

Francesco Paolella

Francesco, una “ipertrofia dell'affetto”?

Per quale ragione si compie allora l'azione morale?
 Perché Giordano Bruno ha salito il rogo?
 Forse per la semplice pazzia di non voler ritrattare la propria fede?
 Giuseppe Rensi¹

1. Introduzione

In un saggio poco noto, il celebre psicanalista Franco Fornari si è occupato anni fa di offrire una «lettura simbolica» della presunta pazzia di Francesco d'Assisi, andando alla ricerca di un «significato umano» di comportamenti e idee che, agli occhi della maggior parte degli uomini, dovrebbero essere catalogati come appunto anomali o folli. In estrema sintesi, nella figura del “giullare di Dio”, nella sua predicazione e, soprattutto, nel suo stile di vita, Fornari vedeva manifestarsi un profondo bisogno di follia, ossia il costante desiderio di apparire matto agli occhi del mondo, cercando persino di farsi deridere e disprezzare pubblicamente. In ciò lo psicanalista riconosceva la volontà di regredire a una condizione originaria, a una unità perduta con il materno. «Ogni esperienza mistica è il tentativo di recuperare l'unità perduta, l'unità originaria: lo stesso tentativo che Platone ha assegnato all'eros, come scopo dell'eros»². Da qui proveniva il desiderio di Francesco della povertà assoluta e della nudità, ma anche di essere continuamente punito e mortificato, e tutto col fine di tornare a essere come un bambino, secondo il comando evangelico. In anni più recenti, Vittorino Andreoli, psichiatra ancor più noto di Fornari, ha scritto un libro dedicato a *Follia e santità*. Anche Andreoli si occupa diffusamente di Francesco d'Assisi e, pur fra molte cautele e tentando anche di non legare l'idea di santità alla necessità di essere in condizioni di perfetta salute mentale³, giunge a individuare nella vita di Francesco i segni di «una organizzazione della personalità di tipo fobico-ossessivo»⁴.

La vita del santo patrono d'Italia⁵, con la radicalità della sua scelta di vita, si presta con facilità a letture di questo tipo. Anche da un punto di vista più strettamente teologico, la figura di Francesco si può inserire, nella antica tradizione dei “pazzi per Cristo”, che affonda le proprie radici fino a San Paolo, per il quale il convertito doveva scegliere la logica di dio e la follia della croce, contrapposte alla logica del mondo. La “santa follia” era diffusa nella religiosità medioevale, così come poi in quella orientale⁶. Secondo questa prospettiva, Francesco avrebbe in un certo qual modo simulato la follia appunto per manifestare il proprio rifiuto del mondo e, allo stesso tempo, farsi gioco di esso.

Tornando alle diverse interpretazioni psicopatologiche, dobbiamo riconoscere che si tratta di letture senza dubbio anche molto profonde, ma allo stesso tempo inevitabilmente *pericolose*. Che senso ha infatti, ci si potrebbe chiedere, applicarsi nel diagnosticare questo o quel disturbo mentale ad una persona vissuta secoli e secoli fa, e del quale non restano che le testimonianze (non sempre attendibili) di chi lo

¹ Giuseppe Rensi, *La morale come pazzia*, Castelvevchi, Roma 2013 [1942], p. 97.

² Franco Fornari, *Alcune sorprese per uno psicanalista*, in *Francesco un pazzo da slegare: il signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un pazzo nel mondo*, (relazioni di) Sabino Acquaviva et. al., Cittadella, Assisi 1983, pp. 283-298, p. 288.

³ «Chi ha mai detto che sia necessario non essere isterici per essere santi; in base a quali principi si può affermare che l'appartenenza ad una categoria psichiatrica comporti automaticamente l'essere esclusi dalla santità? Perché se una donna è isterica non può essere santa? Perché mai la santità non dovrebbe essere compatibile con la depressione, cioè con un vissuto depresso del mondo fisico che lo circonda?» (Vittorino Andreoli, *Follia e santità*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005, p. 30).

⁴ Ivi, p. 198.

⁵ Cfr. *San Francesco d'Italia: santità e identità nazionale*, a cura di Tommaso Calì e Roberto Rusconi, Viella, Roma 2011.

⁶ Su questi temi cfr. Serena Capri, *La santa follia: saloi, jurodivnye Christa radi e San Francesco d'Assisi*, in “Miscellanea francescana”, 116, 1-2, 2016, pp. 76-109. Isabella Gagliardi, *I saloi, ovvero le “forme paradigmatiche” della santa follia*, in “Rivista di Asceca e Mistica”, vol. 4, 1994, pp. 361-411; Id., *Pazzi per Cristo: santa follia e mistica della Croce in Italia centrale (secoli 13°-14°)*, Protagon, S. l. 1998; Id., *Santi e pazzi; pazzi perché santi: la follia d'amore per Cristo nelle agiografie bizantine medievali dei “saloi”* in “Moria”, 2012, pp. 20-31.

ha conosciuto o soltanto delle leggende agiografiche?⁷ Così, ad esempio, Fornari ed Andreoli hanno dovuto ovviamente basare le proprie riflessioni sui *Fioretti* e su poche altre fonti.

Quella di studiare la mente di un santo importante come Francesco (e, più in generale, di artisti, letterati, grandi condottieri, in una formula: uomini di genio) è una pratica che ha una storia ben radicata e che ha avuto negli anni a cavallo fra il XIX e il XX secolo il suo punto culminante. Noi qui concentreremo la nostra attenzione appunto su ciò che psichiatri e poi anche psicologi italiani, fra cui vere “celebrità” come Cesare Lombroso e Agostino Gemelli, hanno scritto sul caso di Francesco d'Assisi, contrapponendosi fra loro sulla presunta pazzia che sarebbe stata alla base della sua vocazione. Questo dibattito può essere anche visto come un caso particolare di una più ampia lotta, svoltasi all'interno del mondo scientifico italiano, per il giudizio sul positivismo⁸ e, in particolare, sulla Scuola positiva di Lombroso⁹; in secondo luogo, esso può essere letto come una parte del più ampio dibattito sul significato che psichiatri e psicologi attribuivano alla fede religiosa e, in particolare, ai fenomeni mistici e alla santità. Proprio la cultura medica italiana di fine Ottocento – e non ultima quella psichiatrica – fu attraversata da posizioni apertamente anticlericali e più in generale antireligiose. «Nella cultura laica *fin de siècle*, la santità era sembrata ridursi all'isteria. Apparizioni mariane, piaghe cristiche, estasi femminili, levitazioni maschili, un po' tutta la fenomenologia del misticismo era stata rubricata come patologia psicosomatica»¹⁰. Contro questo punto di vista, assolutamente dominante nella psichiatria italiana, imbevuta di positivismo e di organicismo¹¹ e per la quale ogni fatto psichico avrebbe

⁷ Ad esempio, così Sante De Sanctis, importante psichiatra e psicologo di cui torneremo ad occuparci più avanti nel corso di questo lavoro, sintetizzò, in uno studio psicologico sulla conversione religiosa (1923), tutti i suoi dubbi su questo modo di “analizzare” o “psichiatrizzare” uomini del passato: «La psichiatria storica presuppone la storia; e non soltanto la storia dell'individuo da studiare e la storia generica del paese o dell'epoca a cui egli appartenne, ma la storia particolare di quell'epoca e di quel paese dove l'individuo visse e operò. Si fa tesoro, da molti, del giudizio dei contemporanei per affermare la pazzia di una persona storica. Si ripete l'adagio: voce di popolo voce di Dio. Sì, il giudizio di pazzia dei contemporanei ha molto valore; tuttavia ci sono parecchie cose da presumere: in primo luogo che il concetto di pazzia di quell'epoca fosse identico al concetto odierno. In secondo luogo, che i contemporanei giudicanti di allora avessero conoscenze e cultura paragonabili a quella di coloro che giudicano oggi di sanità e di pazzia e, per accostarci al nostro caso, fossero capaci di distinguere i pazzi dai nervosi e le costituzioni delle malattie; e in terzo luogo, che il giudizio fosse di molti e concorde e non avesse avute smentite col passare del tempo e col mutare dei luoghi» (Sante De Sanctis, *La conversione religiosa. Studio bio-psicologico*, Castelvecchi, Roma 2015 [1923], p. 187).

⁸ Sulla storia del positivismo in Italia, cfr. *L'età del positivismo*, a cura di Paolo Rossi, Il Mulino, Bologna 1986; *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, a cura di Antonio Santucci, Feltrinelli, Milano 1982; Girolamo De Liguori, *Materialismo e positivismo in Italia: questioni di metodo*, Adriatica, Bari 1984; Id., *Materialismo inquieto: vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo 1868-1911*, Laterza, Roma-Bari 1988; Piero Di Giovanni, *Filosofia e psicologia nel positivismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 2003; Bianca Magnino, *Storia del positivismo*, Società Editrice Siciliana, Mazara del Vallo 1955;

⁹ Sulla figura di Cesare Lombroso e sulla fortuna della sua scuola, cfr. *Cesare Lombroso cento anni dopo*, a cura di Silvano Montaldo e Paolo Tapperò, UTET, Torino 2009; *Cesare Lombroso: gli scienziati e la nuova Italia*, a cura di Silvano Montaldo, Il Mulino, Bologna 2010; Pier Luigi Baima Bollone, *Dall'Antropologia Criminale alla Criminologia*, Giappichelli, Torino 2003; Luigi Bulferetti, *Cesare Lombroso*, UTET, Torino 1975; Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, Einaudi, Torino 2003; Ferruccio Giacanelli, *Introduzione a Cesare Lombroso, Delitto genio follia. Scritti scelti*, a cura di Delia Frigessi, Ferruccio Giacanelli e Luisa Mangoni, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 5-43; Mary Gibson, *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Bruno Mondadori, Milano 2004; Luigi Guarnieri, *L'atlante criminale: vita scriteriata di Cesare Lombroso*, Arnoldo Mondadori, Milano 2000; Roberto Villa, *Il deviante e i suoi segni. Cesare Lombroso e l'origine dell'antropologia criminale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1985.

¹⁰ Sergio Lizzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007. Cfr. Giorgio Cosmacini, *Medicina, ideologie, filosofie nel pensiero dei clinici tra Ottocento e Novecento* in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 1157-1194; Guido Panseri, *Il medico: note su un intellettuale scientifico nell'Ottocento*, ivi, pp. 1133-1155.

