che solo in maniera indiretta permette di far luce su tale dinamica, proprio i riferimenti grossolani al misticismo, il modo ampio e indiscriminato in cui tale termine veniva utilizzato dal Tanzi e altri psichiatri, svelano, a mio avviso, una questione cruciale che faceva da raccordo tra la ricerca scientifica e il fenomeno religioso: il problema della sensorialità.

L'obiettivo del saggio è quello di aprire un primo varco su una pista finora ignorata. Se la narrazione sui selvaggi consente, come cercherò di mostrare, di arricchire l'analisi del discorso psichiatrico sul misticismo e, di conseguenza, sulla spiritualità cattolica (passata e presente), va segnalato anche il dilagare, nel periodo qui oggetto di studio, di altri fenomeni variamente ricollocati nella sfera dell'occulto, del misterico e del sovrannaturale: senza dubbio lo spiritismo, cui accennerò brevemente per trarre alcuni spunti, che suscitò sentimenti ambivalenti negli scienziati dell'epoca, rappresenta, in un'ottica comparativa, un ulteriore campo di ricerca per continuare a ripensare le interpretazioni scientifiche coeve del fenomeno religioso.

### *Suggestioni spiritiche*

In *Die Welträtsel*,<sup>21</sup> tra i grandi manifesti dell'interpretazione monistica dell'universo, Haeckel analizzava tutte le sfaccettature della realtà, da quelle fisico-naturali, antropologiche e

---

<sup>20</sup> Sull'utilizzo delle teorie di Darwin nell'ambito delle scienze umane e, in generale, nel discorso intellettuale e politico non solo strettamente positivista degli ultimi decenni dell'Ottocento, cfr. G. Landucci, *Darwinismo e nazionalismo*, in *La cultura italiana tra '800 e '900 e le origini del nazionalismo*, Firenze, Olschki, 1981, pp. 103-187; più in generale cfr. F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1981. Per quanto riguarda il colonialismo cfr. N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna, il Mulino, 2002; sul discorso psichiatrico legato alle imprese coloniali italiane cfr. M. Scarfone, *La psichiatria coloniale italiana. Teorie, pratiche, protagonisti, istituzioni, 1906-1952*, Tesi di Dottorato, Venezia, Università Ca' Foscari, 2014, in part. pp. 113 e ssg. Rispetto alla questione interna, ritengo esemplare il saggio di Sandra Puccini sull'opera di Giovanni Verga, che restituisce in maniera precisa l'influenza anche culturale delle teorie antropologiche rispetto al tema dei "nostri selvaggi": S. Puccini, *I selvaggi tra noi: ignoti predecessori, infelicissimi fratelli nostri*, in «Lares», vol. 70, n. 1, 2004, pp. 59-98.

<sup>21</sup> E. Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeninverständliche Studien Über Monistische Philosophie*, Bonn, Emil Strauss, 1900 (I ed. 1899). In italiano fu pubblicato nel 1902, impreziosito da un'introduzione e da alcune interessantissime note critiche dello psichiatra Enrico Morselli, con il titolo *I problemi dell'universo* (qui si farà riferimento all'edizione del 1904, Torino, Unione tipografico-editrice). Per una critica di matrice cattolica a Haeckel cfr. A. Brass, A. Gemelli, *L'origine dell'uomo e le falsificazioni di Ernesto Haeckel*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1910; Gemelli scrisse inoltre una intensa riflessione dopo aver appreso, mentre si trovava nella Basilica di S. Francesco ad Assisi, della morte del "pontefice di Jena": cfr. A. Gemelli, *La morte di Ernesto Haeckel*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 11, n. 4/5, 1919, pp. 514-521.

biologiche a quelle politico-istituzionali, fino alle ideologie e alle credenze. Il capitolo *Il sapere e la fede*, partiva da alcuni presupposti interessanti:

Ogni lavoro della vera scienza tende alla conoscenza della verità. Il nostro vero sapere prezioso è di natura positiva, e consta di rappresentazioni che corrispondono a cose realmente esistenti. Noi siamo, è vero, incapaci di riconoscere l'essenza intima di questo Mondo reale - "la cosa in sé" -, ma l'osservazione e la comparazione imparziale e critica ci convincono che, data una costituzione normale del cervello e degli organi dei sensi, le impressioni del Mondo esterno su questi sono uguali in tutti gli uomini dotati di ragione, e che, con una funzione normale degli organi del pensiero, si formano dappertutto rappresentazioni uguali; noi chiamiamo *vere* queste ultime e siamo persuasi che il loro contenuto corrisponde alla parte conoscibile delle cose. Noi *sappiamo* che questi fatti non sono immaginari, ma reali.<sup>22</sup>

Più avanti, Haeckel affermava che la credenza religiosa era, ai suoi tempi, ancora e fondamentalmente credenza nei miracoli e per questo motivo in contrasto con la ragione e la natura, poiché ad essa opponeva l'esistenza dei fatti sovranaturali. In questo senso la credenza religiosa poteva essere definita sovraccredenza o ipercredenza, cioè, secondo il naturalista, il significato originale della parola "superstizione".<sup>23</sup> Proprio nella misura in cui la superstizione ha come suo elemento precipuo la credenza nel sovranaturale, cioè quella serie di fenomeni che la scienza non ammette e che sono il veicolo delle false percezioni e degli errori della fantasia, ed essendo altresì in contrasto con le leggi naturali, essa era di conseguenza «irrazionale».<sup>24</sup>

Se per le società primitive Haeckel considerava centrale, allo scopo di spiegare le loro superstizioni, la necessità naturale della ragione di trovare una causa ai fenomeni non compresi, altra questione era la persistenza delle superstizioni nei popoli civili. Haeckel rifiutava l'idea che le pratiche religiose nella civiltà moderna fossero di natura diversa da quelle dei primitivi, poiché la credenza nei miracoli, di cui erano intrise anche le complesse religioni monoteiste, non era meno *irrazionale* della credenza nei fantasmi delle religioni feticiste. I vari dogmi della religione cristiana, come la creazione divina, la trinità, l'immacolata concezione di Maria, la resurrezione e ascensione di Cristo erano semplici prodotti della fantasia, inconciliabili con le acquisizioni della scienza naturale.<sup>25</sup>

Un'altra riflessione di Haeckel verteva proprio sullo spiritismo. Egli si meravigliava di come una simile superstizione potesse essere tanto diffusa tra gli uomini civili, in particolar modo quando questa coinvolgeva celebri naturalisti, fisici e biologi, tra i quali citava William Crookes.<sup>26</sup> Questi erano stati soggiogati da tali frodi per eccesso di immaginazione, difetto di

---

<sup>22</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 405.

<sup>23</sup> Nell'originale tedesco, Haeckel faceva derivare la parola "Aberglaube", traducibile non letteralmente con l'italiano "superstizione", dalle forme "Überglaupe" o "Oberglaupe": «Im Gegensatz zu letzterem behauptet er übernatürliche Vorgänge und kann somit als "Überglaupe" oder "Oberglaupe" bezeichnet werden, die ursprüngliche Form des Worten Aberglaube» (E. Haeckel, *Die Welträtsel*, p. 348).

<sup>24</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, pp. 411-412. Nell'edizione francese al posto di "irrazionale" figura "déraisonnable" (cfr. E. Haeckel, *Les énigmes de l'univers*, Paris, Schleicher Frères, 1902, p. 412). Si tratta di una traduzione più aderente all'originale, dato che il senso dell'aggettivo tedesco "unvernünftig" (E. Haeckel, *Die Welträtsel*, p. 350), suona piuttosto come "insensato" o "irragionevole", con una sfumatura che riconduce, come *déraisonnable*, più propriamente alla sfera della follia (cfr. la voce *Unvernünftig*, in V. Macchi (a cura di), *Dizionario delle lingue italiana e tedesca. Parte seconda: Tedesco – Italiano*, Firenze-Roma, Sansoni, 1970, p. 1423).

<sup>25</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, pp. 412-413.

<sup>26</sup> Fisico e chimico di grande fama, Crookes fu non di meno un appassionato investigatore del paranormale, cosa che gli valse molte critiche: cfr. R. Luckhurst, *The Invention of Telepathy 1870-1901*, New York, Oxford University Press, 2002, pp. 24 e ssg.

critica e in buona parte per quei dogmi inflessibili impiantati nel cervello dall'educazione religiosa ricevuta durante l'infanzia.<sup>27</sup>

Le pratiche e le ricerche spiritiche, che pure erano nate nel seno del positivismo, stimolarono, in maniera ambivalente, le discipline scientifiche sotto innumerevoli aspetti.<sup>28</sup> Ai fini di questo studio, ritengo esemplare il volumetto dello psicologo Giuseppe Sergi, apparso agli inizi del Novecento: il punto di partenza erano non casualmente i selvaggi e la messa a punto di una distinzione tra sistema filosofico mitico e scientifico. Dopo aver riproposto le definizioni dei due modelli secondo il geologo ed esploratore americano John Wesley Powell, che considerava il primo tipico dei selvaggi e il secondo fondamento della civiltà moderna,<sup>29</sup> Sergi si chiedeva se lo slittamento dall'uno all'altro sistema potesse dirsi compiuto:

Io credo di no, e tempo addietro io scriveva: «Delle cose esistenti forse nulla ha tanto significato la mente umana quanto la vita con le sue forme; e ancor oggi l'uomo più colto e più progredito è come l'uomo primitivo che suole acquietarsi, attribuendo agli esseri organici viventi, animali e vegetali, una occulta e misteriosa forza che superi l'intendimento umano, domini e si nasconda nelle forme sensibili».<sup>30</sup>

E più avanti, concludeva:

Questa filosofia primitiva non è abolita in mezzo alle genti civili, persiste ancora, come sarebbe facile dimostrare per mezzo delle credenze volgari, dei pregiudizi e delle superstizioni. Ma queste sono piuttosto sopravvivenze; vi è invece un fatto molto importante, che non rappresenta una sopravvivenza di ciò che già fu, ma una continuazione della barbarie primitiva, cui si vuol dare un carattere scientifico, perché si vive in seno della scienza: e questo è lo spiritismo.<sup>31</sup>

Simili considerazioni, certamente pessimistiche sullo stato di avanzamento della civiltà, seguivano la crisi, iniziata alla fine dell'Ottocento, in cui stagnava lo scientismo positivista.<sup>32</sup> In quegli anni, il mondo intellettuale francese si era sostanzialmente diviso nella disputa seguita al noto articolo di Ferdinand Brunetière apparso sulla «Revue des deux mondes», *Après une visite au Vatican*, in cui si affermava la bancarotta della scienza.<sup>33</sup> La vicenda, ancorché scaturita dallo scritto di un intellettuale aconfessionale, si inseriva in una lettura, diffusa anche nel mondo laico, che vedeva un incremento dei conflitti sociali, una crisi della scienza e, contemporaneamente, una ripresa di vitalità da parte della Chiesa sulla base del programma

---

<sup>27</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 415.

