

I testi del Convivio

**REINCARNAZIONE?
I fenomeni che paiono suggerirla**

di Filippo Liverziani

1985

S O M M A R I O

1. Il problema: «chi» o «cosa» propriamente si reincarna?
2. Le regressioni ipnotiche a «vite anteriori»
3. I fenomeni spontanei
4. Reincarnazione e possessione
5. La reincarnazione dei residui psichici
6. Che dire dei messaggi dei supposti defunti?
7. Riflessioni conclusive in chiave biblica, cristiana, umanistica

Capitolo I

IL PROBLEMA: “CHI” O “COSA” PROPRIAMENTE SI REINCARNA?

Quello espresso dal titolo è uno dei primi interrogativi che vengono spontanei di fronte alla proposta idea della reincarnazione. Le risposte che tradizionalmente vengono date si possono ridurre schematicamente a due tipi:

1) è «qualcuno», cioè una determinata *individualità*, che si reincarna successivamente in diverse *personalità*, corrispondente ciascuna ad una distinta e particolare esistenza terrena;

2) quel che si reincarna non appare definibile come un «qualcuno», ma piuttosto come un «qualcosa», come un elemento psichico la cui natura rimane da indagare, ma che comunque non sembra possa venire identificata, correttamente, né con una personalità concreta, né col nucleo essenziale di una individualità, né con quella che si dice un'«anima».

Per fare un esempio, si può ricordare la definizione sommaria che Jan Stevenson — noto studioso americano dei fenomeni di tipo reincarnativo — dà del termine «reincarnazione»: è «l'unione di un'anima con un nuovo corpo fisico dopo la morte del corpo fisico col quale era stata associata in precedenza» (I. S., *Cases of the Reincarnation Type*, III, University Press of Virginia, Charlottesville 1980, p. 376).

A questa definizione, che viene riferita grosso modo all'ambito dell'Induismo, Stevenson aggiunge una definizione di quella che, dal canto suo, viene preferibilmente chiamata «rinascita» (non più *reincarnation* ma *rebirth*) ed è riferita — pure grosso modo — al generale contesto del Buddismo: rinascita è «l'attivazione di un nuovo corpo fisico da parte di effetti o residui di una personalità che era già stata associata con un altro corpo fisico, ora deceduto» (*ibidem*).

Non è facile determinare esattamente quale fosse il pensiero originario del Buddha, e d'altra parte ci interessa di più, qui, riferirci a quella che può essere, nell'ambito del Buddismo storico, un'idea particolarmente diffusa. Dopo avere consultato i più vari testi, preferisco, ora, anzitutto riportare quanto rileva in modo chiaro e conciso un illustre storico della filosofia indiana, Radhakrishnan: «Nel Buddismo non vi è nulla di simile alla trasmigrazione dell'anima, cioè al passaggio di un individuo di vita in vita. Quando un uomo muore, il suo organismo fisico, che costituisce il fondamento materiale di quello psichico, si dissolve e perciò anche la vita psichica giunge alla fine. Non colui che è morto giunge alla rinascita, ma un altro uomo. Non vi è nessun'anima che possa migrare: è solo il carattere, quello che continua» (R., *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1974, p. 447).

Secondo la concezione buddhista, nota C. Humphreys, «quel che si reincarna non è un'anima immortale, è bensì il prodotto di innumerevoli vite precedenti, un fascio di attributi chiamato Carattere, il quale muta da istante a istante ed è privo di qualsiasi elemento di immortalità...» (*Karma and Rebirth*, John Murray, London 1943, p. 52). Altrove Humphreys fa cenno ad un cumulo di attributi, o caratteristiche, in continuo sviluppo, che

costituiscono il carattere. È ciò che passa, mercé un succedersi di impulsi causali, di reincarnazione in reincarnazione, percorrendo la lunga via verso la perfezione» (*Il Buddismo*, tr. it., Ubaldini, Roma 1964). Rilevava dal canto suo G. F. Moore che secondo l'insegnamento del Buddha, o almeno secondo le sue logiche implicazioni, «non vi è un'anima, né nell'accezione comune della parola in senso animistico, né nel senso dell'ego trascendentale (*atman*) della filosofia monista, né nel senso dell'eterna monade *ego* (*purusha*) dei dualisti. L'individuo empirico, il composto dei cinque *skandha*, cessa di esistere quando la combinazione dei detti elementi si dissolve con la morte: ciò che passa da una vita all'altra è il karma, la predisposizione che dà origine ad un'altra esistenza» (*Storia delle religioni*, tr. it., Laterza, Bari 1951, v. I, p. 176). A. Di Nola osserva che, «poiché, nella sua forma più pura, il Buddismo antico esclude l'esistenza di un'anima individuale (ossia dell'*atman* proprio delle dottrine brahmaniche) e considera un non-problema l'indagare sui caratteri dell'anima medesima, sembrerebbe non esservi giustificazione mitologica o dottrina per il motivo della trasmigrazione» (*Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze 1970-76, vol. V, p. 1858, voce «Trasmigrazione»). Mi permetterei di aggiungere: d'accordo per quanto concerne la trasmigrazione di un «qualcuno», mentre rimarrebbe piuttosto aperta la possibilità per la trasmigrazione di un «qualcosa» nel senso che ho accennato e che cerco via via di precisare meglio.

Tale carattere sembra formare un tutt'uno col risultato delle precedenti azioni, col frutto delle azioni o *karman*: e il *karman* sembra essere non solo il principio attivo che opera la rinascita, ma, appunto, *quel* che rinasce. Nel momento della morte, la coscienza, che ha il suo ultimo rifugio nel cuore, continua ad esistere in virtù del *karman* e, spinta da questo, si trasferisce in un altro rifugio creato dal *karman* medesimo.

Qui, secondo le parole del *Visuddhimagga* di Buddhagosa «la coscienza precedente, per via del suo andar fuori dell'esistenza, è chiamata "andarsene", e la coscienza successiva, dal suo rinascere in una nuova esistenza, è chiamata "rinascita". Ma bisogna rammentare che *questa nuova coscienza non è giunta all'esistenza presente da quella antecedente*, e altresì che la sua presente comparsa è dovuta soltanto alle cause già contenute nell'esistenza antecedente, cioè al *karman* o predisposizione, all'inclinazione, ecc.» (capitolo XVII; cit. da Radhakrishnan, *o. c.*, pp. 448-449. Corsivo mio).

Vorrei confrontare, ora, quanto riportato con un brano dell'*Abhidharmakośa* di Vasubandhu, il quale, a detta di autorevoli studiosi, sembra essere uno dei libri che meglio ci fanno conoscere il Buddismo antico portandone alla luce le più varie implicazioni.

«L'*Abhidhamma*, dice Mrs. Rhys Davids, non aggiunge niente alla filosofia del Buddismo primitivo; la sua ragione d'essere è l'elaborazione analitica, logica, metodologica, dei materiali dati...». Così riferisce La Vallée Poussin, il quale dal canto suo conclude che «dal punto di vista della dogmatica, l'*Abhidharmakośa*, insieme al *Bhāṣya*, è forse il libro che meglio ci fa conoscere l'antico Buddismo (Piccolo Veicolo)». (*L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin, P. Geuthner, Paris, e J.B. Ista, Louvain, 1926-31, Introduction, pp. VIII e XII).

Per rendere chiara una parola che ricorrerà più volte, è da premettere una definizione di *skandha*: per dirla con le parole di un testo canonico, «il fardello è costituito dai cinque *skanda*: materia, sensazioni, idee, volizioni, conoscenza; colui che porta il fardello è il *pugdala* [la persona], per esempio questo venerabile religioso, della tal famiglia, del tal nome» (*Samyutta*, III, 22; cit. da M. Eliade in *Storia delle credenze e delle idee religiose*, tr. it., Sansoni, Firenze 1979..., v. II, p. 102).

Questo implica che, malgrado quel che risulterà dal testo che verrà citato ora, la continuità della persona non verrà mai negata del tutto, così come nemmeno esiste nel Buddismo antico una vera soluzione di continuità tra una incarnazione e quella successiva, malgrado quanto possano avere sostenuto in proposito certe particolari sette (cfr. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Troisième chapitre, 11 a-b, vol. III, p. 33).

Per dirla con la sintetica espressione di uno studioso, si tratta di una «continuità senza identità di individualità» (K. N. Jayatilleke, *Survival and Karma in Buddhist Perspective*, Union Printing Works, Kandy 1969, p. 2).

Ciò premesso, ecco il brano dell'*Abhidharmakośa*: «L'eterodosso, il quale crede all'*atman*, dice: "Se voi ammettete che l'essere (*sattva*) va nell'altro mondo, l'*atman* al quale io credo è provato". Per confutare tale dottrina, l'autore dice: L'*atman* non esiste. L'*atman* al quale voi credete, un'entità che abbandona gli *skandha* di un'esistenza e prende gli *skandha* di un'altra esistenza, un agente interiore, un *Purusha*, un tale *atman* non esiste. Bhagavat ha detto infatti: "L'atto è; il frutto è; ma non c'è alcun agente che abbandoni questi *skandha* e prenda quegli altri *skandha*, indipendentemente dalla relazione causale dei *dharma*". Qual è questa relazione causale? La si può così esprimere: essendo questo, quello è; dalla nascita di questo, la nascita di quello [...]. C'è, dunque, domanda l'eterodosso, una sorta di *atman* che voi non negiate? Gli *skandha*, niente di più, condizionati dalla passione e dall'atto vanno a reincarnarsi per mezzo della serie dell'esistenza intermedia [...]. Noi non neghiamo affatto un *atman* che esista per designazione, un *atman* che non sia altro che il nome dato agli *skandha*. Ma lungi da noi il pensiero che gli *skandha* passino all'altro mondo! Sono momentanei: sono incapaci di trasmigrare» (*ib.*, 17-18 a-d, pp. 56-57).

Torniamo a Radhakrishnan per vedere quella che appare la sua conclusione in merito: «L'uomo che rinasce è l'erede delle azioni dell'uomo che è morto; tuttavia, egli è un nuovo essere» (R. o. c., p. 449).

A sopravvivere non è l'anima individuale, bensì il *karman*. Tutto considerato, Radhakrishnan conclude che «la tendenza dominante nel Buddismo è quella di fare del *karman* l'elemento che sopravvive» (*ibidem*).

L'ultimo dei fattori della personalità (*skandha*), la «coscienza» (*viññana*), che è l'elemento il quale propriamente trasmigrerebbe, sarebbe meglio definibile come un «germe di coscienza» (osserva un altro autore) costituito da «un fascio di disposizioni di carattere e di latenti memorie che, bramoso di vivere, va ad aderire a un nuovo embrione per formare un nuovo Io empirico. Un tale sistema di disposizioni corrisponde all'incirca al concetto occidentale di un "fattore psichico" ed è, nel pensiero orientale, il *viññana*, "quello che ridiviene", non tanto la coscienza quanto piuttosto uno stato disposizionale inconscio, il deposito karmico del passato» (D. Christie-Murray, *Reincarnation, Ancient Belief and Modern Evidence*, David and Charles, Newton Abbot, London 1981, p. 42).

A dire il vero, il nostro discorso non si propone nemmeno di stabilire quale sia, in proposito, la tendenza che prevale in seno al Buddismo: quello che interessa qui è far

vedere che molti sono storicamente i reincarnazionisti i quali vedono coinvolta nella trasmigrazione non l'anima, non l'individualità nel suo nucleo, bensì, più limitatamente, *qualcosa di psichico*, qualcosa che ne faceva parte e successivamente se ne distacca. Se tale idea della rinascita è quella che prevale nel Buddhismo, se ne potrà dedurre che i suoi sostenitori costituiscono magari non la maggioranza dei reincarnazionisti, d'accordo, però certamente una minoranza forte, o, se non forte di numero, almeno qualificata.

Riassumendo la dottrina dell'«Anatta», cioè dello stato di assenza dell'anima qual è professata nel Buddhismo Theravada, Francis Story conclude che quello che viene prodotto nella rinascita è «un altro essere», che non è più me, per quanto io possa considerarlo continuo con me e come il mio germoglio: non si tratta di un'anima» che entra in un embrione, sibbene della naturale formazione di un nuovo feto modellato da un'energia esterna, sostenuta dall'impulso creativo causale di un qualche essere che era già vissuto in precedenza. Nel riferire queste conclusioni di Story, Joseph Head e S. L. Cranston notano che tali concezioni, che essi giudicano in una luce negativa, degli studiosi theravadisti lasciano le masse largamente indenni. I due autori riportano a questo proposito l'osservazione di Alan Watts che «la grande maggioranza dei buddhisti asiatici continua a credere che la reincarnazione sia un fatto reale» intendendola nel senso che quel che rinasce è una concreta individualità (cfr. F. Story, *The Case for Rebirth*, Buddhist Publication Society, Kandy 1959, pp. 9-11, 13; A. Watts, *Psycho-therapy, East and West*, Mentor, New York 1963, p. 49; J. Head - S. L. Cranston, *Il libro della reincarnazione*, tr. it., Armenia, Milano 1980, pp. 93-94 e più in gen. 89-98).

Si potrà dire a questo punto che i buddhisti (o almeno un buon numero di buddhisti) pervengono a questa idea in quanto muovono dalla premessa (generale e tipica del Buddhismo) della negazione della sostanzialità dell'anima: in quanto negano che l'anima possa avere comunque una sostanzialità (o in sé per virtù propria, o magari in quanto derivata da Dio). A un rilievo di questo tipo replicherei che la cosa che qui interessa è far vedere che l'idea della reincarnazione o trasmigrazione o rinascita (comunque si voglia chiamarla) di cui al punto 2 è tutt'altro che un'idea astrattamente teorica, dal momento che essa viene concretamente professata e vissuta da una quantità di gente nel mondo, o almeno da un certo numero di persone abbastanza qualificato. Da quali premesse teoriche si sia pervenuti a dedurre una tale idea, è la cosa che qui interessa di meno. Di fronte a un'idea così largamente accettata, parrebbe caso mai di gran lunga più interessante la possibilità di riferirla ad una qualche esperienza spirituale. Che un qualcosa di psichico si reincarni, è forse stato colto, in maniera sostanzialmente concorde, da una molteplicità di soggetti attraverso una qualche forma di chiaroveggenza, o di percezione extrasensoriale, o di sensibilità spirituale, o comunque si voglia chiamarla.

«...Le affermazioni circa le operazioni del karma sono formulate dal Buddha in base ad inferenze basate sull'osservazione chiaroveggente» (K. N. Jayatilleke, *o. c.*, p. 21).

Per questo, anche nel caso che si ritenesse di dovere contestare le premesse teoretiche da cui muove il Buddhismo, anche nel caso che si ritenesse di dover contestare la prospettiva metafisica generale del Buddhismo, quel dato di esperienza potrebbe eventualmente venire assunto in un contesto diverso, in una prospettiva metafisico-religiosa diversa. E perché non in una prospettiva biblica, cristiana, monoteistica e umanistica insieme? Questo, però, è un problema che potrà venirsi a porre solo molto più in là.

Torniamo ora all'idea della reincarnazione di cui al punto 1, secondo cui il *quid* che si reincarna è propriamente una soggettività, un'anima, una individualità nel suo nucleo. È l'idea professata correntemente dalla grande maggioranza dei reincarnazionisti. Ordinariamente, per «reincarnazione» si intende quello. Lo stesso Stevenson, come abbiamo visto e meglio vedremo in appresso, parlando di reincarnazione e di casi che la suggeriscono si riferisce precisamente a un fenomeno reincarnativo nell'accezione del punto 1.

Il primo testo che esprime tale concetto della reincarnazione in maniera compiuta e chiarissima è il Quarto brahmana della Quarta lettura della *Brhad-aranyaka-upanishad*. Mi limito, qui, a riportarne la parte iniziale: «Quando questo *atman* [essere incarnato], indebolendosi, sembra che svenga, allora tutti gli spiriti vitali si affrettano attorno a lui; egli, accogliendo in sé tutti questi elementi di energia, si concentra lentamente entro il cuore. Allorché il *purusha* che è nell'occhio ritorna indietro [verso la sua sede, il sole], egli non distingue più le forme; le sue forze vitali si sono allora unificate e si dice, quindi, che egli non più veda, non più fiuti, non più gusti, non più parli, non più oda, non più pensi, non più palpi, non più conosca. L'apice del suo cuore allora si illumina, ed in questa luce l'*atman* esce o dall'occhio o dal capo o da altre parti del corpo. Lo spirito vitale sfugge con lui, e tutti gli spiriti vitali [gli organi dei sensi] sfuggono egualmente con lui. Tutto ciò che è partecipe della coscienza segue colui che è possessore della coscienza. La sua scienza e le sue opere, nonché la sua trascorsa esperienza cosciente, si impadroniscono di lui. Così come un bruco giunto alla fine di un filo d'erba si raccoglie per passare su un altro stelo, egualmente questo *atman*, deposto il corpo, spogliatosi dell'ignoranza [mondo sensibile], si raccoglie in se stesso per procedere oltre» (*Upanisad antiche e medie*, introduzione, traduzione e note di P. Filippini-Ronconi, Boringhieri, Torino 1968, pp. 137-138).

Una studiosa indiana, Koshelya Walli, autrice di un libro sulla dottrina del *karman* nel pensiero indiano, rileva che appunto in questo *atman* «abbiamo una chiara affermazione che l'anima lascia un corpo ed entra in un altro» (K. W., *Theory of Karman in Indian Thought*, Bharata Manisha, Varanasi 1977, p. 21).

Che «l'anima assuma un corpo in ragione del proprio passato karma» è, scrive la Walli, una delle cose in cui «noi in India generalmente crediamo», è una delle idee che «riflettono in genere la tendenza usuale del pensiero indiano» (*ib.*, p. 3).

Secondo questa idea, che di fatto appare di gran lunga la più diffusa tra i reincarnazionisti indiani e non indiani, orientali e occidentali, è una certa individualità che si reincarna: e una certa individualità che deve, o ha bisogno, o si impegna o è comunque coinvolta a reincarnarsi per poter avere certe esperienze. Per quale ragione? Qui le motivazioni possono essere le più diverse: espiare, purificarsi, compiere un certo genere di nuove esperienze per il proprio sviluppo spirituale, o anche soddisfare libiti e dare sfogo a impulsi passionali o — a un livello via via più alto — assecondare ambizioni, esercitare talenti, compiere missioni.

È noto, poi, come i sostenitori della trasmigrazione delle anime cerchino di inquadrare la reincarnazione anche dal punto di vista teorico-dottrinale: la reincarnazione,

dicono in genere, è la sola che spiega la realtà del male e delle disparità tra gli uomini: spiega perché certi uomini sono fortunati e anche ricchi di talenti e come altri appaiano tanto meno favoriti dalla sorte, meno evoluti e capaci di evoluzione, tarati anche psichicamente con predisposizioni ad agire in modo immorale quando non criminoso, svantaggiati in tante diverse maniere, condannati a soffrire tanto più di altri.

Si tratta, comunque, sempre di un'anima, di un individuo il quale desidera o vuole o deve reincarnarsi in quella tale condizione, o lo merita, o lo fa per scontare una punizione o per purificarsi, e via dicendo. Quello che si reincarna è sempre un soggetto, nella prospettiva del punto 1: un soggetto che sopravvive in quanto ha una propria essenza permanente e quindi sopravvivate non solo ma addirittura immortale.

Il problema che ora si pone è di vedere se una tale «sostanzialità» del soggetto umano trovi una qualche verifica nell'esperienza. Come si vedrà nel V capitolo, Emilio Servadio, per esempio, lo nega: quello che veniamo a conoscere nell'esperienza è il nostro io empirico; ma, per cause patologiche o anche di semplice invecchiamento, il nostro «senso dell'io» può subire una gamma infinita di modificazioni, distorsioni, menomazioni. La stessa psicoanalisi ci fa vedere come la vita dell'io sia caratterizzata da una situazione di continua dipendenza, debolezza, variabilità, instabilità. Cosa c'è di veramente sostanziale nel nostro io empirico, che ci autorizzi a identificarlo con quella «anima» che sopravviverebbe e si reincarnerebbe mantenendo una continua e perenne identità con se stessa?

È vero che si potrebbe impostare il problema in termini diversi: quando pure risultasse che non ci sono elementi per affermare la realtà di un io sostanziale di per sé, originariamente, per virtù propria, rimarrebbe pur sempre aperto un problema, per esempio, come questo: se l'io, pur privo di una sostanzialità propria originaria, non possa essere il titolare di una sostanzialità derivatagli da Dio. Una tale sostanzialità deriverebbe all'io empirico unicamente dal fatto che Dio stesso è presente nel suo intimo in una maniera particolarissima. In tale prospettiva l'uomo, questo uomo qui, sarebbe un luogo privilegiato della divina presenza e manifestazione. Tale è la prospettiva di un Dio che crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, e vi si incarna addirittura, per farne un assoluto derivato, per fare di ciascuno di noi un piccolo assoluto in germe ed *in fieri* in un orizzonte di possibilità infinite, che include, per ciascuno di noi, l'immortalità personale. la prospettiva di un uomo sostanziale e immortale non solo, ma potenzialmente infinito, non di per sé e per virtù propria ma per derivazione da una divina Sorgente che sgorga dal suo intimo, più intima a lui di lui stesso.

Come verrebbe a convalidarsi una prospettiva del genere? Non certo attraverso delle prove scientifiche, ma solo attraverso l'approfondimento di un certo tipo di esperienza religiosa. Si tratta chiaramente di qualcosa che, in atto, oggi come oggi, non sembra davvero possibile a tutti in maniera eguale, dal momento che ciascuno ha nel proprio intimo una sua maturazione diversa. È una prospettiva cui, in questa sede, possiamo e dobbiamo limitarci ad accennare come a un punto di riferimento sempre possibile, come a una possibilità di salvezza della stessa individualità, che altrimenti parrebbe del tutto labile ed effimera.

Se vogliamo mantenere il nostro discorso al livello di quanto appare più oggettivabile, è opportuno che, almeno in un primo momento, ci chiediamo quanto sia giustificata l'asserzione di una individualità che si reincarnerebbe mantenendosi però costantemente una, determinata, sostanziale, coerente con se stessa, al pari del filo di una collana che attraversi tante varie perle pur mantenendosi in continuità con se medesimo nella propria unità. L'unico termine di riferimento devono essere i fatti: cioè il complesso di quei

fenomeni che suggeriscono la reincarnazione. Si tratta di veder bene se e fino a che punto i fenomeni di tipo reincarnativo confermino la realtà di una reincarnazione concepibile secondo il modello del punto 1.

Nel caso che quel modello venisse posto in crisi, questo non vorrebbe dire affatto che sarebbe automaticamente da escludere la possibilità di qualsiasi genere di reincarnazione comunque concepibile: se un esame dei fenomeni ci inducesse a concludere che una qualche forma di reincarnazione malgrado tutto si dà, rimarrebbe pur sempre da considerare il modello di cui al punto 2.

Questo modello, poi, è necessariamente legato ad una prospettiva buddhista o è integrabile anche in una prospettiva diversa? Può darsi il caso, anzi, che quella diversa prospettiva possa ricevere una fondazione migliore, un maggiore «inveramento»? Sono problemi che vanno affrontati molto più in là, poiché è bene procedere per gradi.

Capitolo secondo

LE REGRESSIONI IPNOTICHE A «VITE ANTERIORI»

Buona norma di ogni procedimento scientifico o — più in genere — razionale è dividere le difficoltà, per muovere poi dal meno difficile, da quel che si presenta più facile e più evidente. I fenomeni che suggeriscono la reincarnazione paiono divisibili in due grandi categorie: i fenomeni spontanei e i fenomeni provocati: provocati soprattutto, questi ultimi, dalla regressione ipnotica, da quella che viene chiamata la regressione di età (*age regression*), la quale può venire spinta fino al periodo che precederebbe la nascita e, ancora più indietro, a un tempo che precederebbe la concezione e, più in là, alle epoche delle presunte incarnazioni anteriori.

Dei due gruppi di fenomeni che suggeriscono la reincarnazione, i provocati appaiono quelli che presentano difficoltà minori, come vedremo via via: questo mi ha indotto a trattarli per primi, per passare solo in un secondo momento a quei fenomeni spontanei, i quali invero, considerati con particolare attenzione, paiono esigere — come si vedrà — una interpretazione molto più complessa che non sia il reincarnazionismo corrente di cui al punto 1, o — all'opposto — la sua semplice negazione.

Nel vasto ambito dei fenomeni provocati si possono includere quelli che emergono da esperimenti portati avanti con droghe ipnagogiche come la mescalina, la psilocibina, l'acido lisergico (LSD). L'impiego — opportunamente dosato, s'intende — di uno di questi allucinogeni pone il soggetto in uno stato alterato di coscienza che dura parecchie ore. Nel corso di trattamenti del genere si possono avere sensazioni e visioni riferibili ad esperienze passate, all'esperienza stessa della nascita, o di vite anteriori. Il materiale, però, è ancora scarso, mentre abbonda quello delle regressioni ipnotiche: per cui possiamo concentrare l'attenzione su queste, come al paradigma dei fenomeni provocati che suggeriscono la reincarnazione.

Qui lo sperimentatore fa cadere un soggetto in stato ipnotico mediante passi magnetici (secondo il procedimento originario di Mesmer: e qui abbiamo il classico *mesmerismo*) oppure mediante suggestione: e qui abbiamo *l'ipnotismo* vero e proprio. Mesmer era

convinto che l'ipnosi fosse determinata da una forza magnetica sprigionantesi dalle dita del magnetizzatore (magnetismo animale) e comunicata attraverso i passi: poi ci si rese conto come il fattore essenziale fosse la suggestione, a provocare la quale i passi potevano rappresentare un cerimoniale (essenzialmente, anche se, direi, non proprio esclusivamente). Al soggetto ipnotizzato viene suggerito di tornare indietro nel tempo a quando aveva, poniamo, dieci anni, e poi anche ad un'età precedente, e ancora al periodo in cui si trovava nel grembo materno, e poi all'incarnazione anteriore e via via a quelle che la precedono in epoche sempre più lontane.

Vediamo che cosa può succedere. Una ragazza di diciassette anni, ipnotizzata dal dottor Pitre della facoltà medica di Bordeaux, viene riportata idealmente all'età di cinque anni, ed allora non comprende quando le si parla in francese ma in compenso torna a ricordare e ad esprimersi nel dialetto guascone che aveva parlato da bambina e successivamente dimenticato (cfr. K. E. Muller, *Reincarnation Based on Facts*, Psychic Press, London 1970, p. 13).

Può anche succedere che una povera donna tedesca di Bad Homburg, ricondotta addirittura ad una vita anteriore, si metta a parlare in corretto francese: lingua che le era stata sempre ignota, s'intende nell'esistenza attuale. Al principe di Galitzin che la ipnotizza, ella dice che la causa della sua attuale sfortuna è la punizione per avere, nella precedente vita, ucciso il marito, spingendolo giù da una rupe al fine di sposare l'amante. Il principe insieme ad un altro signore che collaborava all'esperimento andarono a verificare la storia, e ne ebbero conferma da vecchi contadini che avevano appreso dai propri genitori la storia locale di una giovane e bella donna sospettata di avere ucciso il marito in quel modo. Tutti i dettagli forniti dalla poveretta collimavano. Dalla stazione di polizia di Bad Homburg gli sperimentatori ebbero poi conferma che la donna, prostituta di infimo ordine, era del tutto priva di istruzione e assolutamente non in grado di parlare il francese (cfr. *ib.*, p. 140).

Gli esperimenti ipnotici di questo tipo sono particolarmente legati al nome di Eugène de Rochas (1837-1914). Ma concentriamo l'attenzione, ora, sulle «regressioni di età» e sulle regressioni a vite anteriori (o presunte tali), come quelle praticate da Morey Bernstein, l'ipnotista dilettante americano il cui nome è legato al celebre caso di «Bridey Murphy», nonché da un ipnotista psicoterapeuta tedesco, pure abbastanza noto, Thorwald Dethlefsen. Bernstein definisce la *age regression* come la «capacità del soggetto, in stato di trance ipnotica, di rivivere, o ricordare, episodi particolareggiati del passato, anche dell'infanzia» (M. Bernstein, *Alla ricerca di Bridey Murphy*, tr. it., Mondadori, Milano 1958, p. 25).

Bernstein distingue un certo tipo di regressione, dove il soggetto riferisce un'esperienza come se stesse assistendovi, da un altro tipo, che chiama «regressione autentica o totale», dove il soggetto sembra effettivamente rivivere il remoto episodio in prima persona.

Dethlefsen parla, a sua volta, della regressione di età come di un «metodo capace di riportare le persone sotto ipnosi ad un'età precedente della loro vita» (T. Dethlefsen, *Vita dopo vita. Dialoghi con reincarnati*, tr. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1978, p. 12).

Egli sottolinea che nella vera *age regression* si tratta non tanto di *ricordare* certi episodi lontani nel tempo quanto piuttosto di *riviverli*.

In concreto, Bernstein fa sdraiare il soggetto su un divano e gli fa fissare con lo sguardo una candela accesa, suggestionandolo ad abbandonarsi ad un sonno ipnotico sempre più profondo. Vediamo ora, in sintesi rapidissima, quel che si verificò nel corso di una seduta che ebbe luogo il 29 novembre 1952 a partire dalle 22 e 35, in cui il

soggetto era una donna di ventinove anni, la signora Virginia Tighe, che egli nel suo libro chiama con lo pseudonimo di «Ruth Simmons». Non appena raggiunto un sufficiente grado di trance, Bernstein suggerisce a «Ruth»: «Quando ricomincerò a parlarvi, avrete sette anni e potrete rispondere alle mie domande. Ora. Ora avete sette anni» (M. B., *o. c.*, p. 111).

A domande precise «Ruth» replica via via fornendo il nome della scuola, i nomi di certe compagne e compagni di classe e qualche altra notizia su quel che fa.

Dopo un momento di riposo, Bernstein dice ancora al soggetto: «Stiamo per portarci ancora più indietro, attraverso il tempo e lo spazio. Risaliamo a quando avevate cinque anni» (*ib.*, p. 114).

Ed ora la donna regredita a bambina, rispondendo a tutta una serie di domande, parla dell'asilo che frequenta, dell'ambiente e degli altri bambini, dei giocattoli... Poi, col medesimo sistema e col corrispondente scambio di altre domande e risposte, «Ruth» viene fatta regredire da quando aveva tre anni, a quando ne aveva uno.

A questo punto viene sollecitata una regressione ulteriore. Dice Bernstein: «Voglio che continuiate ad andare indietro, indietro e indietro nella vostra mente. E per quanto possa sembrarvi sorprendente, per quanto possa sembrarvi sorprendente, troverete che vi sono altre scene nella vostra memoria. Vi sono altre scene di paesi remoti e di luoghi lontani nel vostro ricordo. Vi parlerò ancora tra poco. Vi parlerò ancora tra poco. Nel frattempo la vostra mente tornerà indietro, indietro, indietro e indietro, fino a quando non vi troverete in un altro ambiente, in un altro luogo, in un'altra epoca, e quando tornerò a parlarvi, me lo direte» (*ib.*, pp. 114-115).

A questo punto, dopo un'ulteriore pausa, l'ipnotizzatore chiede al soggetto con insistenza: «Che cosa avete visto?». Ed ecco le risposte, prima stentate e poi sempre più definite, di «Ruth»: «...Mm... ho raschiato tutta la vernice dal letto. Lo avevano appena verniciato e reso più grazioso. Era un letto di metallo ed io ho raschiato la vernice. Ho ficcato le unghie in ogni colonnina e l'ho rovinato. È stato terribile». Chiede Bernstein: «Perché avete fatto questo?». «Non lo so. Ero arrabbiata. Mi avevano sculacciata». «Come vi chiamate?». «.. .Mm... Friday» (*ib.*, p. 115). Questo nome, che viene così recepito, viene poi precisato: non «Friday» ma «Bridey». «Murphy» è il cognome di questo nuovo personaggio: una bambina irlandese, che, nella prima regressione, ha quattro anni, risiede a Cork, vive in seno ad una famiglia descritta in una certa maniera, e in quel momento si trova nel 1806. Vengono fornite via via una quantità di notizie in dettaglio. Nel corso della prima come di successive sedute la personalità di Bridey Murphy si viene a definire sempre più; e così, attraverso tutto un gioco di regressioni e progressioni, prende sempre più forma anche la sua biografia. È figlia di Duncan Murphy, protestante, avvocato, mentre la madre si chiama Kathleen e il fratello maggiore pure Duncan; vive un po' fuori Cork in una località chiamata «The Meadows», a vent'anni sposa Brian MacCarthy (cattolico, avvocato e poi docente nella Queen's University) e si trasferisce a Belfast dove rimane il resto della propria vita per morirvi nel 1864. Non posso qui riferire tutti i dettagli.

In un caso come quello di Bridey Murphy, poiché le tante notizie fornite appaiono connesse tra loro in un tutto che si presenta almeno a prima vista come plausibile, la miglior cosa da fare parrebbe di sospendere il giudizio per vedere intanto se e in quale misura i dati possano avere una qualche verifica. Sempre per la ragione che, nel considerare i casi di regressione a ipotetiche vite precedenti, è bene cominciare da quanto si presenta più facile, da quel che presenta difficoltà minori, vorrei, per prima cosa, considerare quanto riferisce, dal canto suo, Dethlefsen.

Questi, il 3 giugno 1968, si trovava in una casa di Monaco di Baviera con alcuni conoscenti per un esperimento ipnotico collettivo, nel corso del quale gli riuscì di ottenere i risultati più cospicui su uno studente di venticinque anni, Rudolf T. Questo soggetto viene indotto a regredire via via all'età di sei anni, poi di quattro e di due, poi al momento della nascita. Respirando con difficoltà il giovane descrive così la sua impressione dominante: «chiaro e freddo» (T. D., *o.c.*, p. 16).

Ma l'ipnotizzatore suggerisce: «Torniamo indietro un altro po', a poco prima della tua nascita... Cosa provi, che impressione hai?». «Un po' stretto». «Riesci a vedere qualcosa?». «No». «Torniamo indietro di altri 2 mesi! Dimmi, cosa provi, cosa senti?». «Niente, niente!». «Torniamo ancora più indietro, retrocediamo di un anno intero! Dove ti trovi?». «Non so!». «E' chiaro o buio?». «Non vedo niente; è tutto così vuoto!». «Dimmi il tuo nome!». «Non ce l'ho!». «In che anno siamo?». «Non so!» (*ibidem*).

A questo punto Dethlefsen incalza, con nuove suggestioni, a provocare una regressione ulteriore, dicendo: «Retrocediamo ancora, ancora, ancora finché non ti imbatti in un avvenimento saliente che riesci a descrivere con parole!». E, sempre con respiro affannoso, T. gli dice: «Sono in una cantina». «Dov'è la cantina, in che posto, in quale città?». «Wissembourg». «In quale paesi ti trovi?». «In Francia». «Come ti chiami?». «Guy Lafarge». «Dove ti trovi?». «In cantina». «In che via è questa cantina?». «Rue du Connétable!». «Perché sei in cantina?». «Guerra». «C'è la guerra?». «Sì». «Quale guerra?». «Contro i prussiani». «In che anno siamo?». «Nel 1870». «Quanti anni hai allora?». «Diciotto!» (*ibidem*).

Nel corso della seduta ipnotica che si è detta, come della successiva del 10 giugno 1968, vengono forniti altri dati, complessivamente assai meno precisi di quelli di «Bridey Murphy». Su invito di Dethlefsen il soggetto dice qualche semplice frase in francese, sbaglia un paio di date (ma forse è scusabile, con queste continue marce indietro e avanti che gli fa fare l'ipnotizzatore) e infine pone a capo dello stato francese, sempre negli anni intorno al 1870, un Re Luigi.

Di questo soggetto — come degli altri in genere — Dethlefsen non si cura di darci la minima anamnesi e neanche la minima notizia su quelle che potevano essere le sue cognizioni in generale, il suo grado di cultura (che risulta superiore alla media dei soggetti trattati). Essendo uno studente di venticinque anni, perciò di livello universitario, è da presumere che avesse studiato il francese a scuola come lingua straniera, poco interessandosi, però, alla storia della Francia e alla sua politica interna, rimanendo appagato di qualche nozione sulle vittorie prussiane, evidentemente appresa, da bravo scolaro tedesco, su un qualche manuale già da anni remoti. In effetti a Wissembourg (che non era un villaggio di 250 abitanti, come dice il soggetto, ma una cittadina capoluogo di circondario) il 4 agosto 1870 venne annientata una divisione francese.

L'altro caso prodotto nel medesimo volume *Vita dopo vita* è quello di un Klaus-Peter S. nato nel 1954, il quale, regredito al 1897, si ritrova ad essere un Jean Dupré, figlio di un barone non meglio identificato il quale vive, non si sa bene se in un castello o in un palazzo, a Parigi, ma non sa una parola di francese e, richiesto di una spiegazione, non sa dirne il perché. Su tale città non sa precisare nulla, tranne che vi scorre la Senna e vi sorge la chiesa di Notre Dame (ovvi luoghi comuni) e vi regna, alla fine dell'800, un «Re Sole» (palesamente inesatto, più ancora del Re Luigi di cui era suddito Guy Lafarge).

L'autore pare compiacersi esageratamente dei risultati di queste «regressioni»: le rivelazioni che ne emergerebbero circa vite precedenti (che qui appaiono del tutto presunte e da dimostrare) costituiscono per lui motivo di stupore e addirittura di shock. Quando egli fa scrivere il proprio nome a un ipnotizzato più volte secondo regressioni

per esempio a 18 anni, poi a 15, a 12, a 10, a 8, a 7, a 6, le firme che pubblica in facsimile risultano sì, almeno in apparenza, sempre più infantili; ma Dethlefsen non ci dice se abbia tentato qualche controllo su saggi di scrittura del medesimo soggetto eventualmente conservati tra i suoi ricordi; e nemmeno ci dice se abbia accertata nel soggetto qualche conoscenza della lingua francese e lo abbia sottoposto a un qualche test culturale e psicologico per vedere se e in che misura le invero molto scarse rivelazioni sulle sue vite precedenti siano riconducibili o meno al patrimonio mentale della sua attuale personalità.

Che dire di un altro libro successivo dello stesso Dethlefsen, intitolato *L'esperienza della reincarnazione?* (Tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1977).

A parte certe considerazioni che vi si svolgono, alle quali mi riferirò tra poco, mi sembra che le risposte dei soggetti ipnotizzati non diano realmente molto di più. È vero che i dati, quali che siano, vengono ribaditi e confermati da risposte date anche dopo un certo tempo a domande anche formulate in maniera diversa; ma essi rimangono, comunque, estremamente poveri, privi di conferma nella realtà storica, e spesso, infine, tali da produrre un effetto un po' strano sul lettore che non sia proprio del tutto sprovveduto.

Quanto alla mancanza di conferme storiche, c'è, a dire il vero, un'eccezione: un soggetto femminile, che di professione è giornalista, era regredito ad una sua presunta vita anteriore come Anna Schwenzer, nata il 17 aprile 1832 a Neuenbroock; in seguito, fattasi parte diligente, la giornalista accertò l'esistenza di una Anna Schwenzer nata precisamente in quella località e in quel giorno stesso. Altra verifica, in merito al medesimo soggetto: si tratta qui di una incarnazione ancora anteriore, poiché ci troviamo nel 1580 nel castello degli Strachwitz, sito sulle rive della Moldava a sei ore di carrozza da Praga: cose tutte abbastanza a portata di mano per chi voglia verificarle; senonché l'unica notizia che si riesca ad avere è che membri ancora vivi della famiglia Strachwitz affermano di essere originari di quella parte della Boemia «anche se mancano documenti di questo periodo» (*ib.*, p. 30).

Molto strano per una famiglia che possedeva un castello così bene identificabile in un'epoca non proprio remotissima. I contenuti che emergono via via suscitano una impressione continua di approssimazione, e il loro carattere soggettivo si fa più evidente allorché vengono dette cose del tutto irreali e prive di possibili riscontri se non falsificabili in pieno. Si pensi, per fare un paio di esempi, a quell'inglese che nella prima metà del '700 dice «okei» (*O.K.*) a tutto spiano come sinonimo di «rait» (*right, all right*), quando si sa bene che tale espressione ha una precisa origine storica negli Stati Uniti del 1840.

«Da *O.K. Club*, organizzazione del partito democratico che nel 1840 promuoveva la rielezione del presidente Van Buren, nato a Old Kinderhook, New York. Cfr. "Saturday Review of Literature", July 19, 1941» (*Webster's New Collegiate Dictionary*, voce «O.K.»). Cfr. Dethlefsen, *L'esperienza...*, p. 112.

Si pensi ancora alla povera Natascia, nata nel 1851, figlia di un granduca russo, convinta che il granducato di suo padre, lungi dal corrispondere a un semplice titolo onorifico, sia una specie di regno, uno stato sovrano (T. D., *L'esperienza...*, pp. 149-168).

Sviste del genere paiono sfuggire allo stesso ipnoterapista anche quando, in un momento successivo, trascrive le risposte dei soggetti alle sue domande per pubblicarle testualmente. Onestamente egli confessa di essere «molto ignorante» in storia (*ib.*, p. 34): dovrebbe anche riconoscere che, mancando qualsiasi collaborazione interdisciplinare con cultori di questo tipo di ricerche, proprio la sua totale impreparazione in questo campo lo pone nella condizione meno idonea per accertare che quanto i suoi soggetti (perlomeno quelli che ci fa conoscere) testimoniano ha ben poco a che vedere con la storia. Non ci sono controlli e nemmeno ci sono osservazioni critiche; solo un atteggiamento di adesione meravigliata che in nulla sembra contraddire o almeno ridimensionare l'entusiasmo iniziale, un po' come se l'autore ogni tanto dicesse: «Sentite ancora questo e quest'altro: non è meraviglioso?».

Perché quanto emerge dalle regressioni venga preso in considerazione non più solo come puro e semplice dato psicologico ma come qualcosa che può porre in qualche modo il problema della reincarnazione, il requisito essenziale è la corrispondenza con fatti oggettivi, con dati storici o di cronaca. Nel volume *Lifetimes, True Accounts of Reincarnation* (Vite, Ragguagli veri circa la reincarnazione; Fawcett Crest Books, New York 1980) Frederick Lenz intitola un paragrafo di una ventina di pagine «Confirmation»: si tratta di ricordi emersi nel soggetto in maniera spontanea, come nei casi studiati da Ian Stevenson, che poi vedremo: e qui c'è invero un tentativo serio — come, del resto, nelle ricerche di Stevenson — di controllare nella misura del possibile se i fatti «ricordati» siano realmente accaduti. Iniziative di verifica di questo genere sembrano, invece, scarseggiare quando si passa alle regressioni ipnotiche. Libri con titoli come *Vita dopo vita*, *Vita prima della vita*, *L'esperienza della reincarnazione*, *Sei stato già qui*, ecc. affidano poi la convalida della tesi espressa così nettamente (e clamorosamente) nel titolo a racconti di presunte vite passate, dai quali emergono particolari che fanno sobbalzare il lettore non del tutto sprovvisto di cultura storica, mentre lo psicologo li riferisce senza battere ciglio: com'è possibile? È vero che lo psicologo, l'ipnoterapista fa il suo mestiere e non il professore di storia; ma cosa l'autorizza a porre tanti svarioni, accolti così passivamente, in rapporto con un titolo tanto impegnativo? Di fronte a così evidenti riciclaggi di una cultura storica formata sugli sceneggiati e sui film pseudostorici più dozzinali, come può essere che autori i quali in copertina si fregiano con tanto di «Dr.», «Ph. D.», «M. D.», non assumano neanche un minimo di atteggiamento critico, al quale dovrebbe indurli quel minimo di cultura generale che titoli accademici così risonanti dovrebbero presupporre?

A confronto con l'inconsistenza dei dati forniti da tanti soggetti di un Dethlefsen, di una Edith Fiore, di una Helen Wambach, nel caso «Bridey Murphy» studiato da Morey Bernstein troviamo una precisione e ricchezza incomparabilmente maggiori. Nel suo volume *Reincarnation? The Claims Investigated*, che è un'attenta rassegna dei più noti casi recenti che suggeriscono la reincarnazione, Ian Wilson riconosce a Bridey Murphy «il suo consistente *brogue* irlandese, il suo uso di strane parole irlandesi, la sua ricchezza di informazione fattuale sull'Irlanda del XIX secolo, nonché le sue totalmente plausibili storie di vita di gente comune di quel periodo» (I. W., *Reincarnation? The Claims Investigated*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1982, p. 66).

Si dà purtroppo il caso che in Irlanda, prima del 1864, non esisteva alcuna registrazione ufficiale di nascite, matrimoni e decessi, e di fatto nessuna notizia si è riuscita a reperire né di Bridey Murphy, né dei genitori, né del marito, né di una Dooley Road nella Belfast del secolo scorso dove i coniugi avrebbero trasferito la loro residenza, né di una chiesa di Santa Teresa, chiesa la quale invero fu costruita a Belfast solo nel 1901. Ad

aumentare le perplessità si scoprì in seguito che Virginia Tighe aveva avuto una zia irlandese (per quanto nata e vissuta in America) la quale, quando Virginia era bambina, le raccontava storie della vecchia Irlanda. Una seconda scoperta abbastanza sconvolgente fu che nella parte opposta della strada in cui Virginia abitava a Chicago risiedeva proprio una certa signora Bridie Murphy Corkell, originaria della contea di Mayo in Irlanda. Virginia, chiamata in causa, prontamente ammise di conoscere la signora e anche suo figlio John «Buddy» Corkell.

Il caso Bridey Murphy fu molto controverso e due grandi giornali di Chicago si batterono, l'uno pro, l'altro contro, senza esclusione di colpi. Il soggetto, che dimostrava totale amnesia circa tutto quel che poteva aver detto sotto ipnosi, a volte usava, in quello stato, espressioni irlandesi del tutto convincenti; a volte americanismi incontestabilmente più moderni. Per tutto un complesso di ragioni e malgrado tutte le possibili accuse di inganno che sono state mosse in proposito, il caso Bridey Murphy è duro a morire. Come prova di reincarnazione può venire addotto solo in maniera molto acritica, conclude Wilson, comunque lascia aperto un problema: vi si esprime «qualco-sa», vi si esprime un fenomeno decisamente non chiarito, che attende la sua spiegazione (cfr. *ib.*, p. 71).

Wilson rileva il grande sviluppo delle regressioni ipnotiche che ha avuto luogo nei venticinque anni successivi agli esperimenti di Bernstein su Virginia Tighe. Egli ricorda in particolare le esperienze di Arnall Bloxham di Cardiff (South Wales) e di Joe Keeton di Hoylake (vicino a Liverpool). Limitiamoci a riportare, dall'analisi compiuta da Wilson, qualche notizia o rilievo di particolare interesse.

Keeton è convinto che tra una vita e l'altra non ci sia alcun intervallo, e i suoi soggetti si reincarnano immediatamente: non nel senso che subito rinascano, come vogliono i Drusi, ma nel senso che vengono immediatamente concepiti, per l'unione sessuale di una nuova coppia di genitori, come invece vogliono i Giainisti (cfr. I. Stevenson, *Cases of the Reincarnation Type*, III, cit., pp. 3-4).