¹¹ Cfr. *Passioni della mente e storia. Protagonisti, teorie e vicende della psichiatria italiana tra '800 e '900*, a cura di Filippo Maria Ferro, Vita e Pensiero, Milano 1989; Romano Canosa, *Storia del manicomio in Italia dall'Unità a oggi*, Feltrinelli, Milano 1979; Filippo Maria Ferro, *Psichiatria e storia: immagini e modelli della “follia” dal Rinascimento al Positivismo*, Samizdat, Pescara 2000; Ferruccio Giacanelli e Giorgio Campoli, *La costituzione positivista della psichiatria italiana* in “Psicoterapia e scienze umane”, 3, luglio-settembre 1973, pp. 1-6; Lino Rossi, *Enrico Morselli e le scienze dell'uomo nell'età del positivismo*, USL 9, Reggio Emilia 1984. Mi permetto di rinviare anche a: Francesco Paoletta, *Lo sguardo sui corpi* in *Lo sguardo psichiatrico. Studi e materiali dalle cartelle cliniche tra Otto e Novecento*, a cura di Riccardo Panattoni, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 120-131.

dovuto essere interpretato attraverso un corrispondente fatto fisiologico o fisiopatologico, si ebbe in seguito, con l'addentrarsi nel Novecento, una reazione da parte di “scienziati della psiche” più aperti verso i fenomeni spirituali, se non direttamente ispirati dalla fede religiosa.

Soprattutto a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento, le librerie e le riviste (scientifiche e non) furono letteralmente invase da una massa di studi della cosiddetta “psichiatria storica”. Il riferimento principale di questo tipo di lavori era il pensiero di Cesare Lombroso e della sua scuola di antropologia criminale. Anche se si trattò, infatti, di un fenomeno non solo italiano, non c'è dubbio che in Italia esso venne potenziato dalla grande attività proprio dei lombrosiani. Non si trattava soltanto della velleità di storici dilettanti: alla base della “psichiatria storica” c'era il tentativo di applicare agli studi storici-letterari il metodo scientifico (e, dunque, quello della “Scuola positiva nello specifico”). I lavori di Lombroso sul genio e sui personaggi eccezionali della storia e dell'arte servivano poi come modello, nel tentativo di applicare a grandi uomini del passato i criteri propri della diagnostica clinica. La “psichiatria storica” esaurì molto rapidamente la sua forza e fu un “genere” ben presto dimenticato, dovendo subire una completa svalutazione, e seguendo in ciò il più ampio declino della scuola lombrosiana.

Avvicinandoci al caso di Francesco d'Assisi, ci fu una particolare diffusione di studi proprio sul Medioevo (la cosiddetta “medievistica psichiatrica”). Due gli elementi caratteristici dell'idea di Medioevo che ne era alla base:

«Il primo è che non era in dubbio l'assunto evolucionistico: noi oggi, cioè a fine Ottocento, rappresentiamo [...] il punto più alto dello sviluppo umano, l'affrancamento da una condizione precedente di volta in volta definita barbarica o selvaggia o infantile, tuttavia riatingibile nelle patologie. Il secondo è che il principio, anch'esso indiscusso, di una ontogenesi che ricapitola la storia della specie serbandone però nel profondo le fasi precedenti sembra costantemente dilatarsi in questi studi al di là degli individui e sembra abbracciare via via gli organismi sociali, le forme di pensiero, le creazioni dell'arte, l'ordine complessivo della storia»¹².

Il Medioevo, come avremo occasione di vedere più avanti, si prestava bene a questo di tipo di discorso appunto perché esso veniva rappresentato come un'epoca non soltanto buia, ma essenzialmente patologica, attraversata da ventate di pericoloso misticismo e da altre forme di degenerazione.

2. Il genio religioso

Cesare Lombroso può essere dunque considerato il capostipite di tutta una schiera di psichiatri che, prendendo le mosse dalla sua teoria patologica del genio (e semmai radicalizzandone le conclusioni), si impegnarono a scovare tare ereditarie ed anomalie psichiche nei grandi uomini del passato. Seguendo le diverse edizioni del volume *L'uomo di genio*, su cui Lombroso lavorò per molti anni fino ad arrivare a sostenere l'esistenza di una vera e propria identità fra il genio e la follia, è possibile vedere l'inesausta accumulazione di episodi e di aneddoti della vita di artisti, riformatori e santi.

«Nel corso di trent'anni, come un rigagnolo che poco a poco diventa fiume, il discorso sul genio cresce, acquista consistenza e dalla prelezione del '64 presso l'università di Pavia, stampa in un opuscolo di poche decine di pagine, attraverso successive edizioni si conclude con il volume di 743 del 1894. Date e titoli sono eloquenti. *Genio e follia*, il titolo delle prime quattro edizioni, diventa definitivamente *L'uomo di genio* nella quinta edizione del 1888 e, nella sua ultima sesta edizione, fa da simmetrico pendant all'ultima edizione dell'*Uomo delinquente* del '96-'97»¹³.

¹² Enrico Artifoni, *Ascesa e tramonto della medievistica psichiatrica e criminologica in Italia al tempo di Arturo Graf. Alcuni esempi in Il volto di Medusa. Arturo Graf e il tramonto del Positivismo*, a cura di Clara Allasia e Laura Nay, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014, pp. 115-134, pp. 128-129.

¹³ Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, op. cit., p. 291.

Ispirandosi alle corrispondenti teorie sul genio di importanti alienisti francesi (Moreau de Tours e Morel), Lombroso giunse ad allestire un pieno parallelismo fra la sua teoria dell'uomo criminale e quella del genio. Questi due “tipi” erano i principali esponenti dell'anormalità umana ed erano artefici di devianze dalla norma, pur con effetti così diversi sulla società e sulla storia umana. Lombroso e i suoi discepoli pretesero di svelare, “dissacrandolo” e privandolo di buona parte del suo fascino, il mistero all'origine della creazione geniale. Così scriveva ad esempio Lombroso all'inizio dell'edizione del 1888 de *L'uomo di genio*: «Io, per molto tempo, provai ripugnanza nell'ammeterlo. Come, infatti, non sentire ribrezzo nell'affratellare fra le categorie degli idioti, dei criminali, dei cretini le più alte manifestazioni dello spirito umano?»¹⁴. E questo «rirezzo» doveva pesare in particolar modo proprio per le figure più alte della spiritualità umana, da San Paolo a San Francesco e ai grandi santi dell'Europa moderna. Lombroso credette quindi di aver svelato il principio unificatore che sarebbe alla base tanto della pazzia quanto della genialità. La follia propria di ogni genio non era che un fenomeno degenerativo¹⁵. Tale degenerazione doveva portare con sé dei segni antropologici, ossia delle «stigmati somatiche» e fisiologiche ben riconoscibili. Ecco che i geni erano gracili, macilenti, con frequenti lesioni al cervello e spesso sofferenti di mancinità e balbuzie. Una delle accuse rivolte più di frequente a Lombroso e alla sua teoria patologica del genio, riguardava il fatto di aver avvicinato, fino a confonderli, i geni veri e propri e uomini soltanto “geniali”. In altri termini, Lombroso avrebbe assimilato ai geni (rarissimi) tutta una serie di uomini singolari, per diverse ragioni eccezionali, una sorta di via di mezzo fra sani e folli, fra normali e anormali, in una parola i cosiddetti “mattoidi”¹⁶. In effetti, tanto i geni quanto i mattoidi rappresentavano per Lombroso, specie in campo politico e religioso, gli unici attori sociali capaci di rompere in ogni tempo il conservatorismo e il “misonismo” (cioè l'avversione al cambiamento), da sempre sostenuti dalla gran massa degli uomini. Dunque, si trattava per Lombroso di una devianza *positiva*: esiste un altruismo eccessivo, sì patologico, ma che è in certo modo progressivo:

«Tutto ciò giova a farci comprendere perché si spesso i grandi progressi politici e religiosi delle nazioni siano attuati od almeno determinati da pazzi o semi-pazzi. Gli è che in essi soltanto si può trovare accoppiata all'originalità, che è propria dei geni e dei pazzi, e più ancora di quelli che sono l'uno e l'altro insieme, l'esaltazione capace di generare una tal dose di altruismo che valga a sacrificare i proprii interessi e la vita per far conoscere e spesso accettare i nuovi veri al pubblico, a cui ogni novazione è sempre inaccetta, e che se ne vendica non di raro col sangue»¹⁷.

La degenerazione del genio può così portare una innovazione positiva; il genio, il rivoluzionario, il grande innovatore sono necessariamente dei trasgressori delle leggi, anche morali, del loro tempo.

E' necessario, per procedere nel nostro discorso, spendere ancora qualche parola sulla teoria lombrosiana del genio, prima di soffermarci in particolare su come lo psichiatra veronese trattò la figura di Francesco d'Assisi e il “genio religioso” di quest'ultimo. Fu dunque con l'edizione del 1888 de *L'uomo di genio* che Lombroso giunse a formulare il nucleo della sua teoria: il genio non era che una nevrosi e la creazione geniale niente altro che una psicosi degenerativa. La genialità aveva poi a vedere con l'epilessia; il punto centrale del discorso lombrosiano consisteva nell'analogia che esisterebbe fra l'accesso epilettico

¹⁴ Cesare Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica. Quinta edizione del Genio e follia completamente mutata*, Fratelli Bocca, Torino 1888; cfr. anche Id., *Genio e degenerazione. Nuovi studi e nuove battaglie*, Sandron, Palermo 1897.

¹⁵ Sulla teoria della degenerazione, cfr. Daniel Pick, *Volti della degenerazione. Una sindrome europea 1848-1918*, La Nuova Italia, Scandicci 1999 [1989]; Mauro Simonazzi, *Degenerazionismo. Psichiatria, eugenetica e biopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

¹⁶ «Il legame fra follia e popolo, tra follia e civiltà era stato fin dagli scritti giovanili oggetto dell'attenzione di Lombroso e prende singolare consistenza quanto incomincia a comparire la figura del mattoidi. Questa varietà psichiatrica, “forma l'anello di passaggio tra i pazzi di genio, i sani ed i pazzi propriamente detti” e proprio per questo assume un'importanza non tanto clinica, quanto politica e sociale» (Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, op. cit., p. 277).

¹⁷ Cesare Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, op. cit., p. 257.

e il momento creatore del genio: in entrambi i casi, si verificherebbe una certa perdita di coscienza¹⁸. Di più, Lombroso inserì in questa identificazione fra genio e follia tramite l'epilessia (in parallelo con quanto sosteneva a proposito dell'identità fra delinquenza congenita e follia morale) anche l'*atavismo*: in pratica, la degenerazione (qui rappresentata dal genio) per Lombroso corrispondeva a una regressione a fasi precedenti dell'evoluzione umana, a un arresto di sviluppo. Da tutto ciò derivava la constatazione di diversi disturbi mentali, propri degli alienati (e in particolare dei “folli morali”¹⁹), proprio fra gli uomini di genio: eccessiva sensibilità, tendenza melanconica, paranoia e una generale alterazione della vita affettiva²⁰.

Più avanti nella trattazione de *L'uomo di genio*, Lombroso aggiunge:

«Noi possiamo, con sicurezza, affermare essere il genio una vera psicosi degenerativa del gruppo delle follie morali, che può temporaneamente formarsi in seno ad altre psicosi e assumere la forma di queste, pure serbando caratteri suoi speciali, che la distinguono da tutte le altre. La natura, identica a quella della follia morale, si vede in quella generale alterazione dell'affettività che si scopre, più o meno mascherata, in tutti, perfino in quei rari fenomeni altruistici che sono i genii della bontà, e che si chiamarono santi. Noi vedemmo in Giovanni di Dio, in Lazzaretti, in San Francesco d'Assisi, come la santità in essi fosse in perfetto contrasto, in quello stato che ora si direbbe giustamente di polarizzazione psichica, colla loro vita anteriore, in cui spiccava la tendenza al male: del resto, anche l'esagerato altruismo non è che un'anomalia, benefica, ma grande; è una ipertrofia dell'affetto»²¹.