<sup>28</sup> Sull'argomento, molto studiato per il caso francese, cfr. N. Edelman, *L'invisible (1870-1890): une inscription somatique*, in "Ethnologie française", *Voix, Visions, Apparitions*, t. 33, n. 4, 2003, pp. 592-600; A. Chéroux, A. Fischer, *Le troisième œil. La photographie et l'occulte*, Paris, Gallimard, 2004; J. Warne Monroe, *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France*, New York, Cornell University Press, 2008; S. Lachapelle, *Investigating the Supernatural. From Spiritism and Occultism to Physical Research and Metaphysics in France, 1853-1931*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2011.

<sup>29</sup> W. Powell, *Sketch of the mythology of the North American Indians*, «Annual Report of the Bureau of Ethnology», vol. I, 1881, pp. 17-56.

<sup>30</sup> G. Sergi, *Animismo e spiritismo*, Torino, Bocca, 1903, p. 3.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>32</sup> Cfr., anche in senso più generale, L. Mangoni, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento*, Torino, Einaudi, 1985.

<sup>33</sup> F. Brunetière, *Après une visite au Vatican*, in «Revue des deux mondes», a. 65, n. 127, 1895, pp. 97-118; sulla disputa cfr. G. Lanaro, *La controversia sulla "bancarotta della scienza" in Francia nel 1895*, in «Rivista di filosofia», vol. 48, n. 1, 1993, pp. 47-81; ma cfr. anche le riflessioni di L. Mangoni, *Una crisi fine secolo*, pp. 3-17.

esposto nell'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, che proprio facendo leva su quei conflitti aspirava a riprendersi il ruolo di mediatore e di autorità morale sulla società.<sup>34</sup> Sergi stesso aveva avuto modo di commentare:

Quella parvenza di scienza che vorrebbe spiegare l'oltretomba, e i così detti problemi affini, non è scienza, non ha nulla di comune con la scienza, ed è un abuso di chiamarla scienza; questa deve avere per primo dato e fondamentale un elemento esistente, non vano, immaginario o fantastico. Or tutto ciò che è dato dalla filosofia mitologica o selvaggia, non ha consistenza; e se gli uomini hanno voluto dargli un carattere scientifico, ciò non potrà mai farne della realtà ove è la vacuità e il nulla. Quindi la scienza e la falsa scienza di Brunetière è fallita, non la nostra che ha davanti a sé problemi reali non immaginari, né nati dall'oscura psicologia degli uomini primitivi.<sup>35</sup>

Anche lo psichiatra Enrico Morselli ebbe modo di esprimersi sulle riflessioni di Brunetière, pubblicando un saggio fortemente polemico nei confronti dell'intellettuale francese. Il teatro fu la «Rivista di sociologia» e vide, oltre al contributo di Morselli, la presenza di un testo di Arturo Graf. In maniera diversa, l'umanista e lo scienziato giungevano a conclusioni simili, più o meno innervate di anti-clericalismo, di difesa della ragione di fronte ai rischi di una ripresa dello spiritualismo e della speculazione metafisica.<sup>36</sup> È in questo quadro di criticità, di diffusione di istanze anti-scientifiche che lo stesso Morselli andrà a colpire proprio quei territori d'interesse scientifico che, per la loro peculiarità, potevano mettere in scacco il metodo positivo, rischiando di proiettare la scienza oltre i suoi confini, di colorarla di misticismo. È noto, d'altro canto, che Morselli ebbe una certa fascinazione per i fenomeni di confine. Negli anni Settanta fu un attento osservatore del mesmerismo, al punto da recarsi, insieme al suo assistente Eugenio Tanzi, agli spettacoli di un noto magnetizzatore che si faceva chiamare Donato, e di farsi magnetizzare lui stesso. L'episodio gli creò qualche antipatia nel mondo accademico, in particolar modo fu molto critico Lombroso, il quale sostenne che l'analisi di certi fenomeni andasse fatta esclusivamente in laboratorio. Proprio Lombroso, per contrappasso, diverrà uno dei bersagli polemici di Morselli per la sua adesione allo spiritismo, il che conferma il rapporto acrimonioso tra i due scienziati.<sup>37</sup>

Ad ogni modo, Morselli, pur convinto di un generale moto reazionario propagatosi come un'epidemia fra le masse,<sup>38</sup> scelse quale obiettivo della sua critica, al pari di Haeckel con il riferimento a Crookes, le «menti non volgari; alcune delle quali la rompono di già colla filosofia positiva, e fanno il più completo ritorno alle credenze religiose ed ai dogmi teologici e scientifici del passato».<sup>39</sup> E di seguito Morselli elencava le correnti scientifiche viziate da questo atteggiamento di fondo: in filosofia il *neo-panteismo* e il *monismo dinamico* (secondo lui, un

---

<sup>34</sup> G. Lanaro, *La controversia*, pp. 51-52.

<sup>35</sup> G. Sergi, *Animismo e spiritismo*, p. 10. anche in senso più generale.

<sup>36</sup> Cfr. G. De Liguori, *Materialismo e scienze dell'uomo. Il dibattito su scienze e filosofia nell'Italia del secondo Ottocento*, Manduria, Lacaita, 1990, pp. 25 e ssg.

<sup>37</sup> Cfr. P. Guarnieri, *Individualità difformi. La psichiatria antropologica di Enrico Morselli*, Milano, Franco Angeli, 1986, p. 26; sul magnetismo Morselli scrisse un importante libro (*Il magnetismo animale. La fascinazione e gli stati ipnotici*, Torino, Roux e Favale, 1886), dove affermava: «[...] lo studio dell'ipnotismo nelle isteriche ed istero-epiletiche ha illuminata la storia del meraviglioso antico, medioevale e moderno, massime in rapporto alle epidemie convulsionarie, agli indemoniamenti, alle ossessioni, alle stregonerie, alle estasi, ai balli della tarantola» (*ivi*, p. 28).

<sup>38</sup> Sul tema cfr. D. Palano, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Milano, Vita & Pensiero, 2002.

<sup>39</sup> E. Morselli, *I fenomeni telepatici e le allucinazioni veridiche. Osservazioni critiche sul neo-misticismo psicologico*, Firenze, Salvatore Landi, 1897, pp. 5-6 (estratto da «Archivio per l'antropologia e l'etnologia», vol. XXVI, fasc. 2, 1896). (*ibidem*, pp. 5-6).



dualismo mascherato); in fisica il *pandinamismo* che negava la teoria atomica; in biologia l'*evoluzionismo teleologico*, che cercava di conciliare la teoria di Darwin con la fede cristiana; il *neo-vitalismo* che quasi riproponeva l'esistenza di una forza vitale; infine, in psicologia, il *neo-idealismo* o *spiritualismo moderno* o *neo-spiritualismo*. Su quest'ultimo, al centro dello studio: «Io lo direi invece *occultismo* psichico oppure *ultrapsichismo*, perché comprende la congerie di “fenomeni psichici” malamente osservati e peggio interpretati, che formano in buona parte la base dello *spiritismo*, del *neo-magnetismo*, del *neo-illuminismo*... e delle altre credenze consimili».<sup>40</sup>

Lo psichiatra esplicitava, poco dopo, qual era, a suo avviso, il senso ultimo di tali ricerche:

[...] questa innumerevole schiera di fatti, o, meglio, di argomenti che ora si dicono *le prove visibili e palpabili di ciò che è invisibile e intangibile*, ora le meraviglie inesplicabili della scienza, ora *la rivendicazione di un mondo ultracosmico*, ed ora la manifestazione di forze superorganiche ancora ignote, e perfino di poteri ipernaturali ed ultra cosmici; [...].<sup>41</sup>

Benché Morselli non affrontasse, come Sergi, la questione spiritismo facendo leva sul tema selvaggi/primitivi, alla fine del saggio, riducendo in un'unica atemporale dimensione tutte le filosofie, le religioni, le sette segnate, secondo lui, dal misticismo, concludeva:

[...] a tutte quelle menti in cui il mistico e il meraviglioso si annidano irreparabilmente con l'intensità di un'idea fissa e con la sistemazione d'un vero delirio, non possiamo preoccuparcene se non in quanto rappresentano un documento, una prova delle leggi di atavismo psichico. Senza la nozione della perfetta equivalenza storica di certe idee e tendenze mentali, lo spiritismo e gli altri *ismi* del genere restano addirittura incomprensibili per un cervello sano ed equilibrato.<sup>42</sup>

Oltre all'evidente posta in gioco, anche politica, di cui il “caso Brunetière” costituisce un esempio illuminante, è importante sottolineare alcune questioni. In un passaggio del testo di Sergi, figurano una serie di espressioni solo apparentemente ovvie: «[la scienza] deve avere per primo dato e fondamentale un elemento esistente, non vano, immaginario o fantastico».<sup>43</sup> Si tratta di una precisazione che riconduce al piano eminentemente epistemologico della scienza positivista. Essa portava a delegittimare tutto ciò che, ontologicamente autonomo, evadeva da una realtà concreta, cioè da un mondo fenomenico sul quale fosse possibile operare in modo tale da ricevere risultati sperimentali, empiricamente accertabili: qui, d'altro canto, stava la diversa valutazione dello spiritismo, tra chi riteneva non scientifiche le sue pratiche e ricerche, come Sergi, e chi, come Lombroso, una volta “convertitosi”, le considerava in perfetta armonia con la concezione monistica dell'universo.<sup>44</sup>

Considerazioni simili a quelle di Sergi sono in evidenza anche nel testo di Haeckel:

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 6-7 (corsivi miei).

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> G. Sergi, *Animismo e spiritismo*, p. 10.