Se un soggetto non si reincarna nella maniera esattamente prevista, Keeton arresta il trattamento (cfr. I. Wilson, *o. c.*, pp. 86-87).

Vorrei osservare che, dal momento che si può supporre ci sia sempre, nel soggetto, un desiderio almeno inconscio di venire preso in considerazione dall'ipnotista, questo può spiegare come i soggetti di cui Keeton continua ad occuparsi si reincarnino di fatto secondo il suo schema pregiudiziale. Diversamente i soggetti di Bloxham si concedono tra una vita e l'altra periodi di riposo anche molto lunghi nelle sfere astrali.

Ricordando che Edgar Cayce non ipnotizzava, ma, ipnotizzato, «leggeva» nella situazione presente passata e futura del soggetto, si può cogliere qui l'occasione di rilevare che anche le incarnazioni anteriori dei soggetti del celebre sensitivo americano obbedivano in genere a uno schema peculiarissimo, riconducibile alla personale cultura di Cayce: Atlantide, Egitto, Roma, Crociate, Francia di Luigi XIV, XV o XVI, guerra civile americana, e poco di più, coi soliti luoghi comuni attinti a romanzi e film «storici» e al noto repertorio teosofico-esoterico più corrente. Cfr. G. Cerminara, *Edgar Cayce, uomo e medium* (tr. it. di *Many Mansions*), Edizioni Mediterranee, Roma 1975, pp. 47-48.

Di un particolare soggetto di Bloxham viene rilevato che una presumibile descrizione di vichinghi che sbarcano sulla costa americana corrisponde più all'idea corrente che se ne ha che non a quel che risulta da più accurati accertamenti storico-archeologici: i

caratteristici elmetti a forma conica di quei guerrieri scandinavi erano ordinariamente sprovvisti di corna, con le quali vengono invece raffigurati correntemente nei disegni dei ragazzi, che attingono dalle illustrazioni dei loro libri, giornali e albi di fumetti (cfr. I. Wilson, *o. c.*, pp. 88-89).

Un'altra osservazione — mi pare assai pertinente — che fa Wilson è quella dello stile con cui si esprimono in genere questi pretesi personaggi di epoche passate: stile, e anche lessico, i quali paiono corrispondere non tanto a quelli che dovevano essere storicamente, quanto piuttosto a quelli dei romanzi, dei film, degli sceneggiati di argomento storico (cfr. *ib.*, pp. 90-91).

Più convincente pare il riferimento che Jane Evans (pseudonimo), soggetto di Bloxham, fa ad un massacro di ebrei avvenuto a York nel 1190, allorché Jane era Rebecca (cfr. *ib.*, pp. 91-93).

Per quanto le inesattezze e i motivi di incertezza abbondino, l'episodio corrisponde, nelle sue linee generali, alla realtà storica. È un fatto abbastanza noto: e, si chiede Wilson, siamo veramente certi che il soggetto non ne abbia appreso nulla, poniamo, da precedenti letture, magari dimenticate, il cui ricordo rimarrebbe comunque ben registrato nella memoria inconscia? Troppo poco sappiamo del soggetto, presentato solo mediante uno pseudonimo, per essere in grado di escludere una simile eventualità.

Di Alfred Orriss, che l'ipnotista Derek Crussel fa regredire all'epoca delle guerre napoleoniche, risulta che si diletta di letture relative ed è vissuto nell'Essex. Questo può spiegare come egli, regredendo alla sua precedente incarnazione come soldato del 44° reggimento dell'Est Essex, fornisca notizie esatte di carattere generale quanto inesatte circa i suoi pretesi superiori diretti, dei quali pazienti ricerche non hanno dato alcun riscontro, per quanto una documentazione in merito sia disponibile (cfr. *ib.*, pp. 94-95).

Un'impressione molto positiva può essere data dalla vivacità e dalla stessa drammaticità con cui si esprimono certe presunte personalità anteriori, nonché dalla proprietà del loro linguaggio, dalla pronuncia soprattutto di certe parole (che è successivamente cambiata) e così via. Si tratta, in ogni caso, di identificare la maniera con cui il soggetto ha appreso certe cose (per poi, magari, dimenticarle) nel corso della propria esistenza attuale, sempre nell'ipotesi che si voglia considerare le pretese incarnazioni precedenti quali mere proiezioni dell'attuale personalità.

Particolarmente importanti sono, a questo proposito, esperienze compiute dal dottor Reima Kampman dell'università di Oulu in Finlandia. Consideriamo qui un solo particolare esempio. Più di una decina di anni fa il dottor Kampman ipnotizzò una ragazza, studentessa di scuola secondaria, che, con uno pseudonimo, chiama Niki: ne risultò una successione di esistenze anteriori tra cui quelle vissute come Karin Bergstrom (1932-1939), bambina finlandese uccisa in un bombardamento aereo), Dorothy (XIII secolo, ragazza inglese figlia di un oste) e Ving Lei (verso il 100 d.C., fanciulla cieca cinese che cadde da una rupe a picco). Per quanto riguarda l'incarnazione più recente, a un certo punto Kampman ipnotizzò di nuovo Niki e questa volta la fece regredire non a vite precedenti, ma al momento preciso in cui aveva ricevuto per la prima volta quelle informazioni di cui sono materiate le supposte memorie reincarnative della personalità di Karin Bergstrom. Immediatamente Niki tornò indietro al momento in cui sfogliava un libro di fotografie relative alla Finlandia durante la seconda guerra mondiale. Una delle fotografie mostrava proprio l'indirizzo che Niki aveva dato sotto ipnosi come quello di Karin, e accanto c'era la foto di una bambina di sette anni con nome diverso, la quale era morta con la madre sotto un bombardamento aereo nella data esatta che Niki aveva fornito. Con procedimento analogo Reima Kampman risalì a materiali presenti nella

memoria delle personalità di Ving Lei e di Dorothy. In quanto Dorothy, Niki aveva cantato una «Canzone d'estate» in un inglese medievale un po' modernizzato, del quale il dottor Kampman volle chiedersi quale potesse essere la fonte. Regredita ipnoticamente al momento della prima apprensione di quel canto, Niki rivelò di averlo letto — o, più esattamente, leggiucchiato — in un libro di Benjamin Britten e Imogen Holst dal titolo finlandese *Musikiin Vaiheet* (Le fasi della musica). Disse pure in quale pagina la canzone si trovava, e il tutto fu riscontrato esatto (cfr. *ib.*, pp. 113-119).

Quanto si è detto ora può essere utilmente comparato con le risultanze di ricerche analoghe, parimenti ricordate nel medesimo cap. VII del libro di Wilson. Tra queste è da menzionare l'esperimento condotto dal dottor Harold Rosen di Toronto con uno dei suoi pazienti, il quale sotto ipnosi scrisse un testo in una lingua che fu poi identificata con quella degli Osci, antico popolo italico. Si trattava dell'«Imprecazione di Vibia». Molti anni prima il soggetto, nella sala di lettura di una biblioteca, si era seduto accanto a un'altra persona che teneva un libro aperto a una certa pagina: su quella pagina era riprodotta l'imprecazione osca nei caratteri di quella lingua, che il soggetto aveva memorizzato al livello inconscio per il semplice fatto di averle dato un'occhiata. La riproduzione del testo, avvenuta anni dopo sotto ipnosi, risultava in grado notevole esatta (cfr. *ib.*, p. 112).

Pare che, al livello inconscio, siano ritenuti i ricordi più dettagliati anche di cose cui il soggetto non ha prestato la minima attenzione. Basta che le abbia visualizzate, o più in genere percepite. Wilson riferisce, ad esempio, come venne scoperto l'autore di un attentato. Il 18 luglio 1976 una bomba fabbricata a mano esplose in un autobus diretto a Tel Aviv. L'autista che era rimasto illeso venne interrogato, ma non seppe dire nulla in merito a chi potesse sospettare, tante essendo le persone che erano salite sul veicolo e poi discese via via. Accettò, infine, di venire ipnotizzato, e in effetti, posto sotto ipnosi, si rivelò un buon soggetto in ordine alla «rivivificazione» dei propri ricordi: fatto regredire al momento della partenza, il soggetto descrisse, fra gli altri, un giovane dalla pelle scura che portava un pacco, era salito sull'autobus, aveva pagato il biglietto al conducente stesso, poi era sceso a una delle prime fermate. Risvegliato dall'ipnosi, l'autista seppe dare dei tratti somatici del giovane e dei suoi stessi indumenti una descrizione così precisa che questi poté essere identificato e arrestato poco dopo, per confermare il tutto con una piena confessione (cfr. *ib.*, pp. 58-59).

Come si vede, un soggetto può conservare una esatta memoria dettagliatissima di cose sia viste che intraviste, sia lette che scorse nella maniera anche più distratta. Quando si ha a che fare con regressioni a pretese incarnazioni anteriori, chi può dire se a formare quelle «personalità» non concorrano elementi che già fanno parte della cultura del soggetto, del suo mondo interiore, appresi in un momento qualsiasi della sua esistenza attuale e poi non più affiorati al livello della coscienza, e forse non mai posti a foco dall'attenzione? Nemmeno il soggetto potrebbe escludere possibilità del genere: la sua memoria cosciente, limitata com'è a quanto si è appreso in maniera consapevole e attenta, non sarebbe minimamente affidabile.

Quali che siano i dati iniziali da cui si parte — cose viste o intraviste, lette o leggiucchiate per caso ad apertura di pagina, suggestioni o autosuggestioni ipnotiche — questi dati vengono elaborati in modo molto complesso nell'inconscio del soggetto, sì da fornire la trama di scene, di vicende, di storie che vengono rivissute dal soggetto nella maniera più vivace se non drammatica e si presentano articolate nel modo più ricco e definite in ogni dettaglio pur minimo.

Wilson riferisce un'esperienza molto significativa dell'eminente psicologo americano professor Ernest Hilgard della Stanford University. Uno studente accettò di farsi ipnotizzare e regredire, ed ecco che si trovò improvvisamente nell'Inghilterra vittoriana della metà del secolo scorso. Il soggetto si sorprese a parlare della famiglia reale inglese in termini di assoluta contemporaneità. Si poté verificare che parlava in maniera molto esatta dei vari personaggi di quella famiglia e dei loro reciproci rapporti di parentela. Il giorno dopo, parlando col professore, lo studente si mostrò talmente convinto che si trattasse di un caso di incarnazione precedente da essere ben disposto ad offrirgli una collaborazione piena ai fini di un migliore studio del fenomeno. Con estrema delicatezza e abilità Hilgard interrogò il soggetto per accertare se questi, sotto ipnosi, avesse eventualmente evocato memorie di cose apprese nella sua esistenza attuale. Venne così ad appurare, alla fine, che molti anni prima lo studente aveva compiuto letture molto approfondite sulla famiglia di Vittoria ed Alberto, e che successivamente, voltosi interamente agli studi scientifici, aveva lasciato cadere quegli interessi storico-letterari, dimenticando del tutto anche quelle letture e quanto appreso attraverso di esse. Solo ora se ne ricordava di nuovo per effetto dell'interrogatorio sapientemente condotto.

Hilgard si rese conto che l'unica maniera per convincere lo studente del carattere pseudo-reincarnativo di quella sua esperienza fosse di ipnotizzarlo di nuovo per fargli rivivere un'esperienza analoga circa un evento del tutto immaginario che egli si limitava a suggerirgli. Non appena ebbe accertato che lo studente era immerso in una trance profonda, gli suggerì di trasportarsi in una situazione ben definita: in un luogo dove, insieme ad alcuni amici, egli aveva scoperto una caverna, che ora si accingevano ad esplorare. Come ebbe ricevuta questa suggestione ipnotica, il soggetto reagì facendo una descrizione estremamente dettagliata e un racconto vivacissimo di come quel gruppo di amici aveva organizzato e compiuto l'escursione, del luogo cui erano pervenuti, della gigantesca roccia su cui si erano arrampicati, del picnic sulla vetta, del tunnel nel quale erano penetrati aiutandosi con delle corde e facendosi luce con delle torce a batteria. Seguiva una descrizione della caverna, con le sue stalattiti e stalagmiti, con un piccolo lago interno, con tutto un gioco di effetti ottici fantastici. A un certo punto uno degli esploratori scopre una seconda galleria molto stretta e bassa. Ad uno ad uno la percorrono carponi; ed ecco che, all'improvviso, vengono a trovarsi in una sorta di Shangri-La: in una meravigliosa vallata, della quale lo studente dà parimenti una dettagliata descrizione. Al risveglio il soggetto, che tutto rammentava anche ora, precisò di avere esperito ogni cosa con l'evidenza più viva come se accadesse in maniera del tutto indipendente dalla sua volontà e dalla sua immaginazione, ed egli non ne fosse altro che spettatore.

Tutto, insomma, si svolgeva come se il soggetto sotto ipnosi venisse ad articolarsi in due personalità distinte: una sorta di regista, nascosto nelle latebre dell'inconscio, avrebbe avuto la funzione di preordinare tutto quello che, al disopra del livello della coscienza, il soggetto ipnotizzato avrebbe vissuto come spettatore, inconsapevole di essere lui stesso in fondo ad elaborare la trama (cfr. *ib.*, pp. 156-159).

Se si vede bene, mentre un numero prevalente di scrittori, poeti, musicisti, artisti elaborano le loro opere a un livello più cosciente e riflesso — più «a tavolino», per così dire — ce ne sono molti altri che elaborano la sostanza (anche determinata nei dettagli) delle loro creazioni al livello inconscio, dal quale esse erompono all'improvviso già pienamente formate.

Cfr. F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, Longmans, London 1903, c. III; *ibidem* nell'ed. ital. ridotta *La personalità umana e la sua sopravvivenza*, Bocca, Milano 1949. Cfr. anche S. Voronoff, *Dal cretino al genio*, tr. it., cc. III-VII.

È da notare la coerenza che hanno tutte queste rappresentazioni nei loro elementi, i quali di norma convengono — per così dire — secondo una logica, l'uno armonizzandosi con l'altro come se a selezionarli per gruppi e a combinarli tra loro in quel certo modo fosse stata una mente consapevole.

Wilson fa vedere abbastanza chiaramente come il meccanismo che sembra generare le varie personalità delle supposte incarnazioni precedenti coincida in fondo col meccanismo stesso che opera alla base del fenomeno delle personalità alternanti.

Dopo avere definito questo come un «fenomeno consistente nell'alternarsi spontaneo e improvviso di due o più personalità apparentemente diverse nello stesso individuo», Emilio Servadio sottolinea l'aspetto della coerenza di ciascuna di queste personalità con se medesima: «...Non vi sono dubbi circa la possibilità che in un singolo individuo possano eccezionalmente alternarsi *modalità coerenti di pensiero e di comportamento*, e che se ne ricavi l'impressione di avere a che fare, volta a volta, con personalità diverse, rimanendo talora difficile decidere quale sia la “vera”, cioè quella che dovrebbe sussistere se si riuscisse a neutralizzare e a far sparire le altre» (E. Servadio, voce «Personalità alternanti» ne *L'uomo e l'ignoto, Enciclopedia di parapsicologia e dell'insolito* di AA. VV. diretta da U. Dèttore, Armenia, Milano 1978-79, p. 914).

Per esemplificare sul fenomeno delle personalità multiple ci si può riferire al celebre caso di Chris Sizemore, trattato dagli psichiatri americani Corbett Thigpen di Augusta (Georgia) e Tony Tsitos di Annandale (Virginia), che fra l'altro ha fornito materia al bestseller *I tre volti di Eva*, da cui è stato anche ricavato un noto film (cfr. I. Wilson, *o. c.*, pp. 122-130).

Nata nel 1927, Chris Sizemore, Costner da signorina, oggi guarita, si presenta come una piacente donna di casa americana con una sfumatura meridionale nel proprio accento. Da bambina, a volte all'improvviso si lasciava andare ad atti inconsulti, per esempio fracassava un orologio del cugino o stracciava un vestito cucito per lei dalla mamma, e invariabilmente finiva per giustificarsi dicendo che era stata «quell'altra». Durante l'adolescenza soffrì di violenti mali di testa, di periodi di cecità isterica e di amnesia, di incomprensibili accessi di comportamento «malvagio», durante i quali per esempio annegava un gatto o spingeva nel fuoco una sorella più giovane. A vent'anni sposò un certo signore che con pseudonimo è stato chiamato Ralph White (per cui noi stessi la chiameremo ora Mrs. White) e gli diede poi una figlia.

Un giorno al dottor Thigpen arrivò una strana lettera non firmata ma chiaramente riferibile, per contenuto e grafia, a Chris. Il testo, attribuibile chiaramente a Chris, veniva a interrompersi a un certo punto, e pareva che un'altra persona fosse subentrata aggiungendo delle espressioni crude, che mal si armonizzavano con quanto scritto sopra, scarabocchiate con una grafia diversa e indubbiamente meno matura. La volta successiva che la signora Chris White si recò dallo psichiatra, questi le chiese della lettera, ma lei negò di avergliela spedita, per quanto ricordasse di averla cominciata a scrivere. A questo punto, di fronte al dottore, la timida, esitante signora White dal contegno riservatissimo parve trasformarsi all'improvviso come in un'altra persona. I tratti somatici della donna erano gli stessi, ma ben diversi ne erano l'atteggiamento, l'espressione, la maniera di parlare e anche la voce. Accavallando le gambe, la «nuova

venuta» si esprimeva con la sicurezza sfacciata di una ragazzina proterva e sessualmente provocante. Al dottor Thigpen venne spontaneo chiederle: «Chi siete?». «Sono Chris Costner» fu la precisa risposta. Alla domanda: «Perché usate quel nome invece di Chris White?» la nuova personalità rispose: «Perché Chris White è lei, non io». Le due personalità non potevano apparire più diverse. Si venne a chiarire che era stata Chris Costner a terminare la lettera e a spedirla, alla più completa insaputa di Chris White.

In altra occasione era stata la Costner a comprare certi stravaganti vestiti corti che la White aveva poi trovato con grande imbarazzo nel suo guardaroba, e circa i quali non aveva saputo dare spiegazione alcuna all'indignato marito. A differenza della White, la Costner fumava e si esprimeva col linguaggio più libero e — spesso e volentieri — più pesante. È pure interessante ricordare che, quando vennero operati separatamente gli elettroencefalogrammi dell'una e dell'altra personalità in momenti in cui l'una o l'altra prevaleva, questi, comparati tra loro, apparvero diversi come se fossero di due distinte persone.

A «Chris White» e «Chris Costner» venne ad aggiungersi ben presto una terza personalità, che emergendo si presentò come «Jane Doe». Si connotava come un tipo intermedio tra le altre due: fredda e sicura di sé, con una voce e una maniera di esprimersi da persona equilibrata e colta, senza i vistosi difetti di «Chris Costner» e comunque più matura e viva e interessante di «Chris White». Thigpen cercò di promuovere un graduale assorbimento di queste ultime due personalità in quella di «Jane» proprio perché questa gli pareva la migliore; però finì per accorgersi che stava commettendo un grosso sbaglio, in quanto quella «Jane» che egli aveva allevata con tanto amore finì per rivelarsi delle tre personalità la più superficiale.

«Jane» colmò rapidamente certe insufficienze culturali iniziali e finì per costruirsi un passato fittizio diverso da quello di «Chris White». Modellò la sua personalità, la sua storia individuale, la sua stessa voce su quella di una cugina di Chris White, Elen. Quest'ultima aveva studiato alla Furman University, e così «Jane», sulla base di tutto quello che Elen le aveva raccontato di quell'esperienza, si era costituiti in merito dei «ricordi personali»: anche Jane aveva studiato lì e ricordava tutto, dalla disposizione degli edifici agli usi e costumi, fino ai nomi dei professori e all'aspetto e ai tic di ciascuno. E a un certo punto era così convinta di avere frequentato quell'università che, volendo concorrere per un posto di insegnante, scrisse alla Furman University per avere un certificato degli studi ivi compiuti, e rimase poi molto scossa nel ricevere dalla segreteria una secca risposta dove era dichiarato che nessuna Jane Doe risultava aver frequentato colà alcun corso. «Jane», che — come si è detto — era la personalità più superficiale ed effimera, «morì» presto per cedere il luogo ad una serie di altre personalità minori.

Le personalità che emersero nel corso dell'adolescenza e dell'età adulta di Chris Sizemore e che gli psichiatri poterono rilevare distintamente furono in tutto tredici, alle quali vanno aggiunte nove personalità alternanti venute fuori nell'infanzia. Queste ultime nove erano tutte della medesima età della personalità generante, mentre delle tredici alcune dichiaravano un'età diversa, maggiore o minore a seconda dei casi: e la loro maniera diversa di parlare, di scrivere, di atteggiarsi era conforme alla diversa «età» di ciascuna.

Wilson riporta vari casi di personalità alternanti, con riferimento espresso alle ricerche compiute e alle terapie poste in atto da Morton Prince (il caso classico di Clara Fowler emerso nel 1898), da Cornelia Wilbur, da George Harding.

Appare ben significativa quella che, in termini generali, è la conclusione di Wilson in merito al fenomeno delle personalità alternanti: «Le personalità non hanno origine extraterrestre, ma possono venire ricondotte alle caratteristiche delle persone incontrate nella vita reale che hanno prodotto una forte impressione nel paziente». Questi ne ha preso qualcosa e le ha «rielaborate inconsciamente in uno dei suoi personaggi». Perciò, «in breve, ciascuna personalità non è altro che un satellite, un frammento che è venuto fuori dall'individuo generante per effetto di un'accentuazione estrema, per quanto, dal nostro punto di vista, sia parimenti da notare che ciascuna personalità è straordinariamente convincente» (I. Wilson, *o.c.*, pp. 137-138).

Penso che si potrebbe opporre una piccola riserva alle parole iniziali della conclusione di Wilson, là dove egli dice che le personalità dissociate da quella fondamentale e ordinaria di un individuo «non hanno origine extraterrestre» ecc. Non tutti sarebbero d'accordo su questo, poiché ci sono molti fenomeni del genere che suggeriscono piuttosto l'idea di una possessione temporanea della personalità di un «vivo» da parte della personalità di un defunto. C'è in proposito una letteratura, e l'affermazione che tanti di questi fenomeni siano in realtà casi di vera e propria possessione non può venire confutata senza uno studio veramente approfondito. Chiusa questa parentesi, mi pare che, per il resto, e nel suo insieme, la conclusione di Wilson sia perfettamente corretta.

Wilson ritiene che quanto emerge dalle regressioni ipnotiche relative a presunte incarnazioni anteriori possa venire spiegato col meccanismo stesso che, operando al livello inconscio, genera le personalità alternanti. È un meccanismo autoipnotico. Si può dire che un soggetto che soffre di tale situazione patologica, ogni volta che è in preda a una qualunque di queste personalità alternanti «si trova, in certo modo, chiuso in una forma di autoipnosi» (*ib.*, p. 139).

Le personalità di presunte vite anteriori e le personalità alternanti rivelano, poi, affinità di comportamento più che notevoli. Ciascuna personalità dell'uno o dell'altro tipo tende ad avere una sua espressione ben caratteristica e diversa. Non solo ciascuna «incarnazione», ma sovente ciascuna personalità alternante di un medesimo soggetto ha una diversa immagine anche del proprio corpo. Cambia l'accento e spesso anche la voce. Cambia lo stile dello scrivere e anche la grafia.

La coerenza con se stessa e la diversità rispetto alle altre, che caratterizzano ciascuna personalità dell'uno e dell'altro tipo, si spingono al punto che, nello stesso individuo, una personalità può essere in grado di parlare una lingua che altre personalità ignorano. Clara Fowler parlava il francese, che era invece totalmente ignorato da quella sua sub-personalità alternante che presentava se stessa come «Sally Beauchamp» (cfr. *ib.*, pp. 141-143).

Altro esempio: Don, giovane californiano di origine giapponese, parlava inglese in maniera esclusiva anche in famiglia, e della sua lingua originaria conosceva soltanto poche parole; solo quando venne ipnotizzato e fatto regredire all'età di tre anni dalla professoressa Erika Fromm, si mise a parlare giapponese in maniera corrente per più di un quarto d'ora. A quell'età, invero, in piena seconda guerra mondiale, si trovava in un campo di concentramento americano destinato, per misura precauzionale, agli stessi cittadini americani di origine giapponese, nel quale ovviamente era molto parlata quella lingua (cfr. *ib.*, pp. 106 e 143).

Con riferimento ai fenomeni sia delle personalità alternanti che delle regressioni a precedenti età nonché a presunte vite anteriori, si può tornare a sottolineare, di entrambi, la comune componente ipnotica. Sappiamo bene come la suggestione e la stessa autosuggestione ipnotica possano far vivere al soggetto un'esperienza anche di intensità

estrema, drammatica: il soggetto, in certi casi, può provare sensazioni intense, non solo, ma anche tremende sofferenze fisiche, senza che alcuno stimolo agisca sui sensi del corpo. Per effetto di pure e semplici suggestioni o autosuggestioni un individuo in stato di trance ipnotica o autoipnotica può non solo soffrire in maniera atroce ma può venirsi a trovare impresse sul corpo stesso le «stimate» della propria sofferenza.

Chris Sizemore, quando aveva quasi quindici anni, in maniera spontanea quanto inattesa ebbe a rivivere un incidente che le era occorso quando era una bambina di tre: la fiamma dello scaldabagno si era appiccata alle sue vesti. Così all'improvviso la quindicenne si mise a strillare con una vocina infantile (da bimba di tre anni, appunto): «Brucio, mamma, brucio!». Le persone di famiglia accorse notarono che la pelle della ragazza era tutta ustionata in corrispondenza del braccio destro e della relativa spalla, dove le cicatrici dell'antica bruciatura apparivano ravvivate e di nuovo infiammate, al punto che un asciugamano bagnato applicato sulla parte si mise letteralmente a fumare (cfr. *ib.*, p. 145).

Wilson pone in rapporto casi di questo genere con quello che in senso più stretto viene chiamato il fenomeno della stigmatizzazione: osserva in proposito che le ferite degli stigmatizzati, per quanto assumano a loro modello qualcosa di veramente unico in sé — le ferite realmente inferte a Gesù Cristo — corrispondono in realtà all'immagine sempre relativa e personale che della Passione si fanno i singoli soggetti: variano, così, le ferite nella forma e nella localizzazione precisa, che vengono poi a coincidere, per esempio, con quelle del crocifisso di fronte al quale suole pregare questo o quell'altro santo, questo o quell'altro soggetto (cfr. *ib.*, p. 147).

Nel 1928 il dottor Alfred Lechler cominciò a studiare il soggetto noto come Elizabeth K., nata nella Germania meridionale nel 1902 in una famiglia di contadini. La giovane donna soffriva di mali di testa, nausea, disordini intestinali, paralisi, svenimenti, insonnia ecc., e varie terapie erano fallite, compreso l'elettroshock. Lechler si rese conto che la causa di molti disturbi era di natura psichica. Spesso la ragazza rivelava i sintomi di malattie di cui aveva soltanto udito parlare.

Un giorno, nel 1932, Elizabeth andò a una pubblica conversazione religiosa, dove, con l'ausilio di diapositive, erano illustrate le sofferenze di Gesù nella sua passione e crocifissione: e poi, recatasi da Lechler, accusò forti dolori alle mani e ai piedi. Esaminando le estremità della sua paziente, lo psichiatra vi scorse i segni di una incipiente stigmatizzazione: esercitò allora su di lei una suggestione ipnotica diretta non già a fare sparire quelle piaghe ma ad accentuarle al massimo, per poi far comprendere ad Elizabeth che l'origine delle stimate, come pure di altri disturbi e malattie incidenti sul fisico, era unicamente di natura suggestiva od autosuggestiva.

Nel corso dei vari esperimenti condotti dal dottor Lechler sulla sua paziente, sempre risultò che, con semplici suggestioni impartite sia quando lei era in trance, sia quando era in stato di coscienza ordinaria, egli poteva provocare in lei qualsiasi forma di stigmatizzazione, per poi farla sparire, e così anche poteva provocare in lei la partecipazione più drammaticamente vissuta ai vari episodi della passione di Gesù, dove ella si esprimeva come se si trovasse confusa tra la folla degli astanti (cfr. *ib.*, pp. 147-151).

Prescindendo dal fatto che la regressione ipnotica riesca o meno a coinvolgere il soggetto nel fisico, prescindendo da quello che può essere il grado e il livello del suo coinvolgimento, il sostanziale problema che qui si viene a porre è questo: in che misura il soggetto rivive qualcosa che effettivamente è stato già vissuto da un'altra personalità in

un'epoca antecedente? In che misura non fa egli altro che elaborare esperienze della sua esistenza attuale ovvero suggestioni ricevute dall'ipnotizzatore?

Abbiamo già visto le difficoltà che si presentano quando, pur legittimamente, si cerca di ricondurre esperienze regressive a esperienze occorse al soggetto nella sua vita attuale, esperienze che egli può avere dimenticate facilmente specie nei casi in cui si tratti di vissuti non focalizzati dall'attenzione e rimasti — per così dire — ai margini del campo di coscienza o sullo sfondo. Abbiamo visto come certe tecniche parimenti regressive siano almeno da tentare per porre in luce la genesi di tanti vissuti, già riferiti in un primo tempo ad anteriori esistenze rievocate sotto ipnosi. Se la tecnica regressiva riesce, e se il risultato può essere confutato da altri elementi di prova quali che siano, la riduzione di un vissuto apparentemente reincarnativo a un vissuto dell'esistenza attuale del soggetto può ritenersi abbastanza convalidata.

Per fare un altro passo avanti, penso che si possa almeno escludere con certezza l'interpretazione reincarnativa di vissuti che facciano a pugni con la storia e siano invece riconducibili, con tutta evidenza, alla fantastoria, al romanzo storico raffazzonato, al film pseudostorico, allo sceneggiato televisivo nel quale davvero «qualsiasi riferimento a persone reali o a fatti realmente accaduti è del tutto casuale», come si legge spesso nella presentazione.

Più difficile appare, invece, definire l'impatto della suggestione che può essere esercitata, magari inconsapevolmente, dall'ipnotizzatore. Qui può essere utile isolare subito i casi in cui la suggestione è più aperta. Una giornalista pubblica due articoli sulle *past-life regressions* di Edith Fiore la quale viene letteralmente «assediata dalle telefonate di tante persone che vogliono esplorare le loro vite passate»; e anche Frederick Lenz riceve telefonate e lettere di tanti che vogliono «condividere» con lui «le loro reminiscenze di vite passate» a seguito di un buon numero di «shows» televisivi e radiofonici.

E. Fiore, *You Have Been Here Before, A Psychologist Looks at Past Lives*, Ballantine Books, New York, 1979, p. 45; F. Lenz, *op. cit.*, p. 15.

Se già si può dire che in casi del genere il gioco è fatto, maggiore difficoltà di comprensione potrebbero presentare quegli altri casi di individui assai meno disponibili, se non proprio scettici, i quali dicono, per esempio a Dethlefsen: «Crederò ai suoi esperimenti solo se li farà anche su di me» (T. Dethlefsen, *L'esperienza...*, cit., p. 9).

Se si considera, con Helen Wambach, che in tanti soggetti le credenze professate al livello cosciente appaiono ben diverse dalle risposte ricevute dai medesimi sotto ipnosi, cosa del resto ampiamente risaputa, si è costretti a concludere che la suggestione concerne sempre essenzialmente l'inconscio, sia nel caso che venga prodotta dallo sperimentatore nel corso della seduta ipnotica, sia nel caso che il soggetto venga a lui con una convinzione acquisita sì al livello consapevole ma ormai anche bene assimilata dall'inconscio stesso.

Cfr. H. Wambach, *Life before Life*, Bantam Books, New York 1979, p. 177. Della medesima autrice è da menzionare *Reliving Past Lives: the Evidence under Hypnosis*, Harper and Row, New York 1978.

Dethlefsen tiene a farci presente che egli sperimenta «con chiunque creda, non creda o pensi fin dall'inizio che si tratti di stupidaggini» e ottiene «sempre gli stessi risultati» (T. D., *L'esperienza*, pp. 38-39).

Rileva che, almeno per certe esperienze, egli si astiene dal parlare dello scopo cui l'esperimento mira, così come si astiene dal parlare di reincarnazione e simili, per evitare che si generi nel soggetto una qualsiasi aspettazione in merito: la scelta dei soggetti e il controllo delle sedute sono attuati da testimoni esterni, proprio perché non si possa parlare di influenzamento in alcuna maniera (cfr. *ib.*, p. 8).

Ma il punto rimane questo: la suggestione può anche operare negli stretti limiti della seduta. Dethlefsen induce il soggetto a tornare indietro nel tempo: a quando aveva venti anni, a dieci, a cinque, a uno, al momento della nascita, al periodo prenatale in cui egli prendeva forma nel seno materno, fino al concepimento. Ed ecco l'ultima suggestione: «Ritorni indietro fino a quando non emerge una nuova situazione. Qui si fermi e cominci a raccontare» (*ib.*, p. 78). Non c'è forse, qui, suggerita ipnoticamente, l'idea, abbastanza chiara, che il soggetto deve ricordare esperienze di vita umana occorse prima della nascita, non solo, ma prima ancora del proprio concepimento?

Il medesimo autore dice che oltre a questo metodo più diretto ce n'è un altro (meno diretto ed esplicito, potremmo dire) che inizia col considerare una particolare emozione (ad esempio una inspiegabile paura per certe cose) e poi cerca di risalire nel tempo a porne in luce la genesi. Questo secondo metodo sembra di gran lunga il meno garantito dei due al fine di rintracciare vite precedenti, mentre «con il primo metodo si arriva quasi sempre a una vita passata...» (*ib.*, p. 79). Con una tecnica del genere, mi meraviglierei quasi che accadesse il contrario.

Si faccia mente locale alle suggestioni che dà al soggetto un Morey Bernstein, già ricordate, che riporterò ora testualmente, semplicemente sfrondandole da un buon numero di ripetizioni, pur tanto utili per l'induzione dell'ipnosi. Nella prima seduta Bernstein dice a «Ruth Simmons» (Virginia Tighe) dopo averla fatta regredire al primo inizio della propria attuale esistenza: «Voglio che continuiate ad andare indietro, indietro e indietro nella vostra mente. E per quanto possa sembrarvi sorprendente... troverete che ci sono altre scene nella vostra memoria. Vi sono altre scene di paesi remoti e di luoghi lontani nel vostro ricordo... La vostra mente tornerà indietro..., fino a quando non vi troverete in un altro ambiente, in un altro ambiente, in un altro luogo, in un'altra epoca» (M. B., *o.c.*, pp. 114-115).

Ancor più esplicite appaiono le suggestioni impartite nella seconda seduta: «Troverete una scena della quale faceste parte, forse in qualche altra esistenza, in qualche altra epoca, in qualche altro tempo, in qualche altro luogo» (*ib.*, p. 138).

Che si vuole di più? E infatti «Ruth» non solo regredisce ad una esistenza anteriore, ma la colloca in un paese lontano, l'Irlanda, al quale nondimeno è legata affettivamente per tanti racconti uditi e letti da bambina, le cui reminiscenze, in gran parte sepolte nell'inconscio, risulteranno poi strettamente legate alle reminiscenze più gradevoli del caldo ambiente familiare.

Vediamo come si esprime, dal canto suo, Helen Wambach, la quale, ipnotizzando vari soggetti anche contemporaneamente, ad un certo momento gli dice: «Ora voglio che voi andiate indietro proprio al tempo che precede la nascita nella vostra vita attuale. Si dà il caso che stiate *scegliendo* di nascere?» (H. W., *o. c.*, p. 17).

Il mio corsivo corrisponde alla naturale enfasi che, nella frase inglese, quella parola (*choosing*) riceve: *I want you to go now to the time just before you were born into your current lifetime. Are you choosing to be born?*

In seguito, sempre sotto forma di domanda, l'ipnotizzatrice suggerisce ai soggetti altre idee: «Forse qualcuno vi sta aiutando nella scelta. Se qualcuno vi aiuta nella scelta, quale rapporto di parentela vi lega al vostro consigliere?» (*ib.*, p. 17).

E poi: «Come vi sentite di fronte alla prospettiva di vivere questa prossima vita?». Ancora: «State scegliendo la seconda metà del secolo ventesimo... per una ragione? Per quale ragione?». Altra domanda: «Avete scelto il vostro sesso...? Perché avete scelto di essere uomo, o donna?». Infine: «Quale scopo vi siete proposti...?» (*ib.*, p. 18).

La Wambach si chiede se non abbia lei stessa influenzato, in qualche modo, le risposte. La psicologa rileva che la maggioranza dei soggetti ha testimoniato una certa quale riluttanza a reincarnarsi, mentre lei, secondo le sue reminiscenze personali, ne era felice e desiderosa: certamente questo suo entusiasmo di reincarnarsi non è riuscito granché a comunicarsi agli altri soggetti, i quali non sembrano tanto averlo letto nel pensiero di chi li ipnotizzava e non sembrano essersi conformati come per un vero e proprio comando ipnotico.

La Wambach ricorre al metodo statistico anche al fine preciso di far risultare irrilevante ogni presunta suggestione che possa venire esercitata in merito da lei stessa in quanto ipnotizzatrice. Sta di fatto, però, che su 150 soggetti del Midwest e 600 della West Coast quelli che testimoniano di avere scelto di nascere sono, rispettivamente, il 62 e il 64 per cento (contro un 29 e 23 per cento di risposte chiaramente negative). Questo indicherebbe solo che la suggestione della Wambach non si è dimostrata, in senso assoluto, costringitiva: ma non indica affatto che una suggestione non si sarebbe esercitata per nulla. Si ha la netta impressione, invece, che la suggestione c'è stata ed ha agito in modo relativo e parziale, a seconda dei vari soggetti, a seconda della loro diversa suggestionabilità, non solo, ma della loro diversa maturazione intima.

Una quantità veramente notevole di soggetti della Wambach hanno scelto con cura la loro attuale incarnazione, facendosi consigliare, optando per il loro attuale sesso ecc., a differenza dei soggetti di Dethlefsen i quali testimoniano di essersi reincarnati senza alcuna opzione in maniera puramente spontanea e irriflessa, diciamo automatica: «Immagina un aspirapolvere gigantesco che ti aspira o qualcosa di simile», precisa uno dei soggetti dell'ipnoterapista tedesco (T. D., *L'esperienza...*, p. 116).

Una peculiarità dei soggetti di Edith Fiore è la frequenza (senza paragone con altri) con cui essi reincarnandosi vengono a trovarsi assieme a parenti stretti coi quali erano già strettamente imparentati (anche se in maniera spesso diversa) in vite precedenti. Ed ecco un esempio della tecnica con la quale vengono provocate simili agnizioni. Rivolgendosi al soggetto Elizabeth sotto ipnosi e riferendosi a quello che in una precedente vita sarebbe stato il fratello di lei (un fratello sanguinario, uccisore e squartatore della moglie e dei suoi tre bambini), le chiede: «Ora, Elizabeth, voglio domandarvi: vostro fratello [di allora] è forse qualcuno che conoscete in questa vita attuale?». Nessuna risposta. La dottoressa pone allora in atto la sua tecnica solita, di contare fino a tre: «*Chi è vostro fratello? Quando dico tre, chi vi viene in mente? Uno... due... tre: chi vi viene in mente?*». «*Mio padre*». «*E vostra cognata chi è? Al tre. Uno... due... tre*». «*Mia madre*». «*E i [tre] bambini, li conoscete in questa vita?*». Risponde Elizabeth, con un filo di voce: «*Sono i miei*». Anch'essi, naturalmente, in numero di tre, come i bambini di allora (E. F., *o.c.*, p. 79).

Una costante che molto ricorre tra i soggetti della dottoressa Fiore è che essi vengono indotti a scoprire che parenti strettissimi hanno commesso ai loro danni, in vite precedenti, azioni cattive, quando non addirittura innominabili, generatrici di traumi e di disturbi e di situazioni comunque patologiche nella vita attuale. Quando pure l'agnizione conduca (psicoanaliticamente) alla guarigione, viene da chiedersi se non sia meglio che il soggetto continui a tenersi la sua obesità, le sue vertigini, le sue frustrazioni, la sua frigidità sessuale, quando debba liberarsene a costo di apprendere — o di mettersi in testa, non si sa bene — sul conto dei suoi cari cose tanto orripilanti.

Chiuso questo inciso, mi pare che la suggestione possa venire esercitata dall'ipnotizzatore in varie maniere: non sempre, e necessariamente, indicando una soluzione, fornendo — diciamo — una risposta, ma anche limitandosi a proporre una domanda: specialmente quando sia una domanda — appunto — suggestiva: una domanda carica, di per sé, di forza suggestiva, anche per le immagini che le si possono facilmente associare e per il fascino che può esercitare su tante persone e specialmente sul loro inconscio, che della psiche rappresenta — notoriamente — la parte più immatura, la parte più infantile e disponibile a farsi incantare dallo scintillio di certi giocattoli.

Quanto al problema della suggestione, bisogna cercare ora di dare una qualche soluzione — o almeno un abbozzo di soluzione — a un problema che solleva Dethlefsen quando rileva che non è mai riuscito a ottenere dai suoi soggetti risposte, diciamo così, anacronistiche, per quanto abbia chiesto di televisori, di telefoni, di automobili, di contenitori del latte a soggetti in piena regressione in secoli passati: il soggetto trovava sempre la domanda molto strana, non riusciva a capire, a volte si arrabbiava. L'ipnoterapista tedesco ritiene di poter concludere che la suggestione non incide affatto su quanto il soggetto dirà. Dimentica, però, che la suggestione fondamentale è quella che l'ipnotizzatore ha dato, con piena convinzione, fin dall'inizio, allorché ha chiaramente indicato al soggetto che questi può e deve regredire ad una incarnazione precedente — ovviamente situata in un'epoca precedente — e poi magari ad una incarnazione e ad un'epoca ancora anteriori: a questo punto il soggetto obbedisce regredendo, poniamo, all'ottocento, e poi al settecento; e, dal momento che regredisce a queste epoche passate, vi regredisce con piena coerenza. Vi regredisce con la stessa coerenza, per esempio, di un coreano adottato da due coniugi svedesi, che ha dimenticato del tutto la propria lingua originaria, ma torna a parlarla in regressione di età: un momento prima parlava svedese; ora, sotto ipnosi, parla correntemente il coreano senza mescolarvi una sola parola di svedese, e, interrogato in svedese, non ne comprende una sola parola. Ciascuna delle due lingue è depositata nella sua memoria come in un cassetto diverso. Altrettanto si può dire che sono organizzate le altre nozioni.

I soggetti di Dethlefsen, che della Francia sanno solo che c'è Parigi con la Senna e Notre Dame e che i tedeschi le hanno suonate ai francesi nel 1870, possono anche immaginare, nell'approssimazione della loro cultura storica, che nella Francia della fine dell'ottocento regni un Re Sole o un Re Luigi non meglio identificato, ma nessuno è tanto balordo da collocare in quell'epoca la televisione e i personal computers. È per questo che, interrogati in regressione, replicano di non saperne nulla. Malgrado l'insistenza, poi, dell'ipnotizzatore a fare queste domande-trabocchetto, rimane il fatto che esse vengono formulate proprio come domande-trabocchetto, senza alcuna convinzione sulla loro possibile rispondenza ai fatti; e sono poste, anzi, con la segreta speranza che il soggetto superi bene l'ostacolo, eviti il trabocchetto, proprio per dimostrare che non è suggestionabile.

È a questo punto che viene a porsi un altro problema: quello di stabilire se l'ipnotizzatore possa o meno suggestionare per telepatia. All'ipotesi telepatica Dethlefsen obietta che «si è già contenti se si riesce a trasmettere almeno alcune immagini o figure geometriche seguendo questa teoria». Quindi aggiunge: «...Mi sento molto orgoglioso, quando mi si crede capace di trasmettere ai miei pazienti interi romanzi con la telepatia». Rileva ancora: «...Io stesso mi aspettavo determinate risposte, ma... le risposte poi effettive furono completamente diverse» (T. D., *L'esperienza...*, p. 34).

Come per la suggestione verbale, nemmeno per la suggestione telepatica ci si deve affidare al criterio del tutto o nulla: almeno in linea ipotetica di principio, proprio il carattere imperfetto ed estremamente parziale della comunicazione telepatica renderebbe possibile, nel soggetto che riceve, una reazione in parte positiva e in parte negativa. La reazione fondamentale dei soggetti di Dethlefsen è notevolmente concorde alla sua tesi di fondo, alle sue fondamentali aspettative: non se ne può davvero lamentare!

Possiamo certamente fare nostra la conclusione che Simeon Edmunds pone in fondo a un capitolo dedicato alle regressioni ipnotiche in un suo volumetto sul potere psichico dell'ipnosi: «Tutto questo non vuol dire che la reincarnazione non possa essere un fatto... Ma io credo — ed è quanto ho cercato di far vedere — che la reincarnazione non è stata dimostrata né dalla regressione ipnotica di età, né da alcun altro procedimento connesso con l'ipnotismo» (S. E., *The Psychic Power of Hypnosis, Paranormal Abilities and the Hypnotic State*, The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire, 1982, p. 74).

Quanto si è potuto osservare finora circa i fenomeni di tipo reincarnativo provocati dall'ipnosi attraverso la regressione ad epoche anteriori della vita del soggetto e a sue presunte vite anteriori appare invero, nell'insieme, quanto mai sospetto. Considerati accuratamente nel loro complesso, tali fenomeni provocati dall'ipnosi non suggeriscono più la reincarnazione, come a prima vista: suggeriscono, piuttosto, abbastanza chiaramente, la formazione di personalità secondarie con caratteri e biografie coerentissime nell'ambito della psiche inconscia del soggetto (creativa, in certi casi, al più alto grado) e nei binari di suggestioni impartite dall'ipnotizzatore in una maniera che può essere magari il più spesso inconsapevole (soprattutto nella misura in cui l'ipnotizzatore non si rende conto di come il soggetto sia effettivamente nelle sue mani, debolissimo, vulnerabile all'estremo di fronte ad ogni sua influenza suggestiva anche implicita).

Pur ammettendo che qualche fenomeno, o anche un buon numero di fenomeni, possano definirsi come genuinamente reincarnativi malgrado tutto, è proprio il metodo usato nel porre gli interrogativi che appare fortemente sospetto, e che induce, almeno per ora, a porre in frigorifero l'intera categoria dei fenomeni, in attesa che dagli sperimentatori stessi vengano poste in opera, eventualmente, revisioni tali da dissipare quell'ombra di sospetto che vi si addensa sopra — per il momento — abbastanza caliginosa.

Capitolo terzo

I FENOMENI SPONTANEI

È il momento di passare a considerare i fenomeni spontanei. Le ricerche che sono state condotte su questi fenomeni con una metodologia più accurata e sistematica sono, senza dubbio, quelle di Ian Stevenson, psichiatra americano, professore dell'Università della Virginia in Charlottesville. A differenza di altri autori che si limitano a riferirci i casi, egli si reca personalmente in loco, trasferendosi nei paesi più lontani dove, con l'aiuto di assistenti, può interrogare tutti i possibili testimoni.

Stevenson concentra la propria attenzione su casi di bambini: sono bambini che all'improvviso hanno l'esperienza di essere un'altra persona, di avere i suoi ricordi, che poi risultano consistere in reminiscenze spesso molto vivaci quanto precise, e oggettivamente verificabili, che lasciano un segno nella mentalità del soggetto, nelle sue tendenze e gusti e abitudini, nella sua maniera di esprimersi.

