

Il nucleo profondo della filosofia di Feuerbach è materiato dell'anelito ad una riappropriazione della dimensione naturale, perseguita con strategie concettuali sintomatiche dell'evoluzione delle fasi del suo stesso pensiero. Pertanto, è possibile distinguere una strategia riappropriativa fondata sul concetto di analogia, che permea *L'Essenza del cristianesimo*, *L'Essenza della religione*, e *i Pensieri sulla morte e sull'immortalità*; una strategia riappropriativa della naturalità centrata sulla sensibilità e sulla corporeità, che invece caratterizza le ultime opere feurbachiane, in particolare *Spiritualismo* e *Materialismo*. In prima battuta, s'impone la necessità di una ricognizione testuale al fine di far risaltare la strategia analogica, per poi enfatizzare la funzionalità di questo procedimento in termini argomentativi. In seconda battuta, si tratta di porre l'accento sulla progressiva curvatura materialistica e apertamente incline alla corporeità fisica delle ultime opere. In terza battuta si può avanzare una ricognizione delle suggestioni feurbachiane che, in chiave di riconquista naturale, sono rinvenibili nel panorama filosofico del secolo scorso. Nell' *Essenza del cristianesimo* è ipotizzabile che la centralità del procedimento analogico è tale perché attraversa tutta l'opera, in quanto solo il riconoscimento della differenza quantitativa segna lo scarto fra l'umano e il divino e non quella qualitativa, che risulta nulla, perché in realtà fra umano e divino esiste una sorta di consustanzialità:

«La coscienza dell'essenza infinita non è nient'altro che la coscienza che l'uomo ha dell'infinità della sua essenza, oppure: nell'essenza infinita, nell'oggetto della religione, all'uomo è oggetto solo la propria essenza infinita[...]. L'essenza infinita o divina è l'essenza spirituale dell'uomo, la quale viene, però superata dall'uomo e rappresenta in quanto essenza autonoma...»¹

La presenza e lo sviluppo specifico del tema dell'analogia ne *L'Essenza del cristianesimo* è giustificato dalla constatazione che partendo dall'assunto teorico che, solamente i predicati personali in cui l'essenza divina è oggetto della religione, fondano l'essenza della religione, ovvero il riconoscimento che Dio è persona, legislatore morale, il santo, il giusto ecc. , Feuerbach compie rilevanti riflessioni sugli attributi della sostanza di Spinoza, di cui in realtà si

possono nominare solo il pensiero e l'estensione, ovvero gli unici che l'intelletto è capace di cogliere. Ne *L'Essenza della religione*, in

riferimento alla trattazione della differenza fra la divinizzazione pagana e quella cristiana dell'uomo Feuerbach rimarca il fatto che il pensiero analogico è funzionale all'adorazione e alla venerazione di Dio. Se non sussistesse un'un'analogia fra Dio e l'uomo lo stesso atto del venerare sarebbe compromesso, perché si riesce a venerare solo qualcosa che si riconosce analogo a sé. L'analogia nell'*Essenza della religione* è funzionale al chiarimento dei rapporti creaturali tenendo presente la particolare connotazione dei rapporti fra causa ed effetto:

«Dio è l'essere incommensurabile, grande, infinito, che non può essere determinato secondo misure umane, ma è tale perché il mondo, sua opera, è grande, smisurato, infinito o almeno così appare nell'uomo. L'opera loda il proprio artefice: la magnificenza del creatore ha il suo fondamento solo nella magnificenza della creatura[...]. Tutte le religioni che abbiano un certo slancio situano i loro dei nella regione delle nubi, nell'etere o nel sole, nella luna e nelle stelle, tutti gli dei si perdono da ultimo negli azzurri vapori del cielo. Persino il dio spiritualistico dei cristiani ha la sua sede, la sua base su in cielo. Dio è l'essere misterioso, inconcepibile, ma solo perché la natura è per l'uomo, e soprattutto per l'uomo religioso, un essere misterioso e inconcepibile»².

Come nel caso de *L'Essenza del Cristianesimo* anche *L'Essenza della religione* è centrata sulla strategia del procedimento analogico come occasione per la rivalutazione della natura e della naturalità, concepite come chiavi disvelative dei rapporti fra umano e divino:

126

«Dio come autore della natura è rappresentato, bensì, come un essere distinto dalla natura, ma ciò che questo essere contiene ed esprime, il suo contenuto reale è solo la natura [...]. Ciò che è proprio della natura è dunque proprio anche di Dio, in quanto o pensiamo soltanto come autore o causa della natura e cioè non come un essere morale o spirituale, ma solo come un essere naturale e fisico»³.

Nei *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, opera del 1830, in cui Feuerbach riflette sulla morte quale situazione originaria dell'uomo, sull'esperienza del tempo in vista della morte, sul rapporto con l'eternità del tempo e della morte, sul rapporto con l'eternità, con Dio, con l'amore, quali occasioni per una meditazione sul significato ultimo dell'esistenza individuale, la presenza dell'analogia è funzionale al concepimento dell'aldilà:

«Il corpo più elevato[...] non è niente di più che l'effettivo corpo al di qua, nella misura in cui non lo conosci. L'effettivo corpo organico, quale è nella sua verità ed effettualità, sta oltre e al di fuori delle rappresentazioni che tu ne hai, e che tu quantunque in certi punti e luoghi tu vada a cozzare nelle loro non verità - ritieni esatte in quanto al loro fondamento e principio. Conseguentemente, il tuo corpo aldilà non è che il corpo effettivo per come esso è nella sua effettualità a te ignota, e quindi, di fatto

non è che il corpo presente, però misconosciuto ed incompreso; nel corpo al di là presagisci il corpo effettivo, ma solo in sogno, in immagini fantastiche, ed attraverso l'immaginazione completi la tua mancanza di conoscenza. L'immaginazione [...] rende corporeo.»⁴

Ma, elemento più rilevante da un punto di vista teoretico, l'analogia fra corpo fisico e corpo metafisico rivelerebbe l'impossibilità di uscire dalla sfera della rappresentazione sensibile, in una conclusione filosofica che si sostanzia della consapevolezza dell'inscindibilità fra linguisticità e fisicità:

«Infatti, come il folle dota di un corpo e fissa le sue rappresentazioni, ed esse hanno per lui una effettiva e sensibile realtà, così la tua presunta liberazione dell'anima dal corpo non è che l'incarnazione della medesima, così tu trasformi la sua liberazione e libertà dal corpo [...] in una situazione particolare, in una passione, in un evento che ha luogo in spazio e tempo, poiché solo dopo la morte o con essa l'anima sarà libera dal corpo, uscirà da essa effettivamente, cioè in una maniera spaziale, sensibile. Perciò la tua fede nell'immortalità, nella misura in cui la fonda sulla natura dell'anima, riposa su rappresentazioni sommamente materiali dell'anima stessa, anche se, a dire il vero il tuo materialismo è di altra specie e di altro tipo rispetto a quello che abitualmente per materialismo viene denominato»⁵

L'approdo definitivo della polemica di Feurbach nei confronti di Hegel dimostra di possedere una valenza ancipite, poiché se, per un verso, il momento del distacco della filosofia di Feuerbach da quella hegeliana è coincidente con lo sforzo e l'intento dichiarato del filosofo di elaborare, di promuovere e di esprimere un pensiero filosofico nuovo, svecchiato rispetto a quello della tradizione filosofica tedesca, che, nei suoi intenti di restituire linfa nuova alla filosofia, quindi di rinvigorirla, fosse soprattutto alternativa, sul piano della proposta concreta, al modello dell'autoreferenziale teoreticismo speculativo, realizzandosi come un auspicio di una vera, autentica rifondazione della filosofia, all'insegna di un profetismo carico di *verve* polemica verso le cristallizzazioni concettuali che il pensiero occidentale aveva fino ad allora espresso; per un altro verso, contemporaneamente, questa stessa fase è coincidente con l'acuirsi dell'idiosincrasia filosofica di Feuerbach all'indirizzo della metafisica e della religione, intesi come sistemi, rispettivamente, di concettualizzazione sterile e di credenza illusoria, gabbie, prigioni costruite dall'uomo della tradizione e che proprio nella tradizione trovano la loro più naturale collocazione. Si pone, così, l'esigenza di prefiggersi l'obiettivo di mettere a fuoco le modalità di riconquista della dimensione naturale proposti dal Nostro, di metterne in chiaro i meccanismi che vi entrano in gioco, seguendo un andamento che, in prima battuta, contempla il meccanismo proiettivo; in seconda battuta il ruolo svolto dalla

corporeità in tal senso, tema che tiene banco soprattutto nell'ultima fase del suo pensiero e che ha catturato l'interesse degli studiosi della filosofia feuerbachiana nell'ultimo quindicennio. È, dunque, opportuno scandagliare le osservazioni contenute nelle premesse a *L'Essenza del Cristianesimo*, al fine di cogliere questa istanza dichiarata di emancipazione dall'antico maestro Hegel, dal suo impianto concettual-filosofico. Nella prima delle due premesse alla prima edizione dell'opera è manifesta l'intenzione di procedere per via analitica e non speculativa, esprimendo una prospettiva volta ad indagare le degenerazioni della teologia, considerata alla stregua di una «patologia psichica»⁶.

L'intenzione dichiarata è quella di fondare e promuovere una filosofia emendativa, carica di intenti terapeutici verso le degenerazioni patologiche del cristianesimo, invocando affinità metodologiche tipiche della «chimica analitica»⁷. Tutto ciò contribuisce a dar vita ad una sorta di «idroterapia pneumatica»⁸, con il conforto della constatazione del vantaggio di usare ciò che è definito «l'acqua fredda della ragione naturale»⁹.