<sup>44</sup> Un episodio importante fu la scoperta dei raggi X ad opera di Wilhelm Conrad Röntgen. Morselli scrisse che tale scoperta aveva smosso un'ondata di misticismo poiché ritenuta la prova dell'esistenza di forze invisibili, le quali avrebbero certificato la realtà de «l'intangibile, lo spirituale, l'ultrapsichico [...]» (E. Morselli, *I fenomeni telepatici*, p. 46). Il riferimento a Lombroso è chiaro: siamo nel periodo in cui, con l'apparizione della *seconda serie* di «Archivio di psichiatria», rivista fondata dallo scienziato veneto, veniva inaugurata la sezione dedicata ai fenomeni medianici; nella presentazione, scritta dallo stesso Lombroso, si legge: «e quanto al medianesimo la recente scoperta dei raggi Röntgen ha mostrato come quello che sembra assurdo diventa a un tratto dimostrabile» (C. Lombroso, *Al lettore*, in «Archivio di psichiatria», vol. XVII, 1896).

Il nostro vero sapere prezioso è di natura positiva, e consta di rappresentazioni che corrispondono a cose realmente esistenti. [...] data una costituzione normale del cervello e degli organi dei sensi, le impressioni del Mondo esterno su questi sono uguali in tutti gli uomini dotati di ragione, e che, con una funzione normale degli organi del pensiero, si formano dappertutto rappresentazioni uguali. [...] Noi sappiamo che questi fatti non sono immaginari, ma reali.<sup>45</sup>

Rispetto ai presunti fenomeni paranormali dello spiritismo, Morselli sosteneva:

Ciò però non mi porta a credere – come crede la maggioranza dei protagonisti e narratori di fatti telepatici – che esistano due mondi paralleli né tanto meno sovrapposti, l'uno visibile e conoscibile, l'altro invisibile e inconoscibile. Vi è una sola ed unica Realtà, dove possono benissimo trovar posto le azioni psichiche a distanza, ma senza uscire dalla sfera dei fatti naturali e conoscibili, senza menomamente dipendere da forze diverse dalle altre.<sup>46</sup>

La rivendicazione di una sola realtà da parte di Morselli, benché non priva di quei contenuti metafisici che egli categoricamente rifiutava,<sup>47</sup> e in generale i richiami al reale presenti anche in Haeckel e Sergi, costituiscono il fondamento alla base del rifiuto dell'immaginazione e della fantasia, in quanto veicoli del falso, dell'irreale, del sovrannaturale.<sup>48</sup>

### *Eugenio Tanzi e il misticismo*

Eugenio Tanzi nacque nella Trieste asburgica nel 1856, in una famiglia di forti sentimenti irredentisti. Proprio queste tendenze politiche gli impedirono di esercitare la sua professione nella città natale. Dopo aver studiato a Padova, si specializzò all'istituto psichiatrico San Lazzaro di Reggio Emilia e divenne poi assistente di Enrico Morselli a Genova.<sup>49</sup> In seguito ricoprì la cattedra di clinica psichiatrica a Firenze, divenendo poi direttore del manicomio della città. Tre lavori dello psichiatra consentono di trarre alcune considerazioni stimolanti. Il primo è il già citato articolo sui neologismi degli alienati, apparso sulla «Rivista sperimentale di freniatria»; il secondo, un saggio intitolato *Il misticismo nelle religioni, nell'arte e nella pazzia*; infine, il capitolo dedicato alla paranoia nel *Trattato delle malattie mentali*.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 405 (corsivi miei).

<sup>46</sup> E. Morselli, *I fenomeni telepatici*, p. 24.

<sup>47</sup> Girolamo De Liguori ha sottolineato il rapporto ambiguo di Morselli con il materialismo. Egli sviluppò, secondo De Liguori, una sorta di spiritualizzazione della materia (G. De Liguori, *Materialismo inquieto. Vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo (1868- 1911)*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 73-74); ciò è di fatto ascrivibile alla generale difficoltà di armonizzare scienza e filosofia, che Morselli tentò con la sua filosofia-scientifica (De Liguori, *Materialismo inquieto*, pp. 88-89).

<sup>48</sup> termine “immaginazione” fosse utilizzato come *key term* negativo rispetto a “ragione”, corrispettivo al termine “entusiasmo” nelle protestanti Inghilterra e Germania: con immaginazione si indicava il processo attraverso il quale l'individuo porta a generare una finzione a tal punto vivida da entrare in competizione con la realtà (cfr. J. Goldstein, *Enthusiasm or Imagination? Eighteenth-Century Smear Words in Comparative National Context*, in *Enthusiasm and Enlightenment in Europe (1650-1850)*, «Huntington Library Quarterly», vol. 60, nn. 1-2, 1997, pp. 29-49).

<sup>49</sup> Cfr. S. Gori Savellini, *La psicologia tra fisiologia e psichiatria nella “Rivista di filosofia scientifica*, Firenze, 1976, pp. 34-38 e R. Boeri, C. Peccarisi, A. Salmaggi, *Eugenio Tanzi and the Beginning of European Neurology*, in «Journal of the History of Neurosciences», vol. III, n. 3, 1994, pp. 177-185.

<sup>50</sup> E. Tanzi, *I neologismi degli alienati in rapporto al delirio cronico*, in «Rivista sperimentale di freniatria», vol. XV, 1889, pp. 352-393 e vol. XVI, 1890, pp. 1-35; *Idem*, *Il misticismo nelle religioni, nell'arte e nella pazzia*, Firenze, Tipografia Cooperativa, 1899; *Idem*, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, Società Editrice Libreria, 1905, pp. 668-700. Su linee simili al saggio *Il misticismo nelle religioni*, cfr. *Idem*, *Dall'istituto psichiatrico di Genova. Il folk-lore nella patologia mentale*, in «Rivista di filosofia scientifica», vol. IX (1890), pp. 385-419.

Il termine misticismo è frequentemente utilizzato dal Tanzi come un vasto contenitore semantico. L'ampio uso della parola, di chiara appartenenza al vocabolario religioso, illustra una tesi di fondo: di fatto, con misticismo Tanzi intendeva evidenziare il carattere velleitario, puerile, immaginifico, irrealista, di specifiche condizioni psichiche, ma anche, nell'insieme, connotare, come pure aveva fatto Morselli, tutti quei complessi di credenze che aggiungevano alla realtà fisica un ulteriore livello spirituale, ontologicamente autonomo, cioè gli approcci religiosi, quelli ritenuti pseudo-scientifici e le filosofie idealistiche e metafisiche.<sup>51</sup>

Se nei selvaggi e nei bambini il misticismo appare come una condizione generale, nel primo caso dovuta allo stato primitivo della civiltà, nel secondo all'acerbo sviluppo delle facoltà intellettive, nei pazzi, e in particolar modo nei paranoici, esso è l'elemento che si «libera dal fondo oscuro della memoria organica, e raggiunge un'altra volta quel campo della coscienza, di dove nuovi acquisti e nuovi abiti mentali l'avevano scacciato, ma che gli fu un giorno così familiare».<sup>52</sup>

In secondo luogo, un peso specifico era dato, soprattutto nel testo sui neologismi, alle allucinazioni. Siano esse causa o effetto del delirio, Tanzi le riteneva, all'epoca della stesura di questo saggio, un «sintoma capitale [...] [cui] paga il proprio contributo almeno l'ottanta per cento dei paranoici».<sup>53</sup> Ma al di là dei riferimenti precisi e puntuali al fenomeno allucinatorio, è possibile considerare il livello sensoriale, intendendo con ciò la percezione di cose ed entità spirituali, o ad ogni modo riconducibili a una realtà sovranaturale, come qualcosa di assolutamente caratterizzante e soggiacente il pensiero di Tanzi, sia rispetto al concetto stesso di misticismo, sia nelle sue varie declinazioni, di volta in volta attribuito ai selvaggi, ai fanciulli, ai religiosi e ai pazzi. Chi sono infatti, sulla scia di questo pensiero, i selvaggi d'ogni luogo ed epoca se non coloro che, per scarsità di nozioni veramente scientifiche e soggiogati dalle superstizioni, prendono per realtà effettiva la visione di spiriti o dèi, di cui ascoltano le parole e accolgono le rivelazioni? Questo brano, sintetizza precisamente la questione:

Dov'è la nozione fisica o chimica che possa avvertire il selvaggio del suo errore? Essa non è ancora sbocciata, e il mito che ne usurpa il posto non è in fondo, data l'ignoranza del ragionatore, che una forma, la più ovvia e legittima, di ragionamento.

Sulle montagne si vedono spesso vaste macchie oscure che camminano, ombre di nuvole lontane, tanto lontane che non si vedono e si possono credere assenti; e talvolta vengono a visitarci nel sogno quelle dei morti che hanno abbandonato la tomba. Dunque vi sono anime di morti, spiriti viventi, ombre di cose – remote ed ignote – che si emancipano dalle loro forme materiali e possono correre allo

---

<sup>51</sup> Max Nordau darà del misticismo questa definizione: «[...] stato della mente in cui si crede di avvertire o di presentire relazioni ignote ed inesplicabili tra i fenomeni; in cui si riconosce nelle cose un accenno a misteri considerati siccome simboli, mediante i quali una forza occulta cerca di scoprire o di accennare miracoli d'ogni specie, ad indovinare i quali il più delle volte ci si affatica invano. [...] Il mistico vede tutti i fenomeni del mondo e della vita sotto un aspetto differente dell'uomo sano. La più semplice frase ch'egli pronuncia gli sembra un accenno a qualche cosa di occulto; nei movimenti ordinari e naturali vede cenni nascosti; tutti gli oggetti hanno per esso un non so che di occulto e profondo; [...]». (M. Nordau, *Degenerazione. Fin de siècle – il misticismo – l'egotismo – il realismo – il secolo ventesimo*, Torino, Bocca, 1896 (I ed. Dumolard, Milano 1893-94); la Dumolard fu la stessa casa editrice della «Rivista di filosofia-scientifica» di Morselli. La citazione è segnalata per il suo valore esemplare e non per motivi di affinità di pensiero con lo psichiatra triestino, che d'altro canto nel *Trattato* farà riferimento proprio a Nordau e al suo concetto di degenerazione per sottolineare come alcuni «evoluzionisti disoccupati» avessero cercato di scoprire con mezzi troppo facili «le cause e le leggi psicologiche del delitto, della pazzia e delle anomalie morali e intellettuali» (E. Tanzi, *Trattato delle malattie mentali*, p. 246).

<sup>52</sup> E. Tanzi, *I neologismi*, vol. XV, p. 356. Qui fa riferimento all'amore per il meraviglioso.