L'altruismo, che si esprime al massimo grado proprio nei «genii della bontà» come i grandi santi, è per Lombroso una anomalia che può portare molti vantaggi al consorzio umano, ma che non è per questo meno grande. Lombroso muove da questo assunto per occuparsi di Francesco d'Assisi. Anche per lui il Medioevo era un'epoca contrassegnata dalle forme più bizzarre di manie a sfondo religioso, che si trasmettevano incessantemente come per un contagio. Francesco d'Assisi visse in un periodo storico imbevuto di una spiritualità sostanzialmente malata. La conversione di Francesco alla fede, dopo una giovinezza vissuta negli agi e fra i piaceri, viene interpretata da Lombroso come conseguenza di una grave malattia e come il frutto delle meditazioni che avrebbero accompagnato la successiva, lunga convalescenza: «Per calmare le angosce ricorse alla preghiera, e pregò ardentemente, sicché un giorno credette vedere innanzi a sé il Cristo inchiodato alla croce e sentì “imprimersi la passione del Cristo sino nelle sue viscere”»²². Ben presto, però, i familiari e gli amici di Francesco, come più tardi tutti gli assisani, si accorsero di come non si trattasse, in quel caso, di una normale vocazione al sacerdozio. Il bisogno di

¹⁸ «Soprattutto, l'identità [fra genio e follia] ci è provata dall'analogia dell'accesso epilettico col momento dell'estro, in quell'incoscienza attiva e violenta che crea nell'uno e s'agita, motoricamente, nell'altra» (Ivi, pp. 374-375).

¹⁹ Quella di “follia morale” è una diagnosi psichiatrica oggi scomparsa ma che, all'epoca di Lombroso, e anche grazie al successo della sua antropologia criminale, era assai in voga, essendo fra l'altro oggetto di un acceso dibattito: «Entità nosografica controversa – mania senza delirio per Pinel, per Esquirol monomania ragionante, per Trélat pazzia lucida e pazzia di azione per Brierre de Boismont, senza dimenticare Maudsley e Krafft-Ebing negli anni Settanta – la follia morale faceva coesistere la lucidità non alterata dell'intelletto, la normalità delle facoltà intellettuali con la perversione dei sentimenti e delle inclinazioni e con il difetto del sentire morale» (Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, op. cit., pp. 179-180). I folli morali venivano rappresentati come uomini perfettamente consapevoli e razionali, ma privi, in tutto o in parte, del senso morale e dei normali sentimenti di amore e di pietà per il prossimo. Lombroso giunse a una progressiva identificazione fra follia morale, delinquenza congenita ed epilessia.

²⁰ Cfr. Cesare Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, op. cit., in particolare pp. 51-56.

²¹ Ivi, p. 371. David Lazzaretti (noto come il “profeta dell'Amiata”) fu un predicatore vissuto in Toscana a metà dell'Ottocento e fu al centro di un vasto movimento politico-religioso, di tipo apocalittico, che venne represso dallo Stato italiano. Lombroso fu tra i più attenti studiosi del “monomaniaco” Lazzaretti. Cfr. Alessandro Hellmann, *David Lazzaretti. Vita, morte e miracoli di un figlio di Dio*, Stampa Alternativa, Viterbo 2013; Arrigo Petacco, *Il Cristo dell'Amiata. La storia di Davide Lazzaretti*, Arnoldo Mondadori, Milano 1982; Enrica Tedeschi, *Per una sociologia del millennio. David Lazzaretti: carisma e mutamento sociale*, Marsilio, Venezia 1989.

²² Cesare Lombroso, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, op. cit., p. 273.

povertà e di umiliazione spingeva il giovane Francesco a comportamenti *scandalosi*: rifacendosi ai racconti contenuti nei *Fioretti*, il fondatore della Scuola positiva vide nella reputazione di “pazzo”, guadagnata da Francesco presso i suoi concittadini, una prova dell'alterazione mentale in atto. Francesco, affermando ad esempio di sentire sul proprio corpo il dolore della passione di Cristo, si trovava indubbiamente «in stato morboso dell'anima»²³. Una esistenza fatta di estenuanti digiuni, privazioni e astinenze non poteva che portare a una tale condizione. Ciò non toglie – prosegue Lombroso – che in Francesco, nella sua testimonianza evangelica si potessero cogliere alte idealità, proprie di una specie di «panteismo amoroso»²⁴, di un amore per la natura e per gli uomini che erano patente negazione di ciò che gli asceti tradizionalmente intesi rappresentavano, e cioè l'odio per la vita e la negazione della fratellanza. In ciò Francesco fu per Lombroso un vero rivoluzionario e un importante riformatore. D'altra parte, il suo «esagerato altruismo» rivelava però sicuramente una alterazione dell'affettività, propria dei “folli morali”. Francesco non sarebbe allora che l'esempio più eclatante di questa concezione patologica della santità stessa. E' anche interessante notare come Lombroso citasse, quale esempio letterario di un «genio della bontà», il protagonista de *L'idiota* di Dostoevskij, definendolo come «un epilettico di genio, malato di altruismo e di infantilismo»²⁵.

La grande popolarità della teoria lombrosiana del genio non impedì che vi fossero, e già verso la fine dell'Ottocento, prese di distanza o critiche accese, in particolar modo da parte di colleghi psichiatri. Si imputavano più o meno esplicitamente a Lombroso alcuni gravi errori di metodo: egli avrebbe soltanto accumulato aneddoti sulla presunta bizzarria di artisti e santi, senza curarsi della loro autenticità. In secondo luogo, Lombroso avrebbe colpevolmente scambiato l'apparente analogia fra genio e identità con una identità provata. Vediamo, ad esempio, cosa scrisse verso la fine del secolo Giulio Cesare Ferrari, uno dei fondatori della psicologia italiana:

«Nell'opera capitale del Lombroso [*L'uomo di genio*], come in tutte le monografie che in quella hanno tenuto dietro, è fatto un enorme abuso di tutta la terminologia psichiatrica contemporaneamente per lo stesso individuo; così su pochi fatti si stabilisce una diagnosi di paranoia, di follia morale, di epilessia, e ad ogni piè sospinto troviamo il delirio di grandezza, quello di persecuzione ecc.»²⁶.

Ancora, l'analogia fra genio ed epilessia è rimasta per i critici di Lombroso al livello di intuizione indimostrata²⁷. In sintesi, gli studi lombrosiani sul genio finivano per staccarsi anche dal buon senso, limitandosi a fare delle caricature di uomini eccezionali.

Meritano, anche per l'economia del nostro discorso, le critiche al “genio” di Lombroso da parte di padre Agostino Gemelli. Questa singolare figura di medico, psicologo, frate francescano ed inesausto protagonista della vita culturale italiana dei primi decenni del XX secolo²⁸, e di cui ci occuperemo diffusamente in seguito, fu tra i nemici più accesi di tutta l'opera lombrosiana, nella quale vedeva il risultato più eclatante del materialismo ateo, così diffuso alla fine dell'Ottocento. Subito dopo la morte

²³ Ibidem.

²⁴ Ivi, p. 274.

²⁵ Ivi, p. 371.

²⁶ Giulio Cesare Ferrari, *La teoria lombrosiana del genio. Rassegna critica* in “Rivista di psicologia”, LXXXV, 3, settembre-dicembre 1900 [1898], pp. 99-114, p. 100. Il saggio, pronto nel 1898, doveva essere pubblicato sulla “Rivista Sperimentale di Freniatria”, ma rimase inedito per più di un secolo.

²⁷ «Gli audaci sostenitori della teoria degenerativa o patologica (Moreau de Tours, Lombroso e discepoli) dovettero ricorrere a un mezzo curioso per salvarla, e cioè al paradosso dell'“equivalenza”, che implicava un allargamento comodo, ma arbitrario, di un concetto clinico. L'invenzione geniale, l'intuizione artistica dovevano essere “equivalenti” di un attacco epiletticoide, ovvero di una transitoria pazzia» (Sante De Sanctis, *La conversione religiosa*, op. cit., p. 207).

²⁸ Sulla figura di Agostino Gemelli, cfr. in particolare Maria Bocci, *Agostino Gemelli rettore francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2013; Giorgio Cosmacini, *Gemelli*, Rizzoli, Milano 1985; Giovanni Miccoli, *Padre Agostino Gemelli. Università cattolica e regime fascista* in “Studi storici”, XLV, 2, aprile-giugno 2004, pp. 609-624.

di Lombroso, avvenuta nel 1909, padre Gemelli tenne una serie di conferenze molto critiche sullo psichiatra veronese e pubblicò in seguito un libro, *Cesare Lombroso. I funerali di un uomo e di una dottrina*, con cui intendeva demolire tutto l'impianto del pensiero di quello. Gemelli considerava Lombroso come il simbolo stesso dei fallimenti del positivismo, e particolarmente proprio sul terreno di scontro del significato da attribuire alle diverse forme di spiritualità. Il sistema lombrosiano era per lui grezzo e incongruo²⁹. Di più, Lombroso e i suoi discepoli erano stati soprattutto degli ingenui e proprio la teoria patologica del genio mostrava secondo Gemelli tutta l'ingenuità di un materialismo semplicista e infantile:

«Ed è la medesima dottrina della degenerazione che in ogni carattere anatomico trova una stigmata degenerativa, l'espressione della “tara ereditaria” e così converte il mondo in un grande manicomio, nel quale gli uomini di genio hanno potuto fare scoperte mirabili, compiere atti che si direbbero sovrumani, perché “la degenerazione fungendo spesso, appunto essa, da fermento, da fulcro, fa divenire geniale una mente normale”. Una medesima sorte, grazie all'indirizzo che lo studio della degenerazione ha dato alla psicologia del misticismo, subiscono i santi; le opere dei quali, secondo questa dottrina, sono il frutto d'una struttura isterica o di una impulsività morbosa. Né si salva l'uomo di fede, poiché, alla fin dei conti, le pratiche del culto non sono che atti ai quali “l'uomo si abbandona volentieri per imitazione”, e la fede non è possibile che nell'uomo debole»³⁰.

L'illusione, propria di Lombroso, come di tutti gli altri esponenti del cosiddetto “materialismo medico”, sul quale torneremo più avanti, di poter eliminare la fede e la santità, così come ogni altra vetta raggiunta dall'umanità, doveva miseramente fallire. Tutta l'antropologia lombrosiana era stata per il frate-psicologo una vera profanazione. La teoria patologica del genio non era realmente concludente, perché aveva in sé un grave errore di logica: l'aver confuso la concomitanza (che talvolta poteva darsi) fra genialità e disturbi nervosi o mentali, con una causalità, per cui la presenza di quella dipendeva dalla presenza di questi³¹. *Cum hoc, propter hoc*.