La metafora prescelta è quella dell'acqua, l'elemento che ridesta e rianima la ragione, capace di purificare l'uomo, spogliandolo di ogni involucro mistico, per cui «all'acqua egli si affida nel suo vero, nudo, aspetto». L'espressione metaforica indica, in via definitiva, la dissoluzione e il dileguamento delle illusioni soprannaturalistiche:

128

«Nell'acqua l'uomo si spoglia senza timore da ogni involucro mistico; all'acqua egli si affida nel suo vero, nudo aspetto; nell'acqua svaniscono tutte le illusioni soprannaturalistiche. Così, una volta, nell'acqua della ionica filosofia della natura si spense anche la fiaccola dell'astroteologia pagana.»¹¹

Ne *L'Essenza del cristianesimo* Feurbach affida alla delucidazione del meccanismo di proiezione la sua ipotesi di spiegazione teogonica. Ci si trova di fronte ad un'autentica chiave di volta di un edificio antico di secoli, la religione, trattandosi infatti di una strategia disvelativa del segreto del divino, facendo perno sul chiarimento di un aspetto funzionale, molto particolare, in cui il protagonista principale è l'uomo. È l'uomo che proietta, cioè si rende artefice di quell'operazione che svela la modalità generativa della divinità. Il punto di partenza è la premurosa distinzione preliminare compiuta da Feurbach fra la modalità di percezione di una qualunque, ordinaria cosa esterna, ovvero la coscienza di una cosa, e la coscienza che l'uomo ha di se stesso, cioè l'autocoscienza. Da questa precisazione emerge che la peculiarità della dimensione rappresentativa di Dio consiste nel fatto che la semplice consapevolezza dell'oggetto-Dio e l'autocoscienza dell'uomo

giungono a compenetrarsi fino a realizzare una piena identificazione, rivelando in via definitiva che, in realtà, Dio alberga nell'interiorità dell'uomo. Non è un caso l'esplicito, ma retoricamente riveduto, corretto e ribaltato, quindi affascinante sul piano della stessa lettura, in termini di significazione filosofica, riferimento alla considerazione agostiniana che Dio è il più vicino all'uomo:

«Nel rapporto con le cose esteriori la coscienza che l'uomo ha dell'oggetto è distinguibile dalla coscienza che l'uomo ha di se stesso; ma trattandosi dell'oggetto religioso, la coscienza e l'autocoscienza vengono senz'altro ad identificarsi. L'oggetto sensibile è esterno all'uomo, quello religioso è in lui, a lui interiore, perciò è un oggetto che non si può scindere dall'uomo, così come non si può da lui scindere la consapevolezza di sé, la coscienza; è un oggetto intimo, anzi il più intimo di tutti, il più vicino[...]. L'oggetto sensibile è in sé un oggetto indifferente indipendente dai convincimenti, dal giudizio; l'oggetto della religione è, invece, un oggetto prescelto: è l'essere più pregiato, il primo, il più eccelso; per sua natura presuppone un giudizio critico, la distinzione fra il divino e il non divino, tra il degno di adorazione e il non degno di adorazione. E qui, perciò, vale senza riserve la proposizione: ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivo».¹²

Al vaglio dell'analisi filosofica emerge che Dio non è un oggetto assimilabile agli altri oggetti, anche perché esprime, da un lato, il massimo della perfezione, dall'altro una scelta, un criterio di distinzione fra umano e divino, in cui l'uomo esprime la sua essenza. Le proprietà che si attribuiscono a Dio non sono che l'oggettivazione di quelle propriamente umane. Nella convinzione che la divina trinità dell'uomo, al di sopra di esso quale individuo, è unità di ragione, amore, volontà, esprime la natura più autentica dell'umanità, si riconosce che l'alienazione religiosa, ovvero la proiezione che l'uomo fa di se stesso, delle proprie qualità e aspirazioni, nello schermo divino, è anche la prima forma di autocoscienza umana. Guardando in Dio si ritrova se stessi, ciò che si è e ciò che si vorrebbe essere, secondo una proporzionalità diretta per la quale «quanto l'uomo vale, tale è il suo dio; quanto l'uomo vale, tanto, e non di più, vale il suo Dio. La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé. Tu conosci l'uomo dal suo Dio, e reciprocamente Dio dall'uomo, l'uomo e l'altro si identificano.»¹³

Religione e filosofia si dispongono reciprocamente secondo una relazione scandita dalla priorità della prima sulla seconda, diventando così autentiche epoche dell'umanità, che scandiscono un universale piano storico-destinale, rinvenibile anche all'interno delle sorti individuali, poiché tale successione ordinata ricalca l'alternanza fra l'età dell'infanzia e quella della maturità. Ma anche all'interno della storia delle religioni, ossia dei sistemi di

credenza quali effetti della proiezione, è attiva una processualità, un progresso, perché ciascuna religione vede in quelle che l'hanno preceduta, non un aspetto soprannaturale bensì umano. Così ogni religione denuncia la propria matrice originaria, cioè il fatto di avere un'origine umana, di essere rappresentazione della natura umana:

«Ma da quanto abbiamo detto non si deve dedurre che l'uomo religioso sia direttamente consapevole che la coscienza che ha di Dio sia la stessa autocoscienza del suo proprio essere, poiché, appunto, il non essere consapevole di ciò è il fondamento della vera e propria essenza della religione. Per evitare questo equivoco, diremo meglio: la religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo.»¹⁴

L'impresa filosofica di Feuerbach appare convergere energeticamente nella dimostrazione della natura umana della religione, con la diretta conseguenza che la distinzione fra l'uomo e Dio non è una separazione giocata nella polarità immanenza-trascendenza, bensì una cesura tutta interna allo spazio dell'immanenza umana, precisamente fra il "genere umano", inteso come essenza generale di tutti gli uomini, e il singolo appartenente a questo genere:

«Perciò, la religione precede sempre la filosofia, nella storia dell'umanità come nella storia dei singoli individui. L'uomo sposta il suo essere fuori di sé, prima di trovarlo in sé. In un primo tempo egli è consapevole del proprio essere come di un altro essere. La religione è l'infanzia dell'umanità, il bambino vede il proprio essere, l'uomo, fuori da sé, ossia oggettiva il proprio essere in un altro uomo. Perciò, il progresso storico della religione consiste, appunto, nel considerare in un secondo tempo come soggettivo e umano ciò che le prime religioni consideravano come oggettivo e adoravano come dio.»¹⁵

130

Alla luce di queste riflessioni ci sembra doveroso mettere a fuoco la valenza e la portata del meccanismo di proiezione, al fine di sgombrare il campo da equivoci fuorvianti. Ciò legittima l'operazione di passare al setaccio dell'analisi le critiche mosse a questo concetto, identificabili con le accuse di idealismo, antropologismo e psicologismo. L'ipotesi interpretativa che considera Dio quale pura finzione, frutto della proiezione umana, si deve rifiutare perché "non esamina a fondo il contenuto oggettivo dell'oggettivazione religiosa"¹⁶ allo stesso modo l'accusa di idealismo, nel senso di razionalismo, deve essere rifiutata, grazie all'apporto chiarificatore di Hartmann, perché farebbe del meccanismo di proiezione un automatismo azionatesi volontariamente e coscientemente all'interno dell'uomo credente, ignorandone così il "carattere inconsapevole"¹⁷. Così anche l'accusa di antropologismo deve essere respinta perché non tiene conto della differenza, già notata da Thilo Holz Müller, fra il concetto di come è connotato in Barth,

quale descrizione di tipo fenomenologico “del modo umano di trascendere” riferita alla struttura della vita religiosa, e come si presenta in Feuerbach, dove si può parlare di un concetto volto alla “ricomprensione della consapevolezza del genere umano”¹⁸. Infine non si può nemmeno parlare di psicologismo, perché, anche se la formulazione freudiana della proiezione è accostabile a quella feurbachiana perché ne condivide il carattere di inconsapevolezza, non liquidandola come fantasia umana, ma valutando il meccanismo proiettivo come una “forma superabile e inferiore di possesso del mondo”¹⁹, Freud rimarrebbe “prigioniero del primato della Psicologia”, ossia di una prospettiva d’indagine che rimane centrata sui singoli individui, mentre in Feuerbach si evince una prospettiva teoretica centrata sul “genere”²⁰. Lo svelamento e la conseguente dissoluzione del segreto della religione tradizionale si consuma nell’espletamento della funzione e nella stessa processualità del meccanismo proiettivo, poiché la religione sussiste in un rapporto assai stretto con i bisogni dell’uomo. Quindi, quando “la realtà del genere dell’uomo è incapace di soddisfare i suoi bisogni, Feurbach fa subentrare ciò di cui si sente realmente la mancanza nella forma del creatore”²¹. Proiettare non è equivalente a fantasticare in Feurbach, poiché non si tratta di dar vita a ciò che non è reale, ma si tratta di un’aberrazione funzionale che è fuorviante nella sua stessa funzione, non nel contenuto che manipola. Si proietta, infatti, l’insieme delle strutture fondamentali che identifica il “genere”, che è fortemente, concretamente reale, corrispondente all’immanenza umana. L’aspetto illusorio è pertanto da riferirsi non al contenuto della proiezione (il genere e tutte le sue caratteristiche) ma al proiettare stesso, all’attività stessa di attribuzione di ciò che non deve essere attribuito ad una trascendenza ma che appartiene strutturalmente all’immanenza umana. Né tanto meno si può parlare di una forma di idealismo, perché il meccanismo scatta inconsapevolmente e lo stesso Feurbach non riesce a chiarirne fino in fondo il funzionamento. Pertanto, in via conclusiva, possiamo affermare che la delucidazione di questo meccanismo, il chiarimento della sua funzionalità, è la chiave della riconquista dell’umanità dell’uomo, della sua dimensione più propria. Alla luce di ciò si coglie la natura polemica della trattazione di Dio in quanto essenza dell’intelletto. Affermare che “Dio è l’essenza oggettivata dell’intelletto”²² è una tesi centrata sulla constatazione che l’intelletto, fattore incorruttibile e neutrale, permette all’uomo di elevarsi a relazioni e a concetti universali. Il carattere divino dell’intelletto è determinato dalla capacità di cogliere questa universalità, questa immobilità concettuale. Dio non è altro che la stessa capacità del pensiero non sensibile. Nel constatare che già gli scolastici e i padri della chiesa avevano posto l’identità Dio-intelletto, Feuerbach conclude che le determinazioni metafisiche riferite a Dio sono di natura intellettuale,

cioè proprie dell'intelletto, per cui Dio è il frutto dell'oggettivazione dell'intelletto umano. Le realtà ascritte e ascrivibili a Dio sono quelle dell'uomo, con la differenza che le prime sono infinite, le seconde, al contrario, finite:

«Dio, dicevano gli Scolastici, i Padri della chiesa e già molto prima di loro i filosofi pagani, Dio è essenza immateriale intelligenza, spirito, puro intelletto[...]. Non hanno già gli antichi mistici, Scolastici e Padri della Chiesa spiegato, confrontato la impenetrabilità e irrepresentabilità dell'essenza divina con l'impenetrabilità e irrepresentabilità dello spirito umano?[...]. Le nostre positive, essenziali qualità, le nostre realtà sono dunque le realtà di Dio, ma in noi sono limitate, in Dio senza limiti[...]. La misura del tuo Dio è la misura del tuo intelletto. Se pensi Dio limitato, allora il tuo intelletto è limitato; se pensi Dio illimitato, allora neppure il tuo intelletto è limitato [...]».²³

Ne *L'Essenza del Cristianesimo* campeggia polemicamente il tema della personalità di Dio: il Dio personale è l'essenza personale dell'uomo posta al di fuori di ogni vincolo mondano, liberato da ogni dipendenza naturale. Nella visione della personalità di Dio si celebra da parte dell'uomo la soprannaturalità, l'immortalità, l'indipendenza, la non limitatezza della propria personalità. La radice del bisogno di un Dio personale è l'esigenza del singolo di ritrovare se stessi, in quanto esiste una proporzionalità diretta fra persona umana e persona divina: tanto è forte per il singolo il bisogno di un Dio personale, tanto più è personale il singolo:

132

«Nella personalità di Dio l'uomo celebra la soprannaturalità, l'immortalità, l'indipendenza e la non limitatezza della sua personalità propria. Il bisogno di un Dio personale ha generalmente il suo fondamento nel fatto che l'uomo personale esclusivamente nella personalità coglie se stesso, esclusivamente in essa trova sé[...]. Perciò quanto più personale è un uomo, tanto più forte è per lui il bisogno di un Dio personale».²⁴