Poiché l'altra persona risulta essere deceduta, ecco che nella mentalità infantile del soggetto si fa strada la persuasione di essere egli la reincarnazione di quell'altro, in armonia a quella che costituisce, nell'ambiente, una credenza comunemente accettata. Normalmente succede che, a seguito di esperienze interiori sconvolgenti, il soggetto è dominato, in un primo momento, dall'impressione di essere non tanto se stesso, quanto piuttosto quell'altro, e solo in seguito perviene, a poco a poco, a riconciliarsi con la propria attuale identità. Ed è a questo punto che la familiare idea della reincarnazione soccorre, aiutando il soggetto a conciliare il fatto di sentirsi il suo se stesso attuale col fatto di sentirsi contemporaneamente anche quell'altro: l'altro viene a definirsi come una incarnazione precedente del medesimo io. Collocato temporalmente nel passato, l'altro diviene sempre più sfocato e lontano, mentre il soggetto rafforza via via il suo senso di identità sempre più concentrandolo nella sua personalità in atto.

Stevenson cerca, nei limiti del possibile, di seguire le storie personali di ciascun soggetto anche negli anni successivi al periodo in cui il fenomeno di tipo reincarnativo sembra come esplodere in lui: cerca di seguire la vita del soggetto anche negli anni in cui il bambino, divenuto ragazzo e poi adolescente e così via, sembra a volte assorbire a tal punto la personalità dell'«altro» da seppellirla quasi sotto una coltre di oblio.

Nel 1966 Stevenson ha pubblicato quell'opera *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* che nell'edizione italiana del 1973 porta il titolo *Reincarnazione: venti casi a sostegno*, e che, pur seguita dai quattro volumi di *Cases of the Reincarnation Type*, rimane la sua opera fondamentale, vera pietra miliare fra quanto è stato scritto dai più vari studiosi circa questi fenomeni. I venti casi particolarmente approfonditi da Stevenson e dai suoi collaboratori sono selezionati tra circa duecento da loro investigati personalmente, e costituiscono perciò un punto di riferimento abbastanza valido. Sono ambientati in India e Sri Lanka, nel Brasile, nell'Alaska del Sud-Est (tra gli indiani Tlingit), nel Libano, per quanto questi paesi non esauriscano affatto le aree in cui Stevenson ha reperito dei casi interessanti, tra le quali vanno principalmente ricordati paesi come la Thailandia e la Birmania, la Turchia sud-orientale e la Siria. Possiamo senz'altro fare di questo libro l'oggetto di una considerazione privilegiata.

I. Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, University Press of Virginia, Charlottesville 1974 (pubbl. per la prima volta nel 1966 come vol.

26 dei «Proceedings of the American Society for Psychical Research». Edizione italiana: *Reincarnazione: venti casi a sostegno*, Armenia, Milano 1975. *Cases of the Reincarnation Type*, University Press of Virginia, Charlottesville: Volume I (1975) *Ten Cases in India*; Vol. II (1977) *Ten Cases in Sri Lanka*; Vol. III (1980) *Twelve Cases in Lebanon and Turkey*; Vol. IV (1983) *Twelve Cases in Thailand and Burma*.

Prima di passare ad analizzare i casi di Stevenson per trarne una qualche conclusione vorrei menzionare un altro libro, scritto da un suo collaboratore svizzero, il dottor Karl E. Muller. Il volume, il cui titolo suona *Reincarnation Based on Facts* (La reincarnazione basata sui fatti; Psychic Press, London 1970), è di carattere più sintetico, raccoglie una gran quantità di casi riassumendoli da altre fonti e catalogandoli sotto diverse voci, sì da documentare tante diverse specie di fenomeni tipici: mi pare sia il trattato più aggiornato e meglio articolato di cui possiamo oggi disporre su questo complesso argomento (per quanto possa apparire alquanto difettoso l'aspetto critico). Dopo avere introdotto sullo sviluppo storico dell'idea della reincarnazione e sulla sua diffusione geografica, Muller definisce la propria metodologia e poi passa in rassegna le reminiscenze spontanee di fanciulli e di adulti e indi quelle che vengono provocate in maniera sperimentale (attraverso il mesmerismo, l'ipnosi, le droghe), considera inoltre le testimonianze di sensitivi e mistici. Mentre Stevenson — nella sede più accentuatamente scientifica in cui svolge la sua ricerca — si limita ad analizzare i fatti senza prendere posizione, Muller si professa apertamente reincarnazionista e, spiritista convinto, considera anche quelle che si propongono quali testimonianze delle entità disincarnate.

Anche il volume di Muller riporta, questa volta da altre fonti, casi riferibili a presunte reincarnazioni di bambini (§§ 9-15; pp. 39-82): ne riassume diciotto ambientati nel mondo orientale e poi nove nell'Occidente; oltre a questi, riferisce i casi di tre bambini che danno segno di avere una certa comprensione dell'idea di rinascita in generale, e di altri tre che pretendono di ricordare una preesistenza nell'aldilà, infine di altri la cui geniale precocità estrema induce a parlare di conoscenza paranormale. A proposito di questi, l'autore però osserva che né un eccezionale talento, né dati di conoscenza paranormale possono, di per sé, comprovare la reincarnazione (cfr. *ib.*, p. 75).

A differenza di quanto fa Stevenson, Muller passa poi a considerare, tra le reminiscenze che suggeriscono la reincarnazione, quelle degli adulti (cfr. *ib.*, §§ 16-25; pp. 83-132): talune di queste hanno inizio nell'età infantile; ci sono poi quelle che si esplicano attraverso visioni e sogni, altre mediante l'esperienza del *déjà-vu*, in cui il soggetto prova la chiara impressione di avere già visto per esempio un luogo dove non è mai stato, e di aver già vissuto quel tale momento. Ci sono casi di agnizioni, di due sorte: ci sono agnizioni a senso unico, come quando un bambino reincarnato riconosce persone della famiglia precedente, ovvero un adulto riconosce un amico rinato; però ci sono anche agnizioni mutue (cfr. *ib.*, p. 117). Reminiscenze possono venire causate dal verificarsi di una situazione simile (cfr. *ib.*, § 22; pp. 121-125). o da malattie, traumi, febbre, stress, condizioni mentali anormali (cfr. *ib.*, § 23; pp. 126-128).

Analogamente ai bambini, anche gli adulti possono dimostrare il possesso di conoscenze paranormali (cfr. *ib.*, § 24; pp. 128-129).

In queste reminiscenze reincarnative di adulti i cambiamenti di sesso non sono molti: in particolare gli uomini paiono restii a rammentarli (cfr. *ib.*, p. 130).

Con riferimento all'incarnazione che si presume abbia preceduto direttamente quella attuale, Muller parla di un cambiamento di sesso testimoniato dal sedici per cento delle ragazze e dal ventitré per cento delle donne (cfr. *ib.*, p. 131).

Un capitolo del libro di Muller è dedicato a quelle che sono in proposito le esperienze di sensitivi e mistici (cfr. *ib.*, §§ 32-37; pp. 155-183). Ci sono sensitivi che paiono ricordare loro vite anteriori, ovvero stati alterati di coscienza (come proiezioni astrali consapevoli) vissuti in prima persona; ci sono, poi, sensitivi i quali, nello stato normale di coscienza oppure in trance, vedono le incarnazioni di altre persone.

Osserva Muller che taluni obiettano che certe reminiscenze non depongono affatto per la reincarnazione, potendosi spiegare con l'eredità. Ma lo studioso svizzero replica che la memoria non si trasmette con l'eredità; i biologi lo escludono (cfr. *ib.*, p. 40).

Replica, ancora, che in ogni caso l'eredità non può essere invocata allorché l'apparente rinascita ha luogo in una famiglia diversa (cfr. *ib.*, p. 42).

Il carattere volutamente sintetico del libro di Muller, che si contrappone in questo al carattere estremamente analitico dei volumi di Stevenson, pare risolversi spesso in sintesi affrettate e troppo presto conclusive sulla base di attestazioni non controllate prelevate da libri i cui autori non sempre danno l'impressione di possedere un pieno equilibrio mentale. Per quanto nessun caso singolo possa considerarsi probante, è utile, è anzi più che necessario associare agli studi analitici i tentativi di sintesi, dove i singoli casi, collegati in una certa maniera fino a costruire una sorta di *jigsaw-puzzle*, possano trovare una certa relativa conferma nel fatto di riscontrarsi esempi singoli di fenomeni assai tipici. È precisamente quello che intende fare Muller. Ed è quanto cercherò di fare anch'io, in queste pagine di sintesi estrema, dove addurrò esempi di fenomeni che appaiono significativi proprio in ragione della loro tipicità e dove cercherò di mettere insieme questi fatti a comporre una sorta di vasto mosaico. Quanto a Stevenson, possiamo cominciare col riferire il caso del ragazzo indiano Prakash.

Cfr. I. S., *Reincarnazione: venti casi a sostegno*, cit., pp. 38-47. Di ciascuno di questi casi viene anche data un'ampia tavola riassuntiva in appendice.

Questi ricordò, della presunta sua vita precedente, il nome che avrebbe avuto lui stesso (Nirmal) e inoltre i nomi del padre, della sorella, di tre vicini di casa, nonché vari particolari circa la casa, le quattro botteghe, una cassaforte di ferro. Dopo avere altresì riferito che Prakash riconobbe diverse persone e luoghi ecc., lo studioso si chiede «se è verosimile che un ragazzo di dieci anni possa reperire, con mezzi normali, il genere d'informazioni che egli offerse» (*ib.*, p. 44).

Stevenson nota che Prakash era consapevole delle stanze della casa dove avrebbe abitato nell'incarnazione precedente, di oggetti e usi; e per giunta riconobbe la strada di casa e si mostrò a conoscenza della casa stessa e di alcune botteghe come erano al tempo della vita di Nirmal ma mutate al tempo della sua visita a Kosi Kalan, città dove sarebbe vissuto prima, distante sei miglia da Chatta, dove risiedeva con la sua attuale famiglia. Un particolare suggestivo è che il ragazzo, quando finalmente dopo tanta insistenza riuscì a farsi portare a Kosi Kalan, confuse Memo, sorella di Nirmal non ancora nata quando costui morì, con Vimla, sorella di Nirmal già vivente in quell'epoca. Tutti questi particolari, insieme al detto errore, suggeriscono, scrive Stevenson, «una precedente conoscenza di eventi passati, anziché la conoscenza recente quale sorgente delle informazioni di Prakash intorno alle persone ed ai luoghi di Kosi Kalan» (*ib.*, p. 45).

Fermiamo l'attenzione su qualche notazione particolare, anche se riferita via via ad altri soggetti: ricostruiremo così, a poco a poco, l'identikit di quello che può rappresentare il reincarnato tipico. Nella primavera del 1954 il bambino Jasbir della famiglia Jat del villaggio di Rasulpur (cfr. *ib.*, pp. 47-61) si ammala di vaiolo e viene dato per morto. Ma poche ore dopo torna a dare qualche segno di vita, in capo ad alcuni giorni ricomincia a parlare e dopo settimane torna ad esprimersi chiaramente. Dichiarò allora di essere il figlio di Shankar, del villaggio di Vehedi: un villaggio distante dodici miglia. Sottolinea Stevenson che, in pratica, chi abita in uno di quei villaggi ha veramente scarse possibilità e occasioni di recarsi ad un altro, anche se distante poche miglia. È riuscito all'autore di trovare solo due uomini di Rasulpur che realmente fossero stati a Vehedi. Quanto Jasbir dice di questa nuova personalità che emerge in lui corrisponde esattamente ai dettagli della vita e della morte di un giovane di Vehedi, Sobha Ram. Questi era deceduto a 22 anni il 22 o 23 maggio: pochi giorni prima, comunque un po' prima, se non del momento in cui Jasbir venne dato per morto, almeno del momento in cui — settimane dopo — recuperò l'uso della parola e cominciò a formulare quelle inopinate esternazioni. A differenza di Jasbir che apparteneva ad una casta inferiore, Sobha Ram era un bramino. Dopo il suo cambiamento di personalità il soggetto, che parlava di sé dicendo «io sono il figlio di Shankar di Vehedi», rifiutò di mangiare il vitto della famiglia Jat e per un anno e mezzo accettò di mangiare solo cibi scelti e preparati secondo la dieta propria dei bramini. Poi, a poco a poco, ridusse la sua intransigenza e si adattò di nuovo a mangiare con i suoi, tra i quali, comunque, si sentiva come in esilio. Subito dopo la sua malattia si notò un cambiamento nel vocabolario del bambino, il quale denominava certe cose con le parole usate dalle classi sociali più alte. Questo caso presenta anche tanti altri particolari interessantissimi, dai quali prescindo, per brevità, e seguirò a prescindere anche per i casi che ora verrò via via a menzionare.

Del caso di Sukla (cfr. *ib.*, pp. 61-72) è notevole come questa bambina, indiana anch'essa, all'età di un anno e mezzo fosse sorpresa a cullare un cuscino o un pezzo di legno chiamandolo «Minu». Alla domanda chi fosse Minu rispondeva «la mia figliola». Nei successivi tre anni pervenne a nominare varie persone, nonché la località precisa dove stavano, e dopo tante insistenze ottenne di farvisi condurre. Poi guidò i familiari che l'accompagnavano fino alla casa dove ella «riconobbe» la sua presunta figlia e il suo presunto marito con grande emozione. Secondo ogni apparenza ella riassumeva il ruolo di una certa signora che era morta undici anni prima.

Swarnlata (cfr. *ib.*, pp. 72-92), bambina di tre anni e mezzo, trovandosi a viaggiare col padre, mentre attraversava la città di Katni chiede al conducente dell'auto di voltare in una certa strada verso quella che chiama «la mia casa». Senza darle granché retta, i familiari poi si fermano a prendere il tè, e la piccola propone di andare «a casa sua», lì vicino, dove possono trovare del tè migliore. Più tardi fornirà dettagli della sua presunta vita precedente a Katni in seno alla famiglia Pathak (nominata espressamente). Eseguirà anche danze insolite e canti che, per quanto i genitori ne sapessero, non aveva avuto alcuna possibilità di apprendere. Questi e tanti altri particolari si riscontreranno coincidenti col ruolo di Biya, una signora della famiglia Pathak, morta una ventina di anni prima. Notevole è anche il fatto che la medesima persona, Swarnlata, nella sua famiglia «attuale» si comportava come una bambina, mentre quando frequentava la famiglia della sua presunta vita precedente giocandovi il ruolo di Biya si comportava come una sorella maggiore con uomini che erano più anziani di lei di almeno quarant'anni.

Due uomini uccidono un bambino di sei anni, Ashokumar, e lo decapitano. Sei mesi dopo, in altra località situata a una certa distanza, nasce un altro bambino, Ravi Shankar (cfr. *ib.*, pp. 92-104).

Questi, non appena ha l'uso della parola, comincia col richiedere giocattoli che erano appartenuti ad Ashokumar e poi finisce per descrivere, come se l'avesse vissuta, la maniera in cui quell'altro bambino era stato assassinato. Il padre, nel timore anche di rappresaglie, non vuole sentire parlare di storie del genere, scoraggia il bambino in tutte le maniere dal farlo, ogni tanto lo picchia. Ma il tutto, a poco a poco, viene fuori, con una coincidenza impressionante di dettagli. Ravi Shankar aveva al collo un segno, apparentemente congenito, che rassomigliava assai alla cicatrice di ferita provocata da un lungo coltello.

Da sottolineare è il fatto che, dopo un periodo nel quale il bambino vive intensamente le situazioni della sua presunta vita anteriore, egli tende in genere, a poco a poco, a dimenticare quell'esistenza, e lascia cadere via via i connessi desideri e fobie, e il suo adattamento all'esistenza attuale diviene sempre maggiore. Se le dichiarazioni e il comportamento connessi alla personalità precedente hanno inizio in un'età che varia da un anno e mezzo a quattro anni e mezzo, si può dire ad esempio che le manifestazioni più rilevanti durano — nei «venti casi» studiati nel volume che porta quel titolo — da un minimo di due anni a un massimo di sedici. Nei casi in cui è stata accertata bene, la durata media supera di poco i sette anni (cfr. in appendice il Quadro «Q», p. 485).

Osserva, ancora, Stevenson che, in un totale di circa seicento casi che paiono dare una qualche conferma all'ipotesi reincarnativa, raramente si constata un cambiamento di sesso tra le due personalità: solo nel dieci per cento dei casi. Una fanciulla di Ceylon, Gnanatilleka (cfr. *ib.*, pp. 127-141) presunta reincarnazione di un ragazzo, Tillekeratne, rivela qualche tendenza mascolina, che poi nell'adolescenza verrà a perdere per svilupparsi in tutto come una normale ragazza.

In Brasile Emilia Lorenz, morta all'età di diciannove anni, si «reincarna» in un fratellino postumo, Paulo (cfr. *ib.*, pp. 189-199), il quale a meno di cinque anni, senza aver ricevuto alcuna istruzione, rivela tra l'altro una straordinaria abilità nel cucire che ricorda quella di Emilia. Contemporaneamente rifiuta gli abiti maschili ed esprime nel complesso caratteri femminili, che poi viene a perdere, anche se non del tutto.

Stevenson riporta sette casi favorevoli all'ipotesi della reincarnazione fra gli indiani Tlingit del sud-est dell'Alaska. Qui la credenza nella reincarnazione, probabilmente importata dall'Asia buddhista, è un fatto che precede l'arrivo dei bianchi di origine europea. Si ritiene che la reincarnazione avvenga essenzialmente nell'ambito della stessa famiglia. Si dà molta importanza ai segni nel corpo come prova che in quel certo bambino si è reincarnata quella tale persona che li aveva. Spesso la persona che sta morendo o comunque dovrà morire dichiara che si reincarnerà nella famiglia stessa e che avrà certe caratteristiche o imparerà o farà cose che non ha potuto imparare a fare nell'attuale sua esistenza. Così William George esprime il desiderio di rinascere come figlio del proprio figlio Reginald, cui dona il suo vecchio orologio d'oro. Gli dice che, rinascendo, avrà di nuovo certi segni caratteristici, come due grossi nei, congeniti, prominenti, uno sulla spalla sinistra, l'altro sull'avambraccio pure sinistro. Muore a sessant'anni, e, dopo sette mesi, apparentemente rinasce nel nipotino William George junior, il quale rivela nel proprio corpo i medesimi segni insieme ad altre caratteristiche della personalità del nonno compresa la sua stessa maniera molto personale e anormale di camminare. Scorgendo per caso l'orologio d'oro esclama: «il mio orologio!», e lo chiama ancora così in varie occasioni. È chiaro che l'ereditarietà può avere gran parte in

queste cose. Ma l'andatura zoppicante di William George senior derivava da un incidente, e i genetisti ritengono estremamente improbabile (molti addirittura impossibile) che si possano ereditare caratteri acquisiti. Quanto ai nei, Stevenson osserva che «la genetica può solo indicare la probabilità dell'eredità di nei, nelle generazioni seguenti, ma non contribuisce a spiegarci perché in questo caso solo William George junior, tra i dodici figli della famiglia, ebbe i nei nella stessa posizione di quelli di suo nonno» (*ib.*, p. 225; cfr. pp. 218-225).

Tali riscontri di segni caratteristici del corpo, che si rinnoverebbero tali e quali nel «reincarnato», si hanno di continuo in questi casi relativi ai Tlingit dell'Alaska.

L'ultimo dei venti casi riferiti da Stevenson nel volume in esame è ambientato nel Libano, più esattamente tra i Drusi, i quali, come si è già avuto occasione di accennare, credono che la rinascita avvenga istantaneamente dopo la morte. Il corpo in attesa si è intanto sviluppato nel grembo materno. Quando la «reincarnazione» avviene dopo un intervallo, come nel caso cui ora si accennerà, dicono i Drusi che in realtà qualche altra vita si è interposta a colmare l'intervallo apparentemente vuoto.

Veniamo al caso in questione. Il bambino Imad Elawar (cfr. *ib.*, pp. 267-307), del villaggio di Kornayel, già a partire dall'età di un anno e mezzo o due anni comincia a riferirsi ad una vita precedente, parlando tra sé e sé, parlando a volte nel sonno, domandando come stiano certe persone che nomina. Ad un certo momento dà il nome di un villaggio, Khriby, e di una famiglia, Bouhamzy, e poi prega con insistenza i suoi, perché ce lo portino. Il padre scoraggia questi discorsi inducendo il bambino a evitarli.

Osservo, per inciso, che in questi venti casi la tendenza prevalente è a non incoraggiare per nulla racconti e testimonianze e reminiscenze del genere, che poi, particolarmente presso i Tlingit dell'Alaska, si dice che portino disgrazia e siano come un segno che il bambino non vivrà molto.

Chiusa la parentesi e tornando al piccolo Imad, si può notare che egli riferì via via i nomi di molte persone di quest'altra famiglia che non poteva avere conosciuto normalmente, caratterizzò abbastanza bene e con vari dettagli la casa del defunto Ibrahim Bouhamzy, nonché una bella donna di nome Jamile, che era stata la sua amante; inoltre fornì molti particolari di un incidente e della lite che ne era sorta tra l'autista di un autobus e l'uomo che ne era stato investito; riconobbe, infine, certi luoghi.

Piccole notazioni che hanno il loro interesse: Imad non voleva stare con i bambini della sua età, né vestiva come loro, e si arrabbiava se gli si diceva che aveva, appunto, quell'età; quando aveva appena due anni beveva tè matè, come un grande, dimostrando per questa bevanda un particolare interesse; precoce a scuola, imparò assai rapidamente il francese, lingua che era stata ben nota a Ibrahim Bouhamzy, il quale nell'esercito francese aveva prestato servizio; ma da tante sue espressioni e sfumature si può osservare come fosse convinta e profondamente sentita l'identificazione di Imad con la sua presunta incarnazione precedente.

Si noti ancora che, aderendo in questo alla credenza diffusa tra i Drusi cui si è fatto cenno, il bambino pretendeva anche di ricordare dettagli relativi ad una incarnazione intermedia tra le due menzionate: diceva che nel periodo intercorrente tra la sua morte come Ibrahim (1949) e la sua rinascita come Imad (1958) egli era vissuto a Dahr el Ahmar, però non ricordava né il nome che avrebbe avuto allora né le modalità della sua morte, e del resto i dettagli forniti erano troppo scarsi per giustificare una qualsiasi iniziativa di verifica. Tra i Drusi, molti sono coloro che hanno questo genere di ricordi che vengono riferiti a presunte vite anteriori.

I venti casi illustrati nel libro di Stevenson sono scelti tra i circa seicento che gli erano noti al tempo della prima edizione americana e che, al tempo della prefazione all'edizione italiana (1975), avevano superato i milletrecento. Quali sono le conclusioni generali dell'autore? Si deve riconoscere che egli procede nella maniera più prudente, sollevando tutte le possibili difficoltà, da vero *advocatus diaboli* di se stesso. Conclude che, almeno per i venti casi riferiti nel volume: primo, l'ipotesi della *frode* è resa estremamente improbabile dal grande numero di testimoni e dall'assenza di palesi motivazioni; secondo, la *criptomnesia* potrebbe solo spiegare casi avvenuti in famiglie che conoscevano la precedente personalità; terzo, la *percezione extrasensoriale* con personificazione può spiegare alcuni casi più deboli ma deve essere stiracchiata con grande sforzo per spiegare i casi più «ricchi». Avendo riassunto i primi tre punti delle conclusioni di Stevenson, sarà più opportuno dargli la parola per gli altri tre.

Quarto punto: «I casi di una specifica o idiosincratia abilità che il soggetto non può avere acquistato nella vita attuale, richiedono qualche spiegazione che preveda la sopravvivenza, o la possessione, o la reincarnazione. Ma non possiamo fare una scelta fra queste possibilità, fondando il nostro studio sulla sola abilità particolare» (*ib.*, p. 383).

Quinto punto: «Anche molti altri aspetti dei casi non permettono una scelta sicura fra l'ipotesi della possessione e quella della reincarnazione. La conformità degli apparenti ricordi di molti casi alla “legge” psicologica, che il riconoscimento eccede il ricordo, favorisce in qualche modo l'ipotesi della reincarnazione piuttosto che quella della possessione» (*ib.*, pp. 383-384).

Sesto punto, conclusivo: «I casi favorevoli all'ipotesi della rinascita con deformazioni e segni congeniti, purché siano bene autenticati, decisamente favoriscono l'ipotesi della reincarnazione piuttosto che quella della possessione per la loro spiegazione; non così, necessariamente, altri casi che suggeriscono l'ipotesi della rinascita. Questo gruppo non comprende alcun caso di segni congeniti che sia altrettanto autenticato od esente da possibili canali di normale comunicazione, quanto alcuni degli altri casi favorevoli all'ipotesi della rinascita che non includono i segni congeniti. Comprende, tuttavia, casi che illustrano la possibilità di fare una netta distinzione fra percezione extra-sensoriale, possessione e reincarnazione» (*ib.*, p. 384; ho corretto la traduzione di questo brano in due punti).

Anche su Stevenson si appuntano le critiche di Wilson (*o. c.*, pp. 40-55); le quali però, a differenza di quelle dirette contro le regressioni (che abbiamo visto nel capitolo precedente) appaiono qui, tutto sommato, marginali, e comunque non tali da infirmare il complesso dei risultati delle accurate e sistematiche ricerche portate avanti dallo psichiatra americano. Il fatto che due suoi collaboratori siano ardenti reincarnazionisti non può costituire un sufficiente motivo di sospetto e di invalida, quando essi procedano con tutto il possibile rigore compatibile con le situazioni.

Cfr. di I. Wilson l'*o.c.*, pp. 49-50 e *Mind out of Time?*, Gollancz, London 1981, pp. 56-57; A. Gauld, *Mediumship and Survival, A Century of Investigations*, Granada Publishing, London 1982, p. 182.

Si dice che i paragoni sono antipatici, ma la serietà, l'accuratezza, la sistematicità del lavoro di Stevenson acquistano tanto più risalto quando si voglia comparare la sua metodologia con quella, per esempio, seguita da un Hernani Guimarães Andrade non dico proprio in generale, ma almeno limitatamente ai casi abbastanza noti dello zio

Ronaldo che si reincarnerebbe nella nipote Jacira e della bambina romana Angelina che riviverebbe nella brasiliana Simone.

Andrade è, in genere, tenuto in conto di ricercatore accurato e valido, e quello di Angelina-Simone è stato definito il «il caso di reincarnazione che più appassiona il Brasile» e «uno dei più limpidi e convincenti».

Cfr. S. Giordani - L. Locatelli, *L'uomo e la magia*, S.E.I., Torino 1974, pp. 229-230. Si tratta, beninteso, di opera divulgativa a livello giornalistico.

Malgrado tutto questo, a un italiano residente in Roma — e proprio non del tutto sprovveduto — cascano letteralmente le braccia quando ne legga la relazione messa insieme dallo stesso Andrade.

H. G. A., *Un caso que sugere reencarnação: Simone X Angelina*, Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas, São Paulo 1979.

Secondo ogni apparenza, nessuno si è preso la briga di venire a Roma a compiere delle verifiche serie, che sarebbero state, del resto, oltremodo facili. Se, durante il periodo dell'occupazione americana di Roma nella seconda guerra mondiale, due persone — la bimba Angelina e la donna Alfonsa Dinari — fossero rimaste uccise insieme sul Campidoglio dallo scoppio di una sorta di giocattolo esplosivo, basterebbe sfogliare qualche collezione di giornali per accertarsene; e, quanto a un controllo circa l'esistenza o meno in Roma di una Alfonsa maritata a un Gennaro Dinari, basterebbe operare una verifica molto semplice all'anagrafe; per sapere se certe parole pronunciate dalla brasiliana Simone siano veramente italiane, basterebbe consultare un dizionario, cosa che, perfino questa, è stata fatta in maniera ridicolmente approssimativa.

Afferma tuttavia Andrade che il fatto che i personaggi della storia della pretesa incarnazione precedente non siano stati minimamente localizzati, non implica per nulla che non siano esistiti (cfr. *ib.*, p. 51): d'altra parte il medesimo relatore aveva premesso, poco più sopra, che «il caso di Simone presenta una tale somma di evidenza intrinseca, che praticamente dispenserebbe dal ricercare le persone che avessero conosciuta la sua personalità anteriore o che avessero convissuto con essa» (*ib.*, pp. 50-51).

Andiamo bene! Che dire, poi, dell'altro caso di Jacira che sarebbe la reincarnazione dello zio Ronaldo? Dopo aver letto con attenzione la relativa monografia, mi meraviglio che un ricercatore in genere stimato attribuisca tanta importanza ad un fenomeno reincarnativo così evidentemente «fatto in casa».

Cfr. H. G. A., *Un caso que sugere reencarnação: Jacira X Ronaldo*, Instituto Brasileiro de Pesquisas Psicobiofísicas, São Paulo 1980.

Osserva in generale Alan Gauld, mi sembra giustamente, che «la possibilità che il bambino abbia attinto informazioni ascoltando discorsi di adulti va esplorata a fondo» (A. G., *o. c.*, p. 174): il che non può dirsi davvero per il caso Ronaldo-Jacira. Ci sono le informazioni che i parenti adulti possono dare ai bambini, senza volerlo; e che non dire dell'influenza che possono esercitare? Che non dire dell'influenza che sulla piccola Simone può essere stata esercitata, secondo ogni evidenza, in particolare dalla nonna? Nella misura in cui la norma prudenziale formulata da Gauld non sia stata effettivamente osservata, si potrebbero infirmare anche i casi di apparente reincarnazione nell'ambito

della medesima famiglia che lo stesso Stevenson può avere indagato presso gli indiani Tlingit dell'Alaska.

A ogni modo, quando si tenga conto di questo, come di tutto l'insieme dei motivi di sospetto formulati da un Wilson come da altri, e di tutte le possibili ipotesi riduttive, si deve pur riconoscere che, nel complesso, l'imponente casistica di Stevenson presenta elementi, se non dimostrativi, almeno ben suggestivi che qualcosa deve pur «reincarnarsi» in qualche maniera. Ne è convinto anche Gauld, per quanto abbia preso le mosse da un atteggiamento negativo nei confronti della spiegazione reincarnazionista: quando una discussione approfondita delle ipotesi alternative porti ad eliminarle, rimane comunque in piedi l'idea della reincarnazione, e si pone allora il problema o di «accettarla» o almeno di «cominciare a porre in atto un tentativo serio di darle un senso» (*ib.*, p. 187).

Il problema è, appunto, di determinare in quale senso si possa parlare di reincarnazione, con riferimento a quei fenomeni che la suggeriscono con maggiore forza: che è sempre un tornare al problema, posto fin dall'inizio di queste pagine, del «chi» o «cosa» propriamente si reincarni; ma è un tornarvi, a questo punto, con qualche elemento di ben maggiore consistenza rispetto a quelli che risultavano alla conclusione del capitolo precedente.

Capitolo quarto

REINCARNAZIONE E POSSESSIONE

Quello che risulta ad un esame un po' accurato dei fenomeni di tipo reincarnativo è un quadro d'assieme di una estrema complessità, di fronte al quale mi pare semplicistico dire che quella tale anima, con quella certa sua precisa identità e continuità con se medesima, si vada a incarnare, successivamente, nella personalità corporea A, poi nella personalità corporea B, e così via. Considerata con l'attenzione che merita, la reincarnazione appare non più lineare come un filo che attraversa un certo numero di perline, ma una matassa ben aggrovigliata. Bisogna afferrarne un bandolo, per vedere se è possibile sbrogliarla.

Avendo a lungo meditato sul problema e rivoltato di sopra e di sotto l'intero materiale disponibile, ho pensato che un riesame del caso — già riferito in sintesi — di Jasbir possa costituire qui il punto di inizio per una serie di considerazioni che, mi auguro, valgano a chiarire la questione e non a complicarla ancora di più.

Vorrei notare anzitutto come il caso di Jasbir venga annoverato tra i casi a sostegno della reincarnazione sia da Stevenson che da Muller (cfr. K. E. Muller, *o. c.*, p. 59).

Questo mi preme di ricordare, in quanto il caso esce dallo schema classico della reincarnazione: secondo ogni apparenza, la personalità del ventiduenne Sobba Ram che muore in un incidente nel maggio del 1954 va, diciamo, a reincarnarsi nel corpo del bambino Jasbir di tre anni e mezzo in un momento in cui Jasbir malato si trova in una crisi tale che viene dato per morto. Ricordiamo che Jasbir poi recupera a poco a poco l'uso delle facoltà fino a che torna ad esprimersi chiaramente in capo a qualche settimana. Ed è allora che la sua personalità appare mutata: dichiara di essere il figlio di

Shankar del villaggio di Vebedi, rifiuta il vitto non preparato alla bramina, e inoltre «ricorda» — diciamo così — e «riconosce» una quarantina tra nomi di persone, cose, luoghi ecc., come si è visto e come risulta dall'inchiesta condotta da Stevenson e dalla stessa tabella riassuntiva dei dati in appendice al volume in questione. Stevenson chiama questo di Jasbir un caso di «incarnazione-cambio». Dice che ne sta studiando un altro (cfr. I. Stevenson, *Reincarnazione...*, p. 16). Possiamo anche noi adottare un tale termine per indicare questo particolare tipo di fenomeno.

Facciamo un altro piccolo passo avanti: apriamo il libro del Muller alla pagina dove lo studioso svizzero cita un volume di Jean Rivière: *A l'ombre des monastères tibétains*. Racconta Rivière di avere presenziato alle cerimonie tenute in occasione della morte del lama Mé Thon-Tsampo, abate del monastero tibetano Ky-rong. Astrologi e maghi avevano trovato un ragazzo di otto anni che era stato scelto per essere il corpo del lama per la sua prossima incarnazione. Il bambino viene trasportato su una sorta di barella e deposto sulle ginocchia del cadavere imbalsamato dell'abate. Vengono coperti entrambi con un velo. All'improvviso si ode un grido; e il bambino si avvanza e dice: «Io sono il lama Mé Thon-Tsampo...».

Come Rivière nota, nel fanciullo si è verificato un radicale cambiamento: fino a un momento prima la sua espressione era decisamente infantile ed egli appariva spaurito e privo di comprensione di quanto gli accadeva intorno. Ora i suoi occhi scintillano ed egli parla con autorità e forza, con dottrina, in tono profetico. Per prova gli vengono presentati parecchi oggetti ed il bambino senza esitazione alcuna ne prende quattro o cinque dicendo: «Questo è il mio rosario, questa è la mia tazza da tè...» e così via. Da quel momento egli è il capo del monastero (cfr. K. E. Muller, *o. c.*, p. 208).

Muller si sente pienamente autorizzato a parlare, in questo caso, di *ossessione*. Nel nuovo comportamento del ragazzo, tutto coopera a indicare che egli non sarà un semplice medium per mezzo del quale il defunto abate potrà esprimersi possedendolo di volta in volta, ma sarà invece una permanente incarnazione del vecchio capo del monastero, mediante la quale l'abate defunto potrà continuarvi la sua presenza in maniera costante. *Ossessione*, dunque, in un senso più preciso che non sia quello del più generico termine *possessione*. Cos'è, infatti, una ossessione? «In metapsichica», spiega Ugo Dettore, «è così chiamato un caso particolare di possessione o di personalità alternanti nel quale un soggetto sembra essere posseduto dalla personalità di un defunto definitivamente o per un tempo più o meno lungo» (U. D., *L'altro Regno, Enciclopedia di metapsichica, di parapsicologia e di spiritismo*, Bompiani, Milano 1973, p. 357; voce «Ossessione»).

Muller nota, dal suo punto di vista, che un certo numero di casi di ossessione appaiono connessi con la reincarnazione (K. E. M., *o. c.*, p. 208).

Vorrei sottolineare come, al limite, certi fenomeni di tipo reincarnativo paiano coincidere, o almeno presentare analogie fortissime, con casi di ossessione. Il caso di Jasbir è particolarmente significativo in questo senso. Stevenson lo annovera tra i casi *suggestive o! reincarnation* ed egualmente Muller lo considera tale, come si è visto. D'altra parte non possono sfuggire le forti analogie che paiono darsi tra i casi di «incarnazione-cambio» del tipo di Jasbir e i casi di ossessione (possessione stabile): negli uni come negli altri sembra avere luogo, almeno nella fase iniziale, una sorta di cambio di personalità.

Quando si parla di ossessione vengono spontanei alla mente, per prima cosa, i fenomeni di ossessione o possessione cosiddetta «diabolica». Anche qui possiamo considerare questi fenomeni per primi con la chiara avvertenza, però, che queste manifestazioni attribuite ai demoni non esauriscono affatto il fenomeno dell'ossessione,

che è molto più articolato, e, in tanti casi, può anche esprimere una intenzionalità positiva.

Per cominciare con un riferimento ai fenomeni di presunta origine diabolica, possiamo concentrare l'attenzione su un particolare caso, richiamato da Corrado Balducci nel suo volume *La possessione diabolica*. Ma prima di dire qualcosa in merito a questo episodio vorrei precisare tre punti.

Vorrei osservare, in primo luogo, che, nel restringere le proprie analisi ai fenomeni di presunta origine demoniaca, Balducci preferisce il termine «possessione diabolica» alla più tradizionale voce «ossessione diabolica», in quanto, come precisa, «non si tratta infatti di un disturbo (sia pure dall'interno del corpo), ma di una usurpazione di dominio, di una occupazione, di un possesso, che dà al diavolo la caratteristica di padrone» (C. B., *La possessione diabolica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 16; del medesimo autore v. anche *Gli indemoniati*, Coletti, Roma 1959).

Io qui invece preferisco parlare di *ossessione* per attenermi alla cennata distinzione terminologica operata da Dèttore quando mi riferisco non a *possessioni temporanee* (come quelle che hanno luogo quando una personalità estranea sembra prendere possesso di un medium per il tempo che dura la trance e non oltre quel tempo), ma a *possessioni stabili*, che durino, come minimo, per un periodo abbastanza lungo. Di *ossessioni* parla, in questo senso, anche Muller.

Una seconda distinzione è opportuna: ammesso che una personalità invisibile prenda possesso di un'altra personalità incarnata in un corpo, questa possessione, sia che abbia luogo temporaneamente (per esempio per la durata di una seduta medianica), sia che si realizzi in maniera molto più stabile (ossessione), nell'uno e nell'altro caso può attuarsi — diciamo così — o come una possessione parziale o come una possessione totale. Ci troveremo allora di fronte a quattro serie diverse di fenomeni, che rispettivamente potremo chiamare con le denominazioni che seguono, ciascuna delle quali verrà chiarita da un esempio:

1) *possessione temporanea parziale*, come nei casi in cui una personalità medianica (uno «spirito» o presunto tale, o chi per esso) si limita ad esprimersi attraverso un medium il quale però rimane «sveglio» ed avverte quella personalità come «altra» e magari dialoga con essa;

2) *possessione temporanea totale*, come quando la personalità medianica assume il controllo completo del medium, il quale si immerge in una trance profonda e perde la coscienza, e poi, tornando in sé, non ricorda più nulla;

3) *possessione stabile parziale*, come quando la personalità invisibile che si è installata in una persona «vivente» si limita ad una azione di disturbo, o (all'opposto) di aiuto a quella persona, o (in altri casi) di creazione artistica o letteraria attraverso quella persona che funge da medium, persona che avverte il soggetto precedente come «un altro»;

4) infine, *possessione stabile totale*, che si ha nei casi in cui il soggetto possedente occupa una persona annullando la sua coscienza, sicché questa, tornando in sé, non ricorda.

Terza precisazione: non è detto che, nelle ossessioni diaboliche, i soggetti possedenti debbano venire identificati, in tutti i casi, con entità demoniache, con «demoni» o «diavoli» o con «il Diavolo», entità tutte di cui sappiamo così poco e la cui nozione è arduo introdurre in questo discorso, cui, del resto, rimane abbastanza estranea. Molti «diavoli» confessano di essere stati uomini viventi su questa terra, come fa per esempio quello che, nel primo caso minutamente riferito da Balducci (*ib.*, pp. 17-46), rimane ad

ossessionare «Marcella» dopo che altri nove ne sono stati scacciati a forza di esorcismi. Questo diavolo confessa di essere un uomo defunto, e si può ipotizzare che tanti altri lo siano egualmente: e si può comunque notare che si esprimono ed agiscono in maniera strettamente analoga a come possono fare esseri umani, quali che siano i fantasiosi nomi di battaglia e titoli e gradi diabolici con i quali sovente amano presentarsi. Nemmeno si può escludere che intervengano personificazioni inconscie del tipo delle «personalità alternanti» e simili.

Veniamo ora ai diavoli di Balducci. I casi che egli ci illustra diffusamente nel suo volume in oggetto sono tre. Nel caso di «Marcella» si può notare che questa ragazza (conosciuta personalmente dall'autore, che la chiama con un nome fittizio) è ben consapevole di essere vittima di una possessione da cui vuole liberarsi. Ci sono dei momenti in cui è lei che si esprime e dà prova delle migliori intenzioni, e ci sono momenti in cui ha il sopravvento la personalità demoniaca ed ella cambia espressione e fa e dice cose che mai direbbe e farebbe di suo proposito. Ci troviamo così di fronte ad un'alternanza. Qualcosa di analogo si può dire della «indemoniata di Piacenza», che è il secondo caso trattato nel libro (*ib.*, pp. 47-70).

Ben diversamente, nel terzo caso, quello degli «indemoniati di Illfurt» (*ib.*, pp. 71-94), vediamo personalità diaboliche le quali si impossessano di due bambini alsaziani, Teobaldo e Giuseppe Burner, il primo di nove anni e il secondo di sette, e vi permangono per cinque anni. Per tutto questo lungo periodo i due ragazzini non agiscono più e non si esprimono più nella loro consueta e naturale maniera: manifestano un vero cambiamento di personalità, paragonabile a quello che — ovviamente *mutatis mutandis* — ha luogo in Jasbir: i due non sono più loro stessi, a quanto pare, nemmeno in alternanza. Tornano ad essere se stessi solo dopo la liberazione ottenuta mediante adeguati esorcismi. Teobaldo, non appena i due «demoni» che l'occupavano lo abbandonano, torna subito ad essere il ragazzino allegro e mite e piuttosto insignificante che era prima; non solo, ma non ricorda più nulla di quanto è avvenuto, non riconosce più gli esorcisti e nemmeno il suo parroco, si meraviglia dello strano comportamento del fratello che è ancora in preda ai diavoli.

Citiamo dalla stessa fonte cui attinge Balducci.

P. Sutter, *Il diavolo. Le sue parole, i suoi atti nei due indemoniati di Illfurt, Alsazia, secondo documenti storici*, Torino 1935, pp. 150-151. Il brano che segue è riportato da Balducci a p. 91 de *La possessione diabolica*.

Dopo la sua liberazione, Teobaldo, «avendo portato da Strasburgo alcune medaglie benedette, ne offrì una a Giuseppe, e rimase sbalordito vedendo che questi la gettava in terra e la calpesta, dicendogli corrucciato: “Potevi conservarla per te: io ne faccio a meno!”. “Forse che Giuseppe è impazzito, mamma?” chiese Teobaldo, non sapendo trovare altra spiegazione per un fatto che la madre si guardò bene, naturalmente, dallo schiarirgli!».

Pure qui ci troviamo di fronte ad una apparente sostituzione di personalità: qualcosa che — appunto, prescindendo dal carattere demoniaco di questo particolare fenomeno — può venire assimilato ai casi di «incarnazione-cambio» del tipo di quello di Jasbir. Mi fermo, per il momento, anch'io a rilevare gli elementi di analogia che paiono accomunare i casi *suggestive of reincarnation* del tipo di quello di Jasbir ai casi di possessione stabile totale. Solo in un momento successivo mi porrò il problema delle

eventuali differenze, che magari potrebbero essere anche profonde e addirittura essenziali.

Si era detto che i fenomeni di ossessione, ovvero di possessione stabile, non sempre appaiono manifestamente «diabolici». C'è tutta una varietà di fenomeni di ossessione, i quali, all'estremo opposto, possono ben rivelare una intenzionalità positiva, mentre nella gamma intermedia paiono verificarsi in maniera casuale, per così dire: senza una chiara intenzionalità programmatica, né in bene, né in male.

Tra i casi di possessione stabile definibili in questa categoria intermedia il più famoso è il «prodigio di Watseka» (*Witseka Wonder*).

Cfr. E.W. Stevens, *The Watseka Wonder*, Religio-Philosophical Publishing House, Chicago 1887; D. St. Clair, *Witseka*, Playboy Press, Chicago 1977; quasi introvabile il primo, resoconto fedele il secondo per quanto scritto in forma di opera narrativa. Cfr. F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, cit., Appendices to Chapter II, 238 A, vol. I, pp. 360-368, con ampie citazioni dal libretto di Stevens e da un articolo di R. Hodgson sul «Religio-Philosophical Journal» del 20 dicembre 1890, dove quest'ultimo riferisce in merito a un suo personale sopralluogo con interviste.

Nel 1865 morì, a diciannove anni, una ragazza americana, Mary Roff. Un anno prima era nata Mary Laurancy Vennum. La famiglia Vennum venne poi a stabilirsi a Watseka, nell'Illinois, dove i Roff abitavano. Nel luglio del 1877 Laurancy, tredicenne, ebbe strani accessi nei quali le occorreva di perdere la coscienza. Venne a saperlo il signor Roff: disse che anche la sua defunta figliola aveva avuto crisi analoghe, e consigliò ai Vennum di far visitare Laurancy da un medico di sua conoscenza, il dottor Stevens. Quando era in preda a certe crisi, Laurancy parlava di sé come di una vecchia, Katrina Hogan, poi come di un giovane, Willie Canning. Infine, avendo avuto un accesso violento, il dottor Stevens la calmò ipnotizzandola. In tale stato Laurancy disse di essere stata preda di spiriti malvagi, e allora il dottore le suggerì di affidarsi a uno spirito buono. Rispose la ragazza sotto ipnosi che era presente e pronto a venirle in aiuto lo spirito di Mary Roff. Fu così che, almeno apparentemente, la defunta Mary venne ad occupare la personalità di Laurancy. Muller annovera questo tra i casi di *ossessione* (cfr. *o. c.*, p. 194); e, per inquadrarlo nella ripartizione quadruplica di cui sopra, possiamo considerarlo anch'esso un caso di *possessione totale*, od *ossessione*, legato da forti analogie a quello di Jasbir e — sempre diavoli a parte — a quello degli indemoniati di Illfurt.

Ma vediamo il seguito della storia. Da quel certo momento in poi, Laurancy, ormai calma e tranquilla, era pienamente convinta di essere Mary Roff. Chiedeva con insistenza di andare ad abitare con i Roff: cosa che infine le fu concessa: e quindi nel febbraio 1878 poté trasferirsi in casa Roff, dove rimase poco più di tre mesi. Qui ella riconosceva tutte le persone e cose che avessero avuto un qualche rapporto con l'esistenza di Mary, mentre non riconosceva i Vennum, non considerandoli altrimenti che come amici di famiglia. Un particolare interessante è questo: parlando al dottor Stevens della sua vita precedente, la ragazza disse di una certa ferita che si era fatta al braccio e gliene volle mostrare la cicatrice; ma, mentre già stava rimboccandosi la manica, si arrestò e soggiunse: «Oh, non è questo il braccio; quello vero è sotto terra». A questo punto precisò dove era sepolta e descrisse il proprio funerale, che diceva di aver visto, e disse chi c'era e i sentimenti di ciascuno.