<sup>53</sup> *Ivi*, vol. XVI, p. 28. Quindici anni dopo, come vedremo, Tanzi modificherà la sua opinione circa l'incidenza delle allucinazioni sulla sindrome paranoica, con una significativa eccezione.

sbaraglio per conto proprio. *Vi è un mondo invisibile o semi-visibile più popolato, più vario, più potente di quello in cui viviamo e vediamo.*<sup>54</sup>

Se il misticismo affiora come un relitto nella psiche dell'uomo civile, per quel che riguarda l'uomo primitivo esso è la regola, ciò che costituisce il motore stesso del pensiero e il modo attraverso il quale si opera la causalizzazione, distorta, del mondo e dei fenomeni.

Un terzo elemento che appare strutturalmente forte è il modo in cui Tanzi concepiva la nascita e funzione dei miti. In aperta critica con la tesi del filologo e storico delle religioni Max Müller, secondo il quale i miti sarebbero espressione di una malattia del linguaggio, lo psichiatra triestino affermava che essi non hanno un'origine «filologica, ma intellettuale: ch'essi non derivano da scambi e degenerazioni di parole, ma da errori ed ingenuità del pensiero».<sup>55</sup>

Alla base di questa concezione vi era l'idea dell'unità psichica del genere umano, che spiegava il motivo per cui esistessero miti e leggende tanto simili all'interno di società che non erano venute in contatto tra di loro:

Analoghe leggende, eguali superstizioni si svolgono nelle varie regioni della terra e fra le razze più disparate, non perché i popoli se le trasmettano, alterandone la forma e deturpandone il contenuto primitivamente logico e puro, ma perché costituiscono una fase obbligata nell'evoluzione intellettuale dell'uomo: una fase che ogni società umana è costretta ad attraversare nell'età sua infantile.<sup>56</sup>

Una simile impostazione stabiliva che, diacronicamente, l'umanità si trovava su una stessa linea temporale, ma che, sincronicamente, le varie razze e società erano posizionate in punti diversi:<sup>57</sup> «rifugge chiarissimo che il pensiero logico e rigoroso è un'acquisizione recente, mentre tutte le menti confluiscono, durante i primi periodi dell'incivilimento, in un trasporto irresistibile verso il misticismo».<sup>58</sup> I selvaggi contemporanei gettavano luce sui primitivi proprio nella misura in cui vi era l'idea dell'unità psichica del genere umano; ne conseguiva che anche il sistema di valori era considerato un prodotto della biologia: la propensione a fabbricare miti come «stadio inevitabile nel faticoso sviluppo dell'intelligenza».<sup>59</sup> Presso i primitivi, la fantasia e l'immaginazione svolgevano un ruolo tirannico, laddove nell'uomo moderno rappresentavano, o avrebbero dovuto rappresentare, scriveva Tanzi, il «modesto battistrada del ragionamento».<sup>60</sup> Dati simili presupposti, appare evidente che in questa narrazione la condizione psichica dei selvaggi primitivi era segnata dal dilagare incontrastato del misticismo, per cui il mondo risultava popolato di forze invisibili, come ovvio risultato di un'illusione, di una cattiva comprensione dei fenomeni, di ragionamenti fallaci.

Il saggio sul misticismo del 1899 risulta di straordinario interesse nella misura in cui il concetto veniva analizzato in tre contesti: la religione, l'arte, la pazzia. Riguardo al problema

---

<sup>54</sup> E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, p. 5 (corsivo mio). Si noti come qui il discrimine sia di natura sensoriale, tra una realtà normale, quella in cui viviamo – livello dell'esperienza – e vediamo – livello sensoriale – e una invece posta in un mondo invisibile.

<sup>55</sup> E. Tanzi, *I neologismi*, vol. XVI, p. 1.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

<sup>57</sup> Sandra Puccini ha scritto: «La diversità umana non è un problema epistemologico o conoscitivo (o semplicemente umano) perché l'universalismo evoluzionista ne fa solo un problema di posizione sulla scala evolutiva, che non ha bisogno di essere spiegato o compreso [...]» (S. Puccini, *La raccolta, la caccia, i costumi. Prime riflessioni sui manoscritti inediti del soggiorno di Lamberto Loria in Papuasiasia (1889-1897)*, in «Lares», vol. 80, n. 1, 2014, p. 61).

<sup>58</sup> E. Tanzi, *I neologismi*, vol. XVI, p. 3.

<sup>59</sup> E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, p. 5.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 4.

religioso, il racconto di Tanzi seguiva evolutivamente il lento cammino delle credenze, collocato su una linea in cui al gradino più basso vi erano i feticci dei selvaggi e a quello più alto le religioni monoteistiche. Ebraismo, cristianesimo e islam, pur nella loro complessità, restituivano ad ogni modo una visione mistica del mondo, inaccettabile da un punto di vista scientifico; ma, rispetto al monoteismo, Tanzi aggiungeva che la sua diffusione era solo apparente. Poiché i concetti complessi delle grandi religioni erano difficilmente comprensibili ai più, il volgo era in realtà rimasto sostanzialmente politeista.<sup>61</sup>

Su questa stessa linea ragionava Enrico Morselli, di cui Tanzi, all'inizio della sua carriera, fu d'altronde stretto collaboratore, in alcune riflessioni sul culto dei santi contenute nelle già citate note critiche all'edizione italiana di *Die Welträtsel*. Non del tutto d'accordo riguardo alla dottrina evemeristica proposta da Spencer, che vedeva nei santi un'evoluzione degli antenati, associandovi dunque il culto dei morti, Morselli sottolineava che alcuni santi non fossero altro che divinità pagane trasformate – ad esempio san Giorgio e san Rocco. Scriveva poi, perfettamente in linea con le tesi di matrice haeckeliana: «Quanto più un popolo è arretrato nella civiltà, oppure nella sua evoluzione conserva tracce delle fasi intellettuali e morali già attraversate, tanto più vivo, sentito e vario è nel suo seno il culto dei santi. Venerare ed adorare i santi è una sopravvivenza atavica ed un carattere di inferiorità».<sup>62</sup>

In relazione alla prospettiva storica, Tanzi considerava il medioevo un'epoca profondamente segnata dal demoniaco. Citando Arturo Graf,<sup>63</sup> lo psichiatra sottolineava come in ambito monastico si vivesse trincerati nelle proprie celle e si percepisse costantemente l'ombra del maligno, motivo per cui ogni evento prendeva l'aspetto «di una scena mostruosa, dietro la quale si trama un'immensa e formidabile insidia e donde prorompe ogni poco e penetra fin nella cella dell'asceta la potenza impetuosa del male».<sup>64</sup> Ai suoi tempi, proseguiva Tanzi, il misticismo religioso riusciva ancora ad aprirsi una breccia nonostante il controllo dello stato; il suo sguardo, in questo caso, volgeva ad oriente, aspetto, come si vedrà più avanti, non privo di significato:

In Russia popolazioni intere precipitano affascinate nel vortice dell'animismo selvaggio, abbracciando con fervore raddoppiato dall'opposizione religioni nuove, originali, piene di vitalità, che si trasformano continuamente, che dunque non soltanto sono ma *divengono*, e che spingono i proseliti [...] alla clausura, all'isolamento, alla fuga nei luoghi deserti, alle mutilazioni, al suicidio per fame, al battesimo di fuoco e di sangue.<sup>65</sup>

Qui la narrazione di Tanzi evidenzia chiaramente alcuni elementi distintivi delle pratiche dell'ascetismo cristiano, tipici di alcuni percorsi spirituali verso la santità, come la clausura, l'isolamento, la fuga nei luoghi deserti, le macerazioni e le umiliazioni corporali.

Nel passaggio alla dissertazione sul misticismo nell'arte emergono altri aspetti che rischiarano, a mio avviso, le questioni qui oggetto di studio. Innanzitutto, Tanzi ammetteva che le religioni continuavano a riscuotere un certo credito: benché tale prestigio fosse piuttosto un tratto distintivo delle società adolescenti, le quali, per mancanza di coscienza sociale dovevano far discendere da una dimensione sovranaturale le proprie leggi costitutive, «in ogni modo il

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>62</sup> E. Morselli, *Annotazioni al cap. XV*, in Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 399.

<sup>63</sup> A. Graf, *Il diavolo*, Milano, Fratelli Treves, 1889.

<sup>64</sup> E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, p. 7.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

misticismo, questo padre imbarazzante, è tollerato in grazia dalle figlie, la religione e l'arte, perché senza misticismo nessuna religione sarebbe surta mai, e neppure esisterebbero le arti». <sup>66</sup>

Come per qualsiasi carattere, fisico o psichico, relativo all'*uomo*, Tanzi considerava in senso evolucionistico anche il sentimento estetico. Esso era fiorito in forma rudimentale nei rituali dei primitivi: se la religione nasceva sostanzialmente dall'elaborazione sistematizzata del terrore, l'arte era prodotto della voluttà e dell'erotismo: entrambe, però, tendevano, nel pensiero di Tanzi, a essere fuse alle origini. Le danze e i riti dei primitivi, ad esempio, costituivano per lo psichiatra le prime forme artistiche, poiché, *rappresentando* battaglie, banchetti, sacrifici, erano di fatto finzioni sceniche, prime grossolane manifestazioni dell'arte che si sarebbe poi evoluta, in età moderna, fino a quella che Tanzi chiamava arte profana. <sup>67</sup> Tali primeve espressioni artistiche erano associate al gioco dei bambini, andando a ristabilire il legame tra selvaggio, bambino e, come a breve vedremo, pazzo; infatti, Tanzi parlava di veri giochi, che servivano a soddisfare una smodata necessità di agire:

Il bambino che non ha nulla di preciso da dire, ma che ha già imparato a parlare, fa simulacri di discorsi con parole prive di senso; per la sola ragione che ha una voce, gorgheggia alla meglio un canto che di musicale non ha che il solo ritmo; non avendo nulla da fare, pende le sue forze nel simulare l'affaccendarsi degli adulti; va a cavallo d'una seggiola; rende visite; fa manovrare reggimenti invisibili; rimprovera e licenzia servitori immaginari; riversa sopra una bambola di legno le tenerezze della maternità. Non è ancora l'arte, ma è già la finzione. <sup>68</sup>

Nel testo di Tanzi è possibile cogliere alcuni elementi fondamentali, elementi che sono, sottotraccia, riconducibili a una classica rappresentazione della follia: la troviamo nell'idea di un impulso sfrenato ad agire, che può essere ricondotto alla *mania*; così come nel riferimento al bambino, e dunque al selvaggio, che fa discorsi senza senso, che fa muovere reggimenti