L'analisi investigativa riservata al Dio-persona insieme ai suoi esiti conclusivi danno forma alla chiave risolutiva dell'enigma della provvidenza, della creazione, del mistero della preghiera, del miracolo e dell'immortalità. Feuerbach pone l'identità fra creazione dal nulla, miracolo e provvidenza, per cui quest'ultima "superando le leggi della natura spezzando il corso della necessità" è la stessa volontà che illimitata e onnipotente ha creato il mondo:

«La creazione dal Nulla, in quanto è una cosa sola con il miracolo, è anche una cosa sola con la provvidenza; infatti l'idea della provvidenza è originariamente, nel suo vero significato religioso, ove esso non sia stato ancora incalzato e limitato

dall'intelletto privo di fede-una cosa sola con l'idea di miracolo. La prova della provvidenza è il miracolo. La fede nella provvidenza è la fede in una potenza a disposizione della quale stanno tutte le cose,per qualsivoglia uso,di fronte alla cui forza ogni potenza della effettualità è Nulla. La provvidenza supera le leggi della natura;spezza il corso della necessità,la catena di ferro che ineluttabilmente lega la conseguenza alla causa;in breve,essa è la medesima volontà illimitata,onnipotente che da Nulla ha chiamato il mondo nell'Essere». ²⁵

La provvidenza, il porvi fiducia, ha una radice ultima squisitamente umana, nasconde l'amore per l'uomo, poiché è indicativa del valore dell'uomo nella differenza dagli altri enti e dalle altre cose naturali, sollevandolo dalla connessione con l'intero universo. La fede nella provvidenza s'identifica con quella nell'immortalità fisica della persona. Essa è essenzialmente fede nell'uomo in se stesso:

«La provvidenza è un privilegio dell'uomo; essa esprime il valore dell'uomo nella differenza dagli altri enti e cose naturali; lo toglie dalla connessione con l'intero universo. La provvidenza è la persuasione dell'uomo sul valore infinito della propria esistenza-una persuasione per la quale egli rinuncia a credere nella verità delle cose esteriori-; è l'idealismo della religione. La fede nella provvidenza è perciò una cosa sola con la fede nell'immortalità personale,soltanto con la differenza,però,che in questa il valore infinito si determina in rapporto al tempo quale durata infinita dell'Esserci[...]. La fede nella provvidenza è la fede nel proprio valore[...]la fede nella provvidenza è la fede dell'uomo in se stesso. Dio si prende cura di me;egli si propone la mia felicità, la mia salvezza;vuole che io sia beato; ma anche io voglio la stessa cosa;il mio interesse è dunque l'interesse di Dio, la mia propria volontà la volontà di Dio,il mio proprio fine ultimo il fine di Dio-l'amore di Dio per me non è che il mio amore di me stesso divinizzato.»²⁶

La preghiera possiede la sua fundamentalità nello svelamento dell'essenza più profonda della religione,almeno per quanto concerne l'incarnazione. Essa è il luogo dove albergano i desideri umani e. affidandosi ad essa l'uomo tenta un'operazione poderosa:l'imitazione del corso della natura. Come il bambino non si sente dipendente dal «padre in quanto padre»,ma pone in esso il sentimento della sua forza e la coscienza del suo «valore», così la preghiera sorge in una fiducia incondizionata nel «proprio cuore», nella fiducia che i sentimenti e i desideri più cari e sacri siano per l'uomo «l'essenza,suprema,divina»²⁷. Feuerbach dunque stabilisce l'identità fra fede nella potenza della preghiera,fede nella potenza del miracolo ed essenza della fede. Se la fede conduce alla preghiera ed è un tutt'uno con l'essenza della fede, allora essa è la fiduciosa certezza della realtà del soggetto in contrasto con i limiti vincolanti della realtà naturale. Mentre il miracolo è l'aspetto esteriore della fede,la fede è invece l'anima interiore del

miracolo. Feuerbach ribadisce con decisione che la fede sfida i limiti della natura e della ragione,oggettivando la potenza dei desideri umani,«poiché accorda ciò che natura e ragione rifiutano;perciò rende l'uomo beato,poiché soddisfa i suoi desideri soggettivi.»²⁸ Il miracolo è, in primo luogo,la realizzazione di un desiderio soprannaturale ed è orientato al ¹³⁷ soddisfacimento di desideri soprannaturali, per prestare aiuto materiale all'uomo. La sua caratteristica fondamentale è l'istantaneità nella sua realizzazione:

«Il miracolo nutre affamati,risana ciechi di natura,sordi, paralitici,salva dal pericolo di morte,dà vita persino ai morti grazie alle preghiere dei loro familiari. Soddisfa,dunque, desideri umani che però,in pari tempo,sono desideri eccessivi,soprannaturali[...].La forza del miracolo realizza istantaneamente, di colpo,senza alcun impedimento,i desideri umani. Che ammalati vengano sanati, non è un miracolo, ma che vengano sanati immediatamente grazie a un semplice comando, è il segreto del miracolo.»²⁹

Il miracolo è tale perché si produce in un determinato,fatidico istante, in un momento preciso che ne costituisce la caratteristica fondamentale. In ultima

analisi, Feuerbach nota la valenza teleologica custodita nel miracolo,che è indirizzato ad un fine,quindi riconducibile alla fantasia e al desiderio umano:

134

«La potenza del miracolo non è perciò nient'altro che la potenza della forza immaginativa. La attività del miracolo è un'attività orientata verso un fine. La nostalgia per Lazzaro morto,il desiderio dei suoi familiari di riaverlo, fu il movente del miracoloso risveglio-l'azione stessa,l'esaudimento di questo desiderio, fu il fine».³⁰

L'analisi dedicata alla vita celeste, all'immortalità personale conclude che queste sono la dottrina fondamentale del cristianesimo. La fede nell'immortalità dell'uomo è la fede nella divinità dell'uomo e viceversa. La fede in Dio è la personalità scevra di ogni limite naturale. In realtà, il corpo soprannaturale è il corpo della fantasia, la fede in Dio è la fede nella verità e nell'infinità dell'uomo umano:

«La fede nell'immortalità dell'uomo è la fede nella divinità dell'uomo, e viceversa, la fede in Dio è la fede nella personalità pura,redenta da tutti i limiti, e conseguentemente, appunto per questo, immortale[...]. Il corpo soprannaturale è un corpo della fantasia, ma appunto per questo corrisponde all'animo dell'uomo,poiché non è un corpo che lo importuna-un corpo puramente soggettivo. La fede nell'al di là non è nient'altro che la fede nella verità della fantasia, come la fede in Dio non è

nient'altro che la fede nella verità e infinità dell'animo umano».³¹

Tuttavia, anche ne *L'Essenza del cristianesimo*, dove la centralità concettuale della dinamica proiettiva induce a ritenere che Feuerbach dia una soluzione sostanzialmente funzionale del fenomeno religioso, senza sposare forme di materialismo forte, poggianti su visioni sostanzialistiche, che invece segnano l'ultima fase del suo pensiero, si ravvisano quelle accentuazioni sensistico-materialistiche, in cui l'intento demistificatorio dell'analisi della religione si fonde con il ricorso all'indagine della dimensione naturale secondo finalità oggettive e scientifiche. Il ricorso alla dimensione naturale indagata con finalità oggettive e scientifiche lo si deve inquadrare nella cornice della valutazione feuerbachiana delle scienze, quale elemento non secondario d'incidenza sugli intendimenti della sua visione filosofica. L'opposizione all'astrattismo della speculazione, a vantaggio di un'analisi critica di tipo natural-empirico-scientifica, la si comprende a fondo nelle riflessioni svolte nel terzo capitolo dell'opera *Pierre Boyle*, dedicato alla delucidazione dei rapporti fra teologia e scienza. Nel confrontare questi due universi categoriali Feuerbach evince il carattere fondamentale intollerante della teologia ortodossa, considerato il suo orientamento ad eliminare ciò che contrasta con il contenuto della sua fede. In essa non c'è spazio per l'esercizio della libertà teoretica, in quanto essa è orientata a volgere strumentalmente in termini religiosi ciò che è teorico. Nel suo granitico dogmatismo essa stigmatizza quello spazio della riflessione tipico del dubbio, ovvero l'elemento fondamentale per l'indagine autenticamente scientifica, bollandola come atto d'empietà. L'elemento di spicco è il profondo carattere antiscientifico della teologia. Mentre lo spirito scientifico indirizza alla verità e all'imparzialità, la teologia è fuorviante, è un'ottica che falsa, snatura gli oggetti d'indagine:

«La teologia è però essenzialmente teologia cristiana[...]la sua essenza è il particolarismo [...]. Chi legge i filosofi con spirito teologico non li capisce, come dimostrano abbondantemente i fraintendimenti dei teologi, dai tempi dei Padri della chiesa fino ad oggi.»³²

Alla strutturale tendenza alla chiusura autoreferenziale della teologia Feuerbach oppone il carattere liberatorio e affrancatore della scienza e della filosofia, spiegando così la storica opposizione fra teologia e scienza:

«La scienza libera lo spirito, allarga la mente e il cuore, mentre la teologia li restringe e li limita. E la teologia ha sempre perseguitato la filosofia con odio fanatico proprio perché innalza gli uomini alla prospettiva dell'universo, riconosce anche in esso il vero, e non fa dipendere, né subordina la verità al cristianesimo, ma il cristianesimo

alla verità»³³

Il carattere antinaturalistico della teologia è dimostrato anche dal fatto che essa, non solo non favorisce l'approfondimento dello studio della natura, ma addirittura lo ostacola. Per Feuerbach ciò si spiega con il fatto che la scienza contende alla teologia il terreno della spiegazione delle cause profonde dei processi naturali. Lo sforzo di chiarimento ulteriore del contrasto fra teologia e scienza spinge Feuerbach a stabilire un'altra analogia, quella fra il delitto di lesa maestà e l'ateismo. Avanzare soluzioni credibili e alternative alla teologia, comporta, in definitiva, offenderne l'autorità. Feuerbach riconduce il contrasto ai fondamenti di ciascun termine: alla base della teologia risiede il miracolo, l'intervento soprannaturale, alla base della seconda la ragione:

«Ma perché mai lo spirito della teologia è il diretto opposto della filosofia, della scienza-perché la filosofia rappresenta, come si è detto, l'idea della scienza? Qual è il principio superiore di questa opposizione? È questo: il fondamento della teologia è il miracolo, il fondamento della filosofia è la ragione, madre della regolarità e della necessità, principio della scienza, il fondamento della teologia è il volere, che è il rifugio dell'ignoranza, o, in poche parole, il principio dell'arbitrio, che è opposto a quello della scienza».³⁴

Dal confronto teologia-scienza, emergono le motivazioni che hanno indotto Feuerbach ad aderire allo "spirito" della scienza: l'iniziativa investigativa della realtà centrata su risultati rigorosi e concreti. Nel suo obiettivo di affrancare l'uomo dall'ignoranza, la scienza si connota come strumento intellettuale libero, autonomo, volto ad un'emancipazione antropologica, nella strenua convinzione che la natura abbia la causa in sé stessa. L' *Essenza della religione* (1845) esprime questa progressiva accentuazione di temi squisitamente naturalistici, centrali nell'ultima fase della filosofia feurbachiana, attraverso l'inasprimento di quelle critiche alle illusioni fantastiche additate ne *L'Essenza del cristianesimo*. L'enfasi posta sugli aspetti natural-materialistici, non solo è funzionale al netto rifiuto di impossibili, improbabili evasioni dai vincoli di condizionamento della realtà, ma è fondamentale anche per inquadrare in modo adeguato l'interrogativo di partenza circa il fondamento stesso della religione, riconosciuto nel senso di dipendenza avvertito dall'uomo :