Ai primi di maggio Laurancy ricominciò ad avere, di tanto in tanto, ricordi della sua vera famiglia e personalità. Poi, parlando in quanto Mary, disse che avrebbe lasciato il corpo di Laurancy il 21 maggio verso le undici del mattino: il che avvenne. Laurancy tornò a sentirsi pienamente se stessa e ritrovò tutti i suoi ricordi, mentre non riconobbe più il dottor Stevens che l'aveva seguita durante tutto questo periodo. La presunta personalità di Mary Roff tornò a manifestarsi solo per brevi periodi di trance. Laurancy godette sempre di buona salute da allora in poi. In seguito si sposò e, quando stava per avere un bambino, «Mary Roff» la fece cadere in trance per evitarle i dolori del parto. Ben diversamente da quelli che sono chiamati in genere i casi di ossessione, il «prodigio di Watseka» può considerarsi un caso, per così dire, di *ossessione protettiva*.

Se il *Watseska Wonder* è di data ormai vecchia, un caso abbastanza analogo di possessione è stato rilevato da Stevenson in cooperazione con Pasricha piuttosto di recente in India. Il soggetto è Uttara Huddar, una donna che, essendo nata nel 1941, vive, o viveva, in Nagpur, Maharashtra, con un incarico di insegnamento nella locale università. All'età di 22 anni fu morsa da un serpente, e da allora ha avuto crisi di durata variabile, nel corso delle quali la sua personalità normale è stata rimpiazzata da un'altra, marcatamente diversa. Questa nuova personalità che è subentrata a quella di Uttara almeno una trentina di volte per periodi da un giorno a sette settimane, chiamava se stessa col nome di Sharada: appariva del tutto ignorante non solo di quanto poteva riferirsi a Uttara e al suo ambiente, ma anche di ogni forma di vita moderna conseguente alla rivoluzione tecnologica. Il periodo in cui Sharada sarebbe vissuta come figlia di un certo Brajanath Chattopadhaya è intorno al 1810-1830. «Sharada» si esprimeva molto bene in bengali, idioma che Uttara ha dichiarato di ignorare del tutto, e dimostrava di ben conoscere la città di Bansberia a nord di Calcutta e le relative zone con vari oscuri villaggi e templi, mentre Uttara dichiarava di non essere mai stata nel Bengala. A Bansberia vive ancora una famiglia Chattopadhaya, con una sua precisa genealogia dove si trovano cinque uomini menzionati da Sharada come suoi parenti, e nel corrispondente ordine, però purtroppo la genealogia non fa menzione alcuna delle donne. Salvo questa lacuna che rende impossibile il riscontro individuale, gli altri elementi paiono collimare.

Cfr. I. Stevenson e S. Pasricha, *A Preliminary Report on an Unusual Case of the Reincarnation Type with Xenoglossy*, «Journal of the American Society for Psychical Research», 1980, 74, pp. 331-348.

Al caso di Watseka Ernesto Bozzano paragona espressamente il «caso di Catanzaro» che riferisce e analizza in una sua pubblicazione.

E. B., *Di un caso interessante di «possessione medianica» (caso di Catanzaro)*, nel vol. di E. B. *Indagini sulle manifestazioni supernormali*, sesta serie, Tipografia «Dante», Città della Pieve 1940, pp. 101-132.

L'uno e l'altro fenomeno definisce come casi di «possessione medianica d'ordine spontaneo e a lunga persistenza»: tali possessioni sono analoghe a quelle che si verificano nelle sedute medianiche, salvo che hanno luogo al di fuori di queste e inoltre presentano una durata eccezionale, di giorni, di mesi e anche di anni.

Veniamo ora al fatto. Tra Catanzaro e la borgata Siano c'è un ponte, sotto il quale venne rinvenuto, la mattina del 13 febbraio 1936, il cadavere del muratore diciannovenne Giuseppe Veraldi. L'autorità giudiziaria concluse che il giovane si era suicidato, per

dispiaceri amorosi, buttandosi giù dal ponte dall'altezza di 54 metri, per quanto la natura delle ferite suggerisse che egli era stato prima ucciso e poi trasportato in fondo al burrone per simulare il suicidio in maniera alquanto maldestra. Quasi tre anni dopo, il 5 gennaio 1939, la diciassettenne Maria Talarico si trovava a passare sul ponte, quando all'improvviso svenne. Fu trasportata a casa, e lì cominciò a dibattersi nel letto e a chiamare a squarciagola la madre. Venuta la madre, Maria, parlandole con voce d'uomo, le disse: «Voi non siete mia madre; voi siete la padrona di questa casa; mia madre è alle Baracche e si chiama Caterina; io sono Pepè. Andate e dite che venga subito a vedere il suo figlio disgraziato». Si trattava della madre del Veraldi; e poiché ella tardava a venire, Maria, nella sua nuova personalità, incaricò un altro messaggero di portarle un biglietto, sul quale aveva scritto queste parole: «Cara mamma, se volete vedermi io sono il vostro figlio disgraziato». La grafia risultò, poi, identica a quella del Veraldi.

Giunta finalmente mamma Caterina, il figliolo defunto Giuseppe, che incarnato nel corpo della ragazza l'attendeva spasmodicamente, le corse incontro, l'abbracciò nella maniera più affettuosa e poi, via via rispondendo alle domande ansiose di lei, le fece il racconto dettagliato di quella che era stata la sua tragica fine: quattro uomini — Totò, Abele, Damiano e Rosario — l'avevano indotto a recarsi con loro in una certa osteria, dove gli avevano fatto bere una quantità di vino nel quale avevano messo anche delle misture; poi, condottolo di fuori, l'avevano ammazzato a forza di percosse e avevano lasciato il cadavere nel luogo dove era stato rinvenuto. In seguito Maria, nella sua nuova personalità, ebbe tutta una serie di colloqui drammatici con tante altre persone esprimendosi in tutto come se fosse, appunto, Giuseppe Veraldi redivivo.

Alla fine la madre di Maria, preoccupata all'estremo della condizione in cui si trovava la figlia, pregò «Giuseppe» di abbandonare il corpo della ragazza. Il soggetto si recò, allora, al ponte, e scese lungo il greto fino in fondo al burrone per distendersi per terra nel luogo preciso dove era stato trovato il cadavere tre anni prima. Qui, assumendo quasi la stessa posizione del cadavere, giacque come in un sonno di morte. Pochi minuti dopo il soggetto si risvegliò, e questa volta si esprimeva in tutto come Maria. La crisi era durata una giornata e mezzo, e la ragazza come risvegliandosi da un lungo sonno appariva del tutto ignara di quanto era accaduto. Risultò che non era mai rimasta granché impressionata dalla notizia della morte del Veraldi, che ella non aveva mai conosciuto.

Un particolare suggestivo è che, nel corso della possessione, il soggetto, esprimendosi come Giuseppe, a un certo momento rifiutò del cibo dicendo di avere i denti e la mandibola rotti (analogamente a come appariva il cadavere del Veraldi, quando era stato trovato sotto il ponte). Ecco in proposito la testimonianza di un sottufficiale dei carabinieri: «Il brigadiere Sità ci dice che ha voluto osservare la mandibola, e ci assicura d'aver sentito uno scricchiolio della branca orizzontale destra della mandibola. Ha voluto toccare i denti, ed ebbe l'impressione che gli restassero tra le dita talmente si muovevano» (*ib.*, p. 109).

Ai fenomeni di ossessione è dedicata l'opera *Thirty Years among the Dead* (Trent'anni tra i morti) del dottor Carl A. Wickland (National Psychological Institute, Los Angeles 1924).

L'autore, psichiatra, si avvaleva dell'aiuto della moglie, che era medium e sensitiva. Sovente nell'«aura» magnetica di un soggetto sofferente di disturbi psichici la signora Wickland percepiva la presenza di un'entità disincarnata. Il paziente veniva allora sottoposto ad una corrente di elettricità statica, alla quale lo spirito non riusciva a resistere a lungo e alla fine sloggiava per andare a incorporarsi nella medium. Ed ecco, per esempio, alcune battute di un dialogo tra il dottore e l'entità nella sua nuova

sistemazione. Allo spirito, che si lamentava di sentire il dolore come di tante punture d'ago, il dottore spiegava: «Stavate influenzando una signora (cioè la paziente) e la facevate piangere». *Spirito*: «Cosa volete dire?». *Dottore*: «Voi siete uno spirito, ed eravate nell'aura di quella signora. Quando lei ha avuto un trattamento elettrico, voi lo avete sentito e l'avete lasciata. Ora state usando il corpo di mia moglie. Guardatevi le mani: sono veramente le vostre?». «Oh, guarda un po'! Ho un anello! Ma non è mio, e io non l'ho rubato. Prendetelo! Non ho rubato quell'anello!». «Infatti non è il corpo vostro, e quello non è il vostro anello. È molto probabile che il colpo che avete ricevuto in testa vi abbia ucciso. Ma dopo la morte del corpo lo spirito continua a vivere» (*ib.*, p. 72).

Così il dottore riusciva, un po' alla volta, a convincere lo spirito di quella che era la sua vera condizione di defunto, e ad indurlo a desistere da ogni ossessione per acquisire un atteggiamento più consapevole e sereno e per elevarsi ad una sfera spirituale più alta.

Il dottor Wickland dedica distinti capitoli, per esempio, a spiriti che in vita hanno avuto matrimoni infelici, a spiriti che hanno compiuto crimini, ecc. Tra questi ci possono essere spiriti assetati di vendetta che cercano di compierla agendo attraverso i corpi di individui sensibili alla loro influenza. Molti delitti possono venire commessi da soggetti che fino a pochi momenti prima avevano mantenuto una condotta irreprensibile, manifestandosi in tutto come le persone più gentili e miti di questo mondo.

Wickland ricorda il caso di Frank James, di New York, ragazzo di ottimo carattere il quale a dieci anni, a seguito di un incidente motociclistico, aveva battuto la testa e perduto i sensi per risvegliarsi all'ospedale completamente cambiato in un'altra persona: scontroso e insolente, si diede ben presto a rapine e ad altre attività criminali, per cui fu mandato varie volte in riformatorio, poi a Sing Sing per cinque anni, e infine al manicomio di stato. Riuscito a evadere, venne riacchiappato, e nella colluttazione ricevette un altro gran colpo in testa per cui perdette i sensi e venne trasportato all'ospedale. Rinvenne la mattina dopo, trasformato completamente di nuovo in un bravo ragazzo, gentile e deferente, mentalmente sano, del tutto alieno da qualsiasi pur minimo impulso a commettere quelle azioni delittuose per cui tanto era stato perseguito dalla legge (cfr. *ib.*, p. 23).

Raramente gli spiriti ossessionanti appaiono consapevoli della loro vera condizione. E' quanto nota lo stesso Bozzano nel suo opuscolo *Dei fenomeni di ossessione e possessione* (Casa Ed. «Luce e Ombra», Roma 1926, p. 30).

Essi sarebbero dei defunti, trapassati in preda a sentimenti di disperazione o di odio, oppure di istinti perversi, o anche di vizi. Il loro stato d'animo si fissa in una sorta di monoideismo sonnambolico, dove i fantasmi delle loro idee ossessive acquisiscono la medesima concretezza che possono avere i sogni per un dormiente e le suggestioni per un soggetto ipnotizzato. Si credono, in genere, ancora vivi; e si trovano prigionieri di una sorta di incubo, intenti solo a fornire alimento alla loro passione. Se gli capita di entrare nell'orbita, nell'aura magnetica di un sensitivo cui si trovano legati da qualche affinità o su cui possono comunque esercitare un'azione, essi lo istigano ad agire in maniera che possano gratificarsi almeno per procura, per interposta persona, rivivendo certe esperienze attraverso di lui. Per quanto prigionieri di una forma di allucinazione, essi nondimeno ragionano. Si tratta, però, di quella forma di ragionamento che agisce nei sogni e nello stato ipnotico: è un «ragionamento che se conduce a raggiungere la meta bramata, in pari tempo non è *assennato*, nel senso che in esso si rinviene bensì una logica di *esecuzione*, ma non mai la logica della *ragione*» (*ib.*, p. 29).

Da una tale sorta di sogno e di incubo gli spiriti ossessionanti vengono risvegliati più facilmente e prontamente allorché pratiche medianiche e ipnotiche li pongano a contatto con gli sperimentatori: è così che tante volte può operarsi il loro «ravvedimento».

Che tali entità riescano o meno a soddisfare gli impulsi che le dominano ossessionando persone viventi su questa terra, pare in ogni caso che la sfera intermedia tra il nostro mondo e quello dei defunti sia piena di entità rimaste legate al nostro piano (*earthbound spirits*): individui deceduti all'improvviso o di morte violenta, caduti in guerra, suicidi, giustiziati, entità rimaste in preda a passioni e a desideri insoddisfatti, spiriti assetati di odio e di vendetta, spiriti confusi che vagano in preda a un incubo ignari perfino di essere morti. A quanto pare, tali anime in pena possono trovare illuminazione e guida, conforto ed aiuto efficace da parte non solo di spiriti missionari dell'aldilà ma anche di uomini e donne di buona volontà ancora viventi su questa terra. A una tale opera di *psychic rescue* si sono dedicati, per esempio, i coniugi Buckley dell'Oregon: lei, Doris Heather Buckley, intervista le entità che via via si manifestano per la medianità del marito, e cerca di aiutarle a prendere coscienza (D. H. B., *Spirit Communication for the Millions Series*, Sherbourne Press, Los Angeles 1967).

Non solo la letteratura spiritica tradizionale ma anche quella più recente circa quanto emerge dalle comunicazioni con i defunti (o presunti tali) conferma quanto si è detto della condizione degli *earthbound spirits*. Tra le conclusioni generali di un libro di Harold Sherman (*The Dead are Alive! They Can and Do Communicate with You*, Amherst Press, Amherst, Wisconsin, 1981, p. 284) è detto che, su questa terra, uomini dalla condotta criminale, omicida, bestiale, senza legge aprono la porta a una eventuale possessione da parte di spiriti di basso grado di sviluppo, secondo il principio che il simile attrae il simile.

È anche detto che «molti spiriti legati alla terra, privati dei loro corpi fisici e ossessionati dal desiderio di tornare alla terra, vagano in cerca di un'opportunità che gli si offra di aderire alla coscienza di persone viventi che si siano rese disponibili a venire possedute attraverso l'uso dell'ouija, della scrittura automatica, di un'eccessiva dedizione all'alcool, o alle droghe, o come conseguenza di collassi nervosi ovvero di sordidi abusi sessuali».

Sulla base di una lunga esperienza di comunicazioni medianiche, Sherman nota ancora che «ci sono altri, le cui vite sulla terra sono state largamente spese nel perseguimento di obiettivi criminali o innominabilmente viziosi, e che devono soffrire l'esperienza autopunitiva di soggiornare in quelle che sono state descritte come "zone oscure e tristi", dove pare che rimangano fissati su atti del loro passato disgustoso — stato che può venire assimilato al concetto cattolico del "Purgatorio" oppure all'idea cristiana dell'"Inferno"» (*ibidem*).

Il soddisfare a passioni, a vizi, ad attaccamenti di basso livello non esaurisce affatto la gamma delle motivazioni che possono indurre un'entità a ossessionare persone che ancora vivono in questo mondo. Tutte queste possono costituire, nel loro insieme, il ventaglio delle motivazioni più basse e più largamente condivise; ci sono casi, però, in cui il movente può essere più nobile: può coincidere con un impulso di amore per la propria famiglia e di desiderio di tornare a vivere nel suo seno, come nel cennato caso di «Mary Roff» (*Watseka Wonder*); e può anche consistere, per fare un altro esempio, in una volontà di espressione artistica. Si veda il caso del giovane Thompson il quale era in permanenza afflitto da forme allucinatorie combinate col sentimento di essere posseduto dal defunto pittore Gifford, il quale lo avrebbe indotto a dipingere per ispirazione vari

quadri nel proprio stile, e fra gli altri un quadro del quale si rinvenne un abbozzo perfettamente identico nello studio del medesimo pittore.

Altro caso interessante è quello dello scrittore Frank R. Stokton, il quale con tenacia persecutoria si era impossessato di una signora sensitiva non dandole pace fino a che ella non si metteva a tavolino consentendogli di scrivere con la mano di lei una serie di romanzi postumi, che per lingua e forma e costruzione e fantasia inventiva risultarono pari a quelli scritti in vita. Questi ed altri casi vengono rilevati da James Hyslop nel primo e unico capitolo di una sua progettata opera sui fenomeni di ossessione.

Cfr. E. Bozzano, *Dei fenomeni di ossessione e possessione*, cit., pp. 5-6. Al caso Thompson-Gifford è dedicata la lunghissima relazione estremamente dettagliata di J. H. Hyslop *A Case of Veridical Hallucinations* nei «Proceedings of the American Society for Psychical Research», 1909, 3, pp. 1-469.

Ai giorni nostri il dottor H.N. Banerjee, che divide la sua attività di parapsicologo e la sua ricerca sui fenomeni reincarnativi tra India e Stati Uniti, ricorda il caso di David Paladin che da un certo momento in poi incarnerebbe il defunto pittore Wassily Kandinsky. Secondo le notizie che di questo soggetto ci dà lo stesso Banerjee (H. N. B., *The Once and Future Life*, Dell Publishing Co., New York 1979, pp. 53-60), David Paladin è nato nell'Arizona in una riserva degli indiani Navajo, figlio di una donna indiana e di un missionario bianco. Arruolato nell'esercito americano durante la seconda guerra mondiale, venne ferito dai tedeschi e dato per morto; e poi, avendo dato segni di vita, venne rinvio negli Stati Uniti, dove in un ospedale militare giacque privo di coscienza per due anni, dal 1944 al 1946. Il giorno che riprese coscienza, all'infermiera che l'assisteva disse: «Io sono un artista». Come venne rilasciato, si mise a dipingere quadri astratti, senza che mai avesse frequentato alcuna scuola d'arte né avesse mai dimostrato alcuna specifica attitudine. Il suo stile — molto apprezzato dai critici, a quanto pare — colpisce per la sua stretta somiglianza con quello del defunto Kandinsky. Posto sotto ipnosi, parla inglese con una intonazione russa e rivela una certa informazione di particolari della vita di quel pittore che verosimilmente Paladin come tale non poteva conoscere.

Dopo avere studiato il soggetto, il dottor Banerjee ritiene di poter concludere che David Paladin è «morto» nel 1944 e che Wassily Kandinsky si è «reincarnato» in lui. D'altronde lo studioso indiano tiene a distinguere in maniera assai netta la reincarnazione dalla possessione. La distinzione essenziale che egli fa tra le due mi pare questa, nel caso di Paladin: se si trattasse di possessione, Paladin, quando dipinge, si limiterebbe a prestare la propria mano a una forza estranea, cioè allo spirito di Kandinsky, il quale sarebbe lui a dipingere ad insaputa — o quasi — di Paladin, ridotto a una funzione passiva di mero strumento. All'opposto Paladin, quando dipinge, è perfettamente padrone di sé, è pienamente consapevole di quello che fa: per quanto egli crei in uno stato di coscienza definibile come alterato, è possibile parlare di un'alterazione simile a quella che può caratterizzare un poeta che scriva i suoi versi sotto ispirazione. Che Paladin non operi come una personalità «posseduta» da Kandinsky riceve conferma anche dal fatto che egli parla come Kandinsky solo quando viene fatto regredire ipnoticamente a quella sua precedente incarnazione (reale o presunta che sia): al livello della sua coscienza ordinaria egli è David Paladin.

Può anche essere che in un primo momento, nel 1946, Paladin abbia smarrito il senso della propria identità al pari del piccolo Jasbir che emergendo dalla crisi e risvegliandosi alla coscienza non si riconosceva più come Jasbir ma era dominato dal sentimento di essere Sobha Ram; però tutto induce a ritenere che, similmente a Jasbir, anche Paladin abbia ritrovato il senso della propria identità originaria e se ne sia confermato sempre più. Nota lo stesso Banerjee che Paladin è un artista in continua evoluzione. Vuol dire che egli finisce per superare non solo quella che poteva essere una statica fedeltà allo stile Kandinsky, ma anche il proprio sentirsi Kandinsky: egli lascia indietro il proprio «essere Kandinsky» per essere sempre più autonomamente e creativamente se stesso, cioè Paladin. Alla fine egli vede Kandinsky solo come il proprio passato, come la propria incarnazione anteriore: non più vede in lui il suo proprio personale presente, come era stato nella fase del primo impatto, come era stato cioè nel momento del suo «svegliarsi Kandinsky». Fatte le debite differenze e considerata ovviamente la profonda diversità delle situazioni, è accaduto a Paladin qualcosa di abbastanza simile a quello che capiterà al piccolo Jasbir.

Jasbir, che è stato seguito da Stevenson (per quanto possibile) anche nei successivi sviluppi della propria vicenda, si era ribadito nella convinzione di essere Sobha Ram reincarnato e, comunque, si era sempre più adattato alla sua condizione attuale accettata per motivazioni karmiche: il suo declassamento, il suo reincarnarsi in una famiglia di condizione più bassa, era dovuto probabilmente, pensava, ad azioni negative commesse forse non in quanto Sobha Ram, bensì in una incarnazione ancora precedente (Cfr. I. Stevenson, *Reincarnazione...*, p. 61).

Era comunque disposto a sposare una ragazza della sua attuale casta inferiore. In una prima fase egli si identificava con Sobha Ram in maniera assai più forte e, direi, esclusiva. Era solito dire di se stesso: «Io sono il figlio di Shankar di Vehedi» (*ib.*, p. 52).

Si immedesimava nel ruolo del giovane bramino con tutti i sentimenti, si può dire. Ma ecco che in seguito il ragazzo si rendeva ben conto che Sobha Ram era morto e che egli è Jasbir della famiglia Jat del villaggio di Rasulpur. La credenza nella reincarnazione, che evidentemente non poteva professare in maniera chiara ed esplicita all'età di tre anni e mezzo allorché aveva cominciato a prodursi in lui quello strano fenomeno, questa credenza gli poteva in seguito ben servire a dare un senso più adeguato alla propria esperienza: egli quindi aveva finito per ritenersi Sobha Ram attualmente reincarnato in Jasbir. È così che, quando Stevenson gli chiese il suo indirizzo postale, il ragazzo lo pregò di indirizzare a Jasbir Singh Tyagi figlio di Girdhari Lal Jat: «Così», commenta Stevenson, «egli riconosceva la realtà della paternità del suo corpo, ma, nello stesso tempo, proclamava anche la propria appartenenza alla casta della sua vita precedente» (*ib.*, p. 59).

Mi sembra che si possa dire che in fenomeni del genere di quelli ora menzionati si ha, ad un certo momento, l' almeno apparente invasione di una personalità da parte di un'altra: un fenomeno di possessione, insomma. La personalità invadente può addirittura sostituirsi alla normale personalità del soggetto invaso, o invasato, respingendola, per così dire, nel fondo dell'inconscio.

Le due personalità possono coesistere (la seconda «disturbata», o, in qualche caso, come in quello di Watseka, «aiutata» dalla prima); possono anche alternarsi, in maniera simile a quanto si verifica nel noto fenomeno psichico delle personalità alternanti, dove però il materiale psichico appartiene tutto al medesimo soggetto, non viene offerto in parte da un soggetto estraneo invadente.

Nel caso degli indemoniati su cui l'esorcismo ha agito nel senso più positivo, la personalità invadente viene, secondo ogni apparenza, estromessa. Anche la personalità di Mary Roff annuncia, alla fine, di essere in procinto di andarsene. Sia nel caso del demone o dell'anima «dannata» che se ne va perché scacciata con gli esorcismi, così come nel caso dell'anima buona Mary Roff che se ne va di propria volontà spontanea, abbiamo comunque l'abbandono totale di una personalità invasa da parte di una personalità invadente che l'ha occupata senza fondersi con essa, senza darle nulla di suo che poi la personalità invasa possa assimilare e far proprio. Le due personalità permangono distinte.

Qualcosa di diverso pare verificarsi nel caso di Jasbir. È vero che in un primo momento abbiamo — secondo ogni apparenza — una invasione di Jasbir da parte della personalità di Sobha Ram o di qualcosa di essa, però quel che ne risulta alla fine è un lento graduale assorbimento della personalità di Sobha Ram (o di qualcosa di essa) da parte della personalità di Jasbir. Per quanto si possa giudicare dalle informazioni invero incomplete che ce ne dà Banerjee, qualcosa di analogo si produrrebbe nella personalità di Paladin.

In altre parole, si possono dare fenomeni di possessione temporanea e di ossessione da parte di una personalità A nei confronti di una personalità B che non lascino in B una tale impronta da modificarla in permanenza. In casi del genere, quando A se ne va, lascia B più o meno come era prima. Invece, nei casi in cui veramente incida sulla personalità di B, A le lascia qualcosa di suo che poi vi si viene a fondere in uno. È in questo caso che — mi sembra — si può parlare più propriamente di *incarnazione*: qui la personalità A si immette nella personalità B, vi si partecipa, si incarna nel corpo di B.

Nei casi di questo secondo tipo si può ben comprendere come, assimilandosi le due personalità, inglobandosi A in B, gli stessi ricordi di A possano venire assunti da B come propri. In questo senso si può comprendere come, nel caso in cui A sia vissuto prima di B, i ricordi personali di A possano venire assunti da B come propri ricordi personali, anche in virtù di quel processo di razionalizzazione che li fa coesistere con i ricordi della propria attuale esistenza in quanto li riferisce all'esistenza del medesimo individuo in una vita precedente.

Un altro problema si viene a porre a questo punto. Come un po' si è già visto, l'invasione di una personalità da parte di un'altra — o almeno una sua limitata invasione da parte di un frammento di quella — può verificarsi in un qualsiasi momento. Così B potrebbe, nel corso della propria vita, subire l'invasione non solo di A ma anche di A', A'', ecc. Perché ricorda solo di «essere stato A»? Penso che questo accada in quanto avviene una emarginazione ed esclusione di altri ricordi influenzata dalla mentalità del soggetto, dalle sue convinzioni e credenze, che a loro volta possono derivare da mentalità e convinzioni e credenze assai diffuse nell'ambiente in cui il soggetto si è formato.

Il fatto che la reincarnazione sia concepita in genere come una successione di vite singole (ciascuna ben definita, come tante perle che scorrono intorno a un filo) può indurre a scartare l'idea di vite che invece affluiscono l'una nel pieno dell'altra, come, appunto, un affluente in un altro fiume. Una mentalità informata a quella idea più *lineare* della reincarnazione tenderà a scartare la ben diversa idea che qualcosa di A possa reincarnarsi in B dopo anni che B è già nato, o anche un certo tempo prima che lo stesso A muoia. Questo rifiuto — o almeno questa difficoltà ad accettare — opererà al livello istintivo e inconscio prima ancora che al livello della chiara e motivata consapevolezza razionale.

Il soggetto, in altri termini, allorché volge l'attenzione alle sue presunte vite anteriori, allorché si interroga in merito ad esse o cerca di mettersi in grado di attingerne il ricordo, *si attende* di rivivere una serie di esistenze poste in successione. Si attende, in genere, che tali esistenze appaiano intervallate; ma, per esempio presso i Drusi del Libano, si aspetta che la reincarnazione segua la morte immediatamente; mentre altrove, per esempio tra gli indiani Tlingit del sud-est dell'Alaska, il soggetto si attende che la reincarnazione avvenga nell'ambito della famiglia, e quindi, nel caso che abbia l'esperienza almeno supposta di rivivere la serie delle sue precedenti incarnazioni, si aspetterà di rivivere una serie di incarnazioni precedenti in cui egli sia stato, successivamente, una serie di propri antenati. Si può comprendere come, dal momento che la dominante mentalità può condizionare le stesse modalità dei fenomeni, a maggior ragione possa condizionare la serie dei «ricordi» reali o presunti.

Si noterà come l'insorgere dei fenomeni che suggeriscono la reincarnazione e delle presunte reminiscenze di vite passate si verifichi essenzialmente in quei paesi o presso quei gruppi dove l'idea della reincarnazione è diffusa. L'attuale boom della reincarnazione nel nostro mondo occidentale può, del resto, favorire fenomeni di tipo reincarnativo anche da noi, in maniera che non trova alcuna rispondenza con quanto poteva verificarsi nel vecchio Occidente cristiano nei lunghi secoli in cui le dottrine reincarnazionistiche ne erano poste al bando.

Si noterà, poi, come fenomeni e ricordi corrispondano, almeno in genere, allo schema secondo cui in quel certo ambiente si crede che la reincarnazione debba svolgersi. È da notare la carenza dei detti fenomeni in quegli ambienti in cui l'idea della reincarnazione non è accolta. In un ambiente come quello cattolico, dove l'idea della reincarnazione è respinta ma dove invece è tradizionalmente diffusa l'idea della possessione diabolica, probabilmente vengono interpretati come fenomeni di possessione ed ossessione molti fenomeni che in ambienti reincarnazionisti verrebbero interpretati invece come fenomeni reincarnativi.

C'è da aggiungere che, almeno in una certa categoria di casi di frontiera, il variare da ambiente ad ambiente di certe credenze e convinzioni potrebbe indurre — rispettivamente, volta per volta — il soggetto a credersi un'anima dannata o un'anima tormentata dal diavolo, ovvero, in un contesto ben diverso, un reincarnato. Jasbir in un ambiente cattolico medievale non sarebbe stato considerato una sorta di ossesso? Cos'è, poi, che inibisce alla gente di Watseka di considerare Laurancy una Mary reincarnata se non il fatto che, probabilmente, in un certo ambiente americano di provincia di quel tempo, di reincarnazione non se ne sapeva proprio nulla? Probabilmente oggi sarebbe diverso, e nugoli di neo-reincarnazionisti calerebbero sul caso e non se lo lascerebbero scappare, e magari i primi a parlare di reincarnazione sarebbero gli stessi interessati.

Da sempre, quando si parla di reincarnazione, si è sotto la suggestione di un'idea, che appare, invero, di per sé, ben suggestiva: si pensa alla serie di vite come ad una catena di esistenze ciascuna finita e compiuta in se stessa, ciascuna seguita da un'altra e da un'altra ancora, e così via, come tante perle di una medesima collana. Ecco espressioni che ricorrono tra i soggetti intervistati da Frederick Lenz, i quali, cercando di approfondire certe loro visioni interiori (di un contenuto non si sa quanto reale o allucinatorio) così vedono la serie delle loro incarnazioni: «perle che scorrono sul medesimo filo», «globi chiari» ciascuno dei quali appare «perfetto» (del resto, non è la sfericità il simbolo con cui spontaneamente esprimiamo l'idea della perfezione?). E ancora: «catena di vite» infilate insieme «come i grani di un rosario» (F. Lenz, *o. c.*, pp. 71-73).

È in rapporto a una visione così perfettamente lineare di una successione di esistenze a catena che, come si esprime Dethlefsen, la regressione ipnotica del soggetto avviene «lungo questo asse»: rivivere la nascita, rivivere poi lo stato embrionale, risalire alla vita precedente e poi a quella precedente ancora, infine ritornare all'epoca presente e alla situazione attuale per risvegliarsi (cfr. T. Dethlefsen, *L'esperienza...*, p. 8).

È un andare avanti e indietro lungo un solo binario. Il fatto è che la concezione reincarnazionista è «a un solo binario» da sempre: è da sempre un reincarnazionismo del tipo «collana di perle»: lo è in virtù di una suggestione accolta dall'inizio e costantemente ribadita proprio per il suo carattere di idea estremamente semplice, chiara, lineare, facilmente comprensibile e non priva di una sua bellezza estetica, di un suo fascino. Si può ipotizzare che il reincarnazionismo di tutti i tempi si sia da sempre autosuggestionato in merito.

Una suggestione che il soggetto riceva o che si dia da sé all'inizio crea una sorta di traccia psichica la quale è destinata a sempre più approfondirsi via via che la suggestione venga ribadita. Nella misura in cui si approfondisca una certa traccia psichica, nella misura in cui questa venga a confermarsi come l'unica, ad autoassolutizzarsi, viene sempre più ad escludersi la possibilità che si formino tracce alternative: la ruota, con tutto il suo peso, gira sempre più a fondo in quel solco, e deragliarne diviene impresa sempre più ardua.

Questa considerazione di ordine generale si applica, in particolare, anche all'ambito di ciascun singolo trattamento ipnotico-regressivo. Fin dall'inizio tutto contribuisce a suggestionare il soggetto che l'intero processo reincarnativo dà unicamente luogo a una successione di esistenze a filo di perle: è prevedibile, quindi, che, anche nel caso che nel corso dell'esistenza attuale del soggetto B si fosse verificata una serie di «impatti» reincarnativi (A, A', A'', ecc.: non clamorosi come quello di Sobba Ram su Jasbir ma tutti discreti e inavvertiti) lo stesso soggetto B regredirebbe ipnoticamente solo ad A, mentre A', A'', ecc. rimarrebbero sepolti nell'inconscio e del tutto ignorati.

Si può osservare che, a dispetto di quello che può essere lo schema dominante nella tradizionale idea della reincarnazione, tante volte di fatto i fenomeni di tipo reincarnativo presentano un andamento tutt'altro che lineare, tutt'altro che del menzionato tipo «collana di perle». Ci sono casi in cui la presunta reincarnazione incide nel corpo (diciamo anzi, più ampiamente, nella personalità) di un individuo che già è nato da diversi anni: da tre anni e mezzo nel caso di Jasbir, da otto nel caso del bambino designato a successore del lama Mé Thon-Tsampo, abate del monastero Ky-rong, defunto da poco. I due casi — il primo personalmente seguito da Stevenson, il secondo testimoniato da Rivière — sono entrambi riferiti da Muller, come si è visto.

Lo studioso svizzero, poi, riporta un terzo caso, accogliendone l'interpretazione spiritico-reincarnazionistica che, a quanto pare, ne viene data dallo stesso autore del libro *Essays from the Unseen* (Saggi dall'Invisibile) che ne dà notizia. Il libro è presentato come scritto medianicamente, ma quello che interessa qui è il caso non tanto nella sua esattezza al singolare quanto piuttosto quale espressione di una più generale idea che un convinto reincarnazionista come Muller trova pienamente accettabile. Tra l'altro, si afferma in questo libro che un certo Jan van Leyden, vissuto nel XVI secolo, aveva un fratello gemello che gli era morto molto giovane e il cui spirito si era impossessato del corpo del fratello: e questo fatto, commenta Muller, «potrebbe spiegare come mai la personalità di Leyden fosse successivamente così diversa da quella dei suoi più giovani anni» (K. E. M., *o. c.*, p. 162).

In un altro passaggio del suo libro Muller ricorda che «la possibilità che uno spirito assuma il corpo di un'altra, persona almeno temporaneamente è suggerita anche da altri casi: per esempio dal "Watseka Wonder" occorso negli Stati Uniti e, in Ungheria, dal caso di Iris Farczady. C'è altresì un caso di proiezione astrale, causato da un incidente. La vittima venne al letto di un bambino che era morto in quel momento e avvertì l'impulso a prendere possesso del corpicino» (K. E. M., *o. c.*, p. 77).

Muller ricava quest'ultima notizia da p. 15 di un libro di George B. Brownell, *Reincarnation*, Santa Barbara, California, 1946-49.

Veniamo ora ai casi in cui un individuo sembra reincarnarsi non dopo la morte, secondo il più diffuso e tipico schema, bensì addirittura prima di morire. Nota Muller che Stevenson si è imbattuto in casi di una pretesa rinascita avvenuta prima che la precedente persona fosse morta (cfr. K. E. M., *o. c.*, p. 25).

Così osserva altrove, testualmente, lo studioso svizzero: «Ci sono pochi casi in cui la rinascita ebbe luogo prima della morte! Noi non abbiamo il diritto di negare questa possibilità: se la cosa accade dobbiamo scoprire come sia possibile» (*ib.*, p. 47).

Muller afferma di avere seguito personalmente un caso del genere. Si tratta di un tedesco, di nome Hermann Grundei, che, guidato da proprie intuizioni, reminiscenze ecc., va alla ricerca della propria incarnazione precedente, e la identifica in un altro signore morto suicida nel 1887, anno in cui l'inquirente è nato. Segni più oggettivabili, che tralascio di menzionare, paiono confermare in qualche modo l'idea che il suicida si sia reincarnato in Grundei, o almeno che — per aderire allo schema della mia ipotesi — qualcosa del primo, un suo guscio astrale, o un frammento di questo, si sia potuto trasferire inglobandosi nello psichismo del secondo individuo. C'è solo una piccola difficoltà: il supposto reincarnato è nato il 19 ottobre e l'altro signore (supposta sua incarnazione precedente) si è sparato il 23 novembre, trentacinque giorni dopo (cfr. *ib.*, pp. 122-124).

Riflettendo meglio su questo gruppo di casi, anziché precisamente dire che il soggetto A è «morto» dopo la sua «rinascita» nel soggetto B, non si potrebbe piuttosto dire che A si è reincarnato in B un certo tempo dopo la nascita di quest'ultimo? Così definiti, i casi di questo gruppo (cioè del tipo Grundei) si ridurrebbero a nient'altro che a casi del gruppo precedente: a casi del tipo Jasbir ecc. Non sono, però, sicuro se questo apparente «uovo di Colombo» possa pienamente risolvere tutte le difficoltà dei casi del tipo Grundei: anche dei casi che Muller non menziona espressamente, limitandosi ad accennarvi in maniera generica.

Se ammettiamo che un individuo si «reincarni» prima di morire, dobbiamo pure ammettere che non può reincarnarsi con tutta la sua personalità psichica, ma solo con una parte — diciamo — periferica del suo psichismo, il cui nucleo dovrà continuare ad aderire al corpo, proprio al fine di assicurarne la fisica sopravvivenza fino al successivo momento della morte. Se invece vogliamo ridurre anche questi casi del tipo Grundei ai predetti casi del tipo Jasbir, se vogliamo supporre che in tutto questo più generale complesso di casi la «reincarnazione» abbia luogo solo dopo la morte, dobbiamo concludere che essa verrebbe a incidere sull'esistenza del «reincarnato» solo dopo che questa ha già avuto inizio. Come si è visto, a differenza di tanti altri reincarnazionisti i quali fanno reincarnare un'anima in un nuovo corpo nel momento stesso in cui questo viene concepito, i Drusi del Libano identificano il momento della reincarnazione con quello della nascita. Ma poi — come si è visto egualmente — almeno se si vuole aderire

all'interpretazione di Banerjee, si potrebbe parlare anche di casi come quello di Paladin, dove l'impatto di chi si reincarna (Kandinsky) avrebbe luogo sulla personalità di un uomo già pienamente adulto.

Se si vogliono ridurre tutti i casi di cui si è detto per ultimo ad una sola medesima categoria, bisogna ammettere che la «reincarnazione» possa aver luogo dopo la nascita della nuova persona: mesi o anche anni dopo. Il problema che mi pongo ora è se in questo caso venga assicurata o meno la *continuità* dell'individuo che muore nella personalità vecchia e poi si reincarna in una nuova.

I reincarnazionisti insistono molto su tale continuità. Essi dicono che, pur passando da una personalità ad un'altra, l'individuo rimane sempre quello. Il filo della sua esistenza inter-reincarnativa (per così dire) mantiene la propria continuità quale che sia il numero delle perle, cioè delle singole vite, che attraversa: è vero che ad ogni successiva esistenza l'individuo perde la memoria delle esistenze passate; però, morendo ancora e rientrando nel mondo spirituale, si pone in grado di ricordare tutto il suo passato, e a volte il ricordo delle trascorse esistenze può affiorargli alla mente in qualche modo anche nel corso di una vita terrena. Quale che sia il numero delle personalità in cui successivamente si incarna, l'individuo mantiene sempre la continuità della propria vita individuale: è sempre il medesimo individuo dalle molte vite che, attraverso la catena delle proprie esistenze, via via si perfeziona o anche regredisce e poi magari torna a progredire foggiandosi di continuo il proprio karma: questo karma non è altro che il risultato delle azioni positive e negative del medesimo individuo, il quale risultato verrà a determinare via via la qualità e la condizione delle vite che vengono appresso.

Ora, se noi concepiamo l'individuo come avente una sua continuità che mai viene meno, se noi lo concepiamo come un soggetto che mantiene la sua individualità senza mai perderla (almeno fino al momento in cui potrà immergersi nell'assoluto avendo conseguito la perfezione suprema), non possiamo non rilevare che un tale concetto dell'individualità rischia di venire gravemente compromesso dalle modalità osservabili di certi fenomeni di tipo reincarnativo.

Consideriamo i casi in cui un soggetto A, morendo, vada poi a reincarnarsi in un soggetto B che ha già tre mesi di età, o tre anni e mezzo, oppure otto anni, o quello che si vuole. L'impatto di A su B può essere, in certi casi, tanto forte da provocare addirittura un fenomeno di possessione (termine da intendere qui nel suo significato più ampio, includente l'ossessione come possessione stabile). Tale sarebbe il caso di Jasbir. Lo stesso Stevenson ammette che «accettando una interpretazione paranormale... e a stretto rigore dei termini, ciò fa parte della categoria definita in lingua hindi “prakaya pravesh”, e “possessione” nella terminologia occidentale della ricerca psichica» (I. S., *Reincarnation...*, nota 187).

Però, se tale è l'impatto, non si può dire che, nel caso di Jasbir, l'esito sia del tutto conforme alla fenomenologia della possessione: si può osservare che nella possessione temporanea il medium, una volta abbandonato dallo spirito che se ne è servito (o da chi per esso), rimane sì un po' svuotato delle energie che ha dovuto fornirgli, può rimanere addirittura stremato; però, per il resto, la sua propria personalità rimane quella che era; e lo stesso può dirsi di chi è stato vittima di una ossessione, per quanto a lungo abbia questa potuto durare, una volta che la personalità occupante se ne sia andata.

Ben diverso è il caso di Jasbir, come già si è avuto occasione di accennare. Qui la personalità di Sobha Ram, il giovane bramino morto a ventidue anni, si sarebbe venuta a inserire tutto ad un tratto in una maniera che trova riscontri nella fenomenologia della possessione, però poi non si sarebbe affatto mantenuta distinta da quella di Jasbir come

avviene appunto nei fenomeni di possessione e di ossessione in particolare. Le due personalità, lungi dal coesistere distinte l'una dall'altra, lungi dall'alternarsi nel comando del corpo, si sono venute, a poco a poco, a fondere: ne è risultato un Jasbir arricchito da elementi della personalità di Sobha Ram: Jasbir, in altre parole, ha inglobato almeno qualcosa di Sobha Ram, lo ha assimilato, lo ha fatto suo, lo ha unificato con la propria personalità preesistente. Seguendo lo sviluppo della personalità di Jasbir dalla nascita in poi, è possibile vederci una continuità che l'irruzione della personalità di Sobha Ram (o di qualcosa di essa) mette certamente in crisi per un certo periodo, ma non interrompe, nel senso che Jasbir ritrova una coscienza equilibrata di sé per quanto arricchita di nuovi elementi e sostenuta dall'idea (non importa, qui, se vera o falsa) di essere egli stato il bramino Sobha Ram in una vita precedente.

All'opposto, la personalità del giovane Sobha Ram, almeno in quei suoi elementi che paiono «reincarnarsi» in Jasbir, secondo ogni apparenza si lascia pure assorbire dalla personalità di questo bambino. Successivamente alla sua invasione della personalità di Jasbir, la personalità di Sobha Ram ne viene gradualmente assorbita, cessa di esistere in quanto personalità indipendente ed anche in quanto individualità distinta. Non sta più a sé, non consiste più in se stessa distinguendosi da ogni realtà circostante, non seguita più a vivere in continuità con se stessa, rompe tale continuità, da individuo diventa non-individuo, diventa una mera formazione psichica che un altro individuo assorbe e fa sua, diviene parte integrante della personalità di un altro individuo dal quale viene, per così dire, mangiata, digerita e assimilata.

In altre parole, la personalità e la stessa individualità di Sobha Ram potrebbero mantenersi in continuità con se medesime solo nel caso in cui venissero concepite come sussistenti e persistenti. Se la sua personalità si dissolvesse in quella di Jasbir, nemmeno la sua individualità potrebbe sopravvivere secondo lo schema tradizionale, lineare, del reincarnazionismo: l'ultima perla andrebbe a fondersi in una perla di altra collana, e lo stesso filo si interromperebbe, non sussisterebbe più nella sua «individualità» di filo a sé stante.

Bisogna dunque che Sobha Ram sopravviva a sé, poiché reincarnandosi in Jasbir secondo la fenomenologia di quel caso verrebbe a perdere la propria personalità e la propria stessa individualità. Perché la persistenza di entrambe venga assicurata, due sono le soluzioni alternative:

1) o Sobha Ram, considerato nel vero nucleo della sua personalità, non invade mai Jasbir, e quello che invade il bambino è un semplice residuo astrale della personalità del giovane bramino che a seguito della morte se ne è disfatto come di una spoglia;

2) oppure Sobha Ram invade Jasbir come in un caso di ossessione e poi lo abbandona, secondo uno schema di comportamento simile a quello che si suppone tenuto dall'entità Mary Roff nei confronti di Laurancy Vennum (che poi, *mutatis mutandis*, ha con gli stessi fenomeni di ossessione diabolica quelle analogie che si sono già dette).

Con questa differenza, però: che, mentre nei casi di ossessione in genere l'entità occupante prima o poi sloggia lasciando la personalità occupata più o meno come era prima dell'inizio dell'intero fenomeno, nel caso invece di Jasbir l'entità Sobha Ram abbandonerebbe la personalità già occupata dopo avervi lasciata una spoglia astrale, la quale successivamente verrebbe via via assorbita e inglobata nello psichismo del bambino.

Tutte queste considerazioni mi confermano nell'idea che, se si può parlare di un qualcosa che si reincarna, che si trasmette da un defunto a un vivo (come sembrano attestare i casi concreti che ho menzionato finora e tantissimi altri), questo qualcosa non

può essere il nucleo della personalità o dell'individualità del defunto ma solo un qualche elemento più accidentale e periferico del suo psichismo.

In nessun modo pretendo di avere «dimostrato» questo: ho solo svolto delle considerazioni che, nel loro insieme, paiono *suggerire* una tale ipotesi, così come i casi investigati da Stevenson e quelli riassunti e ordinati da Muller appaiono *suggestive of reincarnation*, paiono cioè *suggerire la reincarnazione*, se non di *qualcuno*, almeno di *qualcosa*.

Si può dire, insomma, che un esame comparativo di questi vari casi concreti, per quanto non sembri atto a confermare l'ipotesi di una reincarnazione della personalità come tale nel suo essenziale nucleo, appare invece abbastanza atto a suggerire, più limitatamente, la reincarnazione di quelli che si possono chiamare i *residui psichici*.