3. Clasmofilia

Sempre nel volume dedicato a Lombroso, Gemelli fa un'altra notazione interessante: «Gli scolari non furono da meno del Maestro. E numerose germogliarono dalla dottrina del Maestro le monografie sugli uomini di genio. [...] E non si accontentarono di seguire la dottrina del Maestro, ma ne cavarono le conclusioni più estreme e più audaci»³². Gemelli se la prendeva con gli psichiatri e i medici che, come dicevamo all'inizio di questo lavoro, si applicavano con solerzia nella “psichiatria storica”, riempiendo pagine e pagine per dimostrare la follia di uomini come Francesco³³. Proprio nel 1909, uno psichiatra

²⁹ «Lombroso voltò dispettosamente le spalle a Dio, rincorse lo spirito e credette di averlo finito con un colpo mortale, allorché, dopo di aver squadato crani e dopo di aver esaminato urine, non trovò che crani ed urine» (Agostino Gemelli, *Cesare Lombroso. I funerali di un uomo e di una dottrina*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1911, p. 6).

³⁰ Ivi, p. 61.

³¹ Così scrive ad esempio Gemelli in un saggio del 1912 su cui dovremo tornare: «Questa dottrina [di Lombroso] include anche un errore di logica, poiché da un semplice fatto di concomitanza si assurge ad un rapporto di causalità. Così possono molti avere la nervosità di Pascal senza essere uomini di genio; si può avere il naso di Cirano senza averne lo spirito; e si possono soffrire tutte le malattie delle quali ha sofferto S. Teresa senza essere un santo» (Agostino Gemelli, *Nevrosi e santità. Risultati della psicopatologia nello studio dei fenomeni mistici. Continuazione* in “La scuola cattolica”, XL, 22, marzo 1912, pp. 341-355, p. 347).

³² Agostino Gemelli, *Cesare Lombroso*, op. cit., p. 146.

³³ «Alcuni seguaci di Lombroso, e un numero non tanto piccolo di psichiatri e di medici imboccarono la strada aperta dal maestro e si prodigarono in monografie sugli uomini di genio, cercando nelle opere i segni degenerativi della psicosi e della follia morale. L'esempio più noto è quello di Giacomo Leopardi, di cui cadeva il centenario in quegli anni. Epilessia larvata e paranoia gli vengono attribuite da Patrizi, che non si discosta dal convenzionale schema lombrosiano» (Delia Frigessi, *Cesare Lombroso*, op. cit., p. 307).

originario di Novara ma attivo a Genova, Giuseppe Portigliotti, pubblicò una monografia dedicata alla follia religiosa di Francesco d'Assisi e, in particolare, al fenomeno (per lui solo apparentemente miracoloso) delle stimmate³⁴. La figura di Portigliotti viene ricordata soprattutto proprio per i suoi scritti di “psichiatria storica” e specie per quelli dedicati a personaggi della storia medioevale³⁵. Ad esempio, egli si dedicò alla biografia di Savonarola (1902) e scrisse un volume su *Le spose di Gesù* (1913), ovvero sulle sante mistiche del Medioevo. Lombroso, il suo maestro a Torino, fece in tempo a recensire il suo libro su Francesco d'Assisi, riconoscendovi un alto valore scientifico e filosofico. In generale, il volume ricevette però soprattutto critiche, se non esplicite stroncature. Portigliotti scrisse di Francesco negli anni in cui ormai la fortuna di questo tipo di studi era alla fine della sua parabola. Come Lombroso, anch'egli basò il proprio studio su poche fonti, e in primo luogo sui *Fioretti* e sulla *Vita seconda* di Tommaso da Celano.

In sintesi, Francesco, vissuto in un periodo dominato dal fervore religioso, che poteva culminare in vere e proprie “epidemie mistiche”, era secondo Portigliotti niente altro che un isterico, colpito da un vero delirio di tipo mistico. Come già Lombroso, anche lo psichiatra novarese riconosceva nella gioventù scapestrata (e nella successiva malattia) la causa prima dell'estenuazione che avrebbe condotto Francesco alla follia. Quest'ultimo fu facile preda del misticismo allora diffuso e divenne un solitario, un vagabondo, consacratosi alla povertà e all'umiliazione. Portigliotti coniò per questa ricerca continua di mortificazione e derisione il termine «clasmofilia», considerando ciò come una ulteriore prova della mania di cui Francesco (assieme ai suoi primi compagni) era affetto: «Questo neologismo, che io qui introduco, caratterizza un grado particolare della brama dell'umiliazione, che invano cercheremmo nei nostri Trattati di patologia mentale. Si è oltre al comune abbassamento volontario della propria personalità, negli individui affetti da pazzia religiosa»³⁶. I digiuni, l'insonnia e tutte le tribolazioni a cui Francesco si sottoponeva, fecero presto insorgere le allucinazioni (visive ed uditive): la vita del futuro santo fu dominata da continue visioni che portarono i suoi pensieri a prendere una «decisa intonatura delirante»³⁷, il che lo spinse a vivere fuori dalla realtà. Francesco passava ore, giorni interi in estasi e, in seguito, rimaneva in uno stato che secondo Portigliotti era assai simile a quello degli ipnotizzati e dei sonnambuli. Un altro sintomo, che derivava dalle allucinazioni e che era altrettanto grave, era l'*abulia* di Francesco. Non si trattava, in questo caso, di una semplice mancanza di volontà, ma della concretizzazione di un concetto a sua volta delirante: ossia, il considerarsi specialmente subordinato alla volontà di Dio. Nelle pagine di Portigliotti, Francesco appare come un uomo incapace di prendere qualsiasi decisione in maniera razionale, affidandosi solo ai sogni, alle visioni o, al limite, al caso: «Anche il caso è, per il mistico, opera e manifestazione di Dio. Così, ad esempio, negli istanti di incertezza, egli apriva i Vangeli, e i versetti che gli cadevano sotto gli occhi rappresentavano la volontà celeste»³⁸. Per questa mancanza, il neonato Ordine francescano gli sarebbe ben presto sfuggito di mano e lo avrebbe marginalizzato. Anche la vocazione per una vita povera viene sottoposta al giudizio psichiatrico di Portigliotti: in essa questi non vedeva che l'ennesima prova di una mente sconvolta dal misticismo. Tutto, insomma, in Francesco lo condannava alla follia³⁹.

³⁴ Per un quadro generale sul tema, cfr. in particolare *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di Gábor Klaniczay, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013.

³⁵ Cfr. Emilio Maura e Paolo Francesco Peloso, *Lo splendore della ragione. Storia della psichiatria ligure nell'epoca del positivismo*, 2 volumi, La Clessidra, Genova 1999, in particolare pp. 449-450.

³⁶ Giuseppe Portigliotti, *S. Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medio-evo (studio psichiatrico)*, Sandron, Palermo 1909, p. 58. In un'altra occasione, Portigliotti parla di «masochismo spirituale» di Francesco a proposito di questo desiderio di umiliazione (Giuseppe Portigliotti, *Le stigmati nella storia e nella scienza* in “Emporium”, XXVI, 26, 1907, pp. 275-288, p. 278).

³⁷ Giuseppe Portigliotti, *S. Francesco d'Assisi*, op. cit., p. 45.

³⁸ Ivi, p. 61.

³⁹ Tornando a occuparsi in seguito di Francesco d'Assisi, Portigliotti, da buon lombrosiano, compilò delle vere e proprie note antropologiche sul santo ed elencò, basandosi sulle solite fonti, i tratti somatici di questi. Anzitutto, evidenziò il fatto che Francesco non fosse di bell'aspetto. Questi presentava varie disformità fisiche (sarebbe stato più basso del

A “coronamento” dell'analisi di Portigliotti, la questione della stigmatizzazione di Francesco, a cui lo psichiatra dedicò anche uno studio *ad hoc*. Egli afferma di non voler dare del fenomeno una spiegazione soltanto psicopatologica, ma più latamente “culturale”. A dire il vero, Portigliotti dubita fortemente della veridicità stessa del fenomeno, ipotizzando che quella delle stimmate non fosse che una leggenda frutto dell'immaginazione e della pietà popolare, non trascurando inoltre il ruolo avuto dal fanatismo, ingenuo o interessato, dei posteri. Le estasi e lo stato sonnambolico in cui Francesco cadeva sempre più spesso, sono individuati però come le cause più importanti da un fenomeno che sarebbe solo all'apparenza inspiegabile. E' chiaro il tentativo di “psichiatrizzare” la comparsa delle stimmate, riducendole ad un fatto tutto sommato “normale” ed osservabile nei padiglioni di un manicomio di inizio Novecento: «Gli annali delle nostre cliniche abbondano, in verità, di fatti che empiono di stupore. Vi si narra, ad esempio, di violente emozioni che tolgono improvvisamente a una donna la funzione delle gambe [...]. Ma ecco una nuova emozione, e l'ammalata si alza e si sorregge sulle proprie gambe e cammina»⁴⁰. Il “miracolo” avvenuto sul monte della Verna, che avrebbe reso Francesco un *alter Christus*, non sarebbe stato altro che il risultato di un fenomeno raro, che avrebbe riguardato soltanto l'«innervazione vaso-motrice» e non la trascendenza. A sostegno della propria tesi, Portigliotti non dimenticò ovviamente di riferirsi alle ricerche, a quell'epoca già diffuse, su ipnotismo e suggestione⁴¹. Portigliotti citò diversi studi e, in particolare, quello in cui Pierre Janet, illustre psicologo francese⁴², si era occupato di un caso di stimmate osservate in una “estatica” e senza che fosse necessario (come invece si faceva in altri casi) praticare l'ipnosi affinché apparissero delle «macchie sanguigne» sulle mani e sui piedi del soggetto⁴³. Portigliotti giudicava appunto l'estasi, con il progressivo fissarsi della mente su un unico pensiero (come le piaghe di Cristo) e con il concentrarsi di tutte le forze nervose su un unico punto del corpo, come la condizione ideale per l'apparizione di stimmate. L'elemento psichico poteva dunque “agire” sulle funzioni organiche e ciò era più probabile nei casi di suggestione religiosa, estasi ed ipnosi. Francesco era dunque un allucinato che si auto-suggestionava e, trovandosi senza dubbio in una condizione di eccezionale alterazione psichica, “produsse” sul proprio corpo quei segni riconosciuti poi come miracolosi⁴⁴.

normale ed avrebbe avuto una costituzione gracile). Anche il cranio di Francesco avrebbe presentato delle anomalie circa la forma e le dimensioni, e lo stesso poteva dirsi per il viso e per lo sviluppo dei peli sul corpo. Tutti questi elementi non erano per Portigliotti altro che altrettante *stigmata degenerative*, evidenze di una costituzione neuro-psicopatica: «Piccolo, con le braccia corte, la testa a ruota (ultrabrachicefalia e forse trococefalia), le tempie piatte e strette (stenocrotafia), la faccia larga e protesa (prognatismo e forse progeneismo), le orecchie a punta, prive dell'elice e dell'antelice e col “tubercolo di Darwin” in alto, radi i peli al mento, l'epidermide olivastria e anzi scura – il Poverello presentava dunque un insieme poco estetico, quasi ripugnante, o almeno dispregevole. [...] E veramente siffatte anomalie e siffatte disformità erano così numerose, che non crediamo temerario l'affermare che s. Francesco d'Assisi era, fisicamente, un tipo degenerato» (Giuseppe Portigliotti, *I caratteri antropologici di S. Francesco d'Assisi* in “Coenobium”, V, 3, 1911, pp. 40-49, pp. 48-49).