«Il senso di dipendenza dell'uomo è il fondamento della religione, ma l'oggetto di questo sentimento, ciò da cui l'uomo dipende e si sente dipendere, non è altro, in origine che la natura. La natura è l'oggetto primo, originario della religione, come dimostra ad usura la storia di tutte le religioni e di tutti i popoli.»³⁵

Al centro della questione vi è la creaturalità: l'uomo dipende da qualcosa di originario, primigenio, quel 'quid' che è la natura, il grembo da cui tutto prende forma e sostanza, l'elemento generatore della vita. È la natura che pertanto si mostra capace di un'attività donatrice di forza vitale, quindi è la natura che, nella sua attività creatrice, s'impone all'uomo come un essere divino, per cui il mondo non è offerto all'uomo in via astratta e metafisica, ma per via immediatamente intuitiva, «attraverso la vita, l'intuizione, i sensi.»³⁶. Se si tiene costantemente presente, la rivalutazione particolarmente accentuata di aspetti schiettamente materialistici che attraversa *Spiritualismo* e *materialismo*, si evince il valore che è riconosciuto alla dimensione corporea, al fine di riconquistare la dimensione naturale, in una tematizzazione così rilevante che rende Feuerbach filosofo meritevole di essere annoverato fra i più significativi della cosiddetta "reazione ad Hegel":

«Nell'intento di ritornare quindi alle radici della moderna rivalutazione della corporeità, abbiamo scelto tre pensatori che, in contrapposizione all'idealismo, hanno messo in rilievo il ruolo della dimensione corporea nell'uomo, sia pur in modo diverso: Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche».³⁷

Nell'ultima fase del pensiero di Feuerbach è la *sinnlichkeit*, nella sua funzione di ricomposizione della scissione dell'anima dal corpo, della sfera sensibile da quella intellettuale, unitamente al corpo, che testimonia la costitutiva "vocazione al mondo" dell'uomo, ma anche il suo "destino intersoggettivo", che costituisce «il punto di vista onnicomprensivo», il fulcro della riconquista della naturalità dell'uomo, non solo in termini di riconfigurazione teoretica ma anche pratica, con una spiccata intonazione eudaimonistica di un'etica fondata sulla «corporeità».³⁸ Da ciò scaturisce il rifiuto netto di ogni possibilità di deduzione fantastica dell'intera naturalità del mondo da Dio, ovvero di guadagnare la natura enucleandola dallo spirito, la fisica dalla metafisica, il reale e il concreto dall'immaginario, in base a quelli che si rivelano «come semplici giochetti logici.»³⁹ L'argomentazione di Feuerbach culmina nell'evidenziare il circuito contraddittorio, quel circolo viziosamente paradossale che agisce nella religione, ovvero la constatazione che mentre il fondamento, quindi il punto di origine della dimensione religiosa, è il senso di dipendenza naturale, la creaturalità appunto, il punto di arrivo invece, quindi la finalità principale di questa dimensione è la soppressione di tale dipendenza:

«Nel sacrificio si concretizza e si concentra tutta l'essenza della religione. Il fondamento del sacrificio è il senso di dipendenza-la paura, il dubbio, l'incertezza del successo, del futuro, il rimosso per una colpa commessa-, ma il risultato, il fine del

sacrificio è il sentimento di sé-il coraggio,il godimento,la certezza del successo,la libertà, la felicità. Come schiavo della natura procedo al sacrificio; ma lascio il sacrificio come signore della natura. Per cui il senso di dipendenza della natura è bensì il fondamento della religione; ma il suo scopo è la soppressione di questa dipendenza, la libertà dalla natura.»⁴⁰

La consapevolezza umana dell'impossibilità di stravolgere il reale induce a maturare la convinzione che la religione abbia alla base l'antitesi fra volere e potere, fra improbabile slancio immaginativo e inequivocabilità della realtà. La volontà nelle vesti del desiderio si realizza un vero e proprio sovvertimento della realtà: in essa l'uomo è capace di vivere e sperimentare l'illimitatezza,l'affrancamento dai vincoli,l'onnipotente,mentre nella realtà vera l'uomo è scoperto finito,limitato. Nello slancio dell'attività immaginativa l'uomo diventa Dio,nella realtà esso è propriamente uomo:

«Presupposto della religione è l'antitesi o la contraddizione fra volere e potere,desiderio e conseguimento,intenzione ed esito,immaginazione e realtà,pensare ed essere. Nella volontà,nel desiderio,nell'immaginazione l'uomo è illimitato,libero,onnipotente-Dio; ma nella capacità,nel conseguimento,nella realtà è condizionato,dipendente,limitato-uomo-uomo nel senso di un essere finito,opposto a Dio.»⁴¹

La trattazione dell'aspetto vincolante della realtà naturale trova una declinazione concettuale interessante nella riflessione sul tempo. Il tempo degli dei,realizzazioni corporee dei desideri umani, non è il presente, che si associa sempre alla determinatezza frontale delle cose, bensì il passato o il futuro, in questo caso dimensioni temporali equivalenti, considerato che il loro comun denominatore è la non esperibilità, poiché il "non più" e il "non ancora" si collocano su un piano che non è quello della presenza-esistenza:

«Gli dei sono esseri della rappresentazione, dell'immaginazione,esseri,quindi,che devono la loro esistenza, a rigore, non al presente, ma solo al futuro e al passato [...]. Il presente è sommamente prosaico,definito,determinato,immutabile,completo,esclusivo; nel presente la rappresentazione coincide con la realtà; in esso quindi gli dei non hanno posto, non hanno possibilità di gioco; il presente è privo di dei. Ma il futuro è il regno della poesia,il regno dell'infinita possibilità e contingenza-il futuro può essere in questo o in quell'altro modo,può essere come lo desidero, ma anche come lo temo; non è ancora caduto in balia della dura sorte irrevocabile; oscilla ancora tra l'essere e il non essere, al di sopra della "volgare" realtà e tangibilità materiale; appartiene ancora ad un altro mondo, un mondo "invisibile", un mondo che non è azionato dalle leggi della gravità, ma solo dalle leggi dell'attività cerebrale.»⁴²

La prospettiva della *sinnlichkeit* segna il definitivo rovesciamento

della speculazione astratta, soprattutto hegeliana, di quel pensiero che elucubrando si stacca, astrae dalla vita, di cui, almeno *nell'Essenza del cristianesimo*, veniva rielaborata e tesaurizzata almeno limitatamente all'elaborazione personale della categoria di "genere", a vantaggio, invece, dell'enfatizzazioni del valore degli aspetti più marcatamente sensistico-materialistici. In questa nuova chiave di lettura di tutta la realtà, anche e soprattutto di quella presuntamente spirituale e speculativamente astratta, Feuerbach, tuttavia dimostra di non approdare a nessun esito trionfalistico, a nessun ottimismo, come indurrebbe a credere il ritorno alla vividezza donata dai sensi. La *sinnlichkeit* è infatti ambivalente, rivela una natura ancipite, sospesa drammaticamente fra «la celebrazione in positivo del sensibile», come istanza di recupero del mondo occultato, se non addirittura nullificato dall'ideal-spiritualismo; e «la passività che è anche principio del soffrire-subire»⁴³, ovvero la consapevolezza dei propri limiti costitutivi. In questa dialettica di positività-difettività della dimensione della ¹⁴³ *sinnlichkeit*, che ondeggia fra vitalità e patimento, fra attività e passività, la corporeità è la cifra caratteristica del «superamento» che Feuerbach ha compiuto nei confronti della tradizione «della vecchia speculazione speculativa»⁴⁴. L'ambivalenza pregnante della *sinnlichkeit* così centrale nell'ultimo Feuerbach può, dunque, indurre a riconoscerla come rivelativa di una prospettiva filosofica in cui, il filtro di un'ottica fieramente sensistica rivela e svela la precarietà dell'esistenza nel suo intimo rapporto con il mondo, secondo una formula che si potrebbe definire di "esistenzialismo sensistico"⁴⁵. Ci si trova di fronte ad una teorizzazione per cui *l'ex-sistere*, l'azione dello sporgere al mondo, si realizza nel e in virtù della *sinnlichkeit*. Il proiettarsi attivamente nel mondo è reso possibile dall'avvertirlo sensisticamente. Nella sua intrinseca problematicità, che suggerisce come essa non possa essere confinata negli angusti parametri valutativi che la relegano a mero antropologismo di marca sensistico-materialista, quella di

Feuerbach si connota come antro-filosofia, ovvero quale discorso sull'uomo, che, al di là delle inclinazioni al materialismo, non cade in forme deterministiche nello studio della sua stessa natura, piuttosto pone l'esigenza di riconquistare la dimensione naturale e quindi più vicina ad esso. In questo senso si deve interpretare anche il frequente richiamo a fonti scientifiche di cui spesso Feuerbach sembra abbondare nelle sue opere. Si assiste al profilarsi di una linea di progressione, che parte da *L'Essenza del Cristianesimo*, ove la riconquista della dimensione naturale si sostanzia di un'analisi funzionale del meccanismo proiettivo, ovvero attraverso la riconduzione delle qualità divine alla loro autentica origine, e che perviene gradualmente ad approdi in cui sono il corpo e la sensibilità ad essere le chiavi di questa riappropriazione. La critica feuerbachiana al Dio