Capitolo quinto

LA REINCARNAZIONE DEI RESIDUI PSICHICI

La concezione più ristretta del processo reincarnativo che ha preso forma in queste pagine sembra trarre qualche motivo di conferma in un concetto che trovo espresso da René Guénon. Osserva il pensatore tradizionalista francese che «la dissociazione che segue la morte coinvolge non solo gli elementi corporei ma anche certi elementi che si possono chiamare psichici» (R. G., *L'erreur spirite*, Rivière Paris 1923, p. 208).

Non mi soffermo su certe ragioni particolari di questo fenomeno, che, nella precisa forma in cui Guénon le adduce, non mi paiono proprio del tutto plausibili.

Per esempio mi lascia perplesso l'affermazione di Guénon che la memoria dipende dallo stato corporeo in tal maniera che con la morte del corpo «non avrebbe evidentemente alcuna ragione di sussistere» (*ib.*, p. 208). A me non pare affatto «evidente» neanche l'altra affermazione, così drastica, che «nessuna dottrina tradizionale autentica ha mai parlato di reincarnazione, e che questa non è che un'invenzione tutta moderna e tutta occidentale» (*ib.*, p. 199). Lo stesso antireincarnazionista rimane con una grande curiosità insoddisfatta di fronte a proposizioni di questo tipo, che l'autore non si degnava di giustificare nemmeno con un rinvio ad altri suoi scritti. Il riferimento che Guénon opera ai socialisti della prima metà dell'Ottocento, agli spiritisti kardecchiani, ai teosofi (o teosofisti, come preferisce chiamarli) pare invece atto a spiegare come il moderno reincarnazionismo si ispiri tanto all'idea dell'«evoluzione»: idea che alla tradizione più antica pare estranea, mentre nel secolo XIX appare dominante (Lamarck, Darwin ecc.). Di R. Guénon cfr., a questo proposito, oltre ai capp. VI e VII de *L'erreur spirite*, cit., il cap. IV dell'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Rivière, Paris 1921) e il cap. XI de *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921).

Nemmeno paiono del tutto plausibili altre considerazioni che Guénon vi connette. Accettabili, nondimeno, paiono certe sue conclusioni, alle quali salto direttamente: «...Certi fatti che i reincarnazionisti credono di potere invocare in appoggio alla loro ipotesi si spiegano perfettamente» non solo «con la trasmissione ereditaria di certi elementi psichici» ma anche, d'altro canto, «con l'assimilazione a una individualità umana di altri elementi psichici provenienti dalla disintegrazione di individualità umane anteriori, che per questo non hanno il minimo rapporto spirituale con quella» (*ib.*, p. 209).

Può anche darsi il caso «che, più o meno eccezionalmente, un insieme abbastanza considerevole di elementi si conservi senza dissociarsi e venga trasferito tale e quale a una nuova individualità» (*ib.*, p. 210).

Sono i fatti di tal genere che colpiscono di più i reincarnazionisti e, illusoriamente, paiono confortare la loro ipotesi di una reincarnazione che coinvolgerebbe l'individualità stessa del soggetto, proprio nel suo nucleo.

Viene spontaneo di ricollegare a tali conclusioni di Guénon le conclusioni cui perviene Emilio Servadio in un articolo che porta il titolo *Natura e modalità della «Reincarnazione»*.

E. Servadio, *Natura e modalità della «Reincarnazione»*. «Luce e Ombra», LXXXII, 1982, pp. 235-241. In *Reincarnazione e pseudoproblemi* (*ib.*, pp. 345-348) anche G. di Simone rifiuta ogni identificazione del quid permanente (l'«individualità») con la «personalità» empirica, esteriore, relativa, finita. Per l'individualità, la personalità è semplice strumento, «sonda», «antenna» che consente al quid di compiere certe essenziali esperienze. Il quid si evolve, mentre ciascuna personalità empirica di cui esso via via si serve, ridotta a funzione puramente strumentale, è destinata a dissolversi con la morte fisica. Le implicazioni non mi sembrano granché confortanti. Se io sono quello che mi sento di essere, quell'*alter ego* di cui non so nulla e di cui nulla esperisco mi appare del tutto estraneo, e, almeno per ora, mi sfugge la ragione di questo mio esser ridotto a mero strumento di quell'altro che non mi dice proprio nulla. Riuscirò, prima o poi, a identificarmi in lui? «Chi vivrà vedrà»: o, meglio, «chi morrà vedrà». Per il momento la questione rimane troppo astratta perché abbia, per me, un senso vitale, esistenziale. Ammetto che possa trattarsi di un mio limite. Ma è, poi, veramente un limite questa incapacità di rassegnarmi? Questa esigenza di avere per me, per ciascuno di noi, qualcosa di più, molto di più? Mi faccio, a questo punto, un'obiezione: «Ma, in una esperienza religiosa teistica, come p. es. in quella che si esprime nella Bibbia, Dio non vuole forse tutto da noi? Non vuole, forse, una oblazione totale?». «Sì, Egli ci chiede tutto, ma per darci tutto. Per darci tutto anche al livello empirico. Di questo tutto, che ci è promesso, noi già riceviamo una qualche "primizia o caparra" proprio nei termini della nostra esperienza di vita attuale, empirica. Ciò fa sì che pure quella attuazione finale e totale possa avere un senso per noi: alla luce delle stesse limitate attuazioni (pur incomparabilmente più modeste) che possiamo conseguire già da ora».

Servadio si chiede: «Chi, o che cosa, porrebbe o dovrebbe reincarnarsi?». Un tale *quid*, o *quis*, egli nega che possa venire fatto coincidere con l'anima, concepita come un

qualcosa, o un qualcuno, come entità stabile e permanente: sicché si possa dire che Tizio morendo venga poi a reincarnarsi in Caio o in quanto Caio; ovvero si possa dire, in altre parole, che il presente Caio è stato Tizio in una precedente incarnazione. Una tacita identificazione del genere, che di fatto è così ampiamente diffusa tra i reincarnazionisti, fonda l'assunzione indebita che la personalità abbia un suo nucleo permanente e indistruttibile sulla maniera abituale e quotidiana con cui ciascuno di noi «sente» il proprio io. Per ribadire quanto già detto all'inizio del presente studio noteremo qui che, secondo Servadio, una tale identificazione «è contraddetta da tutta una serie di fatti: il primo dei quali è l'infinita gamma di modificazioni, distorsioni, menomazioni che il predetto "senso dell'io" può subire a causa di malattie, traumi o semplice deterioramento senile. Inoltre, ben si sa che l'io empirico è largamente assoggettato a influenze psicologiche interne, le cui radici gli sono in gran parte ignote perché del tutto inconse. L'io ha infatti regolarmente a che fare con ciò che esige (o proibisce, o deforma) la parte inconscia dell'apparato psichico (in psicoanalisi, le istanze chiamate rispettivamente "Es" e "Super Io")» (*ib.*, p. 239).

Per Servadio è appunto questa situazione di dipendenza e di variabilità dell'io fenomenico che gli impedisce di rappresentare il fondamento per l'assunzione di un nucleo perenne della personalità di un individuo destinato a sopravvivere, di un individuo destinato a trasferirsi, dall'edificio caduto in rovina di un corpo che muore, al nuovo, abitabile alloggio di un corpo generato o concepito di fresco.

Per fermarci un momento a questo punto dell'argomentazione del ben noto psicanalista e parapsicologo italiano, potremmo notare, in primo luogo, che qui egli dice qualcosa che sta esattamente agli antipodi con le affermazioni di certi reincarnazionisti che, come per esempio Resat Bayer, sostengono che il fatto della reincarnazione (fatto dimostrato o almeno suggerito da tutto un complesso di fenomeni) costituisce l'unica prova valida della sopravvivenza (indimostrabile per altra guisa, non argomentabile con sicurezza nemmeno dai fenomeni parapsichici di tipo spiritico).

R. Bayer, *La Reincarnazione*, «Metapsichica», XXVIII, 1973, p. 139: «Non è forse vero che le comunicazioni con il mondo degli spiriti, di cui si interessa, in particolare, la maggior parte dei nostri confratelli Spiritualisti, non sono state fino ad oggi convincenti e, di conseguenza, non sono in grado di comprovare la Sopravvivenza? Pertanto — lo ripeto — è solo attraverso il fenomeno della Reincarnazione che possiamo dimostrare la nostra esistenza dopo la morte del corpo fisico». Cfr. più in gen. l'intero articolo, pp. 136-139.

In netta opposizione a considerazioni del genere, Servadio sembra dire che non c'è reincarnazione di un certo tipo (cioè di un nucleo permanente della personalità umana definibile come l'io o l'anima) proprio perché non si dà un certo tipo di immortalità (proprio perché non si dà una «immortalità dell'anima» come tale, nel senso classico).

Non ho alcuna difficoltà a convenire che all'io empirico in quanto tale non debba venire attribuita alcuna sostanzialità, permanenza, eternità: nella misura in cui fossero concepibili come assolute, tali qualità andrebbero attribuite — essenzialmente, originariamente — solo all'assoluto come tale. Nel senso veramente pieno dell'espressione, «sostanza» è solo Dio: poiché, in senso proprio, solo Dio è «realtà che per esistere non ha bisogno di alcun'altra realtà». Così solo Dio è veramente eterno: l'Eterno.

Questa appena data è la nota definizione cartesiana di «sostanza» (cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 51).

Ora, però, non potrebbero le stesse cose finite del mondo essere rese infinite? Sì, da Dio: in virtù di una iniziativa dell'Infinito stesso. Nella prospettiva che prende forma dalle testimonianze concordi dei mistici, non è l'uomo, non è l'interiorità dell'uomo il luogo privilegiato della presenza di Dio, della manifestazione di Dio? Malgrado il fango terrestre di cui è foggiato e malgrado l'animalità in cui è immerso, malgrado la somma delle sue imperfezioni e miserie, non potrebbe l'uomo avere in sé qualcosa di divino, almeno allo stato incoativo e germinale, e non certo per capacità propria originaria, sibbene per una virtù derivatagli da Dio? La prospettiva che adotto qui in forma ipotetica è quella che vede nell'uomo una creatura privilegiata e, potenzialmente, l'incarnazione di Dio stesso.

Lo psicologo può studiare quello che dell'uomo è l'io fenomenico, per vederne il carattere imperfetto e labile, mentre solo l'approfondimento di una particolare esperienza metafisico-religiosa secondo una particolare prospettiva (cioè secondo la prospettiva biblica ed ebraico-cristiana) sarebbe in grado di cogliere nell'uomo, insieme, anche l'aspetto della potenziale absolutezza: quell'aspetto, cioè, secondo cui l'uomo, per quanto si incarni in una corporeità ed anche psichicità imperfetta, labile, effimera, riceve però dalla presenza di Dio in lui la capacità di divenire sostanziale, immortale, eterno, perfetto, assoluto.

Credo che l'«immortalità dell'anima» possa salvarsi, nell'uomo, in una con la «sostanzialità» dell'anima stessa, solo per questa via: non attribuendola all'uomo come tale, ma solo facendola derivare all'uomo da una presenza di Dio particolare e privilegiata, attestata dai mistici, colta in modo particolare da una particolare esperienza metafisico-religiosa, quale si è venuta approfondendo nell'ambito di una certa tradizione spirituale.

Se il nucleo della personalità si mantiene e sopravvive non per virtù propria ma per la divina presenza in essa che ne fa qualcosa di divino *in fieri*, se è vero questo, c'è da chiedersi ora se questo nucleo della personalità, oltre a sopravvivere, si reincarni. Ebbene, mentre nel fenomeno della possessione — temporanea che sia, ovvero prolungata nel tempo — si ha l'impressione di una presenza forte (che poi all'improvviso viene meno lasciando il soggetto essenzialmente qual era prima), nei casi che suggeriscono la reincarnazione si ha invece l'impressione altrettanto chiara che la presenza, nella personalità di un soggetto «vivente», di un soggetto defunto o presunto tale sia invece molto più debole: è vero che sovente il primo impatto può essere più forte, tanto da mettere in crisi, nel soggetto recipiente, il senso stesso della propria identità; però è anche vero che questo succede in un momento in cui la personalità del soggetto recipiente è ancora immatura all'estremo (negli anni dell'infanzia, o addirittura della prima infanzia), oppure in un momento in cui egli si trova in uno stato febbrile e delirante ovvero comatoso o poco meno. Mentre nelle possessioni prolungate e costanti (soprattutto in quelle che si sono definite come «totali») il soggetto possedente sembra avere la forza di abbarbicarsi nella personalità del posseduto e di piegarla ai suoi voleri e di servirsene come strumento, al contrario nei fenomeni che suggeriscono la reincarnazione la personalità posseduta pare esprimersi in maniera sempre più debole, non solo, ma sembra che alla fine si lasci come assorbire dalla personalità del soggetto recipiente, che finisce per inglobarla, per digerirla, per assimilarla. Sicché tutto induce a ritenere che, in quei casi che si lasciano più facilmente interpretare quali fenomeni di reincarnazione, una personalità possedente, che magari ha un impatto così massiccio ma

poi si lascia così facilmente assorbire, sia definibile non come un soggetto vivente o sopravvissuto alla morte del corpo, ma piuttosto come una sorta di cadavere psichico, o come un semplice brandello di esso.

Possiamo tornare, a questo punto, a Servadio: «È stato giustamente osservato», scrive ancora nel medesimo articolo, «che il prolungarsi, dopo la morte, di taluni elementi, o parti, della vita corporea — con le successive modificazioni biochimiche inerenti al graduale dissolvimento organico — permette di supporre che qualche cosa di analogo possa avvenire, nella maggioranza dei casi, a certi elementi del “cadavere psichico” prima della sua totale dissoluzione» (E. S., *Natura...*, p. 238).

Tali elementi possono sussistere in maniera effimera o anche perdurare per un maggiore arco di tempo. Servadio ammette che, in linea generale, possano appunto reincarnarsi tali «porzioni o elementi della personalità» (*ib.*, p. 239).

Tralascio di riportare altre considerazioni dello stesso autore che fanno, per così dire, cornice a quanto si è riferito qui del suo discorso: quel che mi interessa di rilevare in questa sede è semplicemente l'idea di una possibile reincarnazione di «porzioni o elementi della personalità», di «elementi» di un «cadavere psichico» avviato a dissolversi.

Mi pare che valga senz'altro la pena di fermarsi un momento a comparare questa idea della reincarnazione prospettata da Servadio con l'idea abbastanza affine della «rinascita» che Ian Stevenson attribuisce in genere al Buddhismo. Torniamo per un momento alle due definizioni di Stevenson ricordate già alle primissime pagine del presente saggio. La prima definizione, quella di «reincarnazione», essenzialmente riferita al contesto induistico, esprimerebbe quel modo di considerare la reincarnazione stessa che Servadio respinge: «L'unione di un'anima con un nuovo corpo fisico dopo la morte del corpo fisico con la quale essa è stata associata prima». L'altra definizione, invece, quella di «rinascita», risulterebbe a Servadio, senza dubbio, molto più accettabile: così come viene intesa per lo più in un contesto buddhistico, rinascita è «l'attivazione di un nuovo corpo fisico per opera di *effetti* o *residui* di una personalità che si trovava precedentemente associata con un altro corpo fisico (ora deceduto)» (I. Stevenson, *Cases...*, III, p. 376; corsivi miei).

L'attribuzione, *sic et simpliciter*, della prima idea al contesto induistico e della seconda al contesto buddhistico parrà un po' schematica. Ho voluto comunque riportare le due definizioni come espressioni due concezioni della reincarnazione — o trasmigrazione, o rinascita, comunque si preferisca chiamarla — che sono e rimangono essenzialmente, e significativamente, ben diverse.

In una nota di chiarimento che fa seguito al cennato articolo, Servadio sembra accettare l'idea — cui pur tanti resistono e contrastano — del «proprio io empirico come qualche cosa di inconsistente, di transitorio, e del quale in sostanza bisognerebbe liberarsi» (E. Servadio, *Ancora in tema di reincarnazione*, «Luce e Ombra», LXXXIII, 1983, p. 62).

Tale nota è stata scritta in replica ai rilievi critici mossi da Cobaltina Morrone (*ibid.*, LXXXII, 1982, pp. 360-364) al già citato articolo di Servadio *Natura e modalità della «Reincarnazione»* (v. nota 154).

Ho già detto che per me l'io — e, vorrei proprio specificare, lo stesso io empirico — acquisisce una consistenza, una perennità, una eternità, una absolutezza proprio per l'intima presenza in esso di Dio, e del Dio incarnato: cioè del Dio che non si limita ad

essere presente in maniera indifferenziata, ma che si determina e si individua in ciascuno avvalorando in ciascuno di noi anche quelle che sono le sue determinazioni individuanti, avvalorando in ciascuno di noi tutte le note individuanti della sua personalità integrale, avvalorando per esempio in me non solo il mio «essere uomo» in senso generico, ma anche il mio essere integralmente Mario Rossi in tutte le sue note personali uniche e irripetibili, ad ogni livello.

Nella mia prospettiva — dove l'io empirico è salvato dalla presenza in esso del Dio vivente, creatore, incarnato — quei caratteri di transitorietà e di inconsistenza che Servadio attribuisce all'io empirico in quanto tale vanno attribuiti non più all'io empirico e fenomenico nella sua unità, quanto piuttosto a certi elementi periferici di esso, di cui, in certi momenti, l'io può avere bisogno di liberarsi. Questa mia prospettiva prevede non il riassorbimento degli individui in una primigenia Unità indifferenziata: prevede bensì una pienezza di vita per ciascun individuo proprio come tale. Non è una prospettiva vedantica, come quella di Servadio: è una prospettiva chiaramente biblica, che qui mi limito a proporre, senza alcuna pretesa di poterla convalidare in queste pagine che sono dedicate a un altro e ben distinto discorso.

La prospettiva escatologica biblica destina ciascun individuo non solo alla pienezza della vita, ma alla pienezza della vita ad ogni livello anche corporeo-fisico, per quanto debba trattarsi di una corporeità perfettamente spiritualizzata e resa veicolo della spiritualità più alta: non per nulla la Bibbia parla di «resurrezione» (comunque si debba intenderla).

Per quanto destinato alla pienezza della vita ad ogni livello, e quindi alla resurrezione (comunque si voglia concepirla) può essere che l'individuo, in una certa particolare situazione, in concomitanza della morte corporea o successivamente a questa, debba liberarsi di certe scorie psichiche, debba liberarsi di certe appendici psichiche delle quali aveva necessità fino a che viveva su un certo piano e che più non gli servono per sussistere — diciamo così — ad un livello vibratorio più sottile. Tutto coopera a suggerire che siano eventualmente a reincarnarsi proprio queste scorie psichiche, proprio questi elementi periferici della personalità.

Annie Besant, che nel libretto *La Morte... e poi?* (tr. it., Società Teosofica Italiana, Trieste 1983) riassume quello che in rapporto alla condizione *post mortem* è in genere il pensiero dei teosofi, scrive che l'uomo si spoglia non solo del corpo fisico ma anche del «doppio eterico», per entrare in uno stato intermedio (detto il Kamaloka), dal quale successivamente esce allorché si libera di un terzo corpo, il «guscio» o «corpo dei desideri». La liberazione dai primi due coincide con la morte propriamente detta, mentre lo spogliarsi del terzo corpo è la «seconda morte». Sia il corpo fisico, sia il doppio eterico, sia il guscio, ciascuno al suo livello e alla propria maniera, sono destinati alla disintegrazione. Gli elementi in cui questi corpi si vanno a dissolvere si riciclano ciascuno al proprio livello di esistenza e di vibrazione. E, come le molecole di materia entrano in nuove sintesi chimiche nell'ambito del mondo materiale, così ci si può attendere e si può immaginare facilmente che anche gli elementi psichici si vadano a riciclare nell'ambito dell'universo psichico. Poiché al livello vibratorio che i disincarnati abbandonano continuano a sussistere le entità psichiche dei viventi incarnati, è anche prevedibile che i residui psichici di cui i defunti si sono spogliati vadano ad aderire a quelli che dei viventi incarnati sono, appunto, gli psichismi, costituenti la dimensione psichica di ciascuno. In fin dei conti, il destino più probabile dei residui psichici abbandonati da un defunto è che si vadano a «reincarnare» nella dimensione psichica di un particolare vivente, piuttosto che di un altro, per affinità: per quella legge di affinità

che, dal convergere di tanti e tanti fenomeni che la suggeriscono, risulterebbe essere la vera legge di gravitazione delle anime, la legge che regola ogni attrazione reciproca tra le entità e le realtà psichiche, fra tutte le componenti dell'universo psichico e spirituale.

Che i cadaveri psichici abbandonati dalle anime nella loro ascesa di livello possano conservarsi per qualche tempo, e anzi tendano a conservarsi il più a lungo possibile, è fenomeno riscontrabile in ogni espressione di vita già nello stesso mondo materiale, dove la tendenza di ciascun vivente, e degli stessi germi più nocivi, e delle stesse malattie, è di conservarsi per perpetuarsi ed espandersi al massimo.

Sia pure in un contesto particolare che non interessa il presente discorso, la stessa Besant fa cenno a un certo tipo di entità psichica, la quale si è distaccata dal vero centro della personalità umana cui aderiva e d'altronde si è spogliata anche del corpo fisico e del doppio eterico: rivestita solo del «corpo dei desideri», tale entità psichica, per quanto abbia cessato di veicolare e di esprimere qualsiasi vita umana che abbia come tale un senso, cerca di sopravvivere ad ogni costo, anche se ormai in una direzione chiaramente negativa, al pari del germe di una malattia, al pari delle cellule impazzite di un tumore. Tale realtà psichica resasi autonoma, «per un periodo di tempo più o meno lungo, a seconda del vigore della sua vitalità, vive come una cosa completamente perversa, pericolosa e maliziosa, cercando di ravvivare la sua vitalità che gradualmente si illanguidisce, con qualunque mezzo le venga offerto dalla follia o dall'ignoranza di anime ancora incarnate. Il suo destino finale è infatti la dissoluzione, ma può sempre produrre molto danno mentre si avvia alla fine alla quale si è condannata da se stessa» (*ib.*, p. 57).

È interessante a questo proposito un'affermazione della Besant, come dei teosofi in genere, che riecheggia nello stesso Guénon (per quanto si possa contestare il carattere esclusivo che tale affermazione vorrebbe avere): sono i «gusci» astrali che si manifestano nelle sedute medianiche: «Durante le sedute medianiche, molte delle risposte a domande insistenti provengono da tali “Gusci”, trascinati verso gli amici e parenti dall'attrazione magnetica per tanto tempo così familiare e cara e automaticamente rispondono alle onde di emozioni e ricordi, all'impulso delle quali avevano così spesso risposto durante la vita terrena da poco abbandonata. In condizioni favorevoli e sotto lo stimolo magnetico generosamente forniti dagli amici e parenti incarnati, tutte le comunicazioni che questi “Gusci” potranno fornire saranno frasi affettuose, banalità morali, ricordi di avvenimenti passati» (*ib.*, p. 53).

Tale interpretazione ha notevoli punti di riscontro con una ipotesi che pare sia stata formulata per la prima volta, circa un secolo fa, da Adolphe D'Assier (in *Essai sur l'humanité posthume et le spiritisme par un positiviste*, Pedone-Lauriel, Paris 1883).

Spiega Bozzano che a D'Assier, materialista irriducibile, accadde un giorno di assistere a fenomeni complessi di infestazione; per cui egli si pose il problema di formulare una spiegazione conciliabile con la sua visione materialistica della realtà che escludeva la sopravvivenza. Pervenne così ad elaborare una ipotesi secondo cui, per dirla con le parole con cui la riassume Bozzano, «sopravviverebbe soltanto, ma per breve tempo, un effimero “fantasma postumo”, vero “spettro d'oltretomba”, il quale conserverebbe per qualche tempo una certa vitalità e un vago sentimento di esistere; per cui verrebbe attratto verso gli ambienti dove si trovano dei mediums in “trans”. Ivi, fondendosi col perispirito del medium, acquisterebbe temporaneamente una certa coscienza di sé, dando luogo alle manifestazioni — sempre rudimentali, secondo l'autore — dei così detti “spiriti dei defunti”. Senonché questo misero avanzo della personalità umana, esposto agli assalti incessanti delle vibrazioni luminose, calorifiche, elettriche,

andrebbe rapidamente disgregandosi fino a dissiparsi totalmente in breve tempo» (E. B., *I morti ritornano*, Casa Ed. «Europa», Verona 1946, pp. 18-19).

Rileva Bozzano che questa ipotesi di D'Assier è stata fatta propria — sostanzialmente, con lievi modifiche — da Broad. Ha preso forma, in tal modo, l'ipotesi del «fattore psichico», la quale però si rivelerebbe inadatta (dice Bozzano) a spiegare *tutti* i fenomeni metapsichici, alcuni dei quali potrebbero venire chiariti bene solo dall'ipotesi spiritica: dall'ipotesi, cioè, che siano gli stessi defunti ad intervenire in prima persona. L'idea di D'Assier e Broad rimane comunque interessante nella prospettiva in cui ci siamo posti ora per portare avanti questo particolare discorso.

Anche Servadio concorda nell'identificare i presunti «spiriti» comunicanti con quei «brandelli» psichici che gli spiritisti ingenui scambierebbero invece per vere, consistenti, coerenti ed integre personalità dei defunti (cfr. E. S., *Natura...*, pp. 238-239).

A parte la ben diversa prospettiva in cui si muovono le sue ricerche, mi interessa qui una certa conclusione cui sarebbe pervenuto lo psichiatra inglese Denys Kelsey, in epoca più recente e quasi ai nostri giorni: mi interessa tale conclusione proprio nei termini in cui è stata rilevata da Ugo Dèttore.

Kelsey, con l'aiuto della moglie Joan Grant, dotata di facoltà notevoli di sensitiva, ha indagato casi di nevrosi che risulterebbero provocate da traumi psichici subiti dal soggetto in una vita precedente. Esempio è il caso di un giovane alto e forte che però era ossessionato dall'idea di avere qualcosa di effeminato nella forma dei fianchi. Sottoposto il soggetto a trattamento ipnotico, ne è emersa a poco a poco una storia ambientata in una sua supposta vita precedente, nella quale egli — per dirla un po' impropriamente — sarebbe stato una ragazza sedotta e abbandonata e poi deceduta a seguito di un tentativo di aborto. Dico «impropriamente» perché, per spiegare la sostanza del fenomeno con le stesse parole di Kelsey, «erano state le circostanze di questa morte, in preda alla paura e nella solitudine, a provocare che *un elemento della sua personalità si fosse dissociato* e congelato in un presente, fuori dal tempo; *le componenti integrate si reincarnarono* entro due anni, ma in un corpo maschile».

D. Kelsey, *Reincarnazione e psicoterapia*, nel vol. scritto in collaborazione con la moglie J. Grant *Many Lifetimes: A Book about Reincarnation*, Doubleday, Garden City, New York 1967; tr. it. *La catena delle esistenze*, Astrolabio, Roma 1969, p. 103. Corsivi miei. A parte questo spunto che mi pare interessante soprattutto come viene colto da Ugo Dèttore, il libro sembra veramente meritevole di venire giudicato «una fantasmagoria di vacuità psichedeliche», una sorta di romanzo presentato in termini di autobiografia, come nella nota intitolata *Reincarnation*, di A. H. Wagner nell'«International Journal of Parapsychology», X, 1968, p. 289.

Osserva Ugo Dèttore che «così lo psichiatra propone una possibile variante nella teoria della reincarnazione: potrebbe avvenire che *non tutta la personalità si reincarni ma solo alcune sue componenti psichiche che si dissociano* ed entrano poi a far parte di un altro vivente» (U. Dèttore, voce «Personalità regressive», de *L'uomo e l'ignoto*, cit., p. 918; corsivo mio).

A chi fosse curioso di conoscere il seguito della storia possiamo riferire che il giovane, messo al corrente dell'antefatto emerso nel trattamento ipnotico, a seguito — pare — di questa presa di coscienza si liberò dell'idea ossessiva e guarì in quell'unica seduta.

Riassumendo, la personalità di un uomo risulterebbe essere un tutto articolato, costituito da parti che possono venirsi a staccare via via. Oltre al corpo fisico, anche elementi periferici della psiche verrebbero prima o poi a distaccarsi dal nucleo della personalità, similmente a spoglie. Sarebbero precisamente questi frammenti psichici a reincarnarsi: fatti per sussistere solo a quel certo livello vibratorio, non potrebbero più seguire l'anima una volta che questa, disincarnandosi definitivamente e in pieno, ascendesse a un livello superiore di vibrazioni più sottili. È abbastanza comprensibile come questi residui astrali, fiuttuando nell'ambiente occulto più vicino alla terra, possano finalmente venire attratti, per affinità, dagli psichismi di uomini ancora viventi su questa terra. Tali psichismi risulterebbero ancora costituiti in modo da poter sussistere e animare corpi a quel basso livello vibratorio: risulterebbero, perciò, ancora costituiti in maniera strettamente analoga a quei residui astrali, sì da poter facilmente interagire con questi, e, appunto, attrarli a sé, venirne posseduti (e magari gestiti, eventualmente, in una certa misura), per riuscire infine ad assorbirli.

Questa idea che vengo esplicitando e definendo a poco a poco l'ho trovata anche espressa — in una maniera diversa e complementare — in un libro di Jane Roberts, altra nota sensitiva e scrittrice americana. L'identità personale di ciascuno si mantiene integra, dice la Roberts, mentre possono darsi interazioni al livello di quelle che di ciascuna personalità sono le «periferie».

Cfr. J. Roberts, *The Afterdeath Journal of an American Philosopher*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1978, p. 11. Idee che parimenti, pur se in varia maniera, confortano il mio punto di vista sulla reincarnazione, le trovo espresse anche in altre note comunicazioni medianiche. Per esempio: «Posso ricordare soltanto la mia vita sulla terra, e nemmeno quella tanto bene, ma ho vivo il senso di essere esistito anche prima. A volte questo sentimento è fortissimo. Mi ricollega a paesi orientali. Quando vivevo in terra mi sentivo attratto dall'arte e dalla vita orientali. Sento ancora come se ci fosse un legame. Non posso dirlo con certezza, tanto più che si tratta solo di un pezzetto di me. Può essere che siano esistite altrove *parti* di noi? (*From Four who are Dead. Messages to C. A. Dawson Scott*, Arrowsmith, London 1926, p. 138). Un'interpretazione più definita ci viene dall'entità «Julia»: «Se riuscite a immaginare una ruota con molti raggi, di cui ciascuno possa venire staccato a sua volta e reso incandescente e martellato sull'incudine fino a che divenga adatto a prendere il suo posto nella ruota perfetta, allora potrete formarvi una qualche idea della reincarnazione. Non c'è mai una reimmersione totale nella materia. L'Ego mantiene il suo principio vitale da questa parte [cioè nel mondo spirituale, nell'aldilà]. Il mozzo della ruota è qui, mentre si incarna il raggio» (*After Death, A Personal Narrative. New and Enlarged Edition of «Letters from Julia»*, Amanuensis W.T. Stead, Stead's Publishing House, London 1921, p. 149).

Interazione e scambio: frammenti della coscienza di un singolo si distaccano e vengono usati da altri, mentre il primo soggetto continua a mantenere la propria identità. Le esperienze compiute da ciascuno, pur rimanendo sue personali e private, vanno a far parte di una sorta di banca psichica della specie umana, da cui ciascun altro può attingere: e ogni uomo o donna può attingerne qualcosa non solo prima di nascere ma ad

ogni momento della propria vita: «In certi casi tu cambi in tal maniera che la gente che ti conosce in epoche diverse potrebbe aver l'aria di conoscere e descrivere persone del tutto diverse. La teoria della reincarnazione è un tentativo di vedere l'io fondamentale, inviolato, e pur dalle tante sfaccettature, in termini che possano venire compresi coi popolari concetti del tempo... Nel corso di questa tua vita terrena tu ti sei veramente "reincarnato" molte volte» (*ib.*, p. 7; cfr. anche p. 10 e più in gen. Introduction, 2, pp. 6-11).

Per far compiere un altro passo avanti al nostro discorso rileveremo che quelle che hanno luogo durante le sedute medianiche sono definibili come *possessioni*, a prescindere dal fatto se il possessore sia un vero soggetto, un defunto, oppure un semplice guscio astrale. Questo, appunto, sarebbe una spoglia astrale che un defunto avrebbe dimesso per potersi integrare su un piano di vibrazioni più alte, o più sottili, dove quella veste, per il carattere più denso della sua materialità, sarebbe ormai per lui più di impaccio che non di aiuto. Si potrà parlare, allora, di *possessioni per opera di un defunto* oppure di *un guscio astrale*.

Ora, però, trattando di possessioni, giova ricordare la differenza anche notevole che può darsi tra una *possessione medianica temporanea*, quale può aver luogo nel puro ambito di una seduta, e una *possessione medianica prolungata*, quale può insorgere anche al di fuori di una seduta medianica per protrarsi per una serie di giorni, settimane, mesi o anche anni. Ipotizziamo, allora, che possano darsi *possessioni medianiche prolungate per opera di un defunto* ovvero di *un guscio astrale*.

Tracciata questa distinzione quadruplica, volgiamo l'attenzione ai due primi termini, per chiederci: è possibile, e in che maniera, discernere se una possessione medianica temporanea (nel corso di una seduta) avviene per opera di un defunto, cioè di un vero soggetto disincarnato, ovvero per opera di un mero guscio astrale? Credo che qui una risposta sia ben più difficile da dare che non nell'ambito delle possessioni che si prolungano per mesi o per anni.

Un guscio astrale può esprimersi come l'inconscio di un uomo in stato di ipnosi profonda: con la stessa intelligenza e la stessa creatività. Verrebbe meno, quindi, sotto questo aspetto intellettuale, la possibilità di distinguere con sicurezza e di primo acchito se il medium sia posseduto da un defunto esprimentesi in piena coscienza, oppure da un mero guscio astrale, il quale conservi la memoria stessa dell'entità da cui si è distaccato e sia altresì capace di esprimersi nella caratteristica maniera della sua personalità.

Nemmeno sarebbe possibile distinguere le manifestazioni dei gusci astrali per una minore «forza» che essi avrebbero a confronto delle manifestazioni dei veri e propri soggetti disincarnati: rispetto a questi ultimi, la forza dei gusci astrali potrebbe mantenersi, per la durata di un certo tempo, integra, per poi venire meno solo in un momento successivo in ragione del loro progressivo dissolversi. Quindi, se la seduta medianica dovesse avvenire in un lasso di tempo iniziale in cui il guscio eterico dovesse mantenere intatte o quasi le sue forze, nemmeno sotto questo aspetto di energia e di vitalità le sue manifestazioni dovrebbero differire in maniera troppo visibile dalle manifestazioni medianiche delle personalità trascendentali vere e proprie.

Una differenza molto più netta e visibile può rivelarsi quando si tratti di possessioni medianiche prolungate. Nei tempi lunghi una personalità che sia tale in senso proprio, cioè la personalità disincarnata di un defunto, si mantiene integra e ben centrata in se stessa e distinta da tutto quel che essa non è: in altre parole, si mantiene perfettamente determinata. Per questo, se una personalità disincarnata vera e propria perviene a occupare a lungo la personalità di un uomo o di una donna che vive incarnata su questa terra, può accadere che in un qualsiasi momento essa abbandoni la personalità posseduta.

Ora, dopo un tale sganciamento, la personalità disincarnata non più occupante si ritroverà ad essere pienamente se stessa. Parimenti potrà dirsi della personalità dell'uomo o della donna che ha recuperato la propria libertà: a somiglianza di un medium che al termine della seduta in cui ha prestato il suo corpo ad una (o più) entità ritorna ad essere se stesso, così l'uomo (o la donna) che è stato posseduto a lungo da una (o più) entità, una volta che questa (o queste) lo ha abbandonato viene a ritrovarsi con la sua personalità primitiva, con l'antico e consueto modo di pensare, di esprimersi e di agire.

Cosa avviene, invece, nel caso in cui un guscio astrale invada e occupi a lungo una persona «vivente»? Può succedere che in un primo momento il guscio domini con forza la personalità occupata, al punto che questa smarrisca perfino il senso della propria identità, e non più affermi di essere il Tale, quello che era prima di cadere in possesso altrui, ma di essere il Talaltro, cioè il possedente. Questa situazione di dipendenza dall'entità occupante, questa sensazione addirittura di essere la stessa entità occupante con pieno oblio della propria identità personale, può venir favorita dal fatto che il soggetto possedente si trovi in una fase in cui la sua personalità non è ancora formata (come nella più tenera infanzia) oppure attraversa una gravissima crisi. Nessun dubbio sul grado di forza vitale e di consistenza psichica che il guscio astrale può manifestare subito dopo il distacco e nei primi tempi della sua esistenza autonoma: tale consistenza e forza paiono destinate, però, a venire meno.

Coloro che sembrano parlare di queste cose con competenza — occultisti, chiaroveggenti, defunti comunicanti — concordano nel dire che i gusci astrali altro non sono che scorie o residui destinati alla disintegrazione. Se si ipotizza che, per affinità, questi residui vadano a incorporarsi in uomini e donne viventi ancora su questa terra, si può prevedere che, per quanto in un primo momento l'impatto possa essere forte (in ragione della forza del guscio e della debolezza del soggetto recipiente), via via in seguito le scorie astrali si verranno a indebolire sempre più, contemporaneamente al rafforzarsi graduale della personalità che le ospita: si può comprendere come, in una situazione del genere, i gusci, i residui, le scorie astrali, proprio per il fatto che si indeboliscono via via e si disintegrano nell'ambito di una personalità che le ospita, vengano assorbite da quella personalità, ne vengano assimilate, e alla fine vengano a fondersi totalmente con essa.

Ci si può anche attendere che, alla fine, dei residui della personalità assorbita vengano ad integrarsi nell'altra i ricordi, sicché, regredita ipnoticamente, la personalità inglobante possa esprimere come propri quei ricordi che ha ormai fatti propri: si verrebbero a spiegare così quelle regressioni che esprimessero dei contenuti autentici, ben diverse da quelle altre che si limitassero ad esprimere pure e semplici rielaborazioni inconscie di esperienze della vita attuale.

In via ipotetica si potrebbe anche dire che probabilmente l'impatto di un guscio astrale su una personalità incarnata è tanto più forte e visibile quanto più il guscio è unito in sé e non ancora disperso in frammenti: se la disintegrazione è un processo che inizia subito (già dal momento del distacco del guscio astrale dalla personalità cui apparteneva) si può ipotizzare che ad incarnarsi nella personalità di uomini e donne viventi su questa terra possa essere, in certi casi, un guscio ancora unito (e sarebbero quei casi in cui l'impatto risulta più evidente), mentre in certi altri casi possa essere invece un semplice frammento di un guscio già in parte disintegrato e disperso anche altrove. Qui la parte conterrebbe il tutto — come è nella logica del vivente — e ciascun frammento conterrebbe anche tutti i ricordi del guscio astrale intero e quindi della personalità disincarnata da cui questo

deriva. Si potrebbe avere, in questo secondo caso, la reincarnazione di vari frammenti astrali o psichici nelle personalità umane più diverse.

Una reincarnazione così concepita si avvicina abbastanza al modello ipotizzato da Servadio (da lui ritenuto valido almeno per l'immensa maggioranza dei casi, se non proprio per tutti).

Quando si tratta di possessioni medianiche brevi (che durino quanto una seduta) può essere difficile discernere se il possessore sia una personalità vera e propria oppure un guscio astrale dimesso da una personalità disincarnata; però, quando si tratta di possessioni medianiche prolungate, un tale discernimento parrebbe molto più sicuro: alla lunga si riuscirebbe a distinguere in maniera sempre più chiara se l'occupante sia una personalità vera e propria dal comportamento dimostrante una vitalità che sempre si mantiene allo stesso grado, oppure un mero residuo psichico sempre più evanescente e — a quanto pare — sempre più assorbito dalla personalità cui è venuto ad aderire.

Questi casi di possessione medianica prolungata da parte di un residuo psichico potrebbero essere considerati casi di «reincarnazione», ovviamente nel senso più limitato definito fin qui. Come tali, questi casi di «reincarnazione», dove il possessore appare un semplice residuo astrale destinato a venire assorbito via via, verrebbero a distinguersi sempre più chiaramente e nettamente dai casi di «ossessione» (dove, come si è già detto abbastanza, il possessore appare un vero soggetto umano).

In una «reincarnazione» concepita in tale prospettiva, l'unica vera continuità è quella che un soggetto singolo ha con se stesso: la personalità che nasce e poi si continua anche dopo la morte fisica (e poi — come sembra anche dopo eventuali morti astrali successive) è tutta una medesima personalità che si svolge secondo una linea che non conosce interruzioni. A questa personalità che stiamo considerando, altre personalità possono dare qualcosa di proprio (i residui psichici lasciati indietro nella loro ascesa) ma non mai possono dare se stesse in quanto hanno di essenziale, in quanto costituisce il loro essenziale nucleo.

Propriamente nessuna personalità confluisce in nessun'altra. Nondimeno ciascuna personalità singola può arricchirsi di quel che altre personalità hanno fatto di se medesime: ogni personalità modella se stessa e la propria psiche, modella il proprio stesso guscio astrale; e, una volta che residui astrali di una personalità disincarnata si distaccano e vanno ad aderire a un'altra personalità che sia ancora incarnata, questa incorpora in sé della prima anche il frutto delle azioni, che potranno essere positivi oppure negativi; e non v'è dubbio che i residui psichici positivi della prima che si trasmettono alla seconda non possono che arricchirla, mentre i residui astrali negativi, frutto di azioni negative della prima personalità, trasmettendosi alla seconda non possono che appesantirla. È anche ipotizzabile che, data la legge di affinità che governa l'universo mentale, i residui psichici abbandonati nella propria ascesa da un'anima disincarnata si trasmettano a un'anima incarnata che sia, rispetto alla prima, legata da qualche affinità.

Che si reincarni non l'anima come tale, ma il frutto delle azioni, quello che in una certa spiritualità orientale viene chiamato il *karman*, non è forse un concetto buddhista? Il concetto sembra quello, più o meno, anche se in questa mia prospettiva io l'inquadro in una cornice diversa.

La mia prospettiva è di tipo più biblico ed ebraico-cristiano: e a questo proposito vorrei richiamare l'attenzione su come la mia visione reincarnativa, nel mentre che rispetta la continuità di sviluppo di ciascuna personalità, fa vedere come ciascuna

personalità possa, col frutto delle proprie azioni e dei propri stessi pensieri, aiutare altre personalità a progredire, o essere causa per loro di impedimento e di regresso.

Per essere più espliciti, nella prospettiva che sono venuto elaborando, Tizio rimane se stesso, non diventa Caio e poi Sempronio: può comunque irradiare ad essi le vibrazioni positive o negative dei suoi stessi pensieri; e, sempre invisibilmente, dopo la morte fisica può trasmettere a Caio e a Sempronio, in una con i propri residui psichici, il frutto positivo o negativo delle proprie azioni e pensieri, degli atti del proprio spirito.

Mi chiedo se questa concezione non possa rappresentare anche un modesto ponticello tra l'idea buddhista della «rinascita» e la stessa idea cristiana della «comunione dei santi».

Capitolo sesto

CHE DIRE DEI MESSAGGI DEI SUPPOSTI DEFUNTI?

I fenomeni di tipo reincarnativo suggerirebbero la reincarnazione non della personalità nel suo nucleo, ma piuttosto di qualche elemento periferico di essa, di qualche guscio o residuo astrale o psichico: nel proporre questa idea ho cercato di convalidarla come potevo, anche attingendo qualche elemento di conferma da punti di vista variamente affini, emergenti magari dallo sfondo di prospettive diverse, accomunati nondimeno da quella particolare maniera di concepire la reincarnazione che ho sopra indicata. Questi elementi di sostegno alla mia tesi li ho ricavati, finora, da tutta una fenomenologia che — con un po' di buona volontà — risulta abbastanza accessibile a noi uomini che viviamo incarnati in questa dimensione terrena. Si tratta dell'insieme dei fenomeni di tipo reincarnativo in quanto possono venire osservati dal punto di vista di chi vive su questa riva dell'esistenza, e non ha ancora attraversato il fiume. Così le dottrine, le teorie, le ipotesi cui mi sono richiamato sono tutte interpretazioni formulate da uomini viventi — o quando ancora vivevano — nella dimensione nostra. Viene da chiedersi, a questo punto: ammesso che si possano dare comunicazioni autentiche da parte di anime disincarnate, quali indicazioni provengono in proposito da quell'altra dimensione?

In altre parole, vorrei chiedermi: questa particolare interpretazione che sono venuto elaborando dei fenomeni di tipo reincarnativo quali conferme riceve da quel che paiono testimoniare in proposito le supposte comunicazioni dei defunti? Quanto ne risulta confermata, ovvero smentita, o comunque conciliabile? Mi riferisco, naturalmente, a quelle comunicazioni «trascendentali» che per il loro contenuto appaiono tali da indurre studiosi ragionevoli, sensibili, aperti, spregiudicati, a prenderle in considerazione.

In merito a quelle che sembrano le condizioni di vita nel mondo spirituale, queste comunicazioni che possiamo considerare più attendibili presentano concordanze che danno veramente da pensare e muovono a concludere che esse, malgrado tutto, devono pur testimoniare un'esperienza comune. Il concordare delle testimonianze depone in genere per la loro attendibilità, almeno sostanziale: questo vale per il giudice come per lo storico.

Ci sono, è vero, certe discrepanze nelle comunicazioni dei defunti: divergenze che anch'esse appaiono spiegabili in qualche modo, tenendo conto del fatto che le esperienze dei singoli defunti possono variare in ragione dello stato spirituale di ciascuno e dei diversi livelli di realizzazione.

Un dato molto significativo che emerge sempre è che l'aldilà appare un mondo mentale, in certo modo simile al mondo dei nostri sogni. Questo appare costituito da realtà che noi siamo abituati a percepire nella nostra vita di veglia. La nostra psicologia studia anche i «sogni condivisi»: sono esperienze molto rare (tali almeno appaiono alle nostre capacità di ricordarle, di registrarle): comunque si danno; e, se noi vogliamo considerare l'esperienza *post mortem* come onirico-allucinatoria almeno sotto certi aspetti, possiamo assimilare ai sogni condivisi quelle esperienze in cui più defunti si vengono a ritrovare in una medesima condizione e in uno stesso ambiente spirituale. È il patrimonio mentale di idee, di credenze, di esperienze, di ricordi, di aspirazioni e magari di ossessioni, di rimorsi, di sensi di colpa ecc., che determina la formazione di quel complesso di immagini e forme mentali di cui è costituito, per ciascun defunto, il suo aldilà.

Questo mondo mentale ha una sua consistenza, almeno apparente, come l'ha del resto il mondo dei nostri sogni: il quale, fino a che l'illusione dura, ci appare non meno reale e — diciamo — non meno solido del mondo sperimentato nella nostra vita di veglia.

Nondimeno ogni ambiente onirico è creato dal soggetto ideoplasticamente: è la mente del soggetto che lo foggia, mediante un processo cui prende parte soprattutto l'inconscio. Questa ideoplastia, questa creazione mentale di immagini è un fenomeno che ha un rilievo specialissimo nella parapsicologia. Sono dell'idea che tutti i fenomeni parapsicologici siano essenzialmente ideoplastici.