⁴⁰ Giuseppe Portigliotti, *Le stimmate nella storia e nella scienza*, op. cit., p. 279.

⁴¹ «Gli studi sull'ipnotismo e la suggestione, benché abbiano le loro radici nel magnetismo animale di Mesmer, ebbero, come è noto, la loro maggiore diffusione in età positivista, a partire circa dal 1880, soprattutto dopo che Charcot ne ebbe avallato con il suo prestigio la patente di scientificità. Tuttavia anche nel corso della loro breve ma intensa fortuna scientifica (che durò fino intorno al 1890) questi studi recarono sempre un'insopprimibile impronta di eccezionalità e singolarità, che fu senz'altro alla base dell'enorme interesse e curiosità che suscitarono anche tra il pubblico più eterogeneo» (Stefano Ferrari, *Gli studi sull'ipnotismo e la suggestione tra scienza e misticismo* in *L'età del positivismo*, op. cit., pp. 121-152, p. 121). Su questi temi, cfr. soprattutto Henri Frédéric Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976 [1970] e Clara Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁴² Cfr. in particolare Pierre Janet, *La passione sonnambolica e altri scritti*, Liguori, Napoli 1996; Id., *Trauma, coscienza, personalità. Scritti clinici*, Cortina, Milano 2006; Id., *L'automatismo psicologico. Saggi di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana*, Cortina, Milano 2013.

⁴³ Cfr. Pierre Janet, *Une extatique* in “Bulletin de l'Institut psychologique international”, 1, 1901, pp. 209-240.

⁴⁴ «L'allucinato è, in fondo, simile all'ipnotizzato; la suggestione che questi riceve da un'altra persona, scaturisce in quello

Come e forse più del suo maestro Lombroso, Portigliotti venne criticato con forza dalla stampa cattolica, e, in particolare, da quella francescana, la quale cercò ovviamente di demolire il ritratto, assai poco lusinghiero, di un Francesco abulico, delirante e allucinato⁴⁵.

4. Contro il materialismo medico

Siamo ora giunti ad affrontare le interpretazioni sul “caso San Francesco” prodotte da psichiatri e psicologi contrari, in tutto o in parte, alla visione lombrosiana. Ci concentreremo in particolare su due figure, centrali nella storia italiana delle “scienze della psiche” della prima metà del Novecento: Agostino Gemelli e Sante De Sanctis. Con il primo potremo considerare la reazione religiosa al materialismo dei positivisti, mentre con il secondo vedremo l'imporsi di una visione più laica della questione, ma anche più attenta e aperti verso i fenomeni religiosi e mistici.

Agostino Gemelli fu allo stesso tempo uno scienziato e un uomo di fede, ma senza dubbio vincolò la prima alla sua seconda vocazione. Egli ebbe diverse occasioni di occuparsi della vita di Francesco d'Assisi. Un suo importante biografo, Giorgio Cosmacini, ha sottolineato l'importanza di un libro per il cammino vocazionale di Gemelli: *La Vie de S. François d'Assise*, scritta dal pastore protestante Paul Sabatier⁴⁶. Quel volume, pubblicato fra il 1893 e il 1894 e che rappresentò il primo tentativo di applicare la ricerca scientifica alla storia di Francesco, ebbe un successo immenso e rappresentò un vero punto di svolta nella storia degli studi francescani⁴⁷. Sabatier, che era stato spinto già negli anni Ottanta dell'Ottocento a occuparsi del santo di Assisi dal proprio maestro Ernst Renan, avrebbe riversato – questa l'accusa rivoltagli da parte cattolica – la propria visione liberale e anticlericale su Francesco, “umanizzandolo” e privando la sua storia degli eventi miracolosi che, invece, la tradizione dava per acquisiti. Anche in Italia, il libro fu un vero caso e innescò annose polemiche⁴⁸. Sabatier, che dimorava

dal suo stesso campo di coscienza: egli è dunque un autosuggestionato» (Giuseppe Portigliotti, *S. Francesco d'Assisi*, op. cit., p. 90).

⁴⁵ Ad esempio, «il sacerdote Francesco Calamita, molto probabilmente anche medico, aveva pubblicato nel 1912 un lavoro su san Francesco di taglio antropologico. L'autore aveva cercato di approfondire la personalità del santo e da questo era emerso che egli non era che un uomo normale, equilibrato, sano, senza quelle agitazioni profonde e quei fremiti passionali che caratterizzavano le persone non equilibrate. Nell'introduzione, il Calamita aveva parlato anche di una mutilazione che una scienza “barbara” aveva compiuto nei suoi confronti, arrivando a considerarlo un ammalato, oggetto di valutazione solo psichiatrica» (Liviana Bortolussi, *Le stigmati di San Francesco nei dibattiti del '900*, EDB, Bologna 2013, p. 310). Cfr. Francesco Paolo Calamita, *La persona di S. Francesco d'Assisi. Note d'antropologia*, N. Garofalo, Bitonto 1912.

⁴⁶ Cfr. Giorgio Cosmacini, *Gemelli*, op. cit., p. 95. Cfr. Paul Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, Fischbacher, Paris 1894.

⁴⁷ «Il trauma profondo provocato dalla *Vita di san Francesco* di Paul Sabatier – autentico fulmine a ciel sereno – consisteva nel fatto che all'immagine irenica e mistica di Francesco, veicolata dopo Bonaventura dalla tradizione dell'Ordine minoritico e della Chiesa cattolica, si sostituiva una visione conflittuale della vita del Povero d'Assisi» (André Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010, p. 255). Su questi temi, cfr. anche Sandra Migliore, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra Otto e Novecento*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 2001.

⁴⁸ «L'opera, infatti, di Sabatier trovò le reazioni più diverse, anche se tutti, anche i più ostili, riconobbero l'impegno erudito, l'acume, la penetrazione di taluni osservazioni fondamentali sia sulle fonti, sia sulla loro natura o diversità. Quanto al racconto storico, mentre i cattolici deploravano la dichiarata diffidenza di Sabatier verso il miracolo, le sue affermazioni di aderenza ai fatti positivamente intesi, altri, anche credenti, non potevano non dare pieno apprezzamento al rilievo ed al significato religioso di Francesco, presentato come il fondatore di un Ordine, ma piuttosto come personalità potentemente originale. In ciò la biografia scritta dal Sabatier finiva per avere un fascino straordinario, nel quale diminuiva anche l'importanza dei suoi dati eruditi e delle sue posizioni storiografiche» (Raoul Manselli, *Francesco d'Assisi nella storiografia del Risorgimento in L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento. Atti del IX Convegno internazionale, Assisi 15-16-17 ottobre 1981*, Centro di Studi Francescani, Assisi 1983, pp. 387-406, p. 396). Cfr. Paul Sabatier e gli studi francescani. *Atti del XXX Convegno internazionale in occasione del centenario della fondazione della Società internazionale di studi francescani 1902-2002 (Assisi, 10-12 ottobre 2002)*, Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2003; Pietro Messa, *Paul Sabatier e gli studi francescani* in “Convivium Assisiense”, 9, 2007, pp. 31-52. Fra le critiche al libro di Sabatier, cfr. in particolare Michele Faloci Pulignani, *S. Francesco d'Assisi secondo Paul Sabatier* in “Miscellanea

spesso nel nostro Paese, divenne, negli anni a cavallo fra i due secoli, un punto di riferimento per quella parte del mondo cattolico ansiosa di aperture e rinnovamento, ossia per i modernisti⁴⁹. Anche il giovane Gemelli, convertitosi al cattolicesimo, fu attratto per qualche tempo dalla “febbre modernista” e fu in contatto (ma soltanto epistolare) proprio con Sabatier. Nel 1906 fra i due ci fu uno scambio di lettere, dedicate in particolar modo ad una questione di cui ci siamo già occupati: le stimmate di San Francesco. Il giovane frate-scientziato avrebbe voluto trovare una via per riconciliare la scienza positiva e la teologia cattolica proprio a partire dal miracolo delle stimmate. Ben presto, però, Gemelli abbandonò le aperture moderniste e decise di interrompere anche ogni rapporto con Sabatier⁵⁰. Gemelli non abbandonò però del tutto il progetto di uno studio sulle stimmate di Francesco, specie alla luce delle sue competenze in campo psicologico, ma questo apparve soltanto molti anni dopo, nel 1924. Negli anni precedenti, il fondatore dell'Università Cattolica si spese senza sosta per sostenere la possibilità di una conciliazione fra scienza e fede, ad esempio in conferenze e scritti in difesa dei miracoli di Lourdes dagli attacchi di medici “increduli”⁵¹.

Nel 1912 Gemelli pubblicò un lungo, importante saggio dedicato a *Nevrosi e santità*. In questo, come negli altri suoi contributi sul tema, c'è sempre un nemico, il cosiddetto “materialismo medico” (espressione che riprendeva da William James⁵²), che Gemelli credeva allora già tramontato, eppure contro il quale occorreva ancora combattere. Secondo Gemelli, il “materialismo medico”, di cui Lombroso era in Italia il maggior esponente, aveva degradato ogni fenomeno spirituale e mistico a «prodotti abnormi di nevrosi costituzionali»⁵³. La correlazione, pur esistente, fra fisiologico e psichico, era stata travisata in modo grossolano, nell'intento di screditare e di svuotare di senso l'essenza della santità e la vita spirituale stessa. Questa interpretazione materialistica, ormai superata come si diceva, era ancora però assai diffusa e condivisa dal senso comune. Così, la vita dei santi – da San Francesco a Santa Teresa – finiva per essere “medicalizzata” e ridotta a un emporio di nevrosi, allucinazioni e attacchi epilettici. Per Gemelli occorreva invece distinguere radicalmente fra i veri mistici e quelli falsi, quelli “da clinica psichiatrica”. Lombroso e i suoi discepoli avevano colpevolmente confuso fenomeni molto diversi fra loro, riducendo così la mistica ai suoi soli fenomeni inferiori (esteriori), fra i quali fenomeni era effettivamente più facile trovare casi di alienazione mentale. In altre parole, la produzione pseudoscientifica, di cui ad esempio Portigliotti era un tipico esponente, aveva contaminato

Francescana”, 9, 1902, pp. 65-74.