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 8. Con tutt'altra consapevolezza, Gladys Swain ha sottolineato l'importanza della Rivoluzione francese nel processo di ristrutturazione dell'invisibile e del sovranaturale. Essa avrebbe avuto come suo carattere primordiale l'introduzione di una società che «rompa con ogni spiegazione di se stessa fondata su Altro, che non sia se stessa – e soprattutto su un Altro inteso come un dio creatore e legislatore supremo» (G. Swain, *Soggetto e follia. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, Torino, Centro Scientifico Torinese, 1985, a cura di A. Rossati, p. 41). Moravia ha accordato alla centralità della "sensibilità" nel passaggio tra Sette e Ottocento uno degli elementi rivoluzionari che cambiarono la concezione dell'essere umano, non più interpretato come una macchina, bensì come un organismo. Scrive, tra l'altro, Moravia: «È solo sulla base del modello dell'uomo-organismo che il pensiero illuministico può realizzare finalmente quella che ho chiamato "cattura dell'invisibile" [...]. Solo un corpo percorso da un reticolo nervoso ospitante una proprietà complessa come la sensibilità poteva infatti candidarsi legittimamente ad essere la sede delle funzioni attribuite un tempo all'anima. E proprio questa è la conclusione cui perverrà, negli ultimi anni del secolo, Cabanis. Benché privo delle conoscenze e degli strumenti indispensabili per proseguire un ben preciso cammino, egli sottolineerà con argomentazioni finalmente persuasive in qual misura le percezioni e le rappresentazioni, i pensieri e gli affetti, appartengono a un sistema psicofisico che solo il medico (naturalmente il *médecin-philosophe*) può interpretare in modo appropriato; [...].» (S. Moravia, *La «naturalizzazione» della mente nell'Età dei lumi e la nascita della psichiatria moderna*, in F. M. Ferro et alii, *Passioni della mente*, p. 77).

<sup>67</sup> E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, pp. 8-9.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 9. Lo storico e critico d'arte Corrado Ricci aveva pubblicato qualche anno prima il libro *L'arte dei bambini* (Bologna, Zanichelli, 1887), riconosciuto come il primo saggio sulle produzioni artistiche dei fanciulli (cfr. D. Fabre, «*C'est de l'art!*»: *le peuple, le primitif, l'enfant*, in «*Gradhiva*», n. 9, 2009, p. 26). Pur con maggiore accortezza e non stabilendo una relazione di equivalenza, anche Ricci metteva in relazione l'arte dei bambini con quella dei primitivi. In particolar modo, notava una convergenza assoluta nell'ambito delle produzioni plastiche, cioè laddove il problema della terza dimensione, decisivo nell'ambito del disegno, veniva meno; in quest'ultimo caso, Ricci sosteneva che le produzioni dei selvaggi adulti erano sempre migliori di quelle dei bambini. Ad ogni modo, pur con le sue peculiarità, *L'arte dei bambini* può essere certamente considerato indizio di una tensione verso certe associazioni sul finire dell'Ottocento: come Tanzi, anche Ricci citava ad esempio i lavori di Lubbock.

invisibili, che commercia e si rapporta con esseri immaginari, cioè i livelli del delirio e dell'allucinazione. Se guardiamo al Lombroso, le intersezioni tra mistico e genio letterato trovavano la loro congiuntura specifica nel tema della sensibilità e dell'immaginazione. Andrea Rondini ha scritto:

Le creazioni si configurano ancora una volta come “combinazioni binarie e quadernarie di sensazioni” [...]. La stessa esagerata sensibilità è già di per sé *factio*: essa crea, senza distinguerle, delle sventure reali e fantastiche; qualora poi l'immaginazione sia dominata da un'idea ricorrente allora si crea una fissazione, un “mito personale”, che stacca gli uomini geniali dalla realtà.<sup>69</sup>

Ciò faceva da ulteriore legame con il mondo dei primitivi, nonostante il genio, nelle varie forme in cui poteva presentarsi, fosse agli antipodi del selvaggio.

Ancor più segnante, il modo in cui Tanzi separava una rudimentale manifestazione di senso artistico, intrisa di misticismo, dal vero sentimento estetico che, pur essendo un prodotto del misticismo, non viene recepito come articolo di fede ma come finzione artistica. Per lo psichiatra, dunque, il misticismo svolgeva un ruolo cruciale nella nascita e nello sviluppo dell'arte, la quale progressivamente veniva concepita e fruita come finzione e non come realtà, alla quale ad ogni modo essa tende:

La riproduzione esatta della realtà è uno dei fini, se non di tutte le arti, della pittura, della scultura, della poesia e del romanzo; e questo fine ha qualche carattere di utilità in quanto acuisce il nostro sapere e ne moltiplica i punti di vista. I romanzi troppo fantastici di Disraeli non sono più letti da nessuno.<sup>70</sup>

L'arte “sana” andava dunque a situarsi per Tanzi in una zona grigia, di armonia tra fantastico e reale, tra la «la luce del vero e le tenebre del falso», quella cioè del «verosimile».<sup>71</sup> Il selvaggio, il bambino e, come vedremo, il pazzo sono segnati da una precisa modalità di percezione della realtà, che li rende parte di uno stesso insieme. Ma questa strettissima relazione era però giustificata soltanto nei suoi aspetti funzionali, mentre solo in minima parte lo era da un punto di vista, per così dire, “eziologico”.

### *Misticismo, paranoia, selvaggi*

L'ultimo elemento discusso da Tanzi nel saggio del 1899, riguardava infine quegli aspetti del misticismo che andavano a intersecare la questione, assai più di pertinenza dello psichiatra, della follia. L'etichetta nosografica della paranoia assumeva qui un ruolo di supremazia; essa permetteva a Tanzi di riconfermare la triade bambino, selvaggio, pazzo, di dare una spiegazione patologica alla resistenza in alcuni individui della società moderna di caratteri atavici, di porre il misticismo come *trait d'union* tra i tre tipi. Per quanto riguarda la paranoia, Tanzi arriverà a scrivere che nel caso di questi malati «pazzia e misticismo sono tutta una cosa».<sup>72</sup>

Il capitolo sulla paranoia del *Trattato delle malattie mentali* si basava in buona parte sull'ultimo paragrafo del saggio *Il misticismo nella religione, nell'arte e nella pazzia*, da cui riprendeva interi brani senza modificarli. Nel manuale del 1905, lo psichiatra affermava che la paranoia è un'anomalia costituzionale, rara nella sua forma pura, costituita da un delirio parziale

---

<sup>69</sup> A. Rondini, *Cose da pazzi. Cesare Lombroso e la letteratura*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001, p. 24.

<sup>70</sup> E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, p. 10.

<sup>71</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 14.

il quale diventa l'origine di un preconcetto che «vince a poco a poco ogni evidenza contraria; e a dispetto della realtà, dell'opinione pubblica, del senso comune, si organizza in un sistema coordinato d'errori, errori che diventano i tiranni della personalità intellettuale e la pongono gradatamente fuori dai ruoli della normalità».<sup>73</sup> La caratteristica della paranoia è dunque quella di costruirsi intorno a un nucleo di credenze erranee, talvolta anche solo un concetto, che tendono a monopolizzare l'interesse del soggetto, il quale può anche rimanere lucido e apparentemente sano in tutti gli aspetti della vita che non siano legati al preconcetto paranoico.

Tanzi dichiarava, in contrasto con gli scritti precedentemente analizzati, che nella paranoia le allucinazioni sono rare se non inesistenti. L'unica eccezione erano, significativamente, certe forme ambiziose, soprattutto a sfondo mistico-profetico. Egli rifletteva poi sul tema dell'errore, notando come esso minacci costantemente di ingannare l'individuo; spesso, il sentimento di certezza, osserva Tanzi, matura infatti senza il filtro di una critica serrata e laboriosa. Le religioni, in questo senso, costituivano per lo psichiatra un esempio notevole, poiché forniscono

alla credulità umana sistemi ingegnosamente codificati d'errori, che sono vere sfide alla logica [...]. Se si potesse darne un giudizio ad animo libero, come avviene quando si prende in esame la fede umile d'un popolo lontano, basterebbe la forza logica d'un bambino moderno a distruggere ogni edificio religioso, nessuno eccettuato.<sup>74</sup>

Eppure, i popoli civili avevano mantenuto errori atavici che, se non avessero avuto il passaporto della tradizione, sarebbero stati, secondo Tanzi, sdegnosamente respinti.<sup>75</sup> E proseguiva, in contrasto con Haeckel:

è ben difficile che gente al di sopra del livello medio accetti [...] il dogma della Trinità o quello del Diavolo. La fede al soprannaturale non arriva più ad ammettere miracoli che in forma retrospettiva. Le religioni hanno dunque perduta la capacità di svolgersi in senso mistico e non si trasformano che per confondersi in una specie di morale religiosa, che rappresenta il loro tramonto.<sup>76</sup>

Le credenze legate agli angeli e ai santi rappresentavano residui, sopravvivenze dell'antico paganesimo. Tanzi ricostruiva, in tre pagine, un vero e proprio puzzle, composto dalle pratiche, credenze e riti dei più svariati popoli, dagli indigeni di Tahiti ai mahori della Nuova Zelanda, fino al volgo medievale europeo e all'attuale folklore popolato di lupi mannari e spettri. E continuava:

I primitivi, gli adolescenti e gli adulti moderni, ma di corto cervello non sono capaci di tollerare lo stato psichico del *dubbio scientifico*. La loro ignoranza si abbevera con soddisfazione nel misticismo e se ne ubriaca. Di qui le spiegazioni per analogia, la personificazione del mondo e dei suoi fenomeni, la rappresentazione della natura sotto forma d'una baracca antropomorfa di fantocci, piccoli e grossi, grotteschi e terribili, omuncoli e giganti, diavoli e angeli custodi [...].