L'ideoplastia finisce per agire anche sul piano materiale in fenomeni di natura varia ma egualmente riconducibili a questo principio, come la dermatografia e le stimmate, le cicatrizzazioni e la naturale ricostituzione dei tessuti, le ectoplasmie e l'elaborazione di forme-pensiero fotografabili, e via dicendo.

È a seguito di un fenomeno di ideoplastia che un proiettore che si biloca può vedere se stesso identificato con un «doppio» in forma umana che ha i medesimi lineamenti del suo volto fisico e le medesime caratteristiche esteriori del corpo fisico da cui si è temporaneamente distaccato: è il proiettore stesso che, con un processo di creazione mentale più involontario che altro, più inconscio che altro, e condizionato dalle proprie mentali abitudini e dalla propria maniera di sentire se medesimo, si foggia il proprio «fantasma»: un fantasma che appare con gli stessi lineamenti e caratteri somatici del soggetto e anche «vestito» nel consueto abbigliamento. Così il soggetto appare a se stesso ed eventualmente anche ad altri: ai sensitivi in modo particolare ma, in certe condizioni, anche all'occhio nudo di persone per nulla sensitive, ed anche all'obiettivo fotografico.

Tutte queste creazioni ideoplastiche, le quali prendono forma per una attività spontanea e il più spesso inconscia della psiche, possono venire modificate dal pensiero cosciente, che è parimenti creativo e può dar luogo — a volontà, senza limiti — ad altre creazioni ideoplastiche (almeno in linea di principio, salvo che non entrino in gioco particolari fattori ostacolanti).

L'ambiente mentale dell'aldilà appare ben reale e tangibile agli spiriti, almeno a quelli che soggiacciono a certe condizioni, che corrispondono al loro particolare stato, e non abbiano realizzato il carattere allucinatorio delle esperienze che provano in quel momento. D'altra parte il medesimo ambiente assume le forme che gli dà il pensiero dei

soggetti che ne fanno parte e cooperano a costituirlo. Poiché l'elaborazione di tali forme-pensiero è condizionata dalle opinioni, dalle convinzioni, dalle credenze dei soggetti che con-creano il medesimo ambiente spirituale che li raccoglie per gruppi di affinità, ne consegue che i defunti «vedono» confermate quelle cose in cui già credevano da tempo remoto. E non solo vedono queste cose tradotte in realtà, non solo le vedono come se fossero vere e reali, ma le vedono altresì, più o meno, nello stesso modo: ed è per questo che spiriti che si trovano riuniti ad altri spiriti affini nel medesimo ambiente spirituale finiscono per confermarsi a vicenda su quelle che, per quanto appaiano reali-oggettive, potrebbero essere invece nient'altro che soggettive forme-pensiero generate da una creazione psichica, condizionata da opinioni e credenze che quei soggetti già professavano quando vivevano in terra.

Cerchiamo di esemplificare quanto detto con brani di presumibili comunicazioni di defunti scelte tra quelle che appaiono le più credibili. Queste domande e risposte che immediatamente seguono, le riporto dal volume *Sulla soglia del mondo eterico* di Arthur Findlay (tr. it., Casa Ed. «Europa», Verona 1946).

Primo brano di intervista: *Domanda*: «È adunque il vostro mondo reale e tangibile?» *Risposta*: «Sì, è molto reale per noi, ma le condizioni in cui ci troviamo dipendono dalle condizioni della nostra mente. Se noi lo desideriamo, possiamo essere circondati da un bellissimo paese, ché la nostra mente giuoca una grande parte nella nostra vita, qui. Precisamente come noi viviamo in ambiente adatto al nostro sviluppo mentale, così noi attiriamo a noi altre “menti” dello stesso nostro tipo, ossia affini. Nel nostro mondo le affinità si attraggono» (*ib.*, p. 119).

Questi brani li riporto a titolo di esempio anche proprio per la loro tipicità, trascegliendoli da innumerevoli altri che dicono in sostanza le medesime cose. Veniamo alla seconda citazione, sempre da Findlay: «Il nostro mondo non è materiale, ma tuttavia è reale ed è tangibile, composto di sostanza in un più alto stato vibratorio della materia che forma il mondo vostro. La nostra mente può perciò agire sulla stessa in modo diverso da quello che la vostra mente non possa fare sulla materia del vostro mondo. Com'è la nostra mente, così è il nostro stato. Per i buoni, il loro ambiente è bello, per i cattivi la situazione è rovesciata» (*ib.*, pp. 120-121).

Terza citazione dal medesimo libro: *D.*: «Ognuno di voi vive adunque in un mondo proprio?» *R.*: «Precisamente come tutti ci viviamo, ci vivete voi e ci vivo io, ma se voi intendete dire che ognuno di noi può vedere e sentire le stesse cose, allora rispondo sì. Tutti quelli dello stesso piano percepiscono le stesse cose» (*ib.*, p. 121).

Quarto ed ultimo brano da Findlay: «Le nostre azioni e i nostri pensieri, su questa terra, già ci preparano il nostro posto nell'aldilà. Eppure quanti pochi di noi riconoscono e sanno che i pensieri sono cose permanenti e che ci seguono attraverso la morte, che saranno i nostri compagni, e che avranno influenza su di noi in modo ben maggiore di quanto non l'abbiano adesso. Ché infatti, separati che siamo dal corpo fisico, il pensiero assume forma e sostanza, il tutto più potentemente per l'esplicazione del bene e del male, di quanto non fosse possibile mentre eravamo limitati entro l'involucro del corpo terreno» (*ib.*, p. 156).

Passiamo ora a considerare un brano di comunicazione di provenienza diversa, il quale conferma e integra quanto già detto e riportato. È una testimonianza dal mondo spirituale resa al «Cerchio Firenze 77»: «Non si può tralasciare di dire, sia pure accennando come è stato fatto per le altre cose, di quella regione del piano mentale corrispondente ai cieli descritti dalle religioni. Occorre però ricordare che una creatura, la quale fosse in questi cieli, non sarebbe divisa da altre se non da un particolare stato di

coscienza. Tutto è attorno a voi. Un uomo che avesse vissuto per meritarsi un premio eterno od avesse dedicato la sua vita ad un ideale, dopo il trapasso, nel piano della mente, per il karma, vede ed esperimenta l'ideale sognato. Questo stato corrisponde quindi ad un senso di appagamento, di beatitudine. Molte Entità che si presentano in certi incontri, provengono appunto da questa regione del mondo mentale. Ecco perché esse descrivono un "aldilà" simile a quello che credevano esistesse durante la vita, perché lo stanno sperimentando e per esse è una cosa reale, non un sogno» (Cerchio Firenze 77, *Dai mondi invisibili*, Edizioni Mediterranee, Roma 1977, p. 145).

Ed ecco tre citazioni dalle *Lettere di un morto tuttora vivente* dettate presumibilmente dalla personalità disincarnata di un giudice americano, David P. Hatch, morto nel 1912 e manifestatosi quasi subito dopo per la durata di undici mesi attraverso la medianità scrivente di Elsa Barker. Così cerca di spiegare le cose, a se stesso e agli altri, la presunta entità del giudice Hatch: «Nella forma di materia in cui ora mi trovo, gli uomini vivono principalmente una vita soggettiva, come gli uomini sulla terra vivono principalmente una vita oggettiva. Le persone qui, trovandosi nel soggettivo, ragionano partendo dalle premesse altrà volta date loro durante la loro esistenza oggettiva o terrestre. Ecco il motivo per cui la maggior parte di coloro che hanno vissuto nei così detti paesi di occidente, dove l'idea del ritmo o della rinascita non è popolare, vengono qui col convincimento di non più ritornare alla vita terrestre; essi fanno le loro congetture partendo da tale premessa» (E. Barker, *Lettere di un morto tuttora vivente*, tr. it., Bocca, Torino 1917, p. 79).

Vorrei intervallare questa dichiarazione e quella successiva del «giudice Hatch» con un rilievo operato da un'altra entità. Cito da *La crisi della morte* di Ernesto Bozzano: «Qui non siamo affatto della medesima opinione sopra un gran numero di questioni» (cfr. E. B., *La crisi della morte nelle descrizioni dei defunti comunicanti*, Bocca, Milano 1952, p. 145).

E torniamo al defunto giudice della California: «i sostenitori delle varie religioni», dice, «sono spesso violenti nelle loro argomentazioni. Venendo qui con le stesse credenze che avevano sulla terra ed essendo capaci di concentrare i loro ideali e realizzare le cose di cui erano in attesa, ne succede che quelli che professano opposte credenze sono più intolleranti qui che sulla terra» (E. Barker, *o. c.*, p. 48).

Sarebbe anche interessante, e complementare al nostro discorso, fermarsi un momento a considerare la consistenza che possono avere, per un defunto, non solo i pensieri propri (soprattutto quelli maturati nel corso dell'esistenza terrena) ma anche i pensieri altrui. Vorrei riportare, a questo proposito, un brano dalle comunicazioni della presunta entità «Frederick Myers» avvenuta attraverso la medianità scrivente di Geraldine Cummins. Questo che dice «Myers» è da riferire al contesto di un problema diverso, come ben si vede: cioè del problema del se e come sia possibile per un defunto comunicare qualcosa che risponda in maniera fedele al proprio pensiero senza contaminazioni derivate dall'interferenza di pensieri estranei; ad ogni modo può valere anche per quello che voglio dire qui in merito alla *consistenza* di tutti questi pensieri: «Esiste una continua interpenetrazione del pensiero tra il mondo visibile e quello invisibile», dice l'entità «Myers», «ed è ciò che rende più che mai difficili le comunicazioni medianiche col mondo dei viventi. Qualora si potessero separare e classificare le accumulazioni sterminate e tumultuarie dei pensieri intercorrenti tra viventi e defunti, in tal caso, liberando le vie di comunicazione da siffatto ingombro, a me riuscirebbe assai facile trasmettervi una lunga corrente di pensieri originati in me solo; ma invece *sovrasta sempre il pericolo di smarrirsi nella fitta boscaglia delle fantasie altrui, specialmente*

quando si va intorno errando, alla guisa di un esploratore disincarnato. Allora si è sempre in procinto d'incappare in false piste di pensieri estranei, con la conseguenza che si finirebbe per rinunciare con disgusto a risolvere un quesito che invece è solubile. Così dicendo io non mi riferisco soltanto alle correnti derivate da mentalità terrene, bensì alle correnti perpetue di pensieri proiettati a miriadi in tutte le direzioni dell'Universo...» (G. Cummins, *La via dell'Immortalità. Descrizione della Vita Futura trasmessa da un'entità spirituale affermantesi F.W.H. Myers*, tr. it., Tipografia «Dante», Città della Pieve 1935, p. 103).

Quasi a conclusione, «Myers» aggiunge: «...Vi esorto a non dimenticare mai ch'io sono solo uno spirito disincarnato tutt'altro che infallibile» (*ibidem*).

Non essere infallibile vuol dire potersi anche sbagliare. Lo stesso Muller parla di «spiriti ignoranti» che, per esempio, pongono in atto una ossessione «agendo per ignoranza» e «non comprendono la loro condizione» (cfr. K. E. Muller, *o.c.*, pp. 193, 198, 203, 207; § 41).

Questo induce a pensare che possa anche darsi il caso che uno spirito non solo professi una certa idea della reincarnazione non rispondente al vero, ma anche possa erroneamente credersi reincarnato.

Ammesso tutto questo come pura e semplice possibilità in linea di principio, vediamo cosa dicono della reincarnazione gli stessi presunti spiriti comunicanti. Si può ben comprendere la difficoltà di operare censimenti nel mondo degli spiriti, o anche solo stime. Si può notare che, per legge di affinità, generalmente si dà il fatto che siano reincarnazionisti quegli spiriti che corrispondono con uomini «viventi» convinti della reincarnazione.

È più facile formulare una stima approssimativa in rapporto a questi ultimi. Gli spiritisti dei paesi latini sono, grosso modo, di matrice kardeciana e si rifanno in genere al reincarnazionismo di Allan Kardec; gli spiritisti anglosassoni, invece, appaiono antireincarnazionisti nella misura all'incirca dei due terzi mentre un terzo appare acquisito alla dottrina reincarnazionistica tradizionale. Questo precisa Ernesto Bozzano (in *La crisi della morte*, cit., p. 219) mentre Giorgio di Simone spiega che l'idea di reincarnazione, accettata in quasi tutti i paesi latini, è stata invece respinta, o perlomeno ignorata, nei paesi anglosassoni, e «soltanto da pochi anni, grazie agli sforzi promossi dai Congressi Internazionali di Spiritismo, la resistenza degli anglosassoni all'idea di reincarnazione si va attenuando» (G. D. S., voce «Spiritismo» ne *L'uomo e l'ignoto*, p. 1205).

Si tratta, chiaramente, di congressi non di spiriti ma di uomini viventi su questo pianeta, tra i quali ha guadagnato terreno un'idea relativa a cose che propriamente sono al di fuori della loro esperienza, se è vero che, come lo stesso di Simone precisa poco più sotto, «quando si chiedono prove della reincarnazione è ovviamente molto difficile, se non impossibile, darne, prescindendo dagli stessi “spiriti” comunicanti» (*ibidem*).

A parte i casi *suggestive of reincarnation* che mi risultano interpretabili anche con la mia formula di una reincarnazione limitata ai residui psichici senza che nulla ci costringa a invocare la dottrina reincarnazionistica tradizionale, mi sembra che noi uomini ne sappiamo ben poco sulla reincarnazione per nostra esperienza diretta; ma poi, leggendo le righe che seguono immediatamente la citazione da Bozzano riportata or ora, vi trovo una considerazione che mi appare abbastanza significativa specialmente in quanto formulata da uno studioso tutt'altro che alieno dall'idea della reincarnazione. Nota Bozzano che, come già ha rilevato in altri suoi lavori, il contrasto esistente tra le due fondamentali opinioni reincarnazionistica e antireincarnazionistica verte «intorno a un

quesito insolubile per coloro che ne discutono» e quindi «nulla implica, visto che *gli stessi spiriti comunicanti riconoscono di tutto ignorare in proposito*. e di giudicare secondo le loro proprie aspirazioni personali» (E. Bozzano, *La crisi...*, p. 220-221; corsivo mio).

Quanto osservato da Bozzano pare avere un riscontro abbastanza preciso in un altro brano delle citate interviste di Findlay ai propri spiriti comunicanti: *Domanda*: «Vi incarnate nuovamente, ossia vi reincarnate sulla terra?». *Risposta*: «A questa domanda mi riesce difficile rispondere. Non ho saputo di nessuno che si sia reincarnato. Sono morto, ossia venni in questo mondo eterico molti anni addietro ed ho attorno a me coloro che vissero sulla terra migliaia di anni fa. Questo è quanto posso dirvi perché la mia conoscenza non mi permette di dirvi di più» (J. A. Findlay, *o. c.*, p. 123).

Torniamo per un momento a quanto dice il «giudice Hatch»: «Gran parte degli uomini e delle donne qui non sa di aver vissuto varie volte sulla terra. Essi ricordano più o meno chiaramente la loro vita ultima ma tutto quanto e avvenuto anteriormente sembra loro un sogno» (E. Barker, *o. c.*, p. 42).

Dice ancora: «Molti di coloro che si trovano qui non hanno maggior memoria delle loro vite passate, anteriori all'ultima, di quella che ne avevano quando si trovavano sulla terra» (*ib.*, p. 21).

Personalmente il «giudice Hatch» è convinto della reincarnazione. Altrettanto si può dire del suo piccolo amico «Lionello», un ragazzo defunto che smania di reincarnarsi; ma «Lionello» ricorda di essere stato iniziato all'idea reincarnazionistica da una sua maestra, e il giudice ha tutta l'aria di avere avuto in vita una formazione teosofica o di avere almeno subito influssi culturali del genere. Il medesimo si potrebbe dire anche, per esempio, dell'«Entità A», alle cui comunicazioni Giorgio di Simone ha dedicato i volumi *Rapporto dalla Dimensione X*, *Il Cristo vero* e *Dialoghi con la Dimensione X*, che ne costituiscono un'ampia antologia presentata e commentata.

G. di Simone, *Rapporto dalla Dimensione X. La vita, la morte, l'aldilà*, Edizioni Mediterranee, Roma 1973; *Il Cristo vero. Realtà del Cristo oltre il mito dei Vangeli*, Edizioni Mediterranee, Roma 1975; *Dialoghi con la Dimensione X. Oltre la morte*, Edizioni Mediterranee, Roma 1981. Cfr. E. Bianco, *La medianità ad incorporazione e l'«Entità A»*, «Luce e Ombra», LXXXII, 1982, pp. 257-264; F. Liverziani, *L'«Entità A»: identikit culturale e connessi problemi*, «Luce e Ombra», LXXXIII, 1983, pp. 139-146, e replica di G. di Simone, *ib.*, pp. 147-151.

Tutti questi contrasti di opinioni che si presumono esistere tra gli stessi defunti potrebbero anche venire spiegati alla luce dell'ipotesi animistica: questa riduce ogni fenomeno, compresi gli stessi fenomeni ad andamento più marcatamente spiritoide, a qualcosa che rimane confinato nella psiche del cosiddetto medium. Ciascun gruppo, reincarnazionista o antireincarnazionista che sia, avrebbe i suoi «spiriti», i quali null'altro sarebbero che l'espressione degli psichismi dei rispettivi individui umani «viventi». Senza dubbio l'ipotesi animistica è quella che spiega assai meglio tanti fenomeni di tipo pur apparentemente spiritoide, per quanto a questi si possa aver dato all'inizio, in maniera del tutto spontanea, una interpretazione spiritica che poi ha rivelato le sue incrinature.

L'ipotesi animistica si dimostra, in tanti casi, la più critica; però, se veramente vogliamo essere critici fino in fondo con quella reale e totale spregiudicatezza che al vero critico si addice, dobbiamo pur riconoscere che, applicata a certi altri fenomeni, l'ipotesi

animistica si rivela un tentativo di spiegazione talmente complicato e lambiccato e barocco da apparire chiaramente insostenibile. Qui l'ipotesi spiritica appare non solo la più semplice, ma di gran lunga la più ragionevole. Quanto essa può presentare di più traumatico per la nostra mentalità (con i suoi antropomorfismi, ecc.), si rivelerà più plausibile, in seguito, a chi voglia considerare come la rappresentazione antropomorfa che gli spiriti ci danno dell'aldilà, almeno nelle prime sfere, nei primi stadi, abbia malgrado tutto la sua spiegazione: tale rappresentazione antropomorfa dell'aldilà appare spiegabile col fatto che la condizione *post mortem* ha un carattere essenzialmente mentale ed è dominata da quella ideoplastia che, come si è visto, almeno in quelle prime fasi è largamente condizionata, a sua volta, dalle immagini e dai ricordi terreni e dalle abitudini mentali che i nuovi defunti si portano con sé dalla terra.

Tutte queste considerazioni svolte finora mi fanno sentire pienamente autorizzato ad assumere quella spiritica almeno come ipotesi da prendere in considerazione. Ritengo, poi, di poter assumere — parimenti in linea ipotetica — anche la sostanziale validità delle «comunicazioni» di cui ho parlato, almeno di quelle che appaiono più attendibili, sempre tenendo presente la possibilità che esse in parte esprimano esperienze onirico-allucinatorie: qualcosa come un travestimento simbolico di percezioni che sarebbero però reali nella loro sostanza.

Considerati in questa luce, apparirebbero divisi, in reincarnazionisti e non, gli stessi defunti: quegli stessi defunti che, per legge di affinità, si trovano a comunicare, in maniera del tutto naturale e spontanea, rispettivamente con gruppi di «viventi» reincarnazionisti (latini in maggioranza) e non reincarnazionisti (la maggioranza degli anglosassoni).

Che i defunti reincarnazionisti e non reincarnazionisti siano legati rispettivamente ai viventi della medesima opinione non è soltanto da ascrivere a questa legge di affinità, ma anche ad un altro fattore: se il reincarnazionismo o meno di un defunto deriva in così forte misura dalle opinioni professate in merito da lui stesso quando viveva nel nostro mondo, e se le comunicazioni tra i due mondi consentono alle vecchie amicizie di mantenersi superando la barriera della morte, è ben naturale che questi particolari legami che sussistono tra i rispettivi gruppi siano anche la continuazione di vecchi legami che univano quei soggetti già quando convivevano in terra.

Una volta che si siano rilevate non solo le opinioni reincarnazionistiche di molti defunti ma anche certe testimonianze di esperienze reincarnative soggettivamente vissute nella maniera più intensa e drammatica, una volta che si sia rilevato tutto questo possiamo tornare a proporre l'ipotesi che fin qui si è cercata di formulare, di svolgere, di convalidare: cioè l'ipotesi che a reincarnarsi possa essere non il nucleo della personalità del defunto, ma solo quel guscio o frammento astrale che egli, evolvendosi e affinandosi, lascia dietro di sé.

Premessa implicita a tutto questo è che non solo il corpo fisico, ma la stessa psiche (la quale alla morte del corpo fisico sopravvive) è qualcosa di organico, è qualcosa che può articolarsi — fra l'altro — in un nucleo e in una periferia. In questa parte del presente studio ci veniamo interrogando via via su quello che potrebbe essere il punto di vista di entità disincarnate in merito a questioni su cui si sono già passate in rassegna interpretazioni di uomini viventi su questa terra. È ancora l'entità «Myers» che ci chiarisce — mi pare abbastanza bene — questo concetto dell'articolarsi della psiche in un nucleo e in una periferia, con l'aiuto di una immagine suggestiva: «Immaginate», dice, «un regno terreno; per esempio l'Inghilterra, tutto punteggiato da città che governano se stesse, in pari tempo dipendendo dalla più vasta città del regno, qual è

Londra, per le direttive generali, e la ricezione di stimoli dinamici. Orbene: questa è la condizione dello spirito disincarnato. Egli è un regno i cui confini sono segnati da un alcunché assumente la forma di un velame fluidico fornito di una curiosa elasticità; vale a dire che noi differiamo dal regno a cui allusi, in quanto possiamo alterare a volontà la forma di questa sostanza sottile, o fluidica» (G. Cummins, *La via dell'immortalità*, cit., p. 90).

Si può ben comprendere come una provincia di questo regno, già dotata di una cospicua autonomia fin da quando ne faceva parte integrante, venendosi a staccare da esso possa agire con una autonomia ancora maggiore. Così farebbero, appunto, quei «gusci abbandonati» o «immagini permanenti» di cui parla — come si è visto — l'entità «Myers». Dice «Myers» che tali gusci «potrebbero paragonarsi a un vecchio vestito gettato via da un viaggiatore: esso rimane da un lato della strada, e può essere raccolto ed ancora indossato» (*ib.*, p. 62).

Se non sempre, almeno in genere sarebbero questi «gusci abbandonati» che provocherebbero i fenomeni di infestazione. Di fronte a fenomeni di questo tipo, in generale, salvo eccezioni, precisa «Myers», potremmo ben dire: «Ecco che riprende a deambulare un antico vestito indossato, forse, da qualche Puritano o Cavaliere, o da qualche frate incappucciato, o da una monacella, o da un intraprendente signore moderno che ha ucciso, od è stato ucciso con armi modernissime, ma con gli stessi impulsi passionali di furore e d'odio che sono suscettibili di venir lasciati dietro di sé» (*ibidem*).

Vorrei collegare quest'idea con un'altra che attingo dal volume *Rapporto dalla Dimensione X*, compilato da Giorgio di Simone per dare espressione organica al contenuto delle comunicazioni trascendentali di un altro supposto spirito disincarnato. In questo punto che sto per riportare, di Simone si esprime con parole sue, ma con riferimento esplicito all'insegnamento dell'«Entità A», richiamandosi ad un tempo a idee abbastanza diffuse nei circoli spiritisti. Quella disgregazione del corpo fisico che ha luogo con la morte è seguita dalla disgregazione di un'altra realtà che opera ad un livello vibratorio più sottile: «...Presto o tardi il complesso animico si disgrega, risolvendosi nei suoi elementi costitutivi primari che possono così essere eventualmente riorganizzati in modo diverso da un altro spirito per i suoi contatti e le sue esperienze, mentre lo spirito che se ne servì passerà ad altri livelli di esperienza più elevati, con strumenti qualitativamente migliori» (G. di S., *Rapporto dalla Dimensione X*, p. 97).

Per quanto io mi dissoci nettamente dal tipo di reincarnazionismo che vedo professato nelle comunicazioni dell'«Entità A» come negli scritti di Giorgio di Simone, questo non toglie che il concetto espresso dalle parole dianzi citate risulti molto significativo anche dal mio punto di vista e utilizzabile anche nel quadro dell'interpretazione che vengo elaborando e proponendo.

L'entità «Myers» attesta chiaramente che, dopo avere abbandonato il corpo fisico (con la cosiddetta morte) il defunto si libera successivamente anche di qualche altra cosa. Testualmente dice «Myers» che, ad un certo momento, il «corpo eterico» del defunto «perviene ugualmente a liberarsi dal guscio delle proprie manchevolezze» e «allora lo spirito prende il volo, liberandosi dai detriti del guscio, così come un uomo si libera da un vecchio pastrano a brandelli» (G. Cummins, *La via...*, p. 58).

Questo «guscio» che il defunto getterebbe via, «Myers» lo chiama anche «la sua prima pelle, quel residuo, cioè, che lo vincolava ancora al mondo dei viventi» (*ibidem*).

Si tratta, in altre parole, di una «scorza esterna», di una «immagine sovrapposta» che «viene abbandonata per via» (*ib.*, p. 59).

Così come il corpo fisico non pare l'unica spoglia che il defunto abbandona, analogamente si può dire che il «guscio» cui allude l'entità «Myers» non sia l'unica spoglia eterica di cui il defunto perviene a liberarsi dopo l'abbandono del corpo fisico.

«Myers» allude all'abbandono successivo di un secondo guscio, che egli identifica col «corpo eterico»: tale abbandono avverrebbe in uno stadio più avanzato, al termine del soggiorno in una sfera spirituale che egli chiama il «Terzo Piano» o «Paese delle Illusioni», dove i defunti, dominati ancora dalle immagini e forme della vita terrena, si creerebbero ideoplasticamente un ambiente molto simile a quello terreno e rivestirebbero se stessi di immagini corporee simili a quelle umane. Tale situazione, come si è già detto, presenta un'analogia strettissima con quanto accade nelle nostre esperienze oniriche.

Ebbene, pare che anche al termine di questo stadio il defunto verrebbe a spogliarsi di un ulteriore involucro. Dice anzi, più precisamente, «Myers» che egli verrebbe a trovarsi come di fronte a un bivio. Ci sono molti di quelli che chiama gli «Uomini-anima», i quali «desiderano tornare in Terra» oppure «desiderano almeno un'esistenza planetaria ove possano realizzare qualche trionfo intellettuale, o prender parte nella lotta della vita terrena o planetaria». Sono questi gli esseri che «si reincarnano» mentre «la maggior parte degli Uomini-anima si spogliano invece del corpo eterico e rivestono una forma più fine, liberandosi con ciò dal Paese delle Illusioni, da quell'asilo d'infanzia ove hanno vissuto soltanto le vicende della vecchia fantasmagoria terrena» (*ib.*, p. 27).

Non so se si debbano accogliere in maniera rigida le distinzioni che l'entità «Myers» opera tra i sette «piani» dell'esistenza spirituale. Sta di fatto che, proprio da una condizione di vita spirituale strettamente analoga a quella che «Myers» chiama del «Terzo Piano» o «Paese delle Illusioni», ricorre la testimonianza di spiriti che parlano di un alcunché definibile come una «seconda morte», a seguito della quale abitatori di quel piano sparirebbero senza lasciare tracce di sé, presumibilmente per elevarsi ad un piano superiore.

Vediamo cosa testimonia in proposito l'entità «dottor Scott» alla moglie, come riporta il volume *From Four who are Dead, Messages to C. A. Dawson-Scott* (Da quattro che sono morti, Messaggi a C. A. D. S.) ampiamente citato da Bozzano ne *La crisi della morte*. *Domanda*: «Tutte le persone da te conosciute in terra si trovano con te nell'ambiente spirituale in cui vivi?». *Risposta*: «No, molti sono partiti». *D.*: «Per dove?». *R.*: «Non lo so». *D.*: «Tu pure dovrai partire prima che arrivi io?». *R.*: «No». *D.*: «Questo mi fa piacere. Quelli che se ne vanno subiscono forse una sorta di seconda morte?». *R.*: «Un alcunché di equivalente, ma senza “ombra di pene”» (C. A. Dawson-Scott, *From Four who are Dead, Messages to C. A. Dawson-Scott*, London 1926, pp. 44-45; cit. da E. Bozzano, *La crisi...*, p. 148).

Si è visto come il reincarnazionismo di tanti defunti, al pari di quello di tanti uomini viventi su questa Terra, sia da considerare anch'esso come una semplice opinione. L'uno e l'altro sono semplici opinioni, ma con una differenza molto importante, veramente essenziale. Qui sulla Terra le opinioni sono modi di interpretare la realtà, e solo raramente possono tradursi in vere e proprie allucinazioni, mentre la realtà di fatto rimane quella che è nella sua materiale concretezza. Al contrario, su quel piano di esistenza che noi chiamiamo «l'aldilà», ogni realtà appare psichica. Dove tutto è psiche, il pensiero non si limita a considerare qualcosa che ne rimanga distinto, oggettivo: se tutta la realtà è psichica, il pensiero, nel momento stesso in cui pensa, *crea* realtà. Le opinioni, le credenze prendono forma, e assumono immediatamente la forma più tangibile. Per quanto possa permanere — da qualche parte — un qualche punto di riferimento più oggettivo, la situazione come minimo sarà questa: il soggetto, che crea

una realtà psichica corrispondente alla propria opinione, ne rimarrà avvolto come da una nebbia mentale, che risulterà tanto più fitta quanto più l'opinione risulterà radicata. Per quanto la verità rimanga sempre tale nel suo darsi oggettivo, quella nebbia potrà impedirne la visione, potrà comunque condizionarne la visione fortemente.

Si può ben comprendere come un defunto, che crede nella reincarnazione e aspira a reincarnarsi in quella certa maniera, possa provare, della propria supposta reincarnazione in atto, l'esperienza più viva (qui non importa, ancora, se rispondente o meno ad una realtà oggettivabile: comunque viva, drammaticamente viva come possono esserlo anche certe illusioni, quando sono perfette). Egualmente viva potrebbe essere l'esperienza (anche qui non importa se «reale» o meno) di altri defunti del medesimo ambiente spirituale i quali «vedono» (scriviamolo tra virgolette) quel tale soggetto «reincarnarsi»: essi hanno preso atto della sua aspirazione a tornare sulla terra; e può effettivamente essere che, mentre l'interessato prova la viva esperienza di dirigersi verso il grembo di una donna dove una nuova creatura viene concepita, gli astanti provino dal canto loro un'esperienza parimenti viva: l'esperienza di «vedere» il loro compagno dirigersi verso quella destinazione. Dopodiché, mentre è ragionevole attendersi che il «reincarnato» sprofondi in uno stato privo di coscienza per permanervi durante i nove mesi della gestazione, è egualmente ragionevole che gli astanti non ritrovino più nel loro ambiente quell'entità che ne è scomparsa appunto per reincarnarsi.

Si può anche ipotizzare che un certo numero di questi spiriti che scompaiono senza lasciar traccia passino per una *soggettiva* esperienza di tipo reincarnativo prima di elevarsi realmente al piano spirituale superiore, se è vero che a quel punto essi provano un desiderio forte, un'aspirazione, un intimo bisogno di passare per quel tipo di esperienza. Un po' di immaginazione è pur necessaria per elaborare una qualsiasi ipotesi: il lettore veramente aperto e disponibile me la voglia perdonare. Immaginiamo un defunto il quale — desideroso di reincarnarsi e convinto di doverlo e poterlo fare scegliendo anche il nuovo ambiente, la famiglia, la madre per la sua prossima «reincarnazione» — prendesse proprio una iniziativa del genere lui stesso. Il risultato potrebbe essere non tanto quello di riuscire a reincarnarsi nel senso proprio col nucleo della sua personalità, quanto piuttosto quello di riuscire a pilotare a tale destinazione precisa la reincarnazione del proprio guscio astrale, e comunque di un proprio elemento psichico non centrale ma periferico. È quanto realizzerebbe, di fatto, il nostro defunto, pur con l'illusione di reincarnarsi lui personalmente *in toto*, così come vuole una certa idea reincarnazionistica tradizionale.

In questo suo tentativo di pilotare la propria reincarnazione, il soggetto defunto potrebbe anche pervenire a realizzare, almeno in qualche limitata misura, l'effettiva possessione della personalità di un vivente. Ricordiamo, a questo proposito, come Muller attribuisca certi fenomeni di ossessione a quelli che egli chiama «spiriti ignoranti», a spiriti che ignorano la loro condizione reale.

Potremmo comprendere in una fenomenologia di questo tipo anche casi di defunti che si illudano di reincarnarsi (in quella certa maniera, *in toto*) mentre in realtà hanno tutt'al più pilotato la reincarnazione ristretta di un elemento periferico del loro psichismo.

Una illusione del genere potrebbe aver fine allorché subentrasse una fase di assopimento e poi magari anche di sonno profondo nel corso della quale il defunto verrebbe a spogliarsi del proprio guscio astrale lasciandolo dove ormai si trova: aderente, cioè, a quel nuovo individuo vivente che potremmo definire la «reincarnazione» del primo (cioè del defunto) solo nel senso più lato del termine.

La soggettiva esperienza di chi fortemente desidera e ponga in atto il tentativo di pilotare la propria reincarnazione sarà da considerare come un'esperienza in parte illusoria, in quanto a reincarnarsi non sarà *lui* ma *qualcosa di lui*. Ora, però, tra questo «lui» e questo «qualcosa di lui» si dà anche una intima partecipazione e una sorta di identità partecipativa: in questo senso ed entro questi limiti si può attribuire, ad un tempo, all'esperienza in esame, anche un suo aspetto di *non illusorietà*, di oggettiva realtà.

Nel suo identificarsi con quel frammento della propria personalità che va ad incarnarsi realmente, il defunto in questione si attende ragionevolmente di sprofondare in una sorta di sonno, che potrebbe essere del tutto incosciente ma potrebbe anche essere popolato di sogni: di sogni di una specie particolare, aventi una loro particolare funzione.

Giova, a questo punto, fare un breve parallelo con un'altra sorta di sonno in cui, secondo comunicazioni abbastanza precise che ricorrono, verrebbero a cadere certi defunti immediatamente dopo il decesso. Citiamo una testimonianza, dal Caso decimo dei trenta esaminati da Bozzano ne *La crisi della morte*: «...Ve ne sono molti che cadono subito in sonno non appena disincarnati; e ciò avviene quando il loro concetto della morte era l'annientamento; dimodoché il periodo di sonno riparatore si combina subito con le loro convinzioni in proposito. Costoro non abbisognano di spiegazioni o di soccorsi fino alla fine del loro periodo di riposo, che talvolta si prolunga assai, quando le loro convinzioni circa l'inesistenza dell'anima erano profondamente radicate...» (E. B., *La crisi...*, p. 91).

Sulla base dell'analisi comparata di un grande numero di casi, Bozzano può rilevare, dal canto suo, a questo proposito che «nel mondo spirituale, e a norma di quanto informano gli stessi defunti, ordinariamente gli spiriti dei disincarnati rimasti fino alla morte assolutamente certi dell'annientamento finale cadono in sonno profondo non appena emersi nel mondo spirituale, e vi rimangono per anni e decenni; ciò a causa della circostanza che le loro inveterate convinzioni in tal senso sono troppo sovente combinate a metodi di vita conformi alle loro convinzioni, e cioè non curandosi altro che di accumulare denaro con ogni mezzo, allo scopo di godersi la vita egoisticamente e animalescamente, senz'ombra di un ideale che li nobiliti; né sociale, né morale, né scientifico, né artistico, e tanto meno altruistico; imitando in questo i romani della decadenza, i quali s'immergevano in orge nefande cantando in coro: "Inebriamoci di vino e di amore, poiché la vita è breve, e tutto finisce con la morte"» (*ib.*, pp. 240-241).

Questa rappresentazione pittoresca dà abbastanza bene l'idea di quale categoria di defunti sia quella cui ci si riferisce qui: ci sono, rispetto a certe cose e a certi valori, dei non credenti che son tali solo al livello dottrinale-teorico, mentre in termini esistenziali vivono da credenti molto di più che non i credenti stessi di professione: ed è chiaro che non ci si riferisce davvero a questo tipo di uomini.

Avendo accennato ad una tale esperienza di sonno (popolato forse di particolari sogni), penso che gioverebbe stabilire un certo parallelo: possiamo paragonare il sonno in cui si immergerebbero i defunti convinti di stare per reincarnarsi, col sonno in cui verrebbero a cadere per un certo periodo i nuovi defunti che da «vivi» erano profondamente, vitalmente convinti che l'anima stessa dovesse morire in una col corpo. Tra le due situazioni ci sarebbe, però, questa differenza: i convinti di morire interamente con la morte del corpo identificano col corpo se stessi, l'intera loro personalità; mentre i convinti di reincarnarsi identificano se stessi (identificano la loro personalità intera) con quel guscio astrale che in effetti sarebbe la sola realtà che si reincarna.

Stabiliamo una sorta di tabella per rilevare punto per punto le differenze tra i due atteggiamenti. Questi due soggetti, l'uno dei quali è convinto di morire *totalmente* col corpo, mentre l'altro è convinto di reincarnarsi *totalmente*, possiamo chiamarli, per brevità, A e B.

Veniamo così al parallelo puntuale annotando tra parentesi i comportamenti rispettivi di B per compararli via via con quanto avremo annotato (fuori parentesi) di A:

1) A è convinto di *morire totalmente* con la morte del corpo (B è convinto di *reincarnarsi totalmente*, col nucleo stesso della sua personalità);

2) A *si identifica col corpo* e con la sua sorte (B *si identifica*, in effetti, pur senza rendersene conto, *con il suo guscio astrale* e con la sua sorte di reincarnarsi effettivamente);

3) quindi A si addormenta, cade in una sorta di lungo *sonno* che può avere i suoi *sogni* (B fa qualcosa di simile anche lui);

4) al *risveglio* da questo lungo sonno A perviene ad acquisire la chiara coscienza di quella che è la sua condizione reale, viene cioè ad acquisire piena *consapevolezza* del fatto che la sua anima, cioè *la sua personalità disincarnata nel proprio vero nucleo è realmente sopravvissuta* alla morte del corpo fisico (analogamente B viene ad acquisire la *consapevolezza* sempre più chiara del fatto che *a reincarnarsi è stato non il nucleo della sua personalità ma semplicemente un suo elemento periferico*, un mero guscio psichico che essa ha abbandonato in maniera non molto dissimile da come aveva, in precedenza, abbandonato il corpo fisico);

5) al *risveglio* A si ritrova non solo pienamente consapevole ma pienamente *conciliato* con la sua effettiva condizione di spirito sopravvissuto nell'aldilà (analogamente B si trova assai più *conciliato* con la sua condizione di defunto non destinato a reincarnarsi).

Un elemento che risalta sia nell'un caso che nell'altro è un certo attaccamento alla Terra, che è pur necessario smaltire (diciamo così) perché ci si possa adattare *in pieno* alla condizione di vita del mondo spirituale. Quel sonno potrebbe anche risultare animato da certi particolari sogni, da certe particolari esperienze oniriche o quasi oniriche: e potrebbe avere così una funzione, appunto, di sfogo, di smaltimento, perché poi sopravvenga quello stato di sazietà che segnerebbe la consumazione piena di quell'esperienza e insieme il suo superamento.

L'entità «Myers» rileva, a proposito di queste fasi di «sonno», che «nei passaggi dall'uno all'altro piano avviene sempre questo periodo di transitorio oblio, nel quale ogni attività è tacitata, e l'anima sembra sostare in una grande calma», dopodiché «lentamente la sua visione si risveglia» (G. Cummins, *La via...*, p. 40).

Sul fatto, poi, che un periodo di sonno o di sonnolenza coincide col momento del decesso o lo segue abbastanza da vicino c'è un notevole concordare di testimonianze per esempio ne *La crisi della morte* di Bozzano.

Cfr., nel capitolo conclusivo di questo volume, il 5° dei «particolari fondamentali», p. 301. Cfr. anche Cummins, *La via...*, p. 56.

Quel sonno sarebbe, dunque, funzionale al distacco: al distacco dal corpo fisico, al successivo distacco da altri corpi o involucri più sottili, alla liberazione da qualsiasi forma di attaccamento. Il sonno verrebbe così ad assolvere una funzione terapeutico-liberatoria agendo in senso contrario a quello della repressione degli istinti e della loro «rimozione». Ci si libererebbe via via di questi attaccamenti lasciandoli «sfogare» e

«smaltire» come è possibile: il sogno avrebbe questa funzione, mentre il sonno profondo che subentra o si alterna ad esso avrebbe una funzione distensiva e calmante egualmente necessaria, complementare.

C'è in effetti da smaltire un notevole attaccamento a cose della terra. Possiamo attingere, in proposito, qualche spunto dalle già menzionate *Lettere di un morto tuttora vivente*. Qui il «giudice Hatch» parla, fra l'altro, di una nuova amicizia acquisita nell'aldilà: il ragazzo Lionello, al quale ho dedicato un cenno più sopra. Dice «Hatch»: «Egli s'interessa grandemente di alcune cose che gli racconto della terra — specialmente degli aeroplani, che non erano ancora perfezionati quando giunse qui. Egli sente vivo desiderio di ritornare sulla terra per poter volare in aeroplano; gli osservai che può volare benissimo anche qui senza bisogno di tale apparecchio, ma ciò non gli sembra la stessa cosa. Vuole mettere le dita sopra un meccanismo» (E. Barker, *o. c.*, pp. 20-21).

Poco prima il defunto giudice aveva accennato a «casi in cui l'anima si reincarna presto, dopo pochissimo riposo, il che si verifica *quando è spinta da molta curiosità e da forti desideri*» (*ib.*, p. 19; corsivo mio).

In altro luogo del medesimo volume si rappresenta in maniera drammaticamente viva quanto succede in quei casi, o, direi più propriamente, quali esperienze può vivere soggettivamente il defunto in questione: «Subitamente il richiamo della materia, l'ardente, il terribile richiamo del sangue e del calore dell'attività innalzata all'ennesima potenza, afferrerà la semi addormentata anima che si trova dalla parte della materia eterica...» ed ecco che «egli è di nuovo entrato nel mondo della materia; egli è immerso e nascosto nella carne terrestre; egli aspetta la nascita...» (*ib.*, pp. 133-134).

C'è, a quanto pare, in un buon numero di anime trapassate, una grande smania, un gran desiderio di reincarnarsi, in quanto la reincarnazione sarebbe il mezzo di placare tale desiderio, tale bisogno psicologico. Esse in qualche modo soddisferebbero tale bisogno in maniera analoga a come chi ha fame e non può mangiare può comunque accordare un qualche sfogo al relativo bisogno psicologico sognando di partecipare a un lauto banchetto.

Che certi attaccamenti possano venire smaltiti attraverso uno sfogo psicologico da porre eventualmente in atto passando per una esperienza allucinatoria anche ossessiva pare suggerito da quanto l'entità «Myers» dice ad altro proposito, che può tuttavia connettersi a questo nostro discorso per completarlo, per illuminarne un'altra possibile dimensione. Data la complessità e la delicatezza della questione, è bene cedere a lungo la parola allo stesso «Myers»: «Desidero esporvi ancora un'illustrazione. Prendiamo ad esempio un uomo, ovvero una donna, che abbiano condotta una vita immorale in Terra. Qui torna opportuno citare un detto dell'angelo che apparì a Giovanni: “Chi è contaminato sia più che mai contaminato” (*Apocalisse* 22, 11). L'uomo che giunse al mondo spirituale con una storia sessuale riprovevole, trova che nel regno dove la Mente impera, se risultano acutizzate le percezioni mentali, anche i propri desideri predominanti in vita risultano altrettanto intensificati. In pari tempo egli è libero di adunare intorno a sé quelle entità disincarnate che potranno gratificare le tendenze anormali della sua natura; ed anzi, per legge di affinità, esse gravitano spontaneamente verso di lui, con la conseguenza che tutti questi esseri depravati vengono a trovarsi nel paradiso del sesso. Non bisogna però dimenticare che tutto ciò non è che una creazione della loro mentalità saturata di memorie ed immagini in tal senso. Essi bramano ancora le sensazioni grossolane dell'amore terreno, non già i sentimenti nobili ed elevati che formano l'essenza del vero amore tra i sessi, sentimenti che s'impennano nella perfetta intesa tra due anime gemelle, all'infuori dell'appagamento dei sensi.

«Comunque, i sensuali disincarnati ottengono in abbondanza ciò che desiderano, per cui ne risulta per essi uno stato di sazietà nauseante, che li trae a detestare ciò che possono ottenere in eccesso e con troppa facilità. Senonché allora trovano assai difficile il sottrarsi a coloro che condividono con essi tali sorte di godimenti.

«Anche un omicida può essere compreso nella categoria di questi esseri, giacché ben sovente è un improvviso desiderio perverso, una brama di crudeltà, che conduce all'omicidio.

«L'ultimo stadio nel "Paese delle Illusioni" potrebbe denominarsi lo stato purgatorio. Risulta infatti molto doloroso provare il senso della sazietà, il quale segna la fine del piacere ambito. Per quanto sembri un paradosso, deve riconoscersi che esiste una disgrazia peggiore della mancata realizzazione del desiderio del cuore, e questa disgrazia è la sua stessa realizzazione; giacché gli uomini sono costituiti in guisa ch'essi perseguono invariabilmente un puro sogno, un fuoco fatuo, dalla cui realizzazione non è possibile ottenere alcuna soddisfazione permanente» (G. Cummins, *La via...*, pp. 20-21).

Questo lungo brano che ho riportato ci dà un'idea ben viva di quella che può essere la totale consumazione di desideri e attaccamenti terreni perseguita, dopo la morte, nel mondo spirituale, attraverso una sorta di esperienze definibili, almeno in parte, almeno in una certa misura, come onirico-allucinatorie. Appare abbastanza chiara la funzione di sfogo e di smaltimento non solo ma — in fin dei conti — catartica, di purificazione che tali esperienze possono avere.

Queste varie esperienze onirico-allucinatorie, questi «sogni» alternati o meno a fasi di sonno più profondo e inconsapevole servirebbero insomma, in ultima analisi, a dare sfogo a tutti i residui di attaccamenti terreni, servirebbero a dare sfogo a tutti i residui di desideri, di ambizioni, di passioni, ecc., perché il soggetto infine se ne liberi. Più in particolare, nel caso di soggetti convinti di morire totalmente col corpo, tale esperienza onirico-allucinatoria insieme alle fasi di sonno più profondo che l'accompagnano avrebbe la funzione di aiutarli a smaltire, insieme a questa loro convinzione, anche tutta la loro *forma mentis* materialistica in una con tutte le conformi abitudini mentali cui essa è legata. Nel caso, poi, dei soggetti convinti di doversi reincarnare totalmente, in una col nucleo stesso della loro personalità, un'esperienza onirico-allucinatoria analoga, seguita o intervallata da fasi di sprofondamento nell'incoscienza, avrebbe la funzione di aiutarli a smaltire tutta la loro «reincarnazionite» insieme a tutti quegli attaccamenti terreni da cui essa può ricevere alimento.