⁴⁹ Cfr. Lorenzo Bedeschi, *Il ruolo di Paul Sabatier fra i modernisti italiani* in “Humanitas”, 26, 1971, pp. 271-274. Sul modernismo italiano, cfr. in particolare Lorenzo Bedeschi, *L'antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; Guglielmo Forni Rosa, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma-Bari 2000; Maurilio Guasco, *Modernismo: i fatti, le idee, i personaggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; Michele Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963; Guido Verucci, *L'eresia del Novecento: la Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010; Giovanni Vian, *Il modernismo: la Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.

⁵⁰ Cosmacini ha parlato di una «brusca sterzata» nelle posizioni di Gemelli (cfr. Giorgio Cosmacini, *Gemelli*, op. cit., in particolare pp. 98-99).

⁵¹ Cfr. Agostino Gemelli, *La lotta contro Lourdes: resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Associazione Sanitaria Milanese (10-11 febbraio 1910) con note e commenti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1911. Cfr. anche Giorgio Cosmacini, *Gemelli*, op. cit., pp. 138-143 e Id., *Scienza e ideologia nella medicina del Novecento: dalla scienza egemone alla scienza ancillare* in *Storia d'Italia. Annali 7: Malattia e medicina*, a cura di Franco Della Peruta, Einaudi, Torino 1984, pp. 1221-1267.

⁵² Per James era «illogico ed arbitrario» banalizzare ogni possibile valore spirituale riconducendolo soltanto al rapporto fra organico e psichico. I materialisti à la Lombroso non erano che «dogmatici in ritardo»: «I materialisti medici, quindi, sono solo altrettanti dogmatici in ritardo, che capovolgono meramente le posizioni dei loro predecessori utilizzando il criterio dell'origine in modo distruttivo anziché costruttivo. Col loro parlare di origine patologica, essi sono efficaci solo finché l'origine soprannaturale è sostenuta dall'altra parte, e quello dell'origine è il solo punto in discussione. Ma l'argomento dell'origine raramente è utilizzato da solo, perché è troppo palesemente insufficiente» (William James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 1998 [1902], p. 36).

⁵³ Agostino Gemelli, *Nevrosi e santità. Risultati della psicopatologia nello studio dei fenomeni mistici* in “La scuola cattolica”, XI, 22, febbraio 1912, pp. 171-185, p. 171.

l'eccezionalità dei grandi mistici con delle vere e proprie caricature da manicomio. Santità e nevrosi non era sinonimi.

D'altra parte, porsi nel campo esclusivo della psicologia non avrebbe mai consentito di comprendere per Gemelli la vera natura del misticismo. Cercando di tenere assieme ricerca empirica e verità rivelata – ma alla fine dovendo sottoporre necessariamente la prima alla seconda –, il frate-psicologo doveva ammettere che anche i santi, anche i veri mistici, essendo uomini, non potevano sfuggire ai disturbi nervosi e mentali, ma subito precisava che non stava certamente in tali disturbi l'essenza ultima dei fatti mistici⁵⁴. La psicologia poteva rendere conto soltanto di quelli inferiori fra i fenomeni spirituali: «Ma non è il caso di insistere su questi fenomeni secondari presentati dai mistici; perché [...] ciò che a noi importa di spiegare è il fatto centrale presentato dal mistico, e cioè l'unione mistica, la contemplazione propriamente detta, ossia i fenomeni che soli sono connessi con la santità»⁵⁵. In altre parole, la scienza psicologica (così come quella medica nel caso delle guarigioni miracolose) doveva arrestarsi davanti a fenomeni come l'intuizione del divino, per i quali si sarebbe dovuto alla fine ricorrere a una causa sovranaturale. Per sostenere tale posizione, Gemelli ha voluto appunto dimostrare che i fenomeni mistici non potessero essere ridotti a fatti morbosi. La questione toccava per lui il concetto stesso di malattia: infatti non si dovrebbe considerare malato tutto ciò che appare anormale, ma soltanto ciò che è in grado di rompere l'unità vitale del soggetto. L'esperienza mistica si rivelerebbe allora come una «ipertrofia», come una intensificazione ed una elevazione delle funzioni psichiche, accompagnata semmai dalla riduzione di quelle organiche, ma senza che tale condizione possa rappresentare un fatto morboso. E' appunto nei fenomeni estatici che si può vedere secondo Gemelli manifestarsi questa «ipertrofia»:

«Si pensi per esempio all'estasi e la si confronti con una nevrosi. Nell'estasi si ha una ipertrofia dell'attenzione, un restringimento della coscienza, le funzioni organiche sembrano sospese. Ma non si ha una rottura d'equilibrio, poiché questi fenomeni soprannaturali non distruggono la natura, e l'organismo continua a vivere la sua vita. Le funzioni vitali saranno, per dire così, velate, ma non sopresse, né alterate. E nello stesso campo psichico si ha una elevazione delle funzioni, una intensificazione, un concentramento di esse, ma non mai una loro alterazione. Che, se invece si pon mente a ciò che si ha in un nevropatico (un mistico, si dice, è un nevropatico), si scorge come il sistema nervoso funziona a tutto discapito del resto dell'organismo, e che a questa disarmonia organica se ne aggiunge una psichica, in quanto, come dice Janet, nella nevrosi ha perduto il senso dell'ambiente in cui vive, l'adattamento alle relazioni sociali»⁵⁶.

Ecco che allora secondo Gemelli non può che emergere tutta la distanza fra la vera mistica (un fatto extra-normale) dalla mistica “da manicomio” (un fatto anormale, morboso). Del resto, come mettere assieme Santa Teresa «e la povera donna che nel manicomio smania sotto l'oppressione degli scrupoli o delle visioni demoniache e il paranoico che crede di essere il Padre eterno?»⁵⁷. I grandi mistici, rarissimi nella storia umana, sono dunque per Gemelli realmente quei “geni religiosi”, capaci di compiere grandi cose perché possiedono una «potenza creatrice di vita». Gli psichiatri, e specialmente quelli schiavi del materialismo come Lombroso, non avevano capito la santità, perché non l'avevano voluta capire. E, d'altra parte, come avrebbero potuto con i loro “poveri” strumenti? Soltanto i mistici potrebbero – conclude Gemelli con un paradosso – giudicare con cognizione di causa le proprie esperienze

⁵⁴ «Che cosa infatti vieta di pensare che Iddio agisca in una maniera qualsiasi sui nostri meccanismi psichici? Che l'Assoluto cioè si inserisca nella serie dei fatti contingenti e provochi con ciò certe reazioni psicofisiche che gli agenti naturali, lasciati a se stessi, sarebbero incapaci di produrre? Il negarlo equivarrebbe a negare la contingenza delle nostre leggi naturali e ad erigere in un intangibile assoluto il determinismo sperimentale stesso. [...] La metafisica apre quindi la porta alla possibilità assoluta di un meccanismo psichico» (Ivi, p. 181).

⁵⁵ Ivi, p. 180.

⁵⁶ Agostino Gemelli, *Nevrosi e santità. Continuazione*, op. cit., p. 343.

⁵⁷ Ivi, p. 350.

extra-normali. Come dicevamo più sopra, Gemelli non ha negato che anche i santi fossero persone che potevano ammalarsi, e anche di malattie nervose o mentali: anche in grandi uomini di fede autentiche esperienze mistiche si sono accompagnate ad altre chiaramente a carattere psicopatico. Come ha inteso Gemelli uscire da questa complicazione? Anche in questo caso, solo i santi stessi, con la loro testimonianza e il loro discernimento, potrebbero indicare con sicurezza le differenze fra fenomeni spirituali e fenomeni morbosi. «I veri mistici non si lasciano ingannare da quegli esaurimenti, da quei deliqui, da quelle varie manifestazioni della debolezza, che potrebbero servire a farli ritenere dei nevropatici»⁵⁸. Ma in nessun caso, conclude Gemelli in *Nevrosi e santità*, è comunque consentito – come invece aveva fatto il già ricordato Pierre Janet nelle sue ricerche sulle estasi – confondere con troppa facilità mistica e debolezza nervosa o mentale.

Come accennavamo più sopra, il filone psico-religioso di Gemelli si è arricchito anni dopo di uno studio su Francesco d'Assisi. Anche in *Le stimate di San Francesco nel giudizio della scienza*, Gemelli utilizza lo stesso tipo di argomentazioni, affermando inizialmente di volersi attenere scrupolosamente ai soli “dati positivi” della ricerca empirica, ma poi finendo ancora una volta per “aprirsi” a una prospettiva extra-scientifica. Questo lavoro sulle stimate, oltre a riprendere i temi polemici di cui abbiamo già detto, aveva però un obiettivo particolare: dimostrare che *soltanto* il santo di Assisi poteva essere considerato l'unico, vero stigmatizzato nella storia della Chiesa. Gemelli esordisce affermando che non aveva ormai senso discutere delle stimate di Francesco come di una «manifestazione morbosa di uno stato psichico anormale»⁵⁹. Francesco non poteva essere considerato in alcun modo un isterico né uno psicastenico. Di più, Gemelli voleva dimostrare l'inconsistenza delle teorie (ricordiamo quanto scritto ad esempio da Portigliotti) che attribuivano a fenomeni quali l'ipnosi e la suggestione l'origine delle stimate. Dello stesso concetto, secondo il quale l'elemento psichico poteva agire sulla vita fisiologica, pur essendo un dato ormai incontrovertibile, non si potevano esagerare le conseguenze:

«Ma è da osservarsi che si tratta quasi sempre di effetti assai limitati, e soprattutto e quasi sempre temporanei e, o, se anche in alcuni casi, come avviene in stati emotivi violenti, essi giungono a manifestazioni clamorose, siamo sempre nel campo funzionale: mai tra questi effetti si può avere la distruzione dei tessuti o, peggio ancora, la riproduzione di essi, come si dovrebbe ammettere se si facesse dipendere la formazione delle stimate dalla suggestione o dalla immaginazione. Si tratta sempre, al più, di fenomeni limitati, ad azione circoscritta, di puri fatti funzionali che scompaiono con lo scomparire della causa o che lasciano lievi conseguenze, e per breve tempo, fatti limitati per lo più nell'ambito dei movimenti, della secrezione, della circolazione e della respirazione»⁶⁰.

La causa delle stimate realmente inspiegabili era altrove: di nuovo, l'indagine empirica doveva arrestarsi davanti a pochissimi casi davvero eccezionali, tralasciando la grande maggioranza in cui il “dono” delle stimate si rivelava essere soltanto una manifestazione isterica. Con una precisazione: per Gemelli non potevano ammettersi «alterazioni trofiche» di origine esclusivamente psicogena. In altre parole, l'isteria, che è una malattia esclusivamente psichica, non potrebbe causare di per sé la comparsa delle stimate. Le lesioni riscontrate erano piuttosto il frutto di una “simulazione di santità”: il malato di isteria (ma più frequentemente *la malata*, sottolinea Gemelli), fissatosi nell'esaltazione mistica, si procura artificialmente, anche se inconsapevolmente, le ferite, appunto per poter dare una prova della propria santità. «Non è lo stato psichico anormale per se stesso che determina tali alterazioni. Esse non sono che un fenomeno di “psittacismo”, ossia il malato si procura tali lesioni con mezzi artificiali, che difficilmente si riesce a indagare e a dimostrare»⁶¹.