trascendente è il rifiuto del suo essere trascendente, poiché il segreto dell'essenza divina è contenuto interamente nell'uomo. Si delinea così una stretta relazione fra il sorgere, il costituirsi della trascendenza divina e tutti quei processi astrattivi, di allontanamento della realtà umana, individuati da Feuerbach: la trascendenza divina è tanto più trascendente l'uomo e il mondo, quanto più l'uomo perpetra contro se stesso il delitto dell'autoillusione del divino, ma lo svelamento del segreto di questa trascendenza non conosce un'univocità di soluzioni, ma più strategie di chiarificazione. È come se Feuerbach stesso passasse da una fase in cui è fondamentale restituire alla categoria di "genere" ciò che è stato erroneamente attribuito a Dio, ad una fase in cui è centrale all'attenzione alla singolarità del corpo, nella sua attività e nella sua relazione al mondo, in termini di un *Dasein* sensisticamente impostato. In questo quadro d'insieme, riteniamo meritevole di meditazione verificare quanto Feuerbach sia rimasto fedele al suo intento di recuperare la dimensione naturale dell'uomo, della sua realtà. Si tratta in definitiva di considerare gli aspetti aporetici della sua stessa filosofia. Il punto nodale è proprio l'amore per la materia così evidente nell'ultima fase del suo pensiero, rivelativi di un'intrinseca contraddizione perché «la "materia" a cui vengono riconosciute qualità e attributi spirituali, valori infiniti che si disgelano nelle emozioni, nei sentimenti, nella poesia e nell'arte, è pur sempre una realtà finita, corruttibile: una metafisicità e una religiosità sul piano del valore costruita sul piano dell'essere.»⁴⁶ Ciò comporta il paradosso della filosofia feuerbachiana che «sta nel riconoscere l'esigenza dell'infinito, dell'universalità e dell'immortalità, ma nell'attribuire alla materia, alla finitudine e alla corporeità la capacità di soddisfare tale esigenza.»⁴⁶ Ma tutto l'insieme di notazioni a favore della realtà concretamente materiale, in Feuerbach subirebbero uno stemperamento significativo, che si realizza quando si affrontano temi come il limite, la precarietà, la morte. Tutti temi "che vivono in un'atmosfera sostanzialmente ottimistica, che non riesce a pesare fino in fondo l'ambiguità dell'essere dell'uomo nella sua corporeità, finendo per celebrare quest'ultima come la chiave per comprendere in modo totalizzante ed esaustivo la realtà umana"⁴⁷. Lo stesso materialismo feuerbachiano rivelerebbe un'interna contraddittorietà, anelante ad un'impossibile esito di sintesi fra «l'aspirazione umana all'Assoluto e la chiusura immanentistica nella rigogliosa vitalità del mondo naturale e sensibile e nella potenzialità istintuale della corporeità, come se queste potessero in se stesse racchiudere un'intrinseca infinità e assolutezza.»⁴⁸ Partire da questa contraddizione può indicare una via di risoluzione imperniata sulla distinzione netta "tra l'aspirazione umana all'assoluto, all'infinità, alla felicità, all'assolutezza dei valori e la piena ammissione della finitudine della natura, della materia, della corporeità"⁴⁹.

Una distinzione che è possibile far risaltare riflettendo approfonditamente proprio sulla natura ancipite di quella *sinnlichkeit* che opera all'interno del corpo, "in cui positività e negatività, valore e disvalore, felicità e sofferenza, virtualità immense e limiti dolorosi si compongono e si intrecciano nell'esistenza umana"⁵⁰. Eppure, proprio la meditazione sull'ambiguità del corpo, la medaglia dalle due facce, in cui coesistono attività e passività, può costituire il punto di partenza per un proficuo recupero e riproponimento della problematicità insita nella filosofia di Feuerbach nello spazio del dibattito filosofico e teologico del novecento:

«Tornare a pensare invece l'ambiguità del corpo in una prospettiva autenticamente religiosa, aperta alla Trascendenza è a nostro avviso il compito di chi voglia accogliere alcune istanze di fondo del pensiero feuerbachiano collocandole nel cuore della problematica filosofica e teologica contemporanea.»⁵¹

A queste considerazioni se ne devono aggiungere altre riguardanti il rapporto uomo-Dio così com'è stato concepito da Feuerbach stesso. L'elemento da mettere sotto la lente d'ingrandimento è la constatazione che "il suo perpetuo riproporsi il problema della creazione di Dio da parte dell'uomo pone in luce come nessuna delle soluzioni da lui individuate fosse realmente soddisfacente e come egli tentasse di spiegare sempre meglio un problema che la sua impostazione di fondo avrebbe dovuto fargli riconoscere già risolto a priori"⁵². L'ostacolo fondamentale è rappresentato dalla spiegazione di come l'uomo cada in un inganno di cui è egli stesso l'artefice:

«Era chiaro infatti che se vi è originaria complementarità fra uomo e Dio, Dio non può essere che negato e la sua immagine spiegata come illusione dell'uomo. Eppure il fatto che questa illusione costituisca problema per Feuerbach, che egli si attacchi continuamente a tentarne una spiegazione, documenta come egli vi cogliesse il punto debole della sua filosofia.»⁵³

La debolezza su questo aspetto non dev'essere ascritta al tentativo di delucidazione del meccanismo teogonico vero e proprio, quanto al fatto che l'incapacità di spiegare il verificarsi di questo autoinganno pregiudica la possibilità di cogliere pienamente quella concretezza umana, tanto pervicacemente difesa, ma che di fatto rischia di essere perduta:

«Punto debole non tanto perché riusciva a spiegare l'esistenza del concetto di Dio, quanto piuttosto perché gli faceva sfuggire l'uomo nella sua concretezza. Se non si capisce come mai l'uomo produce Dio si lascia al di fuori dell'uomo un arcano mistero di cui egli è schiavo. L'uomo singolo, l'uomo concreto, l'uomo di carne e sangue ridiventa un mistero incomprensibile, la morte un enigma senza risposta. E allora la negazione dell'alterità uomo-Dio conduce alla negazione di ogni altra alterità, la

negazione della trascendenza di Dio rispetto all'uomo conduce all'appiattimento dei rapporti tra gli uomini e all'impossibilità della comunicazione, la negazione di Dio porta con sé il sacrificio dell'uomo singolo di fronte all'uomo, all'umano, e lo smarrimento della concretezza esistenziale. Ma Feuerbach non vuole questo. E proprio questo disperato ricercare un fondamento per la finitezza e la concretezza dell'uomo, rinasce l'esigenza di riammettere la trascendenza almeno sotto forma di alterità tra uomo e uomo. Quando, dunque, Feuerbach cerca la soluzione del problema di Dio parte dall'uomo, cerca di salvare l'uomo. Ma il fallimento di questo tentativo è il fallimento della sua impostazione.»⁵⁴

La fecondità della filosofia di Feuerbach non consiste nella realizzazione di un discorso saldamente coerente, né tanto meno in una presunta sistematicità che elude mancanze o deficienze. Essa non è da scorgersi in una ferrea logicità che non conosce punti deboli, piuttosto essa deve essere colta nel suo affascinante e intrigante barcamenarsi fra motivi illuministici, che negano la religione in quanto superstizione, e motivi romantici, che rendono il «suo materialismo, non più sicuro e soddisfatto di sé come quello settecentesco» e «neppure così maturo come quello marxiano» con l'esito finale che «stessa critica religiosa rimane a mezza strada tra la negazione senza remissioni e un rinnovato profetismo», imbastendo un messaggio che «è più ricco dei problemi che pone che delle soluzioni che individua.»⁵⁵ In questa intrinseca problematicità trova adeguata collocazione anche la valutazione e la portata che si deve attribuire ai risultati e alle fonti scientifiche cui fa ricorso Feuerbach, da considerarsi più che un'adesione a forme positivistiche, come un espediente argomentativo e dialettico per trovare un alleato credibile contro le fumosità della vecchia filosofia. La filosofia di Feuerbach mette in guardia dall'impovertimento che l'uomo fa di sé stesso quando oggettiva fuori di sé la propria essenza, ossificandosi, impoverendosi inesorabilmente. Ma se lo stesso Feuerbach non riesce a spiegare e a spiegarsi com'è possibile quest'autoinganno che l'uomo perpetra verso se stesso, probabilmente rimane da chiarire la questione che è a monte di questa autoillusione: può l'uomo fare a meno di proiettare fuori di sé se stesso, il suo universo interiore? Se ci si trova di fronte ad un'ineliminabile meccanismo traspositivo, ad un errore, si rilevabile con l'esercizio della riflessione razionale, ciononostante non rimuovibile, allora la questione è se ci si deve confrontare con un bisogno insopprimibile dell'uomo. Se, come fra l'altro lo stesso Feuerbach ammette, i limiti devono essere ascritti al singolo uomo e non al genere di appartenenza, al "gattung" universale, perché allora il singolo non è immediatamente cosciente dell'infinitudine del "genere" cui appartiene? Il problema dunque è interrogarsi se il "gattung" sia reale nelle caratteristiche che gli sono proprie, ovvero l'infinitudine, oppure se anch'esso sia il frutto di un'indebita assolutizzazione

dell'umano, inteso come universalità, ovvero umanità magari frutto anch'essa di un'aberrazione proiettiva. Il problema è quello di un'alterità assoluta, che in Feurbach non è ammissibile, perché assoluto è solo il "genere umano" che è tutto immanente all'essere uomo. Ma l'assunzione teorica di ciò comporta la presupposizione di un avvenuto attraversamento dell'intero territorio dell'umano, di un'esplorazione completa e completata nella sua processualità dell'"universo-uomo", ovvero dell'umanità, una conoscenza si potrebbe dire, definitivamente e conclusivamente essenzialistica del "gattung".

Se il singolo uomo è soggetto a proiettare, cadendo così vittima di un meccanismo che crea e genera illusioni pericolose per la conservazione dell'umanità stessa, per giunta come singolo *Dasein* risulta limitato, finito, mentre il "genere" soltanto è infinito, allora si potrebbe essere indotti a ritenere che nell'ottica di Feuerbach ci si trovi di fronte ad un'ipostasi, non operata sul piano del trascendente ma dell'immanente, con l'esito finale di una deificazione dell'umanità. In ultima analisi, nell'intero corpus delle opere di Feuerbach sembrano albergare due strategie concettuali diverse per la riconquista della dimensione naturale: il procedimento analogico, che rivela un'intima connessione con il meccanismo proiettivo, disvelativo dell'origine del divino, rivelativo della teogonia, del mistero insondabile del divino.

In questo caso si potrebbe parlare di una strategia di tipo *destruens*, perché orientata alla demistificazione, alla decostruzione dell'oggetto sovrumano, una spiegazione razionale che dissolve il mistero; nel caso della strategia riappropriativa centrata sulla sensibilità, sulla corporeità, Feuerbach appare proporre una *pars costruens* del suo pensiero, la positiva positività della prospettiva corporea e sensibile, spesso permeata di vero e proprio materialismo, ma tuttavia proposta concreta, prospettiva filosofica che si definisce non in termini negativi, cioè come qualcosa che non è ma al contrario come qualcosa che è, che è additabile, indicabile: il corpo e la materia. In questa circolarità filosofica scandita dalla decostruzione proiettiva dalla positività della prospettiva corporeo-sensibile si sviluppa il tentativo di riappropriazione della dimensione naturale, tanto agognata da Feuerbach.