In maniera analoga a quanto accadrebbe a tutte queste esperienze più varie del medesimo tipo onirico-allucinatorio, anche un'esperienza «reincarnativa» così concepita dovrebbe essere seguita da un definitivo risveglio. Al «risveglio» il soggetto — possiamo ripetere — che era convinto di essersi reincarnato in quanto persona, verrebbe a trovarsi notevolmente più conciliato con la sua condizione di defunto non destinato a reincarnarsi in toto e, avendo ormai smaltito quella «reincarnazionite» che era connessa a tanti suoi attaccamenti terreni, verrebbe presumibilmente a trovarsi in un ambiente spirituale ben diverso, in una diversa compagnia, che, per legge di affinità, in corrispondenza alle nuove convinzioni non più reincarnazionistiche del nostro soggetto, verrebbe a risultare anch'essa di comuni convinzioni non reincarnazionistiche (nel senso che è stato qui sottoposto a critica). Il nostro soggetto dovrà ben riconoscere, allora, il già chiarito carattere in parte «vero», in parte «falso» e illusorio della propria esperienza reincarnativa.

Ora, il defunto che avrà esperito e realizzato tutto questo potrà comunicarlo ai suoi vecchi compagni reincarnazionisti? Credo che questo sia molto difficile, in quanto è

probabile che ciascuno dei vecchi compagni abbia compiuto nel frattempo un suo personale itinerario e non sia raggiungibile altro che individualmente, non più insieme a tutti gli altri. Un'analisi comparata delle «comunicazioni» mi ha dato l'idea che, se esiste un conforme aldilà, debba essere un mondo spirituale non solo estremamente articolato, dalle «molte stanze», ma anche estremamente fluido e soggetto a variazioni continue. Ho la netta impressione che gli stessi ambienti spirituali singoli siano destinati, dopo un tempo relativamente breve, a dissolversi o a modificarsi radicalmente, via via che chi ne faceva parte si trasferisce — evolvendo — altrove mentre vi affluiscono continuamente nuovi spiriti, ciascuno capace di apportare trasformazioni anche radicali col suo potere mentale creativo.

Ci si può richiamare in qualche modo, a questo proposito, alla testimonianza dell'entità «Raymond», che sarebbe il figlio morto in guerra dell'illustre metapsichista Sir Oliver Lodge: «...Nel mondo spirituale siamo noi che dobbiamo creare le condizioni del nostro ambiente, nonché ciò che voi chiamerete le “cose” *esistenti nel nostro piano*, le quali *hanno soltanto un'esistenza temporanea*» (dalla Prefazione di Sir Oliver Lodge a *La via dell'immortalità* di G. Cummins, pag. XII).

Secondo ogni apparenza, la vita associata nell'aldilà sarebbe del tutto spontaneistica: regolata, sì, essenzialmente da una gerarchia di spiriti che si viene a costituire in maniera naturale in base al diverso livello raggiunto da ciascuno, però priva dei caratteri che informano, nel nostro mondo terreno, quella che noi chiamiamo l'«organizzazione»: nessuna stabilità di rapporti giuridici, nessuna reale permanenza negli e degli stessi ambienti singoli, delle singole comunità: nulla che possa far pensare a uno dei nostri enti, o città, o villaggi con i suoi organi di governo stabiliti, con il suo esecutivo, la sua segreteria, il suo archivio, la sua anagrafe, il suo protocollo, i suoi timbri, ecc., cose tutte necessarie alle società terrene proprio in ragione della loro materiale consistenza e stabilità, proprio in ragione della loro decisa appartenenza a un mondo in cui necessariamente dominano i concetti e i numeri, la scienza, la tecnologia, il diritto positivo e un'organizzazione politico-economico-sociale che diviene sempre più capillare e sofisticata.

Da quanto si è accennato risulterebbe, dunque, abbastanza chiara l'impossibilità — o, almeno per ora, la difficoltà estrema — che nel mondo spirituale abbia luogo una sorta di congresso scientifico universale in cui ci si accordi una volta per tutte su come stanno le cose effettivamente in rapporto alla reincarnazione o meno, e a tanti altri problemi di vario genere.

La stabilità di rapporti durevoli tra anime non affini e dissenzienti sarebbe, poi, reso particolarmente difficile dal fatto che, in una dimensione dove la psiche è tutto, dove il pensiero è tutto, gli stessi contrasti di opinioni circa le realtà esistenziali verrebbero a generare automaticamente due o più modi di *esistere* dissimili: in una sfera dove il simile attrae il simile direi *fisicamente* mentre fisicamente respinge il dissimile, anche coloro che su cose fondamentali la pensano in modo simile finirebbero per essere fisicamente attratti l'uno all'altro e per esistere fisicamente vicini in un ambiente medesimo o in ambienti strettamente comunicanti, mentre coloro che sono lontani nel pensare si respingerebbero e finirebbero per esistere anche fisicamente lontani nella più concreta difficoltà anche proprio fisica di comunicare e ancor più di stabilire un regolare rapporto l'uno con l'altro.

In una situazione come quella che ho cercato di caratterizzare sulla base dell'idea ancora abbastanza vaga che ho potuto farmene io stesso, si può facilmente comprendere come ciascun defunto, più ancora di ciascun «vivo», se ne possa ben rimanere nella

propria opinione, là dove l'opinare non deve più fare i conti con il connettivo della «scienza» e può disfrenarsi quasi a piacere creandosi ideoplasticamente le proprie conferme.

Rimane da esaminare il problema di quegli spiriti reincarnazionisti che facevano parte del medesimo ambiente eterico dal quale il nostro soggetto si è distaccato per andare a reincarnarsi. Immaginiamo che il nostro defunto reincarnando abbia annunciato la propria imminente reincarnazione e che, nell'illusione di attuarla secondo un modulo tradizionale e convenzionale, si sia proiettato nella direzione della matrice prescelta o comunque disponibile. I suoi compagni lo hanno visto, ragionevolmente, scomparire. Egli è passato in effetti per quella che viene sovente chiamata la «seconda morte».

Si potrebbe forse dire, meglio ancora, che il nostro aspirante alla reincarnazione stia realizzando la propria «seconda morte» attraverso il complesso itinerario di una pseudo-reincarnazione: di una reincarnazione che possiamo considerare tale solo in un senso estremamente elastico ed improprio, come si è precisato abbastanza.

La «seconda morte» c'è chi la concepisce come un puro e semplice elevarsi ad una sfera di vita spirituale più sottile, previo abbandono di un ulteriore guscio o involucro astrale, che a quel livello non servirebbe più e sarebbe anzi di impedimento. Comunque si voglia interpretare tale morte numero due, quello che succede di fatto è che il nostro soggetto, agli occhi dei suoi «compagni», sparisce.

Quale potrà essere, ora, la convinzione di quelli che gli sono stati compagni nel medesimo ambiente spirituale, e che egli ha lasciato? Quale potrà essere il loro atteggiamento? Posso immaginare che, avendo visto scomparire (e scomparire del tutto) il nostro candidato alla reincarnazione, i suoi antichi compagni reincarnazionisti se ne rimarranno nella convinzione che egli si sia reincarnato effettivamente (e si sia reincarnato in maniera totale, col nucleo stesso della sua personalità, così come vuole la tradizionale dottrina) anche se, per le ragioni che si sono viste, ciò non vuol dire affatto che le cose siano andate esattamente così.

Posso ancora immaginare che di quei vecchi compagni reincarnazionisti (per così chiamarli) ci sia qualcuno che si prenda l'impegno non solo di aiutare la presunta reincarnazione del nostro aspirante nel grembo di quella che dovrebbe essere la sua nuova madre, ma anche di assistere il nuovo nato (cioè il reincarnato presunto) nella sua nuova esistenza terrena. Tali angeli tutelari o angeli custodi o guide spirituali (comunque si voglia chiamarli) assolveranno questa funzione secondo l'impegno assunto, nella convinzione che i loro assistiti siano la reincarnazione totale e piena di quei rispettivi defunti che erano stati presi in cura da loro già dal tempo in cui insieme a loro erano in quel certo ambiente spirituale convinti di doversi reincarnare quanto prima.

Ciò non toglie che in realtà quegli individui nuovamente concepiti possano essere tutt'al più la reincarnazione solo di un mero guscio astrale di quei rispettivi defunti. Se è vero questo, l'affetto di quegli angeli tutelari si riverserebbe solo su un residuo della personalità di quei defunti, non sulla loro personalità *in toto* e in senso proprio.

D'altra parte, a quanto pare, non è la personalità del loro protetto che gli interessa con tutte le sue caratteristiche singolari: essi sono ben preparati a distaccarsi da quella personalità così concepita, nella quale la loro ideologia (e la loro stessa sensibilità) non vede altro che una veste consunta da deporre, destinata alla disintegrazione al pari del corpo fisico. Quello che gli interessa non è la persona di Tizio, per esempio, ma Tizio in quanto «individuo».

Ridotto a individuo, Tizio appare talmente spogliato di ogni nota personale che potrebbe essere scambiato con l'individuo che sottostà alla personalità di Caio, o di

Sempronio, e nessuno se ne accorgerebbe, se, a distinguere un'individualità dall'altra, non ci fosse il diverso «frutto delle azioni», il diverso *karman*. Non ho mai revocato in dubbio nemmeno io che i residui psichici di un qualsiasi defunto che si vanno a reincarnare portino con sé il frutto delle azioni commesse da quel defunto nel corso della sua vita terrena.

Gli spiriti-guida del tale defunto che si disinteressano di dove vada a finire la sua personalità ma si interessano tanto di dove vada a finire il frutto delle sue azioni, possono ben vedere dove tale suo *karman* va a reincarnarsi. Sanno che va a reincarnarsi nel neonato Caio, e tanto gli basta. Seguendo la nuova esistenza di Caio potranno realmente vedere quali sviluppi sortiranno dalla seminazione del *karman* di Tizio nella personalità di Caio che lo riceverà come una nuova terra più o meno feconda rendendo possibili nuove sintesi. In tali nuove sintesi, come già nelle vecchie, relative alla precedente esistenza di Tizio, l'elemento personalità continuerà a contare poco o nulla agli occhi di certi reincarnazionisti: secondo me, a torto; ma che importanza ha per loro? Quel che gli preme è di seguire il destino del *karman* nei suoi vari passaggi: e sono accontentati.

Ci si può chiedere, ora, se — in qualche caso, in un certo numero indefinito di casi — non possa veramente reincarnarsi la personalità col suo nucleo stesso: se, cioè, Tizio non possa reincarnarsi, nel nuovo essere umano Caio, proprio in quanto Tizio e non come semplice residuo psichico di Tizio (pur carico dei frutti delle sue azioni). Penso che, per configurarci una tale ipotesi, per darle una forma un po' concreta, bisognerebbe immaginare una sorta di *possessione*, una *possessione sui generis*. con certi particolari caratteri che ora cercherò di precisare. È ovvio, per prima cosa, che si tratterebbe di una *possessione medianica* non temporanea, ma *prolungata*. La personalità disincarnata di Tizio prenderebbe possesso dell'organismo del bambino Caio fin da un'epoca remotissima, che potrebbe anche antecedere la nascita. I condizionamenti in cui la personalità possedente di Tizio verrebbe a trovarsi in una personalità recipiente ancora come tale involuta limiterebbero al massimo la consapevolezza che Tizio ha di sé, e potrebbero determinarlo a sentirsi in tutto Caio: Caio che si trova allo stadio iniziale della propria esistenza e nulla ricorda in merito al fatto di avere già vissuto in quanto Tizio. Memorie del genere potrebbero affiorare magari in seguito, per regressione ipnotica o anche per via spontanea. Avendo ipotizzato una *possessione* che duri dai primi anni di vita di Caio, o dalla nascita, o addirittura dal periodo di esistenza prenatale nel seno materno, si può anche ipotizzare che tale *possessione* non venga mai meno fino alla morte fisica della personalità posseduta. Ma questa personalità posseduta, che per convenzione chiamiamo la personalità di Caio, non dovrebbe appartenere a Caio stesso? Che ne è di Caio, in altre parole?

Nei casi in cui una personalità incarnata sia *posseduta* da una personalità disincarnata, questa occupa quella in una certa misura, mentre il soggetto posseduto può rimanere cosciente (quando la *possessione* è, per così dire, *parziale*) oppure può sprofondare nell'incoscienza (come nei casi di *possessione medianica totale*, sia temporanea che *prolungata*). Il caso particolare che si sta ora ipotizzando prevederebbe la *possessione* totale *prolungata* della personalità di Caio da parte di quella di Tizio: *prolungata* per un periodo di tempo di lunghezza estrema, che avrebbe inizio magari dalla nascita di Caio o da prima ancora per aver termine addirittura con la morte fisica di Caio stesso. Nel caso ipotizzato, il soggetto Caio, con quello che è il nucleo cosciente della sua personalità, rimarrebbe latente, rimarrebbe allo stato di potenzialità inespressa. Potrebbe esprimersi, potrebbe venir fuori e acquisire coscienza di sé e insomma attuarsi come vero soggetto solo in un momento successivo alla morte fisica: nel momento in cui la sua personalità,

con quanto ne rimane ormai al puro livello psichico, fosse finalmente resa libera da quella lunga occupazione da parte di una personalità altrui.

Il risultato comunque sarebbe questo: per potersi concedere il lusso di vivere due vite terrene, Tizio priverebbe Caio diciamo così — del diritto di vivere la propria. È vero che Caio potrebbe a sua volta rifarsi ai danni di una qualche altra personalità nascitura. Ne risulterebbe una sorta di gioco simile a quello che accade in una caserma quando una recluta viene derubata — che so io — dell'elmetto, o della borraccia, o del gamellino: se tali oggetti sono privi di numerazione o di altri contrassegni, il problema è presto risolto: il derubato deruba un compagno, questi un terzo, e così via.

Si può anche formulare un'ipotesi un po' diversa: che Tizio si reincarni *in toto* in un abbozzo di nuova personalità incarnata nella quale non si sia ancora venuta a costituire alcuna soggettività a sé; e nella quale nessuna soggettività a sé possa mai più venirsi a costituire, per il fatto che tale funzione viene assolta fin dal principio dalla personalità dello stesso Tizio. Inserendosi e innestandosi nel nuovo germe di personalità che comincia ad esistere nel seno materno, la preesistente personalità di Tizio, proprio per il mancare di un Caio come personalità a sé, assumerebbe la nuova personalità fondendola con la propria in un tutt'uno perfettamente fuso e non più separabile.

È un'ipotesi, quest'ultima, che si può sempre formulare, per quanto arduo sia convalidarla con i fatti: i fenomeni che in genere si allegano a sostegno della reincarnazione paiono suggerire non l'assorbimento della personalità del posseduto in quella del possedente, bensì proprio l'opposto. Che nella personalità incarnata di Caio che abbiamo dinanzi agli occhi non ci sia nulla di una soggettività *autonoma* di Caio *in quanto tale* non potrebbe altrimenti apparire che una pura ipotesi astratta, priva di qualsiasi elemento di conferma nella concreta fenomenologia.

Invero noi ci troviamo di fronte Caio, il soggetto vivente in atto, il quale in una certa fase può finanche perdere il suo senso di identità, il suo senso di essere Caio, ma prima o poi lo recupera e, normalmente, lo rafforza in misura sempre maggiore. Su questo punto si è veramente insistito al massimo allegando a sostegno tutti i fatti e gli argomenti possibili. Però si potrebbe sempre dire che questo Caio che assorbe così bene eventuali impatti di personalità esterne non è altro che Tizio il quale si è pienamente e totalmente reincarnato in un Caio che tale era all'inizio solo in embrione e che mai si è attuato come personalità a sé: sicché sempre di Tizio si trattava, salvo lo smemoramento e il cambiamento di corpo e di nome.

Una tale ipotesi è sempre formulabile, si diceva: ma è formulabile solo in termini tali che la pongano al di-sopra di qualsiasi possibilità vuoi di verifica, vuoi di falsificazione. A questo punto, e fino a che ci si mantiene su questo piano inattuabile all'esperienza, si può dire qualsiasi cosa, ma tutto rimane astratto e arbitrario.

Capitolo settimo

RIFLESSIONI CONCLUSIVE IN CHIAVE BIBLICA, CRISTIANA, UMANISTICA

Come si vede, già nel titolo stesso di questo capitolo finale viene premesso che le presenti riflessioni conclusive saranno svolte in una chiave biblica, cristiana e umanistica. Devo precisare subito che qui il problema non è per nulla di stabilire se gli antichi ebrei e i primi cristiani siano stati reincarnazionisti e in quale misura; né è di stabilire se e in che misura certi testi della Bibbia o di Padri della Chiesa siano suscettibili di interpretazione reincarnazionistica. Ben al di là di quella che può essere l'interpretazione assai discutibile di qualche passaggio della Bibbia e di qualche altro testo della tradizione più antica, mi interessa soprattutto mettere in chiaro quello che della tradizione biblico-cristiana appare il più profondo significato, così come può venire colto e rivissuto e fatto proprio da uomini del nostro tempo.

Che dire del preteso reincarnazionismo degli antichi ebrei e cristiani? Nulla da obiettare alla possibilità che idee reincarnazionistiche (passate, per esempio, attraverso l'ellenismo) abbiano esercitato una qualche influenza su ebrei e cristiani, nella mentalità e sulla dottrina soprattutto di qualche singolo o gruppo (e in particolare, come risulta storicamente, di varie scuole e sette); mentre l'interpretazione reincarnazionistica dei passi biblici che tante volte si adducono appare, nel complesso, abbastanza tirata per i capelli: lo ammette, per esempio, lo stesso David Christie-Murray, che passa in rassegna i singoli brani biblici in talune pagine di un libro dove esamina credenze e testimonianze reincarnazionistiche di tutti i tempi sotto il suo angolo visuale di reincarnazionista convinto (cfr. D. Christie-Murray, *o. c.*, pp. 36-38 e 94-96).

Rinviando tutto questo discorso agli equilibrati giudizi di Christie-Murray (che ben ridimensionano la fanta-ermeneutica di una vera moltitudine di altri autori perennemente in agguato a scorgere la reincarnazione dappertutto con petulanza ossessiva) penso di dedicare queste pagine conclusive a una riflessione più personale. Vorrei limitarmi qui ad una riflessione — a una meditazione in chiave più esistenziale — che muova dai risultati cui è pervenuta questa ricerca, la quale aveva per essenziale oggetto non la reincarnazione come dottrina, ma i fatti, i concreti fenomeni che paiono suggerire la reincarnazione.

Sono, d'altronde, ben consapevole delle lacune che questo volume presenta anche in rapporto agli stessi soli fenomeni. Il libro, del resto, vuole essere più che altro un saggio, e non pretende minimamente di rappresentare una trattazione compiuta: si limita ad offrire spunti di riflessione (e, per quanto possibile, un po' di materiale di dati e riferimenti) per un dibattito circoscritto.

Il reincarnazionismo oggi così di moda nei paesi occidentali vede le successive incarnazioni non tanto come una successione di disgrazie o una serie di possibilità che vengano offerte a un'anima per espiare i suoi peccati: vede piuttosto in esse una rinnovata possibilità di compiere esperienze. Si tratta di un certo tipo di esperienze, quali si possono avere solo in un ambiente terreno, in quella che è la dimensione della materialità più densa, in quella che è la dimensione dell'oggettività.

Si consideri quel carattere così accentuatamente soggettivo — e direi anche transeunte ed effimero — che avrebbero le esperienze di un soggetto disincarnato in una sfera di esistenza puramente psichica: questa sola considerazione già di per sé ci dà l'idea di

come per uno spirito disincarnato possa essere salutare, ogni tanto, anche un bagno di oggettività.

L'arte stessa ha bisogno di una dimensione di materialità (le forme, i colori, i suoni, le parole, ecc.): è assumendo la materia proprio in quanto materia che l'arte si attua come arte nel momento stesso che, piegando la resistenza della materia, la trasfigura in spirito, la spiritualizza. Perciò l'arte è ad un tempo spirito e materia, ha una sua dimensione materiale ineliminabile. In quanto oggettività, la materia è la dimensione anche della scienza, come lo è di qualsiasi momento tecnologico e organizzativo attraverso il quale debba passare l'umanesimo per attuarsi.

Un momento materiale è ineliminabile da qualsiasi istanza dello spirito che voglia tradursi in atto superando una resistenza, impiegando un mezzo, riducendo a unità una molteplicità. E non per nulla la materia è stata definita da certi filosofi come il principio dell'individuazione. Potrebbe anche essere definita come il principio della determinazione, dell'oggettività e della concretezza.

Senza un polo materiale, quale che sia, la spiritualità si dissolverebbe nella pura indifferenziazione. Senza un polo materiale, quale che sia, la vita spirituale sarebbe concepibile solo come puro stato di coscienza indifferenziato e non sarebbe mai concepibile come creazione di una molteplicità, come atto di conoscenza e di amore avente una tale molteplicità per oggetto. Sarebbe ancora possibile una spiritualità come contemplazione o autocontemplazione pura di quella vacuità (secondo tendenze che storicamente prevalgono in un certo ambito orientale, induistico-buddhistico), ma non sarebbe più possibile una spiritualità creazionistico-umanistica di tipo occidentale, che passa anche attraverso l'amore dell'altro in quanto altro e si articola anche nell'arte, nella scienza, nella tecnologia, nell'organizzazione.

Il momento materiale-corporeo è talmente essenziale a una spiritualità così concepita, che questa non può veramente e totalmente attuarsi senza passare anche per la materia e senza tornare alla materia quando se ne sia distaccata. Tornare alla materia significa assumerla per spiritualizzarla, senza per questo abolirla in quanto materia. Non per nulla l'escatologia biblico-cristiana parla di resurrezione dei defunti, di un recupero da parte di essi della dimensione materiale-corporea nel senso pieno, per quanto si accenni in proposito a «nuovi cieli e nuova terra» e ad una corporeità trasformata dallo spirito in tal maniera da poter divenire veicolo della spiritualità più alta e più perfetta.

Se ci si pone in questa prospettiva, sia pure assumendola in via ipotetica, si può comprendere quale importanza possa avere anche per un defunto questo ritornare a calarsi ogni tanto nella dimensione materiale e nella stessa vibrazione materiale più densa. Se c'è in prospettiva una resurrezione come recupero pieno e definitivo della dimensione materiale-corporea (sia pure nell'assumere una corporeità perfettamente spiritualizzata: ma non per questo, ripeto, annullata come corporeità), questi periodici ritorni alla Terra possono avere una funzione di preparare quell'evento escatologico, di prefigurarlo, di anticiparlo in qualche misura. In quest'idea mi sembra si esprima quanto ci può essere di veramente valido nella stessa istanza reincarnativa, ove si prospetti la reincarnazione non come qualcosa che si desidera in fondo per effetto di una non raggiunta maturità spirituale, bensì come la legittima istanza di tornare a compiere esperienze necessarie ad una ulteriore maturazione.

L'optimum della realizzazione può consistere — si diceva — nel recupero pieno di una condizione materiale e corporea che sia ad un tempo il veicolo della spiritualità più alta. Se tale appare l'obiettivo supremo da perseguire nella stessa condizione disincarnata, ecco il problema che si viene a porre: come potrebbero gli stessi disincarnati

anticipare, in misura pur limitata e imperfetta, quel recupero della dimensione terrena che verrebbe ad attuarsi un giorno in maniera perfetta con la resurrezione?

Uno dei modi essenziali, pur limitati, in cui i defunti possono tornare a partecipare alla vita terrena consisterebbe in tutto un insieme di interventi attivi. Nelle religioni primitivo-arcaiche c'è in genere un atteggiamento preoccupato nei confronti di chi è morto da poco, il cui intervento nel mondo dei vivi può assumere un carattere infestatorio proprio in ragione del fatto che il defunto non è ancora veramente e pienamente trapassato e acquisito del tutto alla nuova dimensione. Fastidiosa non poco e anche fortemente negativa può rivelarsi la presenza persistente di anime che hanno sì abbandonato il corpo fisico ma sono rimaste per tanti versi legate alla terra (*earthbound*, secondo la nota espressione) e dominate da passioni e da attaccamenti eccessivi che le muovono ad agire al nostro stesso livello in maniera per lo più non apprezzata.

Più sopra si è cercato già di caratterizzare la condizione di quelle anime, sulla base della fenomenologia di cui disponiamo, nonché delle testimonianze più significative e coerenti. Quanto detto qui, e più sopra, spiega abbastanza il significato che assumono generalmente i rituali funebri nei popoli primitivo-arcaici: come scrive Alfonso Di Nola, «le strutture rituali tendono a liberare il morto dalle cariche negative e rischiose e, attraverso il meccanismo della placazione, a renderlo utile al gruppo... In tale senso, il morto si trasforma in antenato, ossia in chi, essendo vissuto prima, continua a vivere e a manifestarsi attivamente e più potentemente in direzione utile e benefica» (A. Di Nola, voce «Antenato» dell'*Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. I, p. 411).

In particolare, la storia del cristianesimo ortodosso e cattolico è letteralmente affollata di episodi che suggeriscono un continuo benefico intervento di «santi» dopo la loro morte corporea. Un interessamento così diffuso e continuo, così amorevole, così benefico e potente alla vita degli uomini incarnati su questa terra ha la sua più alta divisa nelle parole che santa Teresa di Lisieux disse poco tempo prima di morire in assai giovane età: «Non me ne faccio una festa di riposarmi in Cielo. Non è questo che mi attrae; ciò che mi attira è l'amore: amare, essere amata, e ritornare sulla terra per fare amare Dio, per aiutare i missionari, i sacerdoti, tutta la Chiesa: voglio trascorrere il mio Cielo a far del bene sulla terra».

La preziosa morte della Santa, deposizioni della M. Agnese di Gesù, sorella della Santa, nel processo canonico ordinario, fogli 241 ss., e nel processo apostolico, ff. 503 ss., pubbl. in appendice ai *Manoscritti autobiografici di Santa Teresa di Gesù Bambino. Storia di un'anima*, tr. it., Editrice Ancora, Milano 1958 (3^a ed.), pp. 332-333.

Un'idea molto importante sembra emergere e prendere forma da tutto questo: il ritorno alla terra dei trapassati può rappresentare qualcosa di negativo fino a che questi rimangano *earthbound*, legati alla terra stessa; però, una volta che essi risultino pienamente acquisiti alla dimensione ultraterrena, il loro ritorno alla terra assume un concreto senso positivo in quanto i trapassati sono veramente trapassati. Allorché il defunto è da considerarsi veramente tale mai più disconviene al suo status di defunto il fatto di tornare alla terra ogni tanto per operare il bene, il tornare alla terra ogni tanto per aiutare i viventi incarnati a realizzarsi pienamente ad ogni livello, non solo mistico-religioso ma anche umanistico-mondano, dal momento che la perfezione cui l'uomo tende è una e integrata.

Un altro essenziale modo in cui i defunti possono tornare a partecipare alla vita terrena è, accanto all'azione, la conoscenza. Che i defunti, come tali, continuino (o almeno possano continuare) a interessarsi delle vicende delle persone che hanno lasciato su questa terra (come della propria famiglia o tribù o popolo, della propria comunità religiosa o chiesa) è un fatto che emerge dal concordare di tante e tante «comunicazioni»; ed è, ancora, qualcosa che appare implicato abbastanza chiaramente dal complesso degli interventi attivi cui si è accennato: dove c'è un interessamento attivo c'è, indubbiamente, un motivo di interesse.

L'interesse per le cose di questo mondo e per le vicende degli uomini può anche estendersi al passato. Se noi viventi incarnati studiamo il passato recandoci sui luoghi dove ne rimangono tracce, visitando i monumenti, esaminando i documenti, e in gran parte integrando questi contatti diretti con le letture storiche, pare che i defunti possano immergersi in forme di conoscenza ancor più al vivo, come questa che si può addurre ad esempio traendola da *La crisi della morte* di Ernesto Bozzano, più volte citata. Così si esprime una presunta entità, rivolgendosi al suo interlocutore incarnato: «...Poco prima di venire a te, io mi trovavo a contemplare le rovine di un'antichissima città dell'Egitto. Attraverso quelle rovine io mi spinsi indietro nei secoli, allo scopo di apprendere le vicende del suo glorioso passato» (E. B., *La crisi...*, p. 157).

È una forma di conoscenza che ben ricorda quella che al nostro livello terreno ci è nota, in parapsicologia, come «psicomètria» o «chiaroveggenza nel passato». Ed ecco le tappe attraverso cui, secondo la testimonianza del defunto comunicante, questa conoscenza per immedesimazione si approfondisce risalendo ad eventi via via più remoti: «[Quella città] la vidi prima nelle condizioni di una grande città in decadenza incipiente; poi la rividi quale una grandiosa e popolosa metropoli, prospera e potente; quindi la scorsi nelle condizioni di un modesto villaggio con pozzi di abbeveramento e boschetti di palme. Compresi che in origine essa era stata una "tappa" di riposo per le popolazioni nomadi. Spingendomi più oltre ancora nel passato, mi apparvero le due famiglie di nomadi che ivi si erano stabilite, formando la prima cellula della futura grande metropoli. Continuando a spingermi sempre più oltre nel tempo, contemplai quelle località allorché l'uomo non esisteva ancora sulla superficie terrestre, la quale era popolata dai grandi mostri preistorici. La rividi ancora ricoperta dalle acque stagnanti e l'atmosfera densa di caligini irrespirabili. Infine, ho assistito al grandioso spettacolo della vostra terra esistente come un globo di fuoco vagante per lo spazio» (*ibidem*).

La lunga citazione ci dà un'idea abbastanza dettagliata e concreta di come proceda questa conoscenza intuitiva, in cui il soggetto si immerge direttamente nelle cose, come per conoscerle dal di dentro, e finisce per riviverle magari con la più intensa drammaticità, come avviene in tanti fenomeni di psicomètria, tra i quali vorrei ricordare quelli classici condotti dal dottor Gustav Pagenstecher con la sensitiva Maria Reyes de Zierold.

Cfr. G. Pagenstecher, *Aussersinnliche Wahrnehmung*, Carl Marhold, Halle, 1924; tr. it. *Percezioni extra-sensoriali*, Europa, Verona 1946; *Die Geheimnisse der Psychometrie (oder Hellsehen in die Vergangenheit)*, Oswald Mutze, Leipzig 1928; tr. it. *I misteri della psicomètria (o chiaroveggenza nel passato)*, Casa Ed. «Europa», Verona 1946.

Un problema particolare che si viene a porre è quello chiarito dalle parole che seguono, che appartengono al medesimo testo citato: «In tali nostre escursioni negli

abissi del passato, noi dobbiamo andar cauti prima di localizzare nel tempo ciò che contempliamo, giacché è facile scambiare ciò che è stato per ciò che esiste attualmente. Infatti la realtà delle due rappresentazioni appare identica, ed è effettivamente tale, in quanto ogni rappresentazione del passato da noi contemplata esiste realmente nel tempo, preservata nell'etere; e così essendo, siamo tenuti a riflettere e comparare prima di affermare se si tratta di ciò che fu, o di ciò che è» (E. Bozzano, *La crisi...*, p. 157).

Chi ha pratica di esperimenti di chiaroveggenza comprende subito la sostanza di una tale preoccupazione, di un tale appello al discernimento più cauto. Poiché nell'ambito psichico il pensiero è immediatamente creativo, un'altra ragione di cautela che dovrebbe imporsi, per me, e questa: attenzione a non confondere quel che è, o è stato, nella realtà effettuale con quel che è, o è stato, semplicemente nei nostri pensieri, nelle nostre interpretazioni personali soggettive dei fatti e degli eventi: attenzione a non confondere quell'Egitto che è (oggi) o che è stato (nelle successive epoche della sua storia) con quella che è la *nostra* maniera di vedere l'Egitto, con tutto quello che dell'Egitto pensano o hanno pensato i vari soggetti. Nel serbatoio cosmico delle memorie sembrano esserci, invero, i ricordi non solo di quel che è stato, ma anche di quel che è stato pensato, soprattutto di quel che è stato pensato con vivacità intensa e drammatica: anche questi ricordi soggettivi possono venire, a quanto pare, riattualizzati, con una vivacità da fare concorrenza alla vivacità stessa delle rappresentazioni dei fatti. Si ricordi, in proposito, quanto è stato osservato circa quelle pretese memorie di incarnazioni anteriori che il soggetto ipnotizzato può rivivere in prima persona e nella maniera più drammatica, per quanto risultino da una pura e semplice elaborazione mentale del tutto soggettiva.

Un po' sulla linea di queste incursioni psichiche nel passato è un altro tipo di rivisitazioni che, secondo l'entità «Myers», nell'altra dimensione si possono parimenti porre in atto. «Myers» ne dà notizia nell'altro suo libro composto per la medianità scrivente di Geraldine Cummins, *Beyond Human Personality* (Al di là della personalità umana). In questo secondo libro c'è un capitolo dedicato alla reincarnazione, dove alla reincarnazione si accenna come a qualcosa che avviene con frequenza assai minore di quanto non pensi la grande maggioranza dei reincarnazionisti.

G. Cummins, *Beyond Human Personality, Being a Detailed Description of the Future Life Purporting to Be Communicated by the Late F. W. H. Myers*, Ivor Nicholson & Watson, London 1935, p. 76.

L'autore accenna inoltre alla possibilità che una «anima giovane», incarnandosi per dare inizio alla propria esistenza terrena, si accoli il karma trasmesso da un'anima trapassata. La cosa non verrebbe considerata «giusta» da un reincarnazionista di tipo corrente, e infatti Bozzano critica quest'idea in tal senso; resta comunque il fatto che essa dà notevole conferma alla concezione reincarnativa che vengo elaborando in queste pagine.

Vengo ora ad illustrare brevemente il tipo di rivisitazione di un'esistenza terrena che l'entità «Myers» presenta come qualcosa che nella sua dimensione avrebbe luogo di fatto. Ci sono rapporti di affinità tra le anime, e anime legate tra loro da certe affinità vengono a formare un medesimo «gruppo». Ora, dice l'entità «Myers», nell'ambito di un medesimo gruppo un'anima può — diciamo così — rivisitare quello che è stato, o è, o anche sarà, il «viaggio terreno» di un'altra. L'affinità che lega i membri di uno stesso gruppo non consiste per nulla nel fatto che i soggetti siano molto simili e vivano in simili condizioni: essi, anzi, risulterebbero essere molto diversi, e molto diverse risulterebbero

le loro esperienze di vita, sicché il rapporto che li lega assieme pare consistere piuttosto nel fatto che la loro diversità rende tali soggetti complementari. È per completarsi che si riuniscono nel medesimo gruppo, ed è per completarsi che ciascuno rivisita le esperienze di vita terrena degli altri e le rivive come se fossero le proprie.

Per esemplificare, dice «Myers» in proposito: «In nessun tempo io sono mai stato un uomo di razza gialla, ma nel mio Gruppo ci sono anime che hanno conosciuto e vissuto quel tipo di vita orientale, ed io posso entrare in ogni atto ed emozione delle cronache del loro passato, e lo faccio» (*ib.*, p. 77).

E ancora: «Attraverso la nostra esistenza comune io percepisco e sento il dramma del viaggio terreno di un prete buddhista, di un commerciante americano, di un pittore italiano e, se assimilo queste vite che ho vissute in tal modo, mi posso risparmiare di viverle nella carne» (*ib.*, pp. 77-78).

Ciò vuol dire che «non è affatto necessario per noi tornare alla terra per raccogliere nel nostro granaio tutta questa varietà di vita e di conoscenza. Possiamo mieterne e procurarcene tanta anche rimanendo a casa, col partecipare alla vita della nostra anima di gruppo. Molti ne fanno parte, che possono espandere se stessi nei loro viaggi nel passato, nel presente e nel futuro» (*ib.*, p. 77). Come si è accennato, «viaggio» è chiamata, qui, una singola esistenza terrena.

«Myers» ci dice ben poco di tali gruppi o anime di gruppo; ma, a parte questo discorso più specifico, la cosa che più interessa rilevare in questa sede è come ciascuno possa cogliere il frutto delle azioni e delle esperienze compiute da altri nelle rispettive esistenze terrene. Qui già si esce dalla logica — familiare a un certo reincarnazionismo — che ciascun individuo debba fare tutto da sé e possa cogliere il frutto solo delle esperienze proprie, ché altrimenti «sarebbe ingiusto». Entriamo qui, piuttosto, in una logica ben diversa che, sviluppata fino in fondo, si rivelerà per la logica stessa che rimane sottesa a idee come quella che vede gli individui fare parte di un medesimo «corpo mistico»: è la logica che si esprime nella nota immagine evangelica della vite e dei tralci, che poi sarà sviluppata dalla chiesa cristiana nell'articolo di fede che afferma la «comunione dei santi».

Entrare nelle esistenze degli altri è come entrare in un più vasto sé, dove la propria capacità di conoscenza e di percezione, la propria capacità di volere possono accrescersi al più alto grado; si tratta di rafforzare enormemente il proprio carattere e di acquisire una forza spirituale immensa; si tratta di «acquisire per se stessi la saggezza dei secoli»: tutto questo «conservando la propria identità e individualità fondamentale» senza essere costretti a passare «attraverso il travaglio continuo di centinaia di anni da trascorrere confinati nella cruda corporeità fisica» (*ib.*, p. 78). Se ho ben capito, mi sembra che per la stessa entità «Myers» sia molto importante mantenere il senso della propria identità e continuità: quel senso cui la conservazione delle memorie del passato contribuisce in maniera, ovviamente, così decisiva. Mentre c'è un chiaro apprezzamento positivo di questo mantenimento della coscienza della propria identità e continuità, mi sembra che, al contrario, «Myers» veda in una luce abbastanza negativa quel doversi tornare a confinare di continuo nella cruda materialità fisica del proprio corpo, che pare invece qualcosa di perfettamente normale agli occhi dei reincarnazionisti in genere. Per quanto l'entità «Myers» ammetta ancora la realtà di una reincarnazione secondo quel certo schema corrente, mi pare che egli apra anche un discorso che può avviare al superamento di quello schema in una direzione che risulta poi abbastanza vicina ai concetti che vengono svolti e proposti in queste pagine.

Il reincarnazionismo antico vedeva nel fatto del doversi nuovamente incarnare una triste necessità, dalla quale il singolo sarebbe costretto a motivo del suo karma negativo. Il reincarnazionismo antico guardava alla reincarnazione come alla conseguenza negativa di passati errori, ovvero come alla conseguenza negativa del perdurare di uno stato di imperfezione dal quale gli uomini erano ammoniti ad uscire al più presto, al fine di attuare quanto prima l'ideale di non doversi reincarnare mai più. Il vedere nella reincarnazione un fatto positivo e uno strumento di progresso, un mezzo per «fare esperienze», mi sembra molto più tipico di una forma moderna di reincarnazione che si differenzia da quella antica, originaria, un po' come il giorno dalla notte.

In quel grande filone della spiritualità indiana che si svolge dalle Upanishad al Buddhismo, il mondo e la materia sono tendenzialmente avvertiti come negatività, e la reincarnazione è avvertita come una condanna, ovvero come la conseguenza negativa che deriva automaticamente da una maniera di agire definita come negativa. Il reincarnazionismo dei nostri tempi, secondo la nuova concezione che ha preso forma nel secolo scorso, vede invece nel reincarnarsi qualcosa di positivo: ci vede la possibilità di compiere nuove esperienze di vita incarnata in questo mondo; possibilità cui ci si apre con un certo entusiasmo, a quanto pare, anche perché il poter vivere ancora in questo mondo appare a tanta gente l'unica forma di sopravvivenza concepibile.

Nulla di più «moderno» di questo desiderio di prolungare indefinitamente la propria esistenza terrena corporea (per quanto in un contesto sempre nuovo e diverso). Nulla di più contrario allo spirito delle Upanishad, allo spirito del Buddhismo, allo spirito di una certa ascesi induistica, allo spirito che pervade la stessa filosofia esistenziale di un Plotino, che vedono il mondo in una luce radicalmente negativa e perseguono la salvezza, la realizzazione attraverso una fuga dal mondo.

La spiritualità biblica non fugge il mondo, ma vede la meta finale più alta del divenire cosmico-storico nel compimento della creazione. Questo mondo perfetto che la creazione persegue come suo obiettivo ultimo consiste, però, di «nuovi cieli e nuova terra»: è un mondo perfetto nel quale la nostra attuale condizione viene del tutto superata, così come la corporeità di cui sono destinati a rivestirsi i risorti è una corporeità gloriosa del tutto trasfigurata e resa perfetto veicolo della più alta spiritualità. In tale prospettiva c'è indubbiamente un'aspirazione, da parte degli stessi defunti, alla corporeità, privati della quale i defunti si sentono come carenti di qualcosa di veramente essenziale per la loro compiuta attuazione: la corporeità cui si aspira, però, è ben lungi dall'essere la corporeità della nostra condizione attuale di uomini con tutti i suoi limiti e con tutti i suoi acciacchi. Il perdurare indefinito di una condizione corporea così imperfetta, o il continuo indefinito ritornare ad essa, considerati alla luce di una prospettiva spirituale come quella biblica, si rivelerebbero immediatamente come qualcosa di negativo, che non può non ostacolare un vero progresso. La stessa entità «Myers», dalle cui comunicazioni abbiamo tratto i concetti or ora passati in rassegna, non sembra affatto simpatizzare con l'idea di un reincarnazionismo che rinchiuda ogni volta l'uomo nei limiti di una corporeità imperfetta come la nostra attuale, facendogli perdere ogni volta la memoria di quanto ha appreso e della sua stessa personale identità.

Questa idea — assai cara ai reincarnazionisti di un certo tipo — che per imparare cose sempre nuove in successive fasi di esistenza bisogna dimenticare ogni volta quanto si è appreso prima, appare ai nostri occhi un vero assurdo: l'idea di una tal sorta di lavoro di Sisifo non può non urtare contro tutti i nostri concetti pedagogici (anch'essi così faticosamente acquisiti): di una pedagogia che giustamente pone in luce il ruolo

insostituibile che ha la stessa memoria nel processo dell'apprendimento. «...Non fa scienza / senza lo ritenere, avere inteso», scriveva già Dante (*Paradiso*, V, 41-42).

La memoria che ha senso per noi, l'unica definibile come tale, è quella che noi abbiamo in concreto e della quale concretamente facciamo uso: tale è la memoria empirica dei fatti, degli eventi, delle realtà che noi abbiamo in atto o che, sulla base della memoria fondamentale che abbiamo in atto, possiamo tradurre in atto qui ed ora con procedimenti di consultazione agevoli e rapidi. Non c'è una «memoria essenziale», che poi ci lasci completamente smemorati nella vita empirica di ogni giorno di fronte a tutte le necessità inerenti al nostro agire e al nostro stesso pensare. Così non c'è una bontà essenziale che si esprima in un agire non conforme, né c'è una maturità essenziale che non si esprima in un agire maturo.

Ci possono essere dei temporanei impedimenti: un uomo potrà, suo malgrado, venire stordito, ubriacato, drogato o attraverserà una crisi per effetto di una malattia; ma, se la sua costituzione e formazione sono veramente solide, con la rimozione dell'impedimento o con la cessazione del fenomeno patologico quell'uomo recupererà il proprio stato normale, con la memoria che ne è parte integrante, senza di cui nemmeno le altre facoltà possono funzionare adeguatamente e nemmeno le altre potenzialità e virtù possono venire convenientemente esercitate.

Per quanto il soggetto possa riemergere alla normalità come se si risvegliasse da un lungo sonno e come se nulla fosse accaduto, il cadere della memoria per tutto l'intervallo in cui il soggetto rimane privo di coscienza pone in crisi l'intero suo essere con tutte le altre sue facoltà, con tutti i suoi comportamenti ad ogni livello. Una perdita della memoria comporta una menomazione dell'uomo tutto intero, ed è tollerabile solo quando consista in una carenza temporanea, in un sonno dal quale ci si possa risvegliare, in una malattia o in un malessere o in una ferita da cui si possa guarire col ristabilirsi della memoria stessa.

Nella misura in cui sia effettivo, il recupero della memoria comporterà un recupero globale della personalità. La perdita della memoria, il suo obnubilarsi può essere un fatto temporaneo, dovuto a cause patologiche o anche a fenomeni normali, come si diceva: e solo se è un fatto temporaneo può non incidere in maniera fortemente negativa sulla maturazione di un individuo; diversamente può, al limite, addirittura annullare tale maturazione.

La maturazione che un individuo ha conseguito si dimostra, d'altra parte, in tutta la sua maniera di esprimersi, di pensare, di agire. A meno che non si tratti di crisi temporanee dovute a fattori che all'improvviso incidano dall'esterno, non è concepibile il reale, sostanziale possesso di una maturità che non si esprima in una corrispondente maturità di pensiero e di azione e di quanto, appunto, possa costituire una controprova concreta di quella supposta maturità interiore.

Di un bambino molto piccolo, di un neonato il quale si trovi nella fase iniziale della propria esistenza nessuno potrebbe correttamente dire che egli abbia già sostanzialmente imparato tante cose (s'intende, nel corso di vite precedenti) quando invece, in effetti, il neonato si trova al punto di dover cominciare letteralmente da zero per ogni tipo di apprendimento. Si può dire che il suo organismo sa già funzionare egregiamente in ogni sua cellula, ma qui si tratta di un insieme di movimenti inconsci che l'organismo sa porre in atto da sempre e nei quali sono già precontenuti tutti gli schemi dei movimenti che verranno a corrispondere agli sviluppi futuri, così come lo schema della struttura e dei comportamenti inconsci dell'intero organismo da venire è già contenuto nella stessa cellula germinale. Tutto questo, però, non ha nulla a che vedere con l'apprendimento,

con quell'apprendimento di cui si interessano pedagogia e didattica: l'apprendimento è qualcosa che passa per la coscienza, si sviluppa al livello della coscienza, e, per quanto possa venire archiviato nella memoria (che è inconscia), si dimostra effettivo ed efficace solo in quanto gli stessi dati rinserrati nei cassetti della memoria possano riaffiorare a comando al livello della coscienza e possano così rendersi disponibili per una elaborazione che, se pur non sempre e non tutta ha luogo al livello e nella luce della piena consapevolezza, tutta intera ottiene però dalla coscienza la sua consapevole sanzione, il suo fiat.

Il bambino nasce con delle attitudini, con delle disposizioni, con delle tendenze che al nostro giudizio possono risultare positive o negative. Si può benissimo ipotizzare che tali tendenze gli derivino non solo dalla struttura delle cellule germinali con cui i genitori lo hanno concepito, ma anche dai residui astrali che si sono reincarnati in lui dopo che anime disincarnate se li sono lasciati addietro per poter ascendere a un livello vibratorio più alto, più sottile: tutto questo, però, spiega soltanto l'origine delle disposizioni, delle attitudini, delle tendenze, delle potenzialità, cioè — per quanto concerne l'apprendimento — della *capacità* o meno di apprendere certe cose, più o meno facilmente, più o meno a fondo, con un processo più o meno lungo; tutto questo riguarda *la capacità di un soggetto di apprendere* certe cose, *non* davvero *il fatto che egli le abbia già apprese*: nulla si potrebbe dire che maggiormente contrasti col nostro concetto di apprendimento; nulla si potrebbe dire che appaia maggiormente contraddittorio con la nostra più aggiornata e lungamente ponderata idea di quel che va inteso per approfondimento, frutto del travaglio millenario della nostra filosofia e scienza e pratica pedagogica.