I paranoici sono altrettanto mistici del volgo e dei selvaggi, sono anzi più mistici di essi e di tutti, perché il loro misticismo nasce, si svolge e persiste a dispetto dell'ambiente. [...] I primitivi sono figli del loro tempo; i paranoici sono *anacronismi viventi*. Il misticismo dei primitivi è la manifestazione

---

<sup>73</sup> E. Tanzi, *Trattato delle malattie mentali*, p. 668 [corsivo mio]. Tra le varie evoluzioni dell'etichetta esquiroliana di "monomania", Ugo Fornari ha inserito anche la paranoia: cfr. U. Fornari, *Evoluzione del concetto di monomania*, in F. M. Ferro et alii, *Passioni della mente*, (pp. 457-490), p. 488. Per uno sguardo alla storia della paranoia cfr. B. Callieri, C. Maci (a cura di), *Paranoia. Passione e ragione*, Roma, Anicia, 2008, in part. pp. 15-79.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 670-671.

<sup>75</sup> Il che sembrerebbe in effetti essere confutato dallo spiritismo, a cui comunque Tanzi accenna più avanti.

<sup>76</sup> E. Tanzi, *Trattato delle malattie mentali*, p. 671.



modesta, tranquilla e collettiva d'un pensiero imperfetto che si sviluppa; il misticismo dei paranoici è l'esplosione audace, violenta e individuale d'un pensiero in regresso ed anticivile.<sup>77</sup>

Il mondo del paranoico, come quello del primitivo, è tutto un brulicare di forze occulte e invisibili, ammiccanti e maligne, che sussurrano alle orecchie o spostano oggetti. Esse poi si manifestano in forme meno anonime, si antropomorfizzano e in tal modo la «mitologia del primitivo» si riattualizza ai danni del paranoico, che, sottolinea Tanzi, pur non avendo letto nulla di Spencer, Tylor e Lubbock, riesce nell'impresa di ricreare una sua singolare religione, del tutto simile a quella dei primitivi. Ma non esistono solo queste manifestazioni terrifiche e sinistre, poiché esse, come nella storia vengono talvolta rimpiazzate da culti, «egualmente vani», a sfondo benefico e tutelare, così accade che il paranoico ambizioso, invece «[...] di credersi circondato da insidie o da spiriti ostili, [...] è confortato dalla presenza di feticci e di angeli tutelari che per mezzo di commerci soprannaturali si mantengono in relazione con lui; talvolta sono creature umane, ma di grado superiore, tal'altra spiriti superumani e persino Domeneddio in persona».<sup>78</sup> Il paranoico vive una doppia esistenza, una che si accorda con la realtà, l'altra che deraglia nel misticismo: il contadino che è al contempo un re, la popolana che vede nei suoi umili parenti altrettanti principi che la corteggiano; da questo stesso procedimento s'innescano le vicende di profeti e apostoli convinti di aver ricevuto investitura divina. «Pel misticismo di cui ridonda e per la fede da cui è animata la paranoia sale all'altezza d'una *religione individuale*. Per gli stessi caratteri le religioni non sono storicamente che *paranoie collettive*».<sup>79</sup>

In conclusione, Tanzi affermava che la differenza tra i due tipi, cioè il primitivo e il paranoico, è nei presupposti che animano quelle modalità di comportamento e di esperienza, cioè che il primo è costretto ad essere mistico per ignoranza, per «necessità storica; [mentre il secondo] vi si dedica per passione, contro la corrente del pubblico consenso, per atavismo».<sup>80</sup>

Nel saggio sul misticismo del 1899 c'è un breve ma interessantissimo brano, non presente nel *Trattato*. Si riferivano le parole di un malato del manicomio di Firenze, descritto come un paranoico ventenne, «docile, casalingo, d'istruzione elementare»:

«Ero a tavola col Piovano quando vidi un albore. Mi sentii tutto commuovere da questo avvenimento straordinario e forse divino, e mi venne l'idea d'essere *Dio*. Questi fatti mi persuasero che vi è un Dio, ma non volli pensarci troppo per paura d'impazzire. Eppure vedo sempre qualche segno di convenzione: mosche e farfalle, e volano in un modo che non è naturale. Un giorno lessi un articolo sul giornale, e mi parve che spiegasse la mia vita, facendomi sperare cose grandi e belle. Anche al caffè della *Vigna Nuova* (un caffè di Firenze) c'era spesso una mosca che camminava sul giornale e mi dava da sperare: una volta si fermò sopra una lettera maiuscola, ed era l'iniziale del mio nome».<sup>81</sup>

Tanzi commentava: «Così nascono i profeti, i Davide Lazzaretti, gli apostoli che, credendosi investiti d'una missione divina, mantengono una condotta esemplare e qualche volta mettono a servizio delle proprie illusioni una volontà tenace che può attirare proseliti».<sup>82</sup> Il riferimento a Davide Lazzaretti nel saggio del 1899, trovava il suo compimento proprio nel capitolo sulla paranoia del *Trattato*, dove il profeta dell'Amiata, con tanto di fotografia nel testo, era posto a

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 676.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 677.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 678.

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 679-680.

<sup>81</sup> Cit. in E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, p. 17.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

rappresentante esemplare dei paranoici ambiziosi con delirio religioso, i soli, oltretutto, frequentemente soggetti alle allucinazioni.<sup>83</sup>

Lazzaretti era stato al centro di un grande dibattito nei mesi successivi alla sua morte, ucciso dai carabinieri durante una processione religiosa ad Arcidosso nel 1878.<sup>84</sup> Al caso s'interessarono in particolar modo lo psichiatra milanese Andrea Verga e Cesare Lombroso – quest'ultimo in collaborazione con il giurista Pietro Nocito. Se l'anziano professor Verga, poco interessato, per motivi anagrafici, alla tematica dei selvaggi, vedeva in Lazzaretti un esempio manifesto di quella che aveva definito “pazzia sensoria”, ricollocando l'esperienza religiosa del Profeta amiatino nel grande calderone delle allucinazioni, la memoria di Lombroso e Nocito, pubblicata nel 1880 su «Archivio di psichiatria», faceva convergere nelle pagine conclusive le caratteristiche mistiche del percorso di Lazzaretti nel più vasto orizzonte della psicologia primitiva:

*La metamorfosi regrediente* delle facoltà intellettuali ha minori gradi da percorrere nel barbaro che nel civilizzato; il primo sa distinguere molto più difficilmente le illusioni dalle realtà, le allucinazioni dai desiderî, il possibile dal soprannaturale, e domare le sfrenate passioni. Non è molto tempo che i negri di Haiti prendeano per immagini di santi alcuni alberi su cui si erano stesi dei drappi, e in Nubia vedono i loro dèi negli scherzi e nelle anfrattuosità delle roccie. La minima causa induce al terrore il barbaro; dal terrore alla superstizione è un piccolo passo. Quest'ultima soprattutto scompare sotto la logica ed il sogghigno della civiltà, ed è quella che contribuì al maggiore sviluppo della pazzia.<sup>85</sup>

Il cenno a un caso clinico, peraltro unico nel saggio *Il misticismo nella religione, nell'arte e nella pazzia*, di una paranoia connotata in senso religioso non è, d'altro canto, privo di significato. Esso ci riconduce verso il basso, ci riporta ai manicomi e alla nutrita presenza, in quegli istituti, di malati che si atteggiavano a santi o profeti, che vedevano il demonio, che parlavano con il Cristo. Il nesso tra selvaggi e malati religiosi a livello di documentazione clinica è tutto da scoprire, benché una ricognizione da me svolta all'Archivio storico dell'ex-Manicomio romano Santa Maria della Pietà, sulle cartelle cliniche di questa tipologia di malati tra il 1890 e i primi del Novecento, non ne ha mostrato traccia. Questa mancanza non va sopravvalutata, perché la scrittura clinica e quella teorica e saggistica furono spesso segnate da profonde discrepanze.<sup>86</sup> Nelle conclusioni del saggio sull'ebreo nevrotico, Vinzia Fiorino ha infatti segnalato come la ricezione delle teorie sull'ebraismo non sembra essersi tradotta in «termini di pratiche segregative. Le procedure di internamento sono già ben strutturate su binari

---

<sup>83</sup> E. Tanzi, *Trattato delle malattie mentali*, pp. 687-689.

<sup>84</sup> La bibliografia su Lazzaretti è ampia: per una prima ricognizione cfr. F. Pitocco, *Lazzaretti, David*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 64, 2005, pp. 188-191; C. Pazzagli (a cura di),  *Davide Lazzaretti e il monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso*, Firenze, Nuova Guaraldi, 1981.

<sup>85</sup> P. Nocito, C. Lombroso,  *Davide Lazzaretti*, in «Archivio di psichiatria», vol. I, 1880, p. 158. Bulferetti ha evidenziato il carattere “storico” della follia in Lombroso: «Fatto storico” era per lui la pazzia sia come forma regressiva (“metamorfosi regrediente”) della psiche, da considerarsi patologica in quanto in contrasto col generale processo evolutivo tanto della specie quanto della civiltà, sia perché legata alla relatività dei valori storici (ciò che in una antica civiltà può prospettarsi come eroico nella civiltà moderna può apparire folle o criminoso) sia, perché, infine, l'alienato, nei popoli barbari, non ha un'importanza clinica, ma storica: è temuto, adorato dalle masse, e spesso ne tiene lo scettro [...]» (L. Bulferetti, *L'interpretazione lombrosiana del Lazzaretti*, in C. Pazzagli,  *Davide Lazzaretti e il monte Amiata*, p. 310). Sulle implicazioni “epidemiche” della follia in Lombroso e sull'importanza del concetto di *metamorfosi regrediente* cfr. D. Palano, *Il potere della moltitudine*, pp. 212 e ssg.

<sup>86</sup> A questo proposito rinvio al saggio di Judith Kasper, *Scrittura, rappresentazione, transfert. Che cosa vuol dire leggere delle cartelle cliniche*, in R. Panattoni (a cura di), *Lo sguardo psichiatrico. Studi e materiali dalle cartelle cliniche tra Otto e Novecento*, Milano, Mondadori, 2009, pp. 61-74.

consolidati e l'attenzione alla variabile ebraica sembra cadere in secondo piano». <sup>87</sup>Ciò risulterebbe ancor più comprensibile nel caso di una riduzione, quella tra selvaggio e paranoico, dal valore puramente teorico.