⁵⁸ Ivi, p. 353.

⁵⁹ Agostino Gemelli, *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza* in “Vita e pensiero”, X, 15, ottobre 1924, pp. 580-603, p. 584.

⁶⁰ Ivi, p. 585.

⁶¹ Ivi, p. 598.

Scrivendo queste parole, Gemelli sosteneva quindi che la quasi totalità degli stigmatizzati fossero una sorta di autolesionisti, anche se involontari. Davanti alla comparsa di stimate, si doveva sospettare anzitutto di trovarsi davanti a «vulgari casi di isterismo»⁶². Questa imitazione delle piaghe di Cristo, seppur involontaria perché isterica, rivelava una puerilità che veniva poi suffragata dall'assenza nei soggetti «stigmatizzati» dei corrispondenti doni spirituali. In altri termini, la comparsa di segni divini esteriori poteva avere un senso soltanto se avveniva su persone di cui era indubitabile che avessero ricevuto ben altri doni da Dio, grazie più elevate, di natura squisitamente spirituale. L'assenza di queste ultime li condannava a essere smascherati⁶³.

E le stimate di San Francesco? Cosa avrebbero avuto di diverso da quelli degli altri, e anzi di *tutti gli altri* stigmatizzati? Anzitutto, Gemelli sottolineava un fatto: solo in Francesco, secondo quanto descritto da Tommaso da Celano, le stimate non sarebbe state delle semplici lesioni, dei «buchi» da cui sarebbe uscito il sangue, ma sarebbero state delle vere e proprie neoplasie, delle escrescenze carnose che avrebbero riprodotto addirittura gli stessi chiodi della crocifissione. Davanti a un fatto del genere, di cui l'indagine storica aveva ormai accertato la veridicità e su cui l'indagine psicopatologica non poteva emettere un giudizio di morbosità, si doveva per Gemelli ricorrere alla teologia: «Queste [le stimate di Francesco] ci si presentano con una fisionomia così singolare che già, anche solo per questo, S. Francesco d'Assisi è da ritenersi il solo vero stigmatizzato [sic], ossia è il solo vero caso che l'apologia deve discutere e del quale può dimostrare con certezza il carattere soprannaturale»⁶⁴.

5. In conclusione. La conversione religiosa

Giungiamo così all'ultima parte di questo lavoro, dedicata alle riflessioni di Sante De Sanctis, psichiatra umbro che ha avuto un ruolo fondamentale nell'introduzione della psicologia in Italia, così come nella storia della neuropsichiatria infantile⁶⁵. Pur facendosi portavoce di una psicologia sperimentale di chiara impostazione positivista, De Sanctis si interessò in profondità alle questioni religiose e, specificamente, al fenomeno della conversione religiosa. Nel 1923 De Sanctis pubblicò appunto un importante volume dedicato a quest'ultimo tema. Presupponendo l'esclusione di ogni trascendenza come possibile spiegazione dei fenomeni psichici, De Sanctis volle allestire qui una vera e propria psicologia religiosa, avendo come riferimento essenziale i lavori di William James e di altri psicologi americani. In estrema sintesi, la conversione nella prospettiva di De Sanctis andava intesa in senso psicodinamico, ovvero non come un semplice mutamento di culto e di credenze, ma come un processo (non istantaneo) che doveva partire da una intuizione e condurre a una risistemazione completa e radicale di tutta la coscienza. La sua interpretazione empirica dei fatti religiosi non doveva però avere niente in comune con il vecchio, grossolano «materialismo medico». Come Gemelli, anche De Sanctis, pur da una prospettiva molto diversa, giudicava come opere inaccettabili e senza alcun valore quelle dei positivisti che avevano cercato, alla luce di un «programma anticristiano»⁶⁶, di banalizzare ogni esperienza spirituale riducendola a una forma di alienazione mentale.

«Vent'anni fa non c'era forse in Italia antropologo, fisiologo o alienista che non ritenesse più o meno pervasa di pazzia ogni eccezionale manifestazione dell'attività umana, la delinquenza, il genio, il misticismo.

⁶² Ibidem.

⁶³ Gemelli cita poi anche alcuni casi particolari di isterici, che avevano presentato un fenomeno di apparente stigmatizzazione, da lui direttamente osservati, fra i quali c'è un riferimento che è stato ricondotto alle vicende di padre Pio da Pietralcina. Gemelli lo aveva incontrato a San Giovanni Rotondo, recandovisi di propria iniziativa nell'aprile del 1920. Delle stimate di padre Pio, come è noto, Gemelli avrebbe sempre negato la soprannaturalità (cfr. Ivi, p. 592). Cfr. Sergio Luzzatto, *Padre Pio*, op. cit., p. 60.

⁶⁴ Agostino Gemelli, *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza*, op. cit. p. 598.

⁶⁵ Su De Sanctis, cfr. in particolare *Sante De Sanctis tra psicologia generale e psicologia applicata*, a cura di Guido Cimino e Giovanni Pietro Lombardo, Franco Angeli, Milano 2004.

⁶⁶ Sante De Sanctis, *La conversione religiosa*, op. cit., p. 33.

Da Gesù a Giuliano l'Apostata, da Giovanna d'Arco a Napoleone, da Maometto a Tolstoj... Quasi tutti i giganti del pensiero, del sentimento e dell'azione si ritenevano tocchi di alienazione mentale»⁶⁷.

L'“emancipazione” dalla prospettiva lombrosiana era compiuta del tutto. Ciò detto, e prima di vedere da vicino quanto De Sanctis scrisse a proposito della conversione di Francesco d'Assisi, dobbiamo spendere qualche parola sulle sue riflessioni circa le conversioni *patologiche*. Anche De Sanctis riteneva necessario distinguere fra il normale e il patologico nella fenomenologia religiosa, appunto per non confondere fra fatti mistici e manifestazione morbosa e, di conseguenza, fra le autentiche coscienze religiose e quelle neuro-psicopatiche. Si trattava di una confusione purtroppo molto frequente – sottolineava De Sanctis – perché alimentata dal solito *sensu commune*:

«Non vi è cosa più comune che di sentire svalutare mistici e devoti chiamandoli, a seconda dei casi, pazzi o mattoidi, imbecilli o isterici, suggestionati o epilettici. Un tal vezzo certamente deriva dal linguaggio del popolo che, come si sa, alle parole non suol dare il significato preciso voluto dai tecnici; ma è anche vezzo comune a medici alienisti, i quali vi ragionano intorno e, ragionando, forzano le parole nelle strettoie di significati diversi»⁶⁸.

Occorreva muovere da una buona definizione di “pazzia”: per De Sanctis non va considerato “pazzo” chi semplicemente presenti dei disturbi psichici, comprese le visioni, così comuni fra i mistici. Pazzia significa invece la dissoluzione (definitiva e non momentanea) della persona, dell'unità psico-sociale dell'individuo⁶⁹. La vera malattia mentale comporta la perdita dell'autonomia e l'incapacità di governare le proprie azioni. Ancora rifacendosi alla lezione di William James, De Sanctis non riteneva poi giusto subordinare il “valore” del fenomeno spirituale o mistico alla eventuale malattia mentale di chi lo provava. Ma ciò non bastava. Anche un vero “pazzo” potrebbe, in un momento di incoscienza o per automatismo, esprimere elevati concetti spirituali. Il problema è che lo stesso soggetto non potrebbe però metterli in pratica nella sua vita, coerentemente. A De Sanctis interessava perciò indagare le differenze fra una vita spirituale e mistica “normale”, sana, e una patologica. Soltanto la seconda doveva essere oggetto di attenzione da parte della psicopatologia. «Il misticismo tradizionale delle religioni positive e quello delle anime devote non si può considerare morboso, appunto perché non è un prodotto *personale*, cioè del psicologico-puro individuale, e quindi non investe tutta la persona psicosociale del soggetto e non altera la comprensione del reale cosmico e sociale»⁷⁰. Così come non è sufficiente una allucinazione per decidere della “follia” di una persona, allo stesso modo essa non è sufficiente per decidere del suo misticismo. Ciò che conta è l'elaborazione cosciente dei contenuti intuiti per via mistica (subcosciente)⁷¹.

In questa prospettiva, la figura di Francesco d'Assisi emerge come tutt'altra da quella di un “santo patologico”. Anzitutto, per De Sanctis la conversione del giovane Francesco non aveva niente di anormale. Come in tutte le altre conversioni destinate a radicarsi nel tempo, si trattò di una “crisi” lunga e angosciosa. Sicuramente, anche secondo De Sanctis la grave malattia che colpì Francesco e l'indebolimento generale che ne seguì durante la lunga convalescenza, furono determinanti. La maturazione fu lenta e frutto di dolorose meditazioni sulla «nullità del mondo e vanità delle cose»⁷².

Se pure i *Fioretti* affermavano che Francesco fosse considerato uno stolto da tanti suoi contemporanei

⁶⁷ Ivi, p. 180.

⁶⁸ Ivi, p. 179.

⁶⁹ «Un disturbo psichico singolo, pensieri o gesti morbosi non fanno pazzia. Dunque, una disgregazione momentanea della persona psicosociale, per esempio l'ebbrezza, non può identificarsi con la pazzia nel senso psichiatrico. E' d'uopo che nella condotta del soggetto sia alterata la disposizione seriale delle azioni» (Ivi, p. 183).

⁷⁰ Ivi, p. 190, corsivo nel testo.

⁷¹ «Che i mistici con allucinazioni psichiche non siano degli schizofrenici, è chiaramente dimostrato appunto dalla unità del loro pensiero e della loro condotta, dalla presenza di processi volitivi completi e frequenti» (Ivi, p. 200).

⁷² Ivi, p. 82.

e che da questi ultimi venisse per tale ragione disprezzato e schernito, ciò non poteva significare per De Sanctis che Francesco fosse davvero e necessariamente un alienato. D'altra parte, «la fama di pazzo è comune per gli individui eccezionali»⁷³. Al contrario che per Portigliotti, il giudizio della gente non era una prova di pazzia. E criticando apertamente proprio lo psichiatra lombrosiano, che aveva visto in Francesco un delirante e un abulico, per De Sanctis non si doveva commettere l'errore ingenuo di estendere ad altri periodi storici e ad altri contesti sociali ciò che attualmente la scienza psichiatrica considerava come malattia mentale, essendo quest'ultima sempre necessariamente “collocata” nel tempo e nello spazio. Francesco commise senza dubbio atti stravaganti e provocatori, ma ciò non rappresenta secondo De Sanctis assolutamente una prova valida agli occhi di uno scienziato. Di più, deve contare sempre il buon senso: perché – si chiede De Sanctis – Dante avrebbe messo Francesco nel suo Paradiso se lo avesse considerato un folle? E perché nessuna voce sulla follia di Francesco si alzò durante il processo di canonizzazione, avvenuto a poca distanza di tempo dalla morte? E perché l'Ordine francescano si diffuse così tanto e in breve tempo, se il fondatore fosse stato davvero creduto pazzo? E ancora, soprattutto: «Un pazzo poteva mai essere così altruista, di così alta morale e di un'attività organizzatrice tanto prodigiosa [...], e durare venti anni almeno, perché tanti ne corsero dalla conversione alla morte, senza evolvere verso la demenza»⁷⁴?