Personalmente ho la sensazione più netta di avere imparato tutto quel poco che so, via via, nel corso di una lunga serie di esperienze, oltre che di apprendimenti di tipo più astratto, nozionale e mnemonico. Il tutto è stato, ed è, nel complesso, molto faticoso. Si è più disposti a dilapidare una fortuna che si è ereditata o vinta alla lotteria; e si è molto meno disposti a disfarsi di un patrimonio, pur modesto, quando si sia riusciti a metterlo insieme con anni di duro lavoro. Lo stesso grande impegno che si è messo nell'accumulare quella ricchezza testimonia della grande importanza che essa aveva agli occhi di chi perseguiva quell'obiettivo.

Si comprende, poi, la gran differenza che passa tra quello che si *ha* e quello che si *è*. Se, malgrado il lavoro speso per tutta una vita, si è rassegnati più facilmente ad abbandonare — un giorno, con la morte — *quel che si ha*, tanto più *quel che si è* dovrebbe rappresentare un tesoro prezioso. Certo, la nostra civiltà industriale dei consumi non privilegia l'essere sull'avere, eppure c'è ancora chi si coltiva per essere di più. Essere di più non è soltanto avere un corpo sano, robusto e bello, oltre che ben vestito: è soprattutto avere sviluppate certe doti dell'anima, che presumibilmente, allorché quel corpo sarà abbandonato ai vermi, continueranno a costituire per l'anima stessa un tesoro al riparo dalla ruggine e dalle tignole.

C'è una tendenza ascetica a far tesoro essenzialmente dei beni etico-religiosi in senso stretto, coltivando le corrispondenti virtù in maniera esclusiva. L'importante, dicono certe persone, è «salvare l'anima», non dare sviluppo alle proprie facoltà intellettuali e creative: l'importante è «farsi santi» o almeno «essere buoni»; si guadagnerà in tal modo quel «paradiso» in cui si avrà la «visione beatifica di Dio» insieme a quella perfezione che rappresenta una meta di gran lunga più alta, incommensurabilmente più alta di quelle che qualsiasi umanesimo possa avere mai sognato di raggiungere. Il problema, però, è anche di vedere se l'umanesimo, la cultura, la creatività dell'uomo e la sua iniziativa

anche organizzata non possano in qualche modo cooperare al regno di Dio: per prepararlo, non solo, ma per completarlo. In una visione del genere, la quale chiaramente appare meno limitata e più integrata e ricca dell'altra, tutto quello che noi facciamo per la formazione integrale (e non solo etico-religiosa) della nostra personalità vede riconosciuto un suo valore anche decisivo.

Se il fine dell'uomo è l'attuazione piena di tutte le potenzialità che sono in lui, la stessa pedagogia ci dice ancora che la formazione dell'uomo è sempre anche auto-formazione: sempre richiede — in ogni sua parte, in ogni suo aspetto — la cooperazione attiva, creativa dell'uomo stesso. Questo vuol dire che l'uomo è chiamato a collaborare alla stessa creazione del paradiso e del regno di Dio, se è vero che «paradiso» e «regno di Dio» sono due espressioni che contribuiscono a designare quello che dell'uomo dovrebbe essere un giorno la condizione perfetta.

Ho aperto una parentesi per motivare — ampiamente per quanto concisamente — la grande importanza che attribuisco alle cose che ho imparate: che ho apprese con tanta fatica e che, nel loro insieme pur modesto, formano quella che potrei chiamare la mia cultura, la forma e il grado di maturità da me acquisiti, il mio mondo interiore, la mia personalità, il mio modo di essere, quello che sono riuscito a fare di me stesso, quello che *sono* in contrapposto a quello che ho, quello che presumibilmente mi porterò con me quando dovrò lasciare i miei beni esteriori e il mio stesso corpo fisico. È un *quid* modesto, dicevo, e, vorrei subito aggiungere, pieno di lacune, pieno di difetti, pieno di miserie, anche con tanti ricordi sgradevoli. È il momento in cui tutto il discorso prende una piega esistenziale in prima persona, e quindi autobiografica, per quanto in linea generalissima, adattabile a quello che anche ciascun altro potrebbe dire di sé in questa sede, in questo giro di considerazioni.

Non sempre mi piaccio, e tante volte vorrei addirittura essere un altro per non dovermi trovare continuamente attorno questa persona che sono io stesso. Chi si sopporta 24 ore su 24 e 365 giorni all'anno? Chi si trova tanto stimabile? Chi può dirsi veramente soddisfatto di sé? Io, no; e nessuno, credo, a meno che non sia infatuato del proprio io empirico in maniera abnorme o patologica. Penso, tuttavia, di dovere a me stesso molto più rispetto, e molta più stima, quando mi scorgo soggetto umano, soprattutto in una prospettiva religiosa come quella biblica, dove l'uomo appare veramente fatto a immagine e somiglianza di Dio, egli stesso un Dio per partecipazione, un Dio che incomincia.

Se considero quello che sono attualmente, posso vedermi a un gradino magari ancora molto basso: di una scala, però, che deve portarmi molto in alto, sia pure per una trascendente iniziativa che mi chiama a elevarmi e me ne dà le forze, iniziativa cui devo corrispondere nondimeno con tutta la mia iniziativa personale, con tutta la mia volontà, intelligenza, creatività, con tutta la mia azione efficace, per poter salire ad uno ad uno tutti i gradini, da me stesso, fino alla cima. Per quanto basso sia il gradino che occupo oggi in atto, sento che esprime un insieme di conquiste preziose.

Non posso avvertire come positiva, buona, allettante la prospettiva di perdere la memoria di tutto quello che ho imparato e di dimenticare perfino quello che sono. Vorrebbe dire, fra l'altro, perdere anche quello che costituisce la mia attuale maturazione. Vorrebbe dire *perdere tante acquisizioni* per tornare a possedere *una mera capacità di riacquisire, magari accresciuta* rispetto alla relativa capacità che avevo quando mi trovavo all'inizio di questa mia vita. Ma posso, *in cambio di una potenzialità maggiore*, adattarmi ogni volta a perdere quello che per me rappresenta *un bene in atto*, limitato che sia?

La mia ripugnanza a rinunciare a questa somma di attuazioni pur modeste nasce dal sentimento del valore che esse hanno per me. Tali attuazioni umanistiche non potrò mai considerarle *un puro mezzo* per ottenere potenzialità maggiori: esse hanno, per me, *un valore in se stesse*; rappresentano, per me, un patrimonio che, certo, posso e debbo accrescere indefinitamente, ma in nessun modo posso accettare che venga annullato o, appunto, barattato, scambiato con qualche altra cosa. In affari si compra e si vende, e l'uomo di affari è disposto a vendere molte delle cose che ha per comprarne delle altre che possano rappresentare una ricchezza maggiore, magari anche solo potenziale: ma per lo stesso uomo d'affari più bieco ci saranno pur sempre delle cose che non si barattano, mai, per nessuna ragione, perché hanno ai suoi occhi un valore assoluto. Il problema è tutto qui: il reincarnazionista è ben disposto a perdere durevolmente la memoria del proprio io empirico per la semplice ragione che il suo io empirico, la sua personalità non ha, per lui, un valore assoluto.

Per un reincarnazionista la cui dottrina reincarnativa è strettamente connessa a tutto un insieme di presupposti, l'unico assoluto è il Dio che egli può trovare in se stesso, nel proprio intimo: si tratta, però, di un Dio che rimane come distinto e staccato dalla personalità dell'uomo, nel cui intimo pur si rivela. Un tal Dio, di concezione induistica, upanishadica, yogica, non è, propriamente, un Dio che s'incarna nell'uomo. Le incarnazioni dell'induismo e dello stesso buddhismo mahayanico sono sempre quelle di un dio, o dello stesso Dio assoluto, che assume una forma umana, una veste umana, però non si fa uomo nel senso effettuale: non si può dire, propriamente, che un tal Dio assuma la natura umana totale, anche personale ed empirica, anche corporea, per deificarla. Il divino può avere nella stessa interiorità dell'uomo il luogo privilegiato della sua presenza; il divino può aiutare quanto di divino c'è nell'uomo a liberarsi dall'umano empirico, il quale ultimo, però, non viene assunto dal divino: non viene deificato, ma semplicemente lasciato a sé e buttato via come scoria, come negatività e disvalore.

Nella tradizione biblica ed ebraico-cristiana il creazionismo in senso forte che vi si esprime trova il suo compimento in un incarnazionismo, concepito e vissuto anch'esso nel senso più forte, nel senso più reale, concreto, effettuale ed efficace. Ne risulta che riceve un valore assoluto non solo il divino che è nell'uomo (considerato astrattamente dal resto e come scarnificato dal resto) ma proprio anche l'umano che è nell'uomo, l'empirico, il singolare, il personale, il corporeo stesso: l'uomo tutto intero, l'uomo proprio come personalità individuale, l'uomo come «questo uomo qui» viene assunto dal divino, viene divinizzato (almeno in prospettiva secondo un processo che è *in fieri*): ed ecco che proprio l'uomo come singolo, con tutto quello che è in atto, ha un valore assoluto per quanto non originario ma solo derivato.

È la coscienza di tutto questo che mi rende impossibile rinunciare a quel poco che sono: perché so che è un assoluto. E, prima ancora di averne quella chiara coscienza che si può acquisire solo con un lungo travaglio di riflessione, prima ancora di sviluppare una riflessione più ampia in una prospettiva metafisico-religiosa, io so tutto questo in maniera intuitiva, per quanto confusa. L'idea di barattare quello che io sono in atto con qualche altro bene o potenzialità di bene mi ripugna da sempre, perché da sempre ho l'idea, pur confusa e vaga, che io, come singolo, come personalità empirica, nel mio essere di fatto, sono qualcosa di assoluto, che non si può annullare né barattare, proprio perché merita un assoluto rispetto. Chiunque è degno di un rispetto assoluto per il solo fatto di essere una persona umana, indipendentemente dal fatto che sia un genio, un eroe, un santo, un benefattore, un benemerito, o un criminale o un individuo miserabile e abietto.

Tutto questo, che si può comprendere razionalmente o anche solo intuire, si esprime anche nell'interesse che ho per gli altri, per la loro personalità di singoli, per la vita di ciascuno. Ciascuno di noi è un'opera d'arte che Dio comincia a creare, vincendo a poco a poco la resistenza della materia, per farne, in prospettiva, in ultimo, il suo capolavoro. Ciascuno di noi è insostituibile nella sua unicità. Sento questo in me come in ciascuna delle altre persone. Il dolore che posso provare per la morte fisica di qualcuno è anche espressione del mio rifiuto di ammettere che quell'essere unico possa annullarsi. I nostri umani limiti ci impediscono di apprezzare il valore unico e insostituibile di *ciascuno* dei nostri simili, ed è normale che la quasi totalità delle altre persone ci siano pressoché indifferenti; ma quando ci affezioniamo a qualcuno, quando si tratta di una persona di famiglia o di un intimo amico, sentiamo una profonda ripugnanza di fronte all'eventualità che quella persona debba annullarsi.

Confidandomi, potrei aggiungere che il dolore per la scomparsa di una persona molto cara ha sempre ricevuto conforto, essenzialmente, dalla convinzione — e prima ancora, direi, dal sentimento, dal sentire, dal percepire — che quella persona non è veramente «morta», si è resa solo invisibile a noi temporaneamente.

Il senso di tutto questo è, appunto, il sentire, il percepire, l'esperire in profondità che quel che nell'uomo è valido in sé non è soltanto la divina presenza, né è soltanto quella che tanti chiamano l'«individualità» e che con termine sanscrito si potrebbe chiamare il *purusha*: quell'individualità che oggi è «incarnata» in Mario Rossi e in seguito potrebbe reincarnarsi in Caterina Bianchi, e poi ancora in Pierre Dupont, in John Smith, ecc. ecc.; il senso delle cose che sto cercando di chiarire è che nell'uomo è valida anche la personalità, cioè proprio il fatto di essere, e di essere per sempre, Mario Rossi, non intercambiabile con nessun altro, singolarmente chiamato a realizzarsi come singolo alla sua maniera peculiarissima, irripetibile, in un orizzonte di perfezione senza limiti. Proprio Mario Rossi come tale è un dio che incomincia.

Ciascuno di noi può dire, di se stesso, che è il Tal dei Tali come personalità definita, distinta dalle altre, con una sua vocazione personalissima, con un suo peculiare modo di essere, con un suo destino singolare dalle prospettive illimitate. Il senso della personalità, della creatività personale, di quanto nella personalità c'è di unico, è stato molto approfondito dal pensiero moderno e dalla sensibilità moderna, che hanno svolto germi di idee che erano già notevolmente presenti in radice nella tradizione ebraico-cristiana.

Il pensiero moderno si svolge per lo più in una direzione secolarizzante e tende il più spesso a dimenticare questa sua radice ebraico-cristiana. Sono profondamente convinto che solo riscoprendo tale radice il pensiero moderno possa recuperare una prospettiva assoluta per se stesso nella propria globalità non solo, ma anche in ogni sua parte, per tutti gli elementi in cui si articola. La stessa persona, cosa sarebbe in una prospettiva puramente mondana e terrena in cui tutto fosse soggetto a perire? Quando pure fosse l'individuo più straordinario, il più ricco di vita interiore, di conoscenza, di genialità creativa, il più grande uomo d'azione, il più grande realizzatore, cosa sarebbe l'uomo, in fondo, se non un condannato a morte?

Solo Dio, l'Eterno, ci fa immortali, ci salva da quella morte che altrimenti sarebbe l'annullamento di tutto quello che noi possiamo fare ed essere. Ogni vita che è in noi sarebbe destinata a inaridirsi, a esaurirsi, a finire del tutto se non ricevesse continuo alimento da quella Sorgente di vita dalla quale noi possiamo attingere, in prospettiva, una vita senza limiti. La visione creazionistica della tradizione biblica è quella di una creazione intesa in senso forte, di una creazione consistente e valida, non fantomatica: come lo è sempre un po', almeno tendenzialmente, nella visione induistica (per quanto

questa appaia di estremo interesse per altri versi). Solo nella prospettiva di una creazione divina in senso forte, quello che noi uomini creiamo — e quindi il nostro umanesimo — può avere l'ambizione di rappresentare una collaborazione efficace offerta a Dio per il compimento della sua stessa opera creativa. Solo nella prospettiva di una creazione divina in senso forte ci sono realmente per l'uomo, e per il suo stesso umanesimo, «parole di vita eterna». C'è qui, e qui soltanto, una prospettiva di eternità e di perfezione infinita per la personalità dell'uomo singolo, dove ciascuno è in cammino verso una tale meta assoluta per il suo proprio sentiero personalissimo.

Solo nella prospettiva di una creazione divina in senso forte riceve la sua convalida assoluta, acquisisce un assoluto rilievo la creatura in quanto creatura singola, con tutto quel che costituisce la sua singolarità, la sua consistenza ontologica di singolo: qui una pietra, un albero, un animale, un uomo singolo, e anche ogni singola opera dell'uomo e opera d'arte, ha una consistenza in sé e non solo in quanto espressione o veicolo o simbolica figura di una realtà metafisica trascendente. Ci si fa ormai una ragione abbastanza chiara di come il valore dell'individuale e del singolo venga proclamato — con una forza che non ha precedenti né riscontri — in una tradizione di cultura e di pensiero che ha le sue più essenziali radici nella tradizione spirituale del teismo creazionistico in senso forte di Israele e della Bibbia. È nell'alveo di questa tradizione, e del suo compimento cristiano, e dei suoi ulteriori sviluppi umanistici, che viene affermato il valore della personalità dell'uomo singolo proprio come tale: è qui che tale valore viene approfondito nei suoi motivi, e svolto nelle sue implicazioni, come altrove non mai.

È vero che un certo secolarismo finisce per occultare quanto, di tutto questo, costituisce la prima radice di senso: ma è una radice che va riscoperta, per rimettere in luce il disegno originario, per integrarlo. Svolgere il moderno umanesimo in tutte le sue implicazioni, e ad un tempo ricondurlo alle sue radici spirituali e metafisico-religiose, è dar vita alla grande sintesi di cui si avverte la necessità in maniera sempre più chiara e pressante. A una tale sintesi, ogni civiltà, ogni tradizione spirituale, e in maniera particolare la grande e complessa tradizione spirituale dell'India, potranno contribuire, ciascuna con i propri essenziali apporti.

A definire l'idea della personalità umana singolare in tutta la sua profondità e ricchezza è stata — mi pare — soprattutto la spiritualità cristiana, derivata dalla spiritualità ebraica, fecondata dagli apporti della filosofia e cultura e civiltà classica, svolta poi — in tanti suoi elementi — da quel moderno umanesimo, che, se per tanta parte appare dimentico delle sue più profonde radici, è pur destinato a riscoprirle prima o poi, per meglio conoscersi e integrarsi, per ritrovare la pienezza del proprio significato.

Consideriamo questa prospettiva di un cristianesimo svolto in tutte le sue implicazioni umanistiche, o — che è lo stesso — di un umanesimo ricondotto in pieno alla sua prima radice di senso cristiana. Ebbene, in questa precisa prospettiva, immaginiamo di intrattenerci con un uomo o una donna qualsiasi e di intavolare con questa persona una conversazione molto approfondita avente per oggetto il nostro vero essere. Immaginiamo di rivolgere a questa persona la domanda: «Chi, o cosa, sei tu veramente?». Quando pur volessimo caricare la domanda di tutti i possibili significati metafisici, la risposta «Io sono Mario Rossi» o «Io sono Caterina Bianchi», cioè il fatto di rispondere semplicemente declinando il proprio nome e cognome, sarebbe una risposta banale solo in apparenza, in una prospettiva biblico-cristiana.

Mentre in una certa prospettiva induistica dire «Io sono Mario Rossi» equivarrebbe alla più superficiale delle presentazioni (valida soltanto a un puro livello empirico,

sociale, anagrafico), in una prospettiva biblico-cristiana sarebbe un dire molto, ma molto di più. In una prospettiva induistica, soprattutto di un certo tipo, «Mario Rossi» è una pura apparenza, così come l'individualità è una illusione, di cui noi uomini saremmo prigionieri nella nostra ignoranza spirituale, nella nostra mancanza di discernimento circa quel che noi stessi veramente siamo nel profondo del nostro essere. All'opposto, in una prospettiva ebraico-cristiana, integrabile con una certa prospettiva umanistica aperta alla trascendenza, l'essere questo particolare individuo, l'essere il Tal dei Tali Mario Rossi o Caterina Bianchi — è un fatto non solo empirico ma, prima ancora, metafisico: qui la personalità del singolo come tale è tutt'altro che una pura apparenza evanescente, è il termine di una creazione in senso forte dalla quale ciascun uomo viene costituito come soggetto spirituale psichico e corporeo fortemente individuato, ricco di essere e di valore e di potenzialità infinite, ontologicamente denso e autonomo nella sua relativa «aseità» (nel suo relativo darsi da sé ed essere il principio di se stesso) che imita l'assoluta aseità di Dio e ne partecipa.

Questa personalità individuale che è così importante nella tradizione spirituale del nostro Occidente non viene posta egualmente a foco in tradizioni diverse, le quali pongono al centro dell'attenzione altre realtà. L'attenzione è, ai fini della conoscenza, la cosa più importante. È ben difficile che possiamo conoscere e valutare appieno e veramente approfondire quel che non focalizziamo al centro dell'attenzione, perché non ci interessa. Quali che siano le motivazioni di questo interesse mancato o carente, è psicologicamente abbastanza spiegabile come quel che rimane ai margini del nostro campo di coscienza divenga sempre più umbratile ai nostri occhi e finisca per cadere in oblio e, in certo senso, per non esistere più.

Non è qui il luogo per analizzare le ragioni storiche, e di svolgimento culturale e spirituale, che hanno indotto il pensiero indiano a svalutare così gravemente il mondo, la natura, la materia, la creazione in genere, e insieme il tempo e la storia, l'individuale e il singolo, il singolo in quanto personalità. È la controparte negativa della positiva scoperta che c'è nell'intimo di ogni uomo un punto, un puro principio spirituale, che pare identificarsi o almeno partecipare intimamente al puro principio dell'intima vita stessa di Dio. L'uomo e Dio sono abissalmente diversi, Dio trascende l'uomo in misura infinita; eppure Dio e l'uomo si toccano in un punto, quasi a coincidere: è il punto dove il puro principio spirituale umano si fa uno con quello divino, dove l'*atman* pare coincidere con il *brahman* (o sembra almeno partecipare di esso nella maniera più intima). La spiritualità indiana delle Upanishad pone al centro dell'attenzione quel punto dello spirito umano dove questo pare coincidere con lo Spirito divino o almeno toccarlo e parteciparne intimamente; e tutto il resto è relegato ai margini dell'attenzione, perciò finisce per rimanere in ombra e per apparire ininfluenza, non valido, negativo, qualcosa da cui ci si deve liberare per attuarsi solo in ciò che è posto al centro dell'attenzione e che è sempre più visto come la cosa più importante, come la sola cosa importante, come la sola realtà, come il solo vero essere dell'uomo.

Ecco, allora, che alla domanda: «Chi, o cosa, sei tu veramente?», un indiano o un qualsiasi uomo educato alla spiritualità delle Upanishad ha una risposta pronta e breve: l'*atman*; quell'*atman* che è tutt'uno col *brahman*, ovvero che ha col *brahman* un così stretto rapporto di identità partecipativa. Se poi avesse qualche dubbio in materia, lo soccorrerebbe immediatamente la *Chandogya-upanishad* con le parole di *Uddalaka Aruni* al proprio figlio *Svetaketu*: C'è in tutte le cose una «sottile essenza» ed «è per lei che tutto è animato; essa è la sola realtà; essa è l'*atman*; e questo sei tu stesso, o *Svetaketu*» (*Chandogya-upanishad*, VI, VIII, 6-7).

È il famoso *tat tvam asi*, «questo tu sei», che individua il nostro vero essere non nella nostra personalità di uomini (concepita come qualcosa di fin troppo superficiale, effimero, illusorio) ma nell'atman, che è tutt'uno col puro principio di ogni realtà.

Per il Buddhismo le realtà sono tutte instabili, nulla è permanente, ed è inconcepibile alcun permanere intrinseco e individuale: non c'è alcun atman. Nessuno, interrogandosi sulla propria intima vera essenza, potrebbe concludere, con *Svetaketu*, «io sono l'atman». Cos'è allora che, dopo la morte fisica di un individuo, trasmigra in un altro corpo, in un'altra persona che nasce? Nessun atman, nessun'anima individuale ma, semplicemente, il *karman*, il frutto delle azioni, la somma delle conseguenze positive e negative delle azioni compiute dalla personalità o dalle personalità psicosomatiche le quali in precedenza siano state portatrici, o titolari, di quel karman medesimo. Alla domanda: «Chi o cosa sono io veramente?», il buddhista dovrebbe dire, a rigore: «Se, nella generale impermanenza di tutte le cose, voglio identificare il mio vero me stesso con quanto c'è in me di meno effimero, non posso certo dire di essere né il mio corpo (che è in continua tramutazione e si dissolve con la morte) né una pretesa mia anima individuale (che è priva di sostanza, riducendosi a un mutevole e temporaneo aggregato di fenomeni psichici, destinato anch'esso a dissolversi come tale); e quindi, se proprio voglio identificarmi con qualcosa di me che relativamente permane, non posso identificarmi altro che col mio karman, cioè col frutto delle azioni che deriva a questa mia personalità in atto qui ed ora da personalità precedenti e non più esistenti, e che al dissolversi di questa mia personalità in atto qui ed ora andrà a trasmettersi via via in altre personalità a venire». Si dirà, in tale prospettiva, non più che l'uomo *ha* un karman, bensì che «l'uomo è il suo karman».

C. Humphreys, *Karma and Rebirth*, cit., p. 27: «Man is his Karma». L'A. cita versi di Edwin Arnold: «Karma — tutto quel totale di un'anima / che è le cose che ha fatto, i pensieri che ha avuto, / l'“Io” che si è intessuto — da immemorabile tempo / sull'ordito invisibile delle azioni...». (*Karma — all that total of a soul / Which is the things it did, the thoughts it had / The “Self” it wove —with woof of viewless time / Crossed on the warp invisible of acts...*). Ne *Il Buddhismo*, tr. it. cit., p. 89, il medesimo autore fa cenno a quel *dominio dell'io* che da un testo canonico buddhista viene definito uno dei tre domini da raggiungere: «Dominio dell'io in qual mai modo raggiunto», si chiede, «se non grazie all'“Io” più elevato che procede verso l'Illuminazione in misura del progredire di tale dominio? Questo parlare di “dominio” nulla significherebbe se non vi fosse qualcuno o qualcosa che controllasse e in definitiva annientasse la volontà dell'io separativo che cagiona, con la sua mera esistenza, la maggior parte delle nostre tribolazioni. Ma se l'“anima” in evoluzione deve essere considerata il serbatoio del carattere, che continua ad arricchirsi nel passaggio dall'una all'altra reincarnazione, ovvero, il che è lo stesso, come la risultante degli effetti delle cause trascorse, ci troviamo allora di fronte ad un'entità che cresce, che muta, che è quindi caduca, come un “io” separato, ma che è, sia pur provvisoriamente, un qualcosa che apprende, a grado a grado, a controllare l'io inferiore ed i suoi componenti o veicoli, gli *skandha*. Questo è l'“Io” che, avendo, tramite un lungo processo d'autopurificazione, conquistato la libertà, “sa di essere libero”, e, disfacciandosi dell'ultimo dei Dieci vincoli che lo incatenano alla Ruota della Reincarnazione, entra nel Nirvana».

L'uomo primitivo-arcaico in genere, e l'uomo primitivo più in particolare, non ha invece la minima idea di quale senso abbia quella preoccupazione squisitamente ascetica di disancorare il vero io da tutti i legami che possono comunque coinvolgerlo nelle realtà empiriche o che possano comunque e in una qualsiasi misura identificarlo con esse. L'io del primitivo, al contrario, si dilata in tutte le direzioni ad abbracciare tutte quelle che gli studiosi chiamano le sue «appartenenze». Così alla domanda: «Chi, o cosa, sei tu veramente?», il primitivo potrebbe rispondere in una maniera che, tradotta nel linguaggio nostro, suonerebbe in sostanza così: «Io sono tutte le mie appartenenze: sono il mio corpo, ma anche e soprattutto la mia anima e il mio nome personale (che porto segreto perché i miei nemici non lo sappiano, e non possano operare sortilegi su di esso, che potrebbero danneggiarmi e al limite causare la mia stessa morte); così io sono la mia immagine (che a nessuno permetto di riprendere, per esempio con la macchina fotografica, per timore che qualcuno che mi vuole male se ne possa impadronire agli stessi fini di nuocermi con quelle pratiche di magia nera che, agendo negativamente sulla mia immagine, finirebbero per agire negativamente su di me, perché io, appunto, sono anche la mia immagine); così io sono i miei capelli, e anche i miei capelli quando mi sono tagliati (per cui mi premuro di distruggerli, o di farli sparire, per la stessa ragione); ma io sono anche le mie vesti, le mie armi, la mia casa, tutte le cose di mia proprietà; e sono i miei figli ai quali ho dato la vita e nei quali la mia vita sopravvive e si perpetua, così come io sono i miei genitori e avi, la cui vita mi è stata trasmessa perché a mia volta io la trasmetta ai miei figli e discendenti; così io sono la mia stessa tribù, sono come una cellula di questo corpo collettivo (per cui l'onore che viene reso a questa mia appartenenza è reso a me, e l'offesa che viene arrecata a questa mia appartenenza è arrecata a me stesso; per cui, ancora, io debbo vendicare questa offesa, debbo vendicare l'uccisione di un uomo della mia tribù con l'uccisione di un uomo della tribù di cui l'uccisore è membro)».

Prescindendo da certe applicazioni arcaiche e barbariche di questo concetto che rievocano tutta l'atmosfera arcaica e barbarica di stadi più primitivi dello sviluppo umano, bisogna riconoscere che l'idea essenziale è tutt'altro che peregrina: è l'idea che ciascuna espressione di vita si partecipa alle altre seguendo canali privilegiati, a seconda dei particolari rapporti vitali che si vengono a costituire. La stessa parapsicologia, per esempio, ci fa vedere come la telepatia abbia luogo molto più facilmente tra persone legate da rapporti affettivi di parentela o di amicizia; e, per quanto concerne poi certe esperienze comunemente chiamate di psicomedia, è noto come la chiaroveggenza venga facilitata enormemente quando il sensitivo può toccare un oggetto quotidianamente usato (o già usato) dalla persona (anche defunta) di cui vuole apprendere qualcosa per via extrasensoriale.

Mentre l'uomo primitivo-arcaico in genere è più immerso nelle cose e si avverte più partecipe della loro intima vita (e quindi non riesce tanto a distinguersi nettamente dalle cose stesse dell'ambiente in cui vive, e soprattutto non riesce a concepirsi astratto dalle proprie appartenenze), mentre insomma l'uomo primitivo-arcaico si sente più solidale con le realtà che formano il suo mondo, l'uomo moderno invece è caratterizzato dall'atteggiamento opposto. Intendo parlare del tipico uomo che vive organizzato nella nostra civiltà tecnologica con la sua mentalità scientifica e fortemente intellettualistica, con la sua vita scandita dai ritmi della produzione e del consumo. Un tal uomo è abituato a oggettivare e a manipolare ogni cosa, anche ai fini del processo conoscitivo: conosce le cose in maniera intellettualistica e scientifica, cominciando subito previamente a stabilire

tra le cose e lui stesso una distanza, quella distanza che consenta l'oggettivazione, la concettualizzazione, la definizione e la misurazione esatta, la deduzione logica e il calcolo. Un tale tipo di conoscenza intellettualistica, scientifica, oggettivante è fatto apposta per cogliere quegli aspetti delle cose che si lasciano più facilmente oggettivare, cioè, in pratica, i loro aspetti materiali. Se questo tipo di conoscenza non trova il suo correttivo in una forma di conoscenza più intuitiva e più atta a cogliere gli aspetti più sottili e spirituali della realtà, finisce che l'uomo, a forza di considerare la sola materia, non vede che questa, e si convince che esiste solo la materia e che gli stessi uomini sono esseri in tutto e solo materiali, destinati perciò a dissolversi interamente con la morte del corpo. Quest'uomo chiuso nella sua mentalità intellettualistico-scientistica tenderà a identificare se stesso col proprio corpo o, se si preferisce, col proprio organismo psicosomatico, dove la psiche può magari essere concepita come il principio o l'aspetto vitale che anima il corpo, ma non viene concepita in alcun modo come capace di sussistere indipendentemente dal corpo e di sopravvivere alla sua disgregazione.

Nella nostra civiltà così accentuatamente materialistica ci sono ancora, per contro, pure tanti spiritualisti, tanti che credono nella sopravvivenza dell'anima e poi anche tanti che — diciamo così — la sperimentano abitualmente, o l'hanno sperimentata almeno una volta: sono i soggetti che hanno ogni tanto, o hanno avuto una volta, una «esperienza fuori del corpo» (*out-of-the-body experience*): qui essi hanno proprio sperimentato — in maniera certo non oggettivabile, comunque esistenziale, in prima persona — hanno sperimentato di sussistere, nella pienezza delle loro facoltà, fuori del corpo, indipendentemente dal corpo, mentre questo giaceva, per esempio, nella maggioranza dei casi, del tutto inattivo e come privo di vita.

Cfr. E. Bozzano, *Dei fenomeni di bilocazione*, Tipografia «Dante», Città della Pieve 1934; O. Fox, *Astral Projection, A Record of Out-of-the-Body Experiences*, Citadel Press, Secaucus, New Jersey, 1962; C. Green, *Out-of-the-Body Experiences*, Institute of Psychophysical Research, Oxford 1968; tr. it. *Esperienze di bilocazione*, Edizioni Mediterranee, Roma 1970; H. B. Greenhouse, *The Astral Journey*, Doubleday, Garden City, N. Y., 1975; tr. it. *Il corpo astrale*, Armenia, Milano 1976; R. A. Monroe, *Journeys Out of the Body*, Anchor Press, Garden City, N.Y., 1977; S. Muldoon - H. Carrington, *The Projection of the Astral Body*, Rider, London 1929; tr. it. *La proiezione del corpo astrale*, Astrolabio, Roma 1978; S. J. Blackmore, *Beyond the Body*, Heinemann, London 1982; D. S. Rogo, *Leaving the Body, A Complete Guide to Astral Projection*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1983.

Tali esperienze, di essere essenzialmente un'anima, che può sussistere e funzionare egregiamente anche senza il corpo, vengono poi confermate e approfondite da quelle esperienze «di frontiera» che hanno molti soggetti che a seguito di una grave crisi dell'organismo sfiorano la morte fisica e poi vengono «richiamati in vita» nel reparto di rianimazione di un ospedale.

R.A. Moody Jr., *Life after Life*, Bantam, New York 1976; tr. it. *La vita oltre la vita*, Mondadori, Milano 1977; *Reflections on Life after Life*, Corgi Books, London 1977; tr. it. *Nuove ipotesi su La vita oltre la vita*, Mondadori, Milano 1978; M. B. Sabom, *Recollections of Death, A Medical Investigation*, Harper & Row, New York 1982; tr. it. *Dai confini della vita, Un'indagine*

scientifica, Longanesi, Milano 1983; P. Giovetti, *Qualcuno è tornato*, Armenia, Milano 1981.

Ebbene, ripetiamo la stessa domanda prima a quel tipo di «uomo moderno» perfettamente inserito nella civiltà industriale, di mentalità intellettualistico-scientifica e tendenzialmente materialista; poi a quel tipo di spiritualista che si incontra ancora perfino in una società come la nostra e che afferma la sopravvivenza o per educazione ricevuta o per abitudini mentali o anche per avere vissuta un'esperienza del genere cennato: «Chi, o che cosa, sei tu veramente?». Ci si attende che il primo soggetto si identifichi col proprio corpo o — che in pratica è lo stesso — si identifichi con una individualità più complessa, anche psichica, la quale però al momento della disgregazione fisica si dissol-verebbe totalmente. Dal secondo soggetto ci si attende, invece, che si identifichi più specialmente con l'anima, che sopravviverebbe al corpo o magari sarebbe addirittura immortale, capace di sopravvivere per sempre, e di cui il corpo null'altro sarebbe che un rivestimento provvisorio.

Alla domanda: «Chi, o che cosa, sei tu veramente, essenzialmente?» ecco allora, in sintesi, le risposte: «Io sono questa mia anima, questa mia psiche»; «Io sono questo mio corpo; ovvero sono un tutto più complesso, magari anche psichico, il quale però col corpo forma un tutt'uno inseparabile, sicché muore totalmente con la morte fisica»; «Io sono anima e corpo non solo, ma anche tutte le mie appartenenze e partecipazioni»; «Io non sono propriamente né queste, né il mio corpo e neanche la mia stessa psiche, elementi tutti superficiali mutevoli ed effimeri: propriamente io sono solo quel che c'è in me di più intimo e di veramente stabile permanente sostanziale e reale, cioè *l'atman*; propriamente io sono *l'atman* che è tutt'uno col *brahman*»; «Poiché nulla c'è di veramente sostanziale e permanente, nemmeno *l'atman*, io sono quanto c'è in me di più durevole, cioè il *karman*»; «Io sono la mia personalità, sono Mario Rossi (ovvero sono Caterina Bianchi) costituito (o costituita) come tale, non solo empiricamente, ma metafisicamente, dall'assoluto stesso, come un assoluto derivato e in potenza e *in fieri* io stesso proprio come singolo».

A quest'ultimo punto vorrei aggiungere una sorta di postilla, per far vedere ancora meglio come, nel momento in cui personalmente affermo di essere «Mario Rossi» nella prospettiva che ho accennato, mi distingo sì da Dio in maniera infinita e abissale ma ad un tempo affermo che quella che mi fa essere Mario Rossi come piccolo assoluto germinale è, in me, una presenza divina particolarissima: la conseguenza è che Dio, pur trascendendomi in maniera abissale, non mi è propriamente «estraneo», ma, ben all'opposto, è più intimo a me di me stesso: mi trascende dall'intimo, per dire così. Considerata da un tale punto di vista, l'idea che io in fondo sono *l'atman* (che è tutt'uno col *brahman*) appare profondamente giusta, nel suo esprimere un profondo aspetto di tutta questa realtà: aspetto che va rilevato in tutta la sua importanza, anche se certamente non in maniera astratta, unilaterale, esclusiva (come pare invece che si faccia abbastanza spesso). Rispetto a me, Dio è «totalmente altro» nel senso che mi trascende in modo assoluto senza per questo essere «un altro» nel senso di un estraneo nei miei confronti. Perciò la stessa legge morale, che pur mi viene da Dio, non è mai «eteronoma» nel senso che spiacerebbe a un Kant, non è mai una obbligazione che mi viene puramente dall'esterno: «Un uomo accanto a me è un altro, un'autorità dello Stato è un altro», osserva a questo proposito Romano Guardini. «Ma Dio non è un altro» in questo senso! ...Evidentemente Lui non è me. Tra Lui e me vi è un abisso immenso. Ma Dio è il Creatore, nel quale io ho la causa del mio essere e della mia esistenza; nel quale io sono

più me stesso, che in me stesso. Il mio rapporto religioso con Dio è determinato appunto da quel fenomeno unico che non si ripete altrove, cioè che quanto più profondamente io mi abbandono a Lui, quanto più pienamente io lo lascio penetrare in me, con quanta maggior forza Egli, il Creatore, domina in me, tanto più io divento me stesso» (R. Guardini, *La coscienza*, tr. it., La Morcelliana, Brescia 1948, pp. 58-59).

Io sono la mia anima; io sono il mio corpo; io sono le mie appartenenze; io sono l'atman; io sono il karman; io sono la mia personalità, in continua evoluzione ininterrotta, un piccolo assoluto *in fieri*: tutte queste affermazioni, lungi dal contraddirsi, paiono integrarsi, paiono completarsi l'una con l'altra, nel senso che ciascuna pone l'accento su qualcosa che realmente io sono.

Come faccio ad essere queste cose tutte insieme? Non c'è contraddizione? L'una non esclude l'altra? Se io sono questo, come faccio ad essere nel medesimo tempo, quest'altro? Da un punto di vista logico possiamo precisare anzitutto che la logica della mutua esclusione vige solo dove gli enti che si considerano siano determinati in maniera così precisa ed assoluta che ciascuno è assolutamente se stesso e *non* è assolutamente l'altro da sé: A è A, A *non* è Non A; A *non* è B per la semplicissima ragione che B è un Non A, perciò quando dico A escludo B; e se, poniamo, io sono A, non posso essere in alcun modo B al tempo stesso. Ma dove troviamo noi degli enti così esattamente determinati? Li troviamo tra i puri concetti e simboli della logica astratta e, ancora, tra i numeri, tra le figure geometriche. Considerato astrattamente, il vero *non* è il falso, nella medesima esatta assoluta maniera per cui il bello *non* è il brutto, prescindendo dal fatto che l'uno e l'altro possano trovarsi, nella realtà, mescolati abbastanza intimamente. Così due più due fa quattro e *non è uguale a* cinque in maniera così assoluta, che $2 + 2 = 5$ è assolutamente falso, è falso con la medesima absolutezza con cui è falso $2 + 2 = 10.000.000$. Così, mentre è assolutamente vero che la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a 180 gradi, il dire che è 181 gradi è parimenti falso, in modo parimenti assoluto, come il dire che di gradi ne misura 360 oppure zero. Così, infine, un punto che *non* giace in una figura geometrica, per esempio in un cerchio, e nemmeno giace sulla sua circonferenza, gli è esterno, gli è estraneo, *non* giace in essa ma all'esterno di essa in maniera assoluta, e parimenti assoluta quale che sia la distanza in cui si trovi rispetto a quel cerchio. In queste cose non c'è mai un «più o meno» quando si sia definito B come un Non A in senso assolutamente esatto, non potrà mai esserci un A che sia al tempo stesso un B. Questo vale in modo rigoroso per gli esseri ideali della logica e delle matematiche; ma si può dire altrettanto degli esseri reali? Sono gli esseri reali così assolutamente determinati e, quindi, così assolutamente determinabili? In effetti gli esseri della realtà appaiono tutti compenetrati l'uno nell'altro e partecipanti l'uno nell'altro in misura sempre maggiore e più complessa quanto più dal livello della materia inorganica (governata dalle pure leggi fisiche e chimiche) si sale via via al livello della vita biologica, psichica e spirituale. È proprio questa mutua partecipazione tra gli esseri reali A e B che consente ad A, non certo in tutto ma sotto un qualche aspetto e per un qualche canale privilegiato, di essere, ad un tempo, anche B.

Sono io il mio ambiente? Certo, ne sono distinto, eppure ci vivo in mezzo, lo respiro, me ne nutro; e l'ambiente mi condiziona in ogni momento, non solo, ma mi si dà, mi fa essere quello che sono nella misura in cui mi si partecipa intimamente. Per questo, io, che *non sono* il mio ambiente, *sono* anche il mio ambiente.

Io sono la mia anima, e anche il mio corpo, se è vero che una semplice puntura di spillo che mi sia data al dorso della mano destra viene da me recepita non come *data a qualcosa di mio* ma come *data a me stesso*.

Ma io *sono* anche le mie appartenenze, che anch'esse prolungano in certo modo il mio corpo e la mia personalità. La parapsicologia, come si accennava, fornisce importanti controprove di questo fatto, di cui gli uomini primitivo-arcaici in particolare hanno il senso vivissimo.

Cfr. il capitolo sulla «legge di partecipazione» nel vol. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* di L. Lévy-Bruhl (tr. it. *Psiche e società primitive*, Newton Compton Italiana, Roma 1970, pp. 96-134). Cfr. altresì R. Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 54-70.

Un sensitivo può dire molte cose di me se tiene in mano, per esempio, il mio orologio da polso o un mio anello, qualcosa che stia il più possibile a contatto con la mia persona, o anche ne sia stata a contatto per un tempo cospicuo. Il sensitivo, toccando il mio oggetto personale, si identifica con esso e, per il suo tramite, perviene a identificarsi con me: può, infatti, pervenire a uno stato in cui avverte tutto quel che mi riguarda come vivendolo in prima persona, come se lui si fosse trasformato in me. Stringendo in mano il mio anello, *il sensitivo diviene*, in certo senso, *il mio anello*, e, per la mediazione partecipativa del mio anello, *diviene me*: proprio perché *io sono*, in certo senso, anche *il mio anello*.

Cfr. in particolare, di M. Inardi, *Dimensioni sconosciute*, Sugar, Milano 1975, pp. 27-55 *et passim*.

Una speciale attenzione a questo fatto che — in senso partecipativo — io sono non solo la mia personalità integrale psicosomatica ma anche le mie appartenenze, può aiutarmi a capire meglio, a proposito del *karman*, che io non tanto *ho* un karman quanto piuttosto *sono* anche il mio karman. Dopo la mia morte fisica, il mio karman (cioè la somma delle conseguenze prodotte in me, sul piano psichico, dalle mie passate azioni) si distacca dal nucleo della mia personalità sopravvivente: se ne distacca in una con i residui psichici che abbandonano quel nucleo e, disgregandosi, possono andare a «reincarnarsi», per affinità, nelle personalità di uomini viventi su questa terra. Cosa dirò, allora: che si reincarna altrove *qualcosa di me?* o che mi reincarno *io stesso?* Come si avvedrà chi avrà seguito con attenzione fin qui le considerazioni precedenti, si è perfettamente autorizzati a dire l'una e l'altra cosa, insieme, senza alcuna contraddizione.

Quanto al fatto di essere io (fra l'altro) il mio stesso karman, potrei chiedermi: se è vero che il mio karman si va a disperdere col reincarnarsi in altri individui che vivono e vivranno su questa terra dopo di me, perché mi dovrebbe interessare tanto di migliorare un karman che poi, staccandosi da me, non sarebbe più mio? Lo stesso Guénon, che ammette una trasmigrazione dei residui psichici (cfr. sopra, inizio del cap. V), si chiede come mai gli antichi abbiano annesso tanta importanza (a quanto sembra) alla sorte postuma degli elementi in questione; e cerca poi di spiegare psicologicamente questo fatto ricordando come da che mondo è mondo gli uomini si siano preoccupati in genere del trattamento da riservare ai loro resti mortali (riti funebri, inumazioni, ecc.). A parte la questione se tali riti funebri possano in realtà giovare anche alla sorte dei resti psichici, di fatto tante persone si preoccupano della destinazione dei loro puri e semplici resti corporei senza pensare minimamente che il defunto spirito debba avvertirne il contraccolpo (R. Guénon, *L'erreur spirite*, cit., pp. 209-210).

Il reincarnazionista medio vuole essere stato (nel passato) o vuole essere (nel futuro) *lui stesso* quella tale altra o quelle tali altre persone: non gli interessa affatto né il passato né il futuro di realtà sue periferiche (sorta di vesti) che gli sono state estranee o gli diverranno estranee del tutto: non si preoccupa minimamente, in altre parole, di chi abbia portato o porterà i suoi attuali indumenti. Questo, però, mi sembra esprimere un motivo definibile ancora come egoistico.

Non c'è qui, ancora, la gioia di ricevere qualcosa in dono da qualcun altro che ne ha fatto uso prima di noi: da qualcun altro col quale ci avvertiamo in sintonia e il cui passato sentiamo in certo modo come nostro; così come non c'è, ancora, nemmeno la gioia di lasciar qualcosa in dono agli altri continuando come a vivere in quel dono e nella stessa futura esperienza di chi lo riceve. Lo stesso più autentico buddhista, nella misura in cui avrà ucciso il proprio egoismo e dilatata la propria capacità di sentirsi vivere negli altri, avvertirà la gioia di trasmettergli un karman positivo e il dolore di trasmettergli un karman negativo, in quanto avvertirà la vita altrui come propria e il karman trasmessogli ancora come proprio. Siamo qui ben al di fuori di quella preoccupazione esclusiva per la futura reincarnazione «propria» che rappresentava ancora un motivo egoistico, per quanto dell'intera ascesa possa avere costituito la molla iniziale.

Una reincarnazione intesa come trasmigrazione dei residui psichici appare pienamente conciliabile con la sopravvivenza della personalità e col suo illimitato sviluppo *senza soluzioni di continuità*, senza l'assurdo lavoro di Sisifo di continui ritorni indietro per ricominciare tutto da capo. Ritengo, ancora, che una reincarnazione intesa in questo senso, mentre spiega i fenomeni di tipo reincarnativo e mentre accoglie le positive istanze dell'idea reincarnazionistica, sia in grado di conciliarle con la tradizione ebraico-cristiana. Il tutto avendo di mira qualcosa che vada ben al di là di una mera conciliazione: si tratta di mettere insieme e confrontare, per vedere quelli che potrebbero essere i punti di combinazione e di integrazione reciproca, ma il finale obiettivo è di porre in atto una sintesi perfettamente unitaria: sintesi di tradizione ebraico-cristiana e di moderno umanesimo, dove di tutte le tradizioni più diverse ciascuna dia il suo peculiare apporto insostituibile, e in modo particolarissimo la grande tradizione spirituale dell'India.