### *Conclusioni*

La dimensione “sensoriale”, il livello della percezione della realtà, ha costituito uno strato profondo dei testi qui analizzati. Il piano epistemologico, come ho sottolineato nel paragrafo sulle “suggestioni spiritiche”, comportava la messa al bando di tutto ciò che apparteneva a una dimensione ontologicamente autonoma (esiste una sola Realtà), relegandolo nell'allucinatorio, nell'immaginario, nel fantastico («I romanzi troppo fantastici di Disraeli non sono più letti da nessuno»<sup>88</sup>); una sorta di “orizzonte del sovrumano”<sup>89</sup> condizionava per Tanzi il livello percettivo e sensoriale dei selvaggi, facendoli esistere in uno stato di illusione perpetua; i bambini muovono reggimenti invisibili e i paranoici formano un sistema codificato d'errori che li pone fuori dalla realtà. Le visioni di santi e beati come Francesco d'Assisi, Caterina da Siena, Teresa d'Ávila, Caterina Mattei di Racconigi, che in estasi avevano certificato sensorialmente<sup>90</sup> l'esistenza di una realtà ontologicamente autonoma, venivano spiegate attraverso la patologia delle allucinazioni, cioè l'esperienza di qualcosa che non appartiene alla realtà. Davide Lazzaretti era stato affetto, secondo Andrea Verga, da “pazzia sensoria”, era dunque un allucinato; Lombroso affermava che il barbaro – nel caso specifico, il profeta dell'Amiata – soggetto più predisposto a regredire a condizioni filogenetiche anteriori rispetto all'uomo civile, «sa distinguere molto più difficilmente le illusioni dalle realtà, le allucinazioni dai desiderî, il possibile dal soprannaturale, e domare le sfrenate passioni».<sup>91</sup>

In ambito cattolico venne prodotta nell'Ottocento un'importante letteratura polemica contro la riduzione delle visioni dei santi ad allucinazioni, il che avvalorava per contrasto il carattere decisivo della narrazione allucinatoria rispetto alle esperienze spirituali, anche cattoliche. Celebre fu il *Des Hallucinations*<sup>92</sup> del francese Brierre de Boismont sul versante dei cattolici laici, mentre in ambito ecclesiastico va segnalato l'esemplare saggio di padre Francesco Salis Seewis, redattore di «Civiltà Cattolica», intitolato *Visioni e allucinazioni*.<sup>93</sup> Si pensi oltretutto

---

<sup>87</sup> V. Fiorino, *Gli ebrei*, pp. 211-212.

<sup>88</sup> E. Tanzi, *Il misticismo nella religione*, p. 10.

<sup>89</sup> Prendo in prestito il concetto da Lucien Lévi-Bruhl ne *La mentalità primitiva* (I ed. 1922), dove continua ad essere decisivo il problema della sensorialità: la mentalità primitiva non è infatti «soltanto mistica, cioè orientata ad ogni istante verso le forze occulte. Non è soltanto prelogica, cioè indifferente il più delle volte alla contraddizione. [...] Mentre per noi la causa e l'effetto sono dati entrambi nel tempo e quasi sempre nello spazio, la mentalità primitiva ammette a ogni istante che uno solo dei due termini sia percepito; l'altro appartiene all'insieme degli esseri invisibili e non percepibili» (L. Lévi-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 76-77). Proprio rispetto alle categorie di Lévi-Bruhl, De Martino commentava criticamente che l'esperienza magica rende possibili diversi piani di realtà che non sono caratteristici o individuanti nella nostra cultura: «Considerare come paradigmatico il rapporto presenza-mondo quale si manifesta nella nostra civiltà equivale ad assumere come una struttura metafisica della realtà ciò che è soltanto un risultato storico determinato» (E. De Martino, *Il mondo magico*, p. 205).

<sup>90</sup> Uso l'avverbio “sensorialmente” consapevole della complessità e delle numerose sfumature della sensibilità mistica.

<sup>91</sup> P. Nocito, C. Lombroso, *Davide Lazzaretti*, p. 158.

<sup>92</sup> A. Brierre de Boismont, *Des Hallucinations ou histoire raisonné des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnétisme et du sonnambulisme*, Paris, Baillièrre, 1845.

<sup>93</sup> F. Salis Seewis, *Visioni e allucinazioni*, Prato, Contrucci e comp., 1892. I quasi cinquant'anni che separano la prima edizione del libro dello psichiatra francese dal saggio del gesuita rendono l'idea dell'ampiezza cronologica del dibattito.

all'importanza della figura del bambino nelle grandi apparizioni mariane del secolo, che furono non casualmente al centro della riflessione controversistica di Salis Seewis. Nel caso di Bernadette di Lourdes, una delle argomentazioni portate dal gesuita per confutare la tesi allucinatoria poggiava sul ritrovamento della fonte miracolosa, indicata alla giovane dall'apparizione. Ciò non solo per il carattere prodigioso che la fonte doveva poi dimostrare, ma, più banalmente, perché risultava del tutto inspiegabile «come la fanciulla andasse a cercare quivi una polla ignorata da tutti e da lei massimamente».<sup>94</sup> Da ciò, si concludeva che:

[...] la visione si veda logicamente collegata colla realtà esterna, non occorre nulla di più per doverla un medico contraddistinguere dalle allucinazioni, il cui carattere proprio è appunto di simulare col mondo esterno una relazione logica, mentre *non ne hanno nessuna*: e che non possano neanche averne, risulta oggi più che mai da ciò che la scienza giustamente professa intorno alla genesi di questo fenomeno.<sup>95</sup>

Il disturbo allucinatorio, variamente spiegato e interpretato dalla psichiatria ottocentesca fin dai primi anni dell'Ottocento, possiede, a mio avviso, una funzione concettuale che trascende la sua condizione di fenomeno fisio-patologico.

I saggi di Tanzi, in un arco di tempo che va dalla fine degli anni Ottanta ai primi del Novecento, mostrano d'altro canto il profondo valore euristico che ebbe il tema del religioso nell'elaborazione teorica della follia. Benché il discorso sulle credenze religiose sia nella maggior parte dei casi dedicato ai selvaggi/primitivi, associati di volta in volta ai bambini, ai pazzi, pure risulta evidente che quei discorsi toccassero necessariamente altre questioni.

D'altronde, Tanzi si limitava a fare riferimenti o a episodi lontani dall'Europa occidentale e dalla religione strettamente cattolica (il caso richiamato delle sette russe), oppure a un personaggio, come il Lazzaretti, certamente non ortodosso. Le ragioni di una simile scelta possono essere diverse. Se guardiamo però al pensiero di uno dei suoi maestri, Enrico Morselli, con il quale Tanzi condivideva molte posizioni, potremmo forse arguire che le motivazioni fossero piuttosto di natura pratica che non legate a una forma di autocensura nei confronti della religione cattolica.<sup>96</sup> In effetti, quando Tanzi, in questo senso quasi precursore di Freud, affermava che tutte le religioni, nessuna esclusa, non fossero altro che paranoie collettive, il suo discorso assumeva connotazioni globalizzanti.

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>96</sup> Ho riscontrato forme di autocensura nella mia ricerca di dottorato. Va segnalata l'importanza dello spartiacque dell'Unità d'Italia e il definitivo crollo del potere temporale del papa dopo la Presa di Roma. Un caso esemplare, in questo senso, è quello dello psichiatra Andrea Verga. In un suo studio sulle allucinazioni di Torquato Tasso apparso nel 1845, pur toccando e trattando questioni inevitabilmente riconducibili a certe forme mistiche della santità, lo psichiatra evitava di rivolgere la sua attenzione ai santi del cattolicesimo (cfr. A. Verga, *Sulla lipemania del Tasso. Frammento d'un lavoro sulle allucinazioni*, in «Giornale dell'I. R. Istituto lombardo di scienze, lettere ed arti», t. XL, 1845, pp. 38-54). Si tratta peraltro di una congiuntura in cui il dibattito sulle allucinazioni in Francia, che Verga conosceva bene, aveva posto in maniera evidente la discussione sulle estasi dei santi, dopo l'uscita del grande libro di Brierre de Boismont, *Des Hallucinations*. Dopo la fine del processo di unificazione, proprio nel testo su Lazzaretti, Verga si mostra molto più disinvolto nel toccare l'argomento, al punto da scrivere: «Certe visioni e conversazioni con Dio, colla B. Vergine, con angeli, con santi, avvenute in tempi e in paesi, nei quali vige la massima, che *il fine giustifica i mezzi*, possono benissimo essere state raccontate e ripetute o almeno lasciate correre *ad majorem Dei gloriam*. Che se poi furono vere allucinazioni e non impedirono ai pazienti di ragionare ed agire saggiamente negli intervalli (ciò che del resto si verifica in tutte le monomanie), io non vedo perché esse non si possano aggregare alle allucinazioni essenziali o alla pazzia sensoria» (A. Verga,  *Davide Lazzaretti*, pp. 66-67).

Nel già citato commentario di Morselli al libro di Haeckel troviamo alcune riflessioni interessanti. Una di queste riguarda la figura del Cristo, che Morselli analizzava sotto vari punti di vista, tra i quali ovviamente quello della personalità. Lo psichiatra modenese sottolineava da un lato la straordinarietà del personaggio, dall'altro rimarcava come la sua figura fosse del tutto metastorica, mancando «una biografia [...] di lui compiuta con elementi positivi [...]»<sup>97</sup> Rifacendosi alle considerazioni dello storico del cristianesimo Baldassarre Labanca,<sup>98</sup> Morselli osservava come i pochi frammenti certi della vita del Nazareno fossero mescolati a più strati di elementi sovranaturali, tolti i quali sarebbe rimasto un «residuo meschino, per poco riconducibile a zero».<sup>99</sup> Ora, questi aspetti inficiavano, secondo Morselli, la possibilità di un'analisi medico-psicologica del Cristo: criticava chi pure quella strada aveva tentato, cioè il francese Jules Soury, neuropsicologo e storico, che aveva intravisto un Gesù affetto da delirio ambizioso causato da una paralisi progressiva.<sup>100</sup> L'unico risultato di simili tentativi sarebbe stato, secondo Morselli, quello di una sterile rivolta del libero pensiero contro la Chiesa. Poco più avanti, sosteneva che alcuni imitatori di Cesare Lombroso imbastivano giudizi pseudo-psicologici e pseudo-storici sulle più grandi personalità della storia e dell'arte;<sup>101</sup> e proseguiva: «Ove manchino elementi clinici sicuri, e quando si sottaccia la azione dell'ambiente, è assurdo, è poco serio giudicare abnorme tutto ciò che fuoriesce dalla cerchia della mediocrità e tutto ciò che non si comprende coi criteri della realtà circostante».<sup>102</sup>

È lecito pensare che Morselli, nel corso del tempo, avesse cambiato idea. Nel primo volume della sua «Rivista di filosofia scientifica», 1881-1882, veniva infatti positivamente recensito, forse dallo stesso Morselli, il volumetto del filosofo d'impronta positivista Alfonso Asturaro, nel quale si analizzava in chiave psico-patologica la figura di santa Caterina da Siena, alla quale veniva peraltro diagnosticata una grave forma di isteria.<sup>103</sup> Proprio nel 1881, Morselli aveva pubblicato un breve saggio su alcune contemporanee pazzie epidemiche a sfondo religioso, in cui lo psichiatra appare abbastanza sicuro nell'affrontare tali temi e poco preoccupato della questione "fonti". Al punto da citare la monumentale opera di Louis-Floretin Calmeil, apparsa nel 1845, ovvero una storia della follia dal Quattrocento al Settecento, in cui venivano affrontati numerosi casi di esperienze religiose, considerate dallo psichiatra francese di natura patologica e allucinatoria.<sup>104</sup> Nel saggio sulle pazzie epidemiche, Morselli confermava la linea di continuità tra passato e presente: «Basterebbe a provarlo l'insorgere non infrequente anche nel

---

<sup>97</sup> E. Morselli, *Commenti al cap. XVII*, in E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 448.