Suggestioni, echi e sviluppi novecenteschi della filosofia di Feuerbach

L'opportunità di meditare sulla fecondità della filosofia di Feuerbach risponde all'istanza di un progetto ermeneutico che a momenti salienti del dibattito culturale ad ampio spettro svoltosi nel corso del XX secolo. Pertanto, non è redditizio prestare il fianco a cadute nelle fuorvianti tentazioni di imbastire parallelismi deboli, basati su suggestioni fondate più sulla parvenza di un'"assonanza concettuale", piuttosto che su terreni di confronto concreto. Proporre un ripensamento in chiave novecentesca di questa antropo-filosofia, ovvero di un discorso filosofico sull'uomo, significa essere convinti che, in un

panorama di avvenuta industrializzazione secolare e secolarizzante, in cui continuano a trovare spazio questioni quali i rapporti fra Stato e Chiesa, ma anche forme di ateismo, di scetticismo, insieme a nuove ed emergenti aspirazioni alla ri-cristianizzazione della società, la critica alla religione di Feuerbach non è ancora esaurita⁵⁶. In tal senso, un aspetto, certamente sottolineato ai limiti dell'ovvietà storiografica, ma probabilmente non ancora del tutto esplorato nelle sue potenziali implicazioni, ci appare il fatto che la critica alla religione di Feuerbach, che, con una formula suggestiva di Josef Weniger, è stato ribattezzato un "Lutero della filosofia", maturi in stretta relazione con la critica all'idealismo, in particolare all'idealismo hegeliano:

«Nella sua critica alla religione Feuerbach ha indagato la religione non come fenomeno storico ma anche psicologico. L'aspetto psicologico è anche, nella critica all'idealismo, quello decisivo. L'assoluto della filosofia idealistica è un'"alienazione" dell'astrazione, ovvero 'il pensiero dell'uomo posto al di fuori dell'uomo'. La logica hegeliana è un 'pensiero trascendente' e così come la teologia è l'essere dell'uomo trascendente, esteriorizzato[...] l'assoluto hegeliano è il Dio della teologia, che nella filosofia appare come uno spettro».⁵⁷

Proprio l'antihegelismo feuerbachiano ha suggerito, in una chiave di una rilettura contemporanea, un'ipotesi ermeneutica di accostamento alla filosofia di Derrida, allorché il maestro della decostruzione, ripudiando qualsiasi filosofia dell'origine, proponeva la portata filosofica della metafora dell'"Ellisse". Cosa che, non solo nella sua suggestione retoricamente metaforica, ma anche nella radicalità della prospettiva filosofica avanzata, si può riscontrare nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, in cui Feuerbach indica con la metafora del cerchio il "simbolo della metafisica"⁵⁸, a cui egli oppone l'ellisse quale simbolo della filosofia dell'avvenire, fondata sul potente recupero della dimensione sensibile. Un esperimento di enfatizzare la fecondità del pensiero di Feuerbach può passare attraverso l'enucleazione delle suggestioni che esso avrebbe prodotto nei disparati ambiti della riflessione intellettuale dell'Europa del novecento. Già una volta Tomasoni ha avuto modo di far risaltare come la prospettiva antropologica di Feuerbach possa di fatto costituire un eloquente suggerimento per uno dei più rilevanti indirizzi teorici della psicologia cognitiva novecentesca, per cui il rapporto "fra l'umanesimo feuerbachiano da un lato e le scienze umane dall'altro è stato oggetto di varie relazioni: Peter Keiler[...] ha visto nell'antropologia feuerbachiana la fondazione di una psicologia materialistica e sociale, quale si trova sviluppata in L. Vygotsky"⁵⁹.

Un confronto con la psicoanalisi

L'osservazione critica dell'esistenza di una relazione fra

l'eudaimonismo etico feurbachiano e la psicoanalisi freudiana è incoraggiata dall'eventuale individuazione di temi comuni, che vanno "dal meccanismo della proiezione alla genesi del super-io come genesi della coscienza attraverso l'interiorizzazione del divieto esterno, alla valorizzazione dell'istinto"⁶⁰. Nella sua funzione traspositiva delle qualità propriamente umane alla dimensione religiosa e ultraterrena, la proiezione assurge ad un ruolo centrale, costituendo, dunque, il punto di partenza per un confronto naturale con la teorizzazione che ne ha fatto Freud nel corso delle sue indagini psicoanalitiche. Come in Feuerbach, dove è all'alienazione che deve essere ascritta la causa dell'impoverimento dell'uomo a vantaggio di Dio, assumendo così connotati di un'aberrazione da correggere e contenere, così in Freud non si manca di notare l'incidenza fondamentale che il cattivo funzionamento della proiezione svolge nelle dinamiche paranoiche:

«Lo scopo della paranoia è quindi di respingere una rappresentazione incompatibile con l'io mediante una proiezione del suo contenuto esterno[...]come si verifica una trasposizione di tal genere?[...]. La trasposizione si verifica molto semplicemente. Si tratta del cattivo uso di un meccanismo psichico molto comunemente impiegato nella vita normale: il meccanismo della trasposizione o della proiezione. Ogni volta che si verifica un cambiamento interno, ci è data la scelta di attribuirlo o a una causa interna o a una causa esterna. Se qualcosa ci trattiene dall'accettare l'origine interna siamo abituati a vedere che i nostri stati interni vengono rilevati dagli altri(dall'espressione mimica dei sentimenti). Ciò dà origine al normale delirio di attenzione e alla normale proiezione. Tutte cose normali finché conserviamo coscienza del nostro mutamento interno. Se però lo dimentichiamo e ci rimane solo la parte del sillogismo che porta all'esterno, allora abbiamo la paranoia, con la sopravvalutazione di ciò che sa la gente di noi e di ciò che la gente ci ha fatto. Che cosa sa la gente di noi, che noi stessi ignoriamo di ammettere? Ecco il cattivo uso del meccanismo della proiezione a scopi di difesa.»⁶¹

La tematizzazione del meccanismo proiettivo nella riflessione freudiana non rimane confinata nell'astrattezza della teorizzazione, bensì è funzionale alla delucidazione della gelosia. Nel saggio intitolato del 1921 intitolato *Alcuni meccanismi nevrotici della gelosia, paranoia e omosessualità*, Freud osserva come la gelosia in una delle sue tre tipiche forme in cui si manifesta sia segnata dal funzionamento del meccanismo proiettivo:

«1) Gelosia competitiva o normale, 2) Gelosia proiettata, 3) Gelosia delirante[...]. La gelosia del secondo livello, o gelosia proiettata, deriva, sia nell'uomo sia nella donna, dall'infedeltà che essi stessi hanno attuato nella vita reale oppure da spinte verso l'infedeltà che sono state rimosse. Sperimentiamo quotidianamente che la fedeltà, in specie quella che è richiesta nel matrimonio, può essere mantenuta solo a

patto di superare continue tentazioni. Colui che disconosce l'esistenza di queste ultime in sé medesimo, ne avvertirà comunque l'assillo con intensità tale da servirsi volentieri di un meccanismo inconscio per alleviare il proprio disagio. Egli otterrà questo lenimento e dunque un verdetto di assoluzione da parte della propria morale se proietterà le proprie tendenze all'infedeltà sul partner a cui deve essere fedele.»⁶²

Ai fini di un confronto con Feuerbach appare rilevante evidenziare il nucleo di riflessioni che Freud dedica al Super-io, inteso come ideale dell'io, in particolare nell'orbita dell'analisi della dimensione del divieto e dell'ammonizione, per cui "il suo rapporto con l'io non si esaurisce nell'ammonizione: Così (come il padre) devi essere, ma contiene anche il divieto: Così (come il padre) non ti è permesso essere, ciò significa che non puoi fare tutto ciò che egli fa: alcune cose rimangono una sua prerogativa"⁶³. Il confronto fra il meccanismo proiettivo feuerbachiano e la psicoanalisi di matrice freudiana può ulteriormente essere allargato e probabilmente ancora maggiormente delucidato nel momento in cui si prendono in considerazione i tre concetti di proiezione, identificazione e identificazione proiettiva. A proposito non si deve trascurare che, alla luce di una certa indagine psicodinamica, si è accertato che il meccanismo proiettivo è da considerarsi necessariamente in relazione al meccanismo di introiezione. Questi due processi sono intimamente correlati all'interno dell'economia psichica:

146

«La proiezione e l'introiezione sono dunque processi reciprocamente collegati che regolano l'interazione dell'individuo con gli oggetti esterni; cominciano a operare in fasi molto precoci dell'esperienza e rimangono operanti e rimangono operanti, in misura varia, per il resto della vita[...]. Ciò che viene interiorizzato attraverso l'introiezione è funzione di un'interazione tra le qualità dell'oggetto e le qualità ad esse attribuite, che derivano dal mondo interno del soggetto. Questa attribuzione è la proiezione. La qualità degli introietti, quindi, dipende in parte dalle qualità proiettate dal mondo interno dei derivati pulsionali»⁶⁴.

A ciò si deve anche aggiungere che la valenza in termini di funzionalità dell'intreccio fra attività proiettiva e introiettiva, ovvero il loro contributo alla costruzione dell'immagine individuale:

«L'interazione dei meccanismi introiettivi e proiettivi intesse un disegno di connessione con il mondo degli oggetti e fornisce la stoffa con cui l'individuo modella la propria immagine di sé. Da questa interazione egli sviluppa poi la capacità di stabilire un rapporto e un'identificarsi con gli oggetti del suo ambiente. Essa determina inoltre la qualità delle sue relazioni oggettuali: la proiezione e l'introiezione devono essere viste in una prospettiva di sviluppo e di differenziazione, che non le riduca a semplici meccanismi difensivi; soprattutto nelle prime fasi di sviluppo, esse svolgono importanti

funzioni evolutive: sono intimamente coinvolte nel graduale manifestarsi della differenziazione fra il sé e l'oggetto e nel determinare la qualità dell'immagine di sé e della percezione di sé, così come nelle relazioni oggettuali.»⁶⁵

In Feuerbach la spiegazione per via analogico-proiettiva della teogonia, della costruzione umana di Dio, sembra suggerire non soltanto un meccanismo semplicemente proiettivo, svolto dall'elemento realmente creatore (l'uomo) verso un'esteriorità che ne cattura l'essenza umana (Dio), ma anche un meccanismo identificativo fra l'uomo e Dio, legame identificativo che suggerirebbe in modo evidente anche il senso di dipendenza umana dal divino. Pertanto, quando Feuerbach riconosce che Dio non è un oggetto come gli altri sta ad indicare che esso è coesistente con l'interiorità coscienziale, e quindi, pur non usando esplicitamente tale terminologia, sembra suggerire senza mezzi termini un processo bi-direzionale, ovvero proiettivo ma anche identificativo:

«Nel rapporto con le cose esteriori la coscienza che l'uomo ha dell'oggetto è distinguibile dalla coscienza che l'uomo ha di se stesso; ma trattandosi dell'oggetto religioso, la coscienza e l'autocoscienza vengono senz'altro ad identificarsi. L'oggetto sensibile è esterno all'uomo, quello religioso è in lui, a lui interiore, perciò è un oggetto che non si può scindere dall'uomo, così come non si può da lui scindere la consapevolezza di sé, la coscienza; è un oggetto intimo, anzi il più intimo di tutti, il più vicino[...]. L'oggetto sensibile è in sé un oggetto indifferente indipendente dai convincimenti, dal giudizio; l'oggetto della religione è, invece, un oggetto prescelto: è l'essere più pregiato, il primo, il più eccelso; per sua natura presuppone un giudizio critico, la distinzione fra il divino e il non divino, tra il degno di adorazione e il non degno di adorazione. E qui, perciò, vale senza riserve la proposizione: ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivo.»⁶⁶