Siamo qui ormai agli antipodi rispetto a quella «ipertrofia dell'affetto», utilizzata da Lombroso alcuni decenni prima come prova di una alterazione nella mente di Francesco. L'altruismo, seppure spinto all'estremo, non era più ora un segno di follia morale. Con queste parole di Sante De Sanctis giungiamo alla fine di questo breve percorso, dal quale crediamo che emerga bene come, nel giro di pochi anni, si sia prima affermata, per poi essere abbandonata del tutto, la teoria patologica del genio e, in particolare, si sia eclissata la concezione della santità come pazzia o anormalità. Il caso di Francesco d'Assisi mostra bene quanto sia stato repentino il tramonto del pensiero lombrosiano nel dibattito scientifico italiano, nonostante il fatto che esso abbia indubbiamente continuato a pesare in campi specifici come la criminologia ancora per molto tempo

Bibliografia

- Scienza e filosofia nella cultura positivista*, a cura di Santucci A., Feltrinelli, Milano 1982.
L'età del positivismo, a cura di Rossi P., Il Mulino, Bologna 1986.
Passioni della mente e storia. Protagonisti, teorie e vicende della psichiatria italiana tra '800 e '900, a cura di Ferro F. M., Vita e Pensiero, Milano 1989.
Paul Sabatier e gli studi francescani. Atti del XXX Convegno internazionale in occasione del centenario della fondazione della Società internazionale di studi francescani 1902-2002 (Assisi, 10-12 ottobre 2002), Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2003.
Sante De Sanctis tra psicologia generale e psicologia applicata, a cura di Cimino G. e Lombardo G. P., Franco Angeli, Milano 2004.
Cesare Lombroso cento anni dopo, a cura di Montaldo S. e Tappero P., UTET, Torino 2009.
Cesare Lombroso: gli scienziati e la nuova Italia, a cura di Montaldo S., Il Mulino, Bologna 2010.
San Francesco d'Italia: santità e identità nazionale, a cura di Calì T. e Rusconi R., Viella, Roma 2011.
Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea, a cura di Klaniczay G., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013.
 Andreoli V., *Follia e santità*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005.
 Artifoni E., *Ascesa e tramonto della medievistica psichiatrica e criminologica in Italia al tempo di Arturo Graf. Alcuni*

⁷³ Ivi, p. 188.

⁷⁴ Ivi, pp. 188-189.

- esempi in *Il volto di Medusa. Arturo Graf e il tramonto del Positivismo*, a cura Allasia C. e Nay L., Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014, pp. 115-134.
- Baima Bollone P. L., *Dall'Antropologia Criminale alla Criminologia*, Giappichelli, Torino 2003.
- Bedeschi L., *Il ruolo di Paul Sabatier fra i modernisti italiani* in "Humanitas", 26, 1971, pp. 271-274.
- Id., *L'antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
- Bocci M., *Agostino Gemelli rettore francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2013.
- Bortolussi L., *Le stimate di San Francesco nei dibattiti del '900*, EDB, Bologna 2013.
- Bulferetti L., *Cesare Lombroso*, UTET, Torino 1975.
- Calamita F. P., *La persona di S. Francesco d'Assisi. Note d'antropologia*, N. Garofalo, Bitonto 1912.
- Canosa R., *Storia del manicomio in Italia dall'Unità a oggi*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Capri S., *La santa follia: saloi, jurodivnye Christa radi e San Francesco d'Assisi*, in "Miscellanea francescana", 116, 1-2, 2016, pp. 76-109.
- Cosmacini G., *Medicina, ideologie, filosofie nel pensiero dei clinici tra Ottocento e Novecento* in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, a cura di Vivanti C., Einaudi, Torino 1981, pp. 1157-1194.
- Id., *Scienza e ideologia nella medicina del Novecento: dalla scienza egemone alla scienza ancillare* in *Storia d'Italia. Annali 7: Malattia e medicina*, a cura di Della Peruta F., Einaudi, Torino 1984, pp. 1221-1267.
- Id., *Gemelli*, Rizzoli, Milano 1985.
- De Liguori G., *Materialismo e positivismo in Italia: questioni di metodo*, Adriatica, Bari 1984.
- Id., *Materialismo inquieto: vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo 1868-1911*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- De Sanctis S., *La conversione religiosa. Studio bio-psicologico*, Castelvevchi, Roma 2015 [1923].
- Di Giovanni P., *Filosofia e psicologia nel positivismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Ellenberger H. F., *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976 [1970].
- Faloci Pulignani M., *S. Francesco d'Assisi secondo Paul Sabatier* in "Miscellanea Francescana", 9, 1902, pp. 65-74.
- Ferrari G. C., *La teoria lombrosiana del genio. Rassegna critica* in "Rivista di psicologia", LXXXV, 3, settembre-dicembre 1990 [1898], pp. 99-114.
- Ferrari S., *Gli studi sull'ipnotismo e la suggestione tra scienza e misticismo* in *L'età del positivismo*, op. cit., pp. 121-152.
- Ferro F. M., *Psichiatria e storia: immagini e modelli della "follia" dal Rinascimento al Positivismo*, Samizdat, Pescara 2000.
- Fornari F., *Alcune sorprese per uno psicanalista*, in *Francesco un pazzo da slegare: il signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un pazzo nel mondo*, (relazioni di) Acquaviva S. et. al., Cittadella, Assisi 1983, pp. 283-298.
- Forni Rosa G., *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Frigessi D., *Cesare Lombroso*, Einaudi, Torino 2003.
- Gagliardi I., *I saloi, ovvero le "forme paradigmatiche" della santa follia*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", vol. 4, 1994, pp. 361-411.
- Id., *Pazzi per Cristo: santa follia e mistica della Croce in Italia centrale (secoli 13°-14°)*, Protagon, S. I. 1998.
- Id., *Santi e pazzi; pazzi perché santi: la follia d'amore per Cristo nelle agiografie bizantine medievali dei "saloi"* in "Moria", 2012, pp. 20-31.
- Gallini C., *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Gemelli A., *Cesare Lombroso. I funerali di un uomo e di una dottrina*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1911.
- Id., *La lotta contro Lourdes: resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Associazione Sanitaria Milanese (10-11 febbraio 1910) con note e commenti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1911.
- Id., *Nevrosi e santità. Risultati della psicopatologia nello studio dei fenomeni mistici* in "La scuola cattolica", XL, 22, febbraio 1912, pp. 171-185.
- Id., *Nevrosi e santità. Risultati della psicopatologia nello studio dei fenomeni mistici. Continuazione* in "La scuola cattolica", XL, 22, marzo 1912, pp. 341-355.
- Id., *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza* in "Vita e pensiero", X, 15, ottobre 1924, pp. 580-603.

- Giacanelli F., *Introduzione a Cesare Lombroso, Delitto genio follia. Scritti scelti*, a cura di Frigessi D., Giacanelli F. e Mangoni L., Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 5-43.
- Giacanelli F. e Campoli G., *La costituzione positivista della psichiatria italiana* in "Psicoterapia e scienze umane", 3, luglio-settembre 1973, pp. 1-6.
- Gibson M., *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- Guarnieri L., *L'atlante criminale: vita scriteriata di Cesare Lombroso*, Arnoldo Mondadori, Milano 2000.
- Guasco M., *Modernismo: i fatti, le idee, i personaggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- Hellmann A., *David Lazzaletti. Vita, morte e miracoli di un figlio di Dio*, Stampa Alternativa, Viterbo 2013.
- James W., *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia 1998 [1902].
- Janet P., *Une extatique* in "Bulletin de l'Institut psychologique international", 1, 1901, pp. 209-240.
- Id., *La passione sonnambolica e altri scritti*, Liguori, Napoli 1996.
- Id., *Trauma, coscienza, personalità. Scritti clinici*, Cortina, Milano 2006.
- Id., *L'automatismo psicologico. Saggi di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana*, Cortina, Milano 2013.
- Lombroso C., *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica. Quinta edizione del Genio e follia completamente mutata*, Fratelli Bocca, Torino 1888.
- Lombroso C., *Genio e degenerazione: nuovi studi e nuove battaglie*, Sandron, Palermo 1897.
- Luzzatto S., *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007.
- Magnino B., *Storia del positivismo*, Società Editrice Siciliana, Mazara del Vallo 1955.
- Maura E. e Peloso P. F., *Lo splendore della ragione. Storia della psichiatria ligure nell'epoca del positivismo*, 2 volumi, La Clessidra, Genova 1999.
- Messa P., *Paul Sabatier e gli studi francescani* in "Convivium Assisiense", 9, 2007, pp. 31-52.
- Miccoli G., *Padre Agostino Gemelli. Università cattolica e regime fascista* in "Studi storici", XLV, 2, aprile-giugno 2004, pp. 609-624.
- Migliore S., *Mistica povertà. Riscritture francescane tra Otto e Novecento*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 2001.
- Panseri G., *Il medico: note su un intellettuale scientifico nell'Ottocento* in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, op cit., pp. 1133-1155.
- Paoletta F., *Lo sguardo sui corpi* in *Lo sguardo psichiatrico. Studi e materiali dalle cartelle cliniche tra Otto e Novecento*, a cura di Panattoni R., Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 120-131.
- Petacco A., *Il Cristo dell'Amiata. La storia di Davide Lazzaletti*, Arnoldo Mondadori, Milano 1982.
- Pick D., *Volti della degenerazione. Una sindrome europea 1848-1918*, La Nuova Italia, Scandicci 1999 [1989].
- Portigliotti G., *Le stigmate nella storia e nella scienza* in "Emporium", XXVI, 26, 1907, pp. 275-288.
- Id., *S. Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del Medio-evo (studio psichiatrico)*, Sandron, Palermo 1909.
- Id., *I caratteri antropologici di S. Francesco d'Assisi* in "Coenobium", 5, 1911, pp. 40-49.
- Ranchetti M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963.
- Rensi G., *La morale come pazzia*, Castelvechi, Roma 2013 [1942].
- Rossi L., *Enrico Morselli e le scienze dell'uomo nell'età del positivismo*, USL 9, Reggio Emilia 1984.
- Sabatier P., *Vie de S. François d'Assise*, Fischbacher, Paris 1894.
- Simonazzi M., *Degenerazionismo. Psichiatria, eugenetica e biopolitica*, Bruno Mondadori, Milano 2013.
- Tedeschi E., *Per una sociologia del millennio. David Lazzaletti: carisma e mutamento sociale*, Marsilio, Venezia 1989.
- Vauchez A., *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010.
- Verucci G., *L'eresia del Novecento: la Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010.
- Vian G., *Il modernismo: la Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.
- Villa R., *Il deviante e i suoi segni. Cesare Lombroso e l'origine dell'antropologia criminale in Italia*, Franco Angeli, Milano 1985.