<sup>98</sup> Gli scritti dell'ex-sacerdote Labanca sul cristianesimo ebbero una presenza importante nella «Rivista di filosofia scientifica» di Morselli.

<sup>99</sup> E. Morselli, *Commenti al cap. XVII*, in E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 448.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 449. Cfr. J. Soury, *Jésus et les évangiles*, Paris, Charpentier, 1878.

<sup>101</sup> È probabile che il riferimento a Lombroso sia meno neutro di quel che sembri. Pur parlando di "imitatori esagerati", Morselli sta quasi certamente pungolando il medico veneto. In questa luce, va forse letto anche il riferimento poco lusinghiero espresso da Tanzi su Nordau nel *Trattato*. Quest'ultimo fu grande estimatore di Lombroso, al punto da dedicargli *Degenerazione*, in cui scriveva che senza l'opera di Lombroso non avrebbe potuto scrivere il suo libro (cfr. Nordau, *Degenerazione*, p. XI); eppure, lo stesso Lombroso fu il primo critico di Nordau, nonostante la professione di fede ricevuta: cfr. A. La Vergata, *Lombroso e la degenerazione*, pp. 82-89.

<sup>102</sup> E. Morselli, *Commenti al cap. XVII*, in E. Haeckel, *I problemi dell'universo*, p. 449. Questo passaggio appare d'altro canto già più in linea con le tesi di Lombroso. Quest'ultimo, proprio nella polemica con Max Nordau, il quale aveva sostenuto che non si potevano chiamare geni dei pazzi degenerati, dichiarò tra l'altro: «"il genio è una forma di nevrosi degenerativa", è un anormale, un diverso, è un pazzo, ma "sono solo i mediocri che non hanno forme pazzesche"» (cit. in A. La Vergata, *Lombroso e la degenerazione*, p. 82).

<sup>103</sup> Cfr. *Recensione al libro di Asturaro A.*, Santa Caterina da Siena. Osservazioni psico-patologiche, in «Rivista di filosofia scientifica», vol. I, 1881-1882, p. 345.

<sup>104</sup> Cfr. L.-F. Calmeil, *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire*, voll. 2, Paris, Baillièrè, 1845.

nostro secolo XIX di vere follie epidemiche, per lo più di carattere religioso o demonopatico, le quali per un osservatore imparziale non si diversificano affatto da quelle strane aberrazioni dello spirito umano, per cui vanno tristemente celebri tutto il periodo medievale ed i secoli XVI e XVII».<sup>105</sup>

Agli inizi del Novecento, invece, Morselli rivendicava risolutamente un approccio clinico che non poteva attuarsi nel caso di Gesù e di altre personalità del passato, perché mancavano notizie o documenti veramente positivi sulle loro vicende e sulla loro personalità. Si potrebbe forse considerare in questo senso anche la reticenza di Tanzi a fare riferimento ai grandi mistici, a un Francesco d'Assisi, a una Teresa d'Ávila, che pure erano già finiti più volte sotto lo sguardo parlante della medicina e della psichiatria.<sup>106</sup>

Va però segnalato che Morselli, all'epoca della stesura delle note al libro di Haeckel, aveva nettamente ammorbidito le sue posizioni sullo spiritismo: a portarlo su questa strada era stata la partecipazione alle sedute della medium Eusapia Palladino, già autrice della “conversione” di Lombroso. Morselli pubblicò due enormi tomi su quell'esperienza, certamente intensa e non priva di momenti scioccanti, ma dalla quale ne uscì ad ogni modo scettico,<sup>107</sup> ritengo che, in varia misura, questo suo riposizionamento comporterà una ridefinizione del suo giudizio sul religioso, percepibile nei commenti critici al libro di Haeckel. Non si trattò ovviamente di un mutamento di prospettiva radicale, ma, paragonando ad esempio lo scritto sulle follie epidemiche a carattere religioso alle pagine dei primi del secolo, sicuramente di un cambiamento di tono. Questo passaggio è, a mio avviso, importante, perché confermerebbe l'esistenza di un legame osmotico tra la lettura dello spiritismo e quella della religiosità cattolica, e in generale tra tipologie di fenomeni che mettevano in campo la questione del sovrannaturale. Considero infatti significativo che la nuova cautela verso lo spiritismo avesse contemporaneamente portato lo psichiatra modenese a rivedere le sue posizioni su alcuni aspetti della religione cattolica.<sup>108</sup> Ciò si situa in un momento in cui Morselli si era dovuto confrontare con il fatto che le sue accuse verso lo spiritismo erano state formulate senza aver mai partecipato a una seduta spiritica, mancanza che gli era stata sottolineata dai suoi detrattori, tra i quali lo stesso Lombroso; di fatto, a Morselli mancavano elementi clinici per dare un giudizio definitivo e ciò lo spinse a far di tutto per assistere agli incontri medianici della medium pugliese.<sup>109</sup>

Un'altra possibile sfumatura dell'assenza di santi è legata al modo in cui Tanzi stimava la condizione del religioso ai suoi tempi: rispetto a Haeckel, ma anche a Sergi, i quali, come si è visto, vedevano ancora una società segnata dalla presenza del sovrannaturale, lo psichiatra triestino sosteneva invece che l'epoca in cui egli viveva si era in buona parte scrollata di dosso gli aspetti meno credibili della religione, che ormai non arrivava ad «ammettere miracoli che in forma retrospettiva».<sup>110</sup> Fare riferimento a un episodio occorso nella Russia zarista, o a quello

---

<sup>105</sup> E. Morselli, *Le ultime pazzie epidemiche in Italia*, in «Rassegna settimanale di politica», vol. 8, n. 191, 1881, p. 138.

<sup>106</sup> In un recente saggio, cui mi permetto di rinviare, ho illustrato la riflessione su santa Teresa d'Ávila da parte della psichiatria ottocentesca francese e ho esposto in maniera approfondita, partendo dal caso studio della Santa spagnola, l'importanza della questione della “realtà” come motore dell'interesse della psichiatria, e delle discipline a essa affini, verso le forme estreme della santità cattolica: cfr. G. Piretti, *Santa Teresa d'Ávila e il dibattito medico-psichiatrico sulla santità in Francia nell'Ottocento: un caso paradigmatico, un esempio singolare*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», n. 2, 2017, pp. 211-242.

<sup>107</sup> Cfr. E. Morselli, *Psicologia e spiritismo. Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino*, voll. 2, Torino, Bocca, 1908.

<sup>108</sup> Le sedute con la Palladino e i relativi e fitti appunti presi da Morselli, poi pubblicati in *Psicologia e spiritismo*, risalgono al 1901; la prima edizione italiana del libro di Haeckel, con il suo commento critico, è del 1902.

<sup>109</sup> Cfr. P. Guarnieri, *Individualità difformi*, pp. 107 e ssg.

<sup>110</sup> E. Tanzi, *Tattato delle malattie mentali*, p. 671.

di un barrocciaio campagnolo e profeta eterodosso, potrebbe essere espressione di questa visione della società civile italiana in cui ormai la ragione avesse quasi del tutto cancellato simili arcaismi, possibili solo all'interno di contesti percepiti come arretrati. Certamente, ciò fu anche espressione della ricca presenza, all'interno dei manicomi, di soggetti provenienti dal mondo contadino – i “nostri selvaggi” – soprattutto per quanto riguardava le malattie mentali a carattere religioso.<sup>111</sup> D'altro canto, lo stesso Lombroso aveva confermato questa dicotomia tra luoghi urbanizzati e campagne rispetto alle epidemie di follia a sfondo religioso: «[...] nei tempi recentissimi, le epidemie di alienazioni si manifestarono, è vero, ma fra le classi più ignoranti delle popolazioni, e nei paesi lontani dai grandi centri di comunicazione, e sempre nei paesi di montagna [...]».<sup>112</sup>

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home

---

<sup>111</sup> Cfr. il lavoro di Vinzia Fiorino sul manicomio romano tra Ottocento e Novecento, *Matti, indemoniate e vagabondi. Dinamiche d'internamento manicomiale tra Otto e Novecento*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 179 e ssg.

<sup>112</sup> C. Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, VI ed., Torino, Bocca, 1894, p. 402. Marianna Scarfone cita il caso dello psichiatra Guido Ruata, del manicomio di Como, trasferitosi poi a Rio de Janeiro, le cui riflessioni, nate dall'esperienza all'Ospicio Nacional de Alienados della città brasiliana, mostrano questo nesso, in cui però la comparazione era condizionata dal pregiudizio razzista. Il delirio dei “negri” psicotici era: «proporzionale al loro sviluppo mentale, alle loro credenze religiose o soprannaturali. Onde essi, come i nostri rozzi contadini, presentano una ridotta e monotona organizzazione dei loro deliri, consentanea, appunto, con l'inferiorità della loro razza. [...] È certo stridente il contrasto fra le esplicazioni deliranti primitive ed ingenuie di un negro paranoico con le sottili argomentazioni e le finezze di un paranoico bianco» (cit. in M. Scarfone, *La psichiatria coloniale italiana*, p. 122). Poco prima aveva inoltre sottolineato l'equivalenza tra “negro” adulto e bambino europeo (*Ibidem*).

page [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [redazione@giornaledistoria.net](mailto:redazione@giornaledistoria.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.