Un confronto con il pensiero teologico novecentesco

Nonostante la polemica e la divergenza filosofica dichiarate, tuttavia l'armamentario concettuale hegeliano è servito a Feuerbach ai fini del concepimento della sua interpretazione teogonica, in merito alla quale egli ha dimostrato di aver tesaurizzato il concetto hegeliano di alienazione, questa volta non destinato a svelare lo sviluppo della vita dello Spirito assoluto, ma applicato all'uomo in carne ed ossa. L'alienazione, dunque, diventa la spia della privazione subita dall'uomo di qualcosa che invece gli appartiene fin dall'inizio. Il panorama teologico novecentesco in cui matura la meditazione sul pensiero di Feuerbach si presenta articolato e vario. Il punto di partenza per una ricognizione in tal senso è costituito dalla forza delle suggestioni che tale pensiero ha suscitato, dai potenti suggerimenti di riflessione teologica

sortiti dalla critica alla religione e allo stesso sapere teologico. In virtù di ciò, sia la teologia di Barth, sia la teologia della secolarizzazione, e quella cosiddetta della morte di Dio "costituiscono tutte, in modo più o meno esplicito e consapevole, un tentativo di risposta a Feuerbach"⁶⁷. La rilevanza assunta da un confronto con la filosofia di Feuerbach appare con una certa evidenza se si considera, appunto, che essa è imperniata sul problema Uomo-Dio, secondo una connotazione e una prospettiva d'indagine in cui l'uomo è perentoriamente richiamato all'esigenza di un recupero della sua stessa essenza. Approfondendo la questione è doveroso osservare che la soluzione dell'antropologia feurbachiana, circa la relazione fra umano e divino, si caratterizza per la coesistenza di due modalità secondo cui concepire la suddetta relazione:

«Essa suggerisce al tempo stesso la complementarità di Dio e uomo e la loro reciproca esclusione. La complementarità: parlare di Dio significa parlare dell'uomo, come parlare dell'uomo significa parlare di Dio[...]. L'esclusione: attribuire qualcosa a Dio significa toglierlo all'uomo[...]. L'alternativa tra Dio e uomo si fa però drammatica: o Dio o l'uomo, o Dio o il mondo, o Dio o la natura. Sopprimere Dio non è quindi tanto conseguenza della constatazione di un errore dell'umanità-se Dio fosse una semplice invenzione dell'uomo non si farebbe tanta fatica a sradicarlo dal suo cuore-quanto piuttosto l'impegno per restituire dignità all'esistenza. Non si può dunque parlare dell'uomo se non parlando di Dio, ma reciprocamente non si può parlare dell'uomo se non escludendo Dio.»⁶⁸

148

Notando che il merito principale di Feuerbach è quello di ben rappresentare la crisi dell'intera teologia protestante che deriva da Schleiermacher, divenendo così la spina nelle carni di ogni teologia di questo tipo, poiché ne svela il nascosto ateismo, ovvero il fatto che la divinizzazione feurbachiana dell'uomo è già in essa contenuta, quindi proprio avvertendone l'incisività delle critiche mosse alla religione e alla teologia, Barth ha ingaggiato con Feuerbach un confronto serrato, nella tacitata consapevolezza che il superamento della prospettiva del filosofo tedesco potesse costituire un approdo importante per il salvataggio della teologia e la salvaguardia della sua credibilità. Per cui, assumendo l'infinita distanza e differenza qualitativa fra Dio e l'uomo, il teologo scorge nell'ottica feurbachiana un significativo suggerimento di elaborazione teorica per quelle teologie "che hanno reso possibile il suo ateismo", promuovendo una sorta di immanentismo del divino nell'uomo che, di fatto, esclude Dio: "Il grande merito positivo di Feuerbach, secondo Barth, è quello di rappresentare la crisi dell'intera teologia protestante che deriva da Schleiermacher. Feuerbach è la spina nelle carni di ogni teologia di questo tipo, poiché ne svela il nascosto ateismo. La divinizzazione dell'uomo propria della teologia feurbachiana vi è già infatti contenuta in nuce."⁶⁹

Nella prospettiva di Barth la negazione della costruzione filosofica feurbachiana dell'uomo, di conseguenza la scoperta della differenza realmente costitutiva e invalicabile fra uomo e Dio, consente di affrancarsi definitivamente dalle insidie del materialismo di Feuerbach. Ma, per quanto possa apparire spiazzante, il chiarimento in chiave religiosa della connotazione di tale materialismo, può costituire un ponte concettuale per un confronto con il dibattito teologico di intonazione secolarista. Intendendo essere più espliciti, in sede di valutazione critica si è affermato che, soprattutto nell'ultima fase del suo pensiero, quella di intonazione più marcatamente sensistico-materialistica, nonostante un sentito interesse nutrito per la fisiologia, supportato da un frequente uso di fonti mediche antiche e moderne, nonché l'aperta e dichiarata intenzione di una fondazione scientifica della filosofia, non si può parlare di vero e proprio positivismo, classicamente inteso, poiché il ricorso alla scienza naturale sarebbe una modalità di convalida di tesi a cui era giunto anteriormente alla propria iniziazione scientifica mediante il suo metodo genetico-critico, consistente nella demistificazione della loro genesi, cioè della motivazione pratica che le fa sorgere. Alla luce di ciò, si dovrebbe assumere un'ottica interpretativa in cui la matrice del materialismo feurbachiano non sarebbe il serbatoio di categorie del "Systeme de la nature" della tradizione scientifico-materialistica degli illuministi francesi ma nell'evento religioso della Riforma, della quale l'idea di umanizzazione dell'amore divino schiudente "la possibilità di un amore umano effettivo", cioè di un amore "patologico" che si prende cura anche in modo "medico-scientifico-delle sofferenze materiali dell'umanità", viene sviluppata ed elaborata nel materialismo di Feuerbach con l'esito finale di portare a termine "l'opera di demitizzazione della Riforma"⁷⁰. L'elaborazione teologica di Gogarten e Bonhoeffer merita un confronto con la filosofia di Feuerbach, considerata la consonanza che la tensione che anima queste elaborazioni teologiche è sostanzialmente un recupero positivo e convinto della profanità del mondo, per cui l'accettazione e la rivalutazione della dimensione mondana si coniugano con l'esigenza consapevole di sganciarsi dalle tradizionali visioni trionfalistiche e provvidenzialistiche del creazionismo occidentale, come ad esempio si evince in Bonhoeffer, nel segno evidente di una conquistata emancipazione dell'uomo da ogni debolezza, a volte causa di una surrettizia reintroduzione del concetto tradizionale di Dio:

«Io parto dal fatto che Dio viene spinto sempre più fuori da un mondo diventato adulto, dall'ambito della nostra conoscenza e della nostra vita, e che da Kant in poi ha conservato uno spazio solo al di là dell'esperienza.»⁷¹

In questo spirito di rivalorizzazione della dimensione mondana

bisogna leggere la polemica di Bonhoeffer verso ogni apologetica del limite. Il bersaglio polemico è tutto l'insieme di quei tentativi di elucubrazione teologica che fanno leva sulla debolezza dell'uomo, che ne enfatizzano parossisticamente i limiti costitutivi, che, in ultima analisi, si risolvono in visioni del divino inteso come *deus ex machina* teso sempre all'intervento provvidenziale: «Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana (qualche volta per pigrizia mentale) è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare e in effetti quello che chiamiamo in campo è sempre il *deus ex machina*, come soluzione fittizia a problemi insolubili, oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre dunque sfruttando la debolezza umana o di fronte ai limiti umani.» [18]

In aperta polemica con visioni fatal-provvidenzialistiche la proposta teologica di Bonhoeffer è quella di promuovere l'incontro fra Dio e l'uomo non ai limiti, bensì al centro delle possibilità esistenziali dell'uomo, palesando, così, un'inaspettata ripresa in chiave di meditazione teologica del monito feurbachiano della riconquista da parte dell'uomo delle sue stesse capacità e possibilità, senza che la constatazione dei limiti costitutivi del singolo conduca a legittimare l'alienazione dell'umano in Dio:

«Io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo.»⁷²

150

Emerge, così, una visione religiosa fortemente polemica verso ogni rappresentazione del divino, in termini che si potrebbero definire opportunisticamente pagani, utilitaristicamente improntati, per promuovere, al contrario, un rapporto uomo-Dio basato sulla gioiosa accettazione dell'uomo attivamente protagonista di questa relazione con il divino. Il pensiero cristologico di Bonhoeffer è quindi intriso fortemente per l'amore per l'uomo concreto e per il suo impegno mondano. Infatti, per avere un'idea di come questa elaborazione teologica maturi in seno alla critica indirizzata al cosiddetto 'pensiero a due piani' (per intenderci la metafisica figlia di quel cattivo platonismo tanto osteggiato da Nietzsche, perché sancisce il divorzio dell'uomo dalla terra), è sufficiente uno sguardo cursorio alla *Cristologia*, un corso che Bonhoeffer tenne all'università di Berlino nel semestre estivo del 1933, il cui testo è andato perduto ma è stato ricostruito da Eberhard Bethge sulla base di appunti raccolti da alcuni uditori, e pubblicato poi nel 1960. La significatività del testo consiste nel fatto che esso costituisce una prima, importante anticipazione dei temi cristologici dibattuti nella più sistematica *Etica*. È rilevante osservare che la comprensione piena della natura di Cristo da parte di Bonhoeffer s'incardina sulla necessità di concepirne inscindibilmente la componente divina con quella umana, in un'ispirazione

interpretativa che intende restituire dignità e valore alla dimensione umana, riconoscendola quale elemento indispensabile e, per questo, non trascurabile:

«Non posso sapere chi sia l'uomo Gesù Cristo, se non dico contemporaneamente: Gesù Cristo-Dio e non posso sapere chi sia il Dio-Gesù Cristo, se non dico contemporaneamente: Gesù Cristo Uomo. Le due grandezze non possono venire isolate l'una rispetto all'altra, poiché isolate non sono. Dio in un'eternità senza tempo non è Dio, Gesù nella limitatezza temporale non è Gesù. Anzi Dio è Dio nell'uomo Gesù. In questo Gesù Cristo Dio è presente. Questo Dio-uomo unitario è il punto di partenza della cristologia.»⁷³

Assumendo come punto di partenza la tesi di Kierkegaard che nega che Feuerbach attacchi il cristianesimo, poiché in realtà la polemica è verso i cristiani la cui condotta non corrisponde alla dottrina del cristianesimo, si evince come il teologo danese costituisca il primo di una serie di teologi che, non solo non hanno trascurato la portata delle analisi di Feuerbach, ma le hanno addirittura ritenute cariche di implicazioni feconde. Nel caso di Kierkegaard assume una certa rilevanza il rifiuto feurbachiano della soluzione hegeliana dei rapporti di compenetrazione fra fede e ragione, per cui "la riconciliazione fra la fede e il sapere degli hegeliani ortodossi, ben lontano dal fornire un ultimo rifugio al cristianesimo dell'epoca moderna, non rappresentava che un tradimento e della fede e della ragione"⁷⁴. Per le teologie della "meditazione", poi, l'opera di Feuerbach necessita di una correzione della sua interpretazione dell'esperienza religiosa, avvertendo la

necessità di ripartire da Dio prima di occuparsi del cristianesimo in quanto fenomeno storico. Secondo questo filone teologico, che rifiuta la riduzione della dimensione religiosa in termini puramente umani, sociologici e psicologici, sono proprio gli assunti sensualistici e antropologici della prospettiva di Feuerbach che pregiudicano, creando in realtà ostacoli, una comprensione reale dell'esperienza religiosa, inducendo, quale esito finale, ad una chiusura immanentistica. Pertanto, l'opposizione all'impostazione genetico-critica della dimensione religiosa, trova una significativa espressione in Pannenberg, che, pur riconoscendo che "Feuerbach non si sbaglia nell'affermare che Dio è un pensiero dell'uomo, perché tutto ciò che appartiene a un linguaggio religioso-come anche il cristianesimo-è da intendersi come un linguaggio dell'uomo", evidenzia la manchevolezza di Feuerbach di considerare che "Dio è un pensiero necessario dell'uomo"⁷⁵. Più specificatamente Pannenberg, contro Feuerbach, fa valere l'indissolubile correlazione fra finito e infinito, per cui la stessa concepibilità dell'uomo è dipendente dalla concepibilità di Dio. L'uomo è strutturalmente determinato a rapportarsi a ciò che lo trascende e lo supera, nella convinzione che "non è

possibile concepire filosoficamente l'uomo senza porre la divinità, non è possibile pensare il finito senza l'infinito⁷⁶. Ma altrettanto significativo è il giudizio che, nell'ambito delle cosiddette "teologie del dialogo", ha espresso Buber sulla filosofia di Feuerbach, da cui emergerebbe la positività e la forza del suggerimento dell'intersoggettività, quale ottica valutativa della problematica religiosa. Nella prospettiva dialogica l'autenticità della relazione sia con il reale che con Dio sopravviene in base allo schema 'io-tu', che appunto in Buber assume una certa pregnanza. È dunque abbastanza comprensibile che, assumendo che l'essenza dell'uomo non si scopre laddove egli è oggetto di un'analisi filosofico-metafisica o delle scienze, ma dove incontra il 'tu', "Martin Buber attribuiva grande importanza all'opera di Feuerbach, che aveva tentato di far iniziare la filosofia non più con la 'coscienza di sé', ma con l'uomo reale, impensabile al di fuori della relazione 'io-tu'⁷⁷. A proposito di ciò, nella consapevolezza che la dimensione intersoggettiva avrebbe già una configurazione filosofica di rilievo nello scritto di abilitazione *Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft* del 1828, in sede critica si è avuto modo di rilevare che non solo "la tematica dell'io-tu si aggancia alla teologia austriaco-giudaica di Martin Buber" ma che addirittura "gli eredi dell'opera di Buber si sono abituati a quest'immagine"⁷⁸. La considerazione di cui ha goduto l'opera di Feuerbach nel corso del dibattito teologico del XX secolo, potrebbe anche indurci a ritenere che il processo reale di secolarizzazione, avendo marcato la civilizzazione occidentale, chiarisce l'opera di Feuerbach, la quale riprodurrebbe in sé quel divenire-mondo e quella secolarizzazione della fede tradizionale, che sono gli stessi terreni in cui ha avuto luogo certa teologia novecentesca che nelle sue migliori espressioni ha oscillato "fra queste due possibilità formali: ideologia dell'accettazione del mondo (teologia della secolarizzazione) o divenire mondo dei sistemi teologici dell'identità"⁷⁹. Il rifiuto dell'adesione a sterili ideologie aliene dalla realtà, nonché di tautologici modelli di pensiero dell'identità, attraverso il mantenimento costante della vivacità della ragione critica, è la base del potente suggerimento di Feuerbach per un rinnovo della stessa teologia nei termini dell'acquisizione di uno spirito critico e autocritico. La metabolizzazione della filosofia di Feuerbach si riverbera nella rinnovata fede nell'uomo della teologia di Bonhoeffer, nel suo fiero rigetto della religione nelle sue degenerazioni superstiziose, ma anche ingrate verso l'uomo quando ne accentuano la debolezza. Siamo dell'avviso che è proprio nella distinzione fra religione e teologia che alberga una specificità rilevante della filosofia feuerbachiana, che ne caratterizza la collocazione anche nell'arcipelago culturale della sinistra hegeliana. Questa distinzione consente di guadagnare una valutazione secondo cui questa filosofia non è non-religiosa, ma, più precisamente, anti-teologica. Feuerbach non intende

negare la religione, ma rifiuta quella falsa rappresentazione religiosa che è Dio. Essere religiosi per Feuerbach consiste nel porre la credenza nell'uomo, per cui solamente un orizzonte autenticamente umano è quello realmente religioso. Ed è dunque agevole notare come questa connotazione filosofica si stacchi con una certa evidenza da quella tipica dell'arcipelago della Sinistra hegeliana, che, dal canto suo, rifiuta in blocco la religione e Dio. In Feuerbach, invece, si nega Dio ma non la religione che invece è addirittura identificata con la filosofia. Nella religione si cela il segreto dell'uomo. Essa non deve essere negata ma se ne deve restituire il carattere umano, squarciandone il velo di misticismo mistificante che gli è calato dalla teologia. Antropo-logia e teo-logia si contendono così un territorio in cui s'incontrano: la religione, intesa come re-ligio, dimensione di collegamento, di appartenenza ad un ordine infinito. Esse sono le due chiavi di lettura di questo infinito, in due direzioni opposte e dunque rivali: la teo-logia cerca di conquistarlo sul piano dell'astrazione, dell'alienazione concettualizzata, che legittima l'impoverimento dell'uomo, sancendone la divaricazione con la sua stessa essenza. L'antropo-logia, al contrario, trova il suo svolgimento appunto nella dimensione dell'uomo, nella ricomposizione di un' originario già esistente, nel superamento delle scissioni di essenza. Dunque, l'esito conclusivo è la sostituzione di Dio con l'uomo, non perché si nega qualcosa con il rimpiazzo nudo e crudo di un altro ente, ma perché, in realtà, l'uomo si scopre Dio, anticipando così un approdo filosofico novecentesco, non solo gravido di implicazioni onto-metafisiche, ma anche etiche. Alla re-ligione dei Dio si sostituisce quella dell'uomo, all'ordine ultraterreno quello terreno, al divino l'umano, in un processo che vede l'uomo impegnato nella riconquista della sua umanità e della sua unità. All'astratto si sostituisce il concreto. Alle costruzioni fantastiche la realtà dell'uomo, all'infanzia sognante, che ripone fuori di sé la sua essenza, si sostituisce la maturità dell'appropriazione dell'al di qua. Lo svelamento del segreto della religione tradizionale significa assegnare all'infinito la sua giusta collocazione, quella autentica, nell'umanità dell'uomo.

Un confronto con la fenomenologia e la filosofia dell'esistenza

La valutazione feurbachiana per cui l'idealismo tedesco ottocentesco è fondato sull'asserto che il soggetto è il creatore di tutta la realtà, non è liquidabile nell'ambito retorico dell'espressione polemica, incagliata nella sterilità di certe schermaglie stucchevoli fra filosofi. Piuttosto, se essa è arricchita anche dalla considerazione che Feuerbach considera l'hegelismo viziato di teologia, potrebbe rappresentare, non tanto fra le righe, una potente anticipazione del tema dell'onto-teologia di heideggeriana

memoria, nonché del primato del soggetto e della sua manipolabilità tecnica del mondo. Il riferimento è appunto al corso dell'università di Friburgo nell'anno accademico 1931-1932, intitolato la *Dottrina platonica della verità*, in cui si avanza l'ipotesi che l'epoca della metafisica è stata inaugurata da Platone, con la sua concezione della verità intesa come visione dell'idea da parte del soggetto, facendo diventare quest'ultimo il perno della verità stessa, giungendo così alla fondazione dell'umanesimo, destino dell'occidente metafisico, dimentico dell'essere, che viene appunto obliato a vantaggio del domino sull'ente. Si sostiene ciò, tuttavia, non dimentichi del fatto che mentre Feuerbach sostiene la sua critica al Soggetto idealistico all'interno della dialettica Spirito-materia, il secondo invece inquadra la polemica con l'ontoteologia e il soggetto-centrismo della metafisica occidentale nell'ambito della dialettica Dominio del soggetto-Primato dell'essere; per cui la polemica feurbachiana con l'idealismo e con l'ideal-spiritual-ismo è connotata da una marca tipicamente ottocentesca, ovvero quella dell'essere chiamati alla dicotomica opzione "spirito-materia" ai fini di una spiegazione della genesi della realtà, mentre in Heidegger il discorso si orienta ad una poderosa polemica epocale, che ha ispirato certa filosofia tedesca dedita alla critica delle civiltà. Se, poi, si volge lo sguardo a come ha trovato accoglienza lo sviluppo dell'ultima fase del pensiero di Feurbach, centrata sul corpo, all'interno della prospettiva dell'esistenzialismo fenomenologico di Merleau-Ponty, si coglie l'opportunità di svolgere ulteriori considerazioni, centrate fondamentalmente sulla constatazione che il riconoscimento di Feuerbach dell'interazione continua e costitutiva del corpo con il mondo, farebbe del filosofo del segreto della religione una sorta di anticipatore del chiasmo concettuale tipico di Merleau-Ponty, per il quale "noi esitiamo come apertura al mondo". Oltre al concepimento dell'anima e del corpo in termini di livelli comportamentali espresso ne *La struttura del comportamento*, è noto che la filosofia di Merleau-Ponty si distingue ne *La Fenomenologia della percezione* per l'ispirazione alla fenomenologia husserliana, tuttavia curvata in senso esistenzialistico, che sviluppa la tematizzazione della "vocazione al mondo"⁸⁰ dell'io e della sua attività di coscienza. In quest'ottica il cogito è tale solo a condizione che venga meditato all'interno del mondo, per cui il pieno possesso della soggettività è autentica solo in relazione all'essere al mondo. Insieme alla percezione, chiave di delucidazione del rapporto fra coscienza e mondo, ma anche ottica ermeneutica per la ricognizione dei temi classici della filosofia (la sensazione, la conoscenza delle cose, la comunicazione con gli altri, lo spazio, il tempo, la libertà), per Merleau-Ponty è il corpo a ricoprire un ruolo particolare, in quanto fattore che permette l'intersezione della coscienza nel mondo, al punto tale che si può distinguere un duplice piano: quello biologico, in cui il corpo assolve alla funzione di conservazione

della vita; quello simbolico – culturale, tipico delle attività coreutiche. La sfera percettiva, inoltre, è in intima connessione con quella corporea, è ad essa funzionale, la chiama direttamente in causa, esprimendone l'attività più propria di esso. La prospettiva dell'"esistenzialismo sensistico" dell'ultimo Feuerbach trova una significativa declinazione filosofica nella prospettiva di Merleau-Ponty, in cui la percezione rivela la costitutiva apertura dell'io al mondo, per mezzo di quell'intermediario che è il corpo. Non solo, ma questa apertura coscienziale al mondo, è rivelativa anche dell'ineludibile vocazione intersoggettiva del singolo. La mondanità della coscienza costituisce la strategia più plausibile per sfuggire all'alternativa solipsistica. Così, non di meno appare suggestivo ipotizzare una linea di continuità fra Feuerbach e Sartre. Se Feuerbach è dell'avviso che la religione tradizionale si fonda su una concezione di Dio che oggettiva qualità dell'uomo, e pertanto ne rappresenta il sogno, l'universo delle sue aspirazioni, allora questo nucleo trova una significativa declinazione nella prospettiva della psicoanalisi esistenziale sartriana de *L'Essere e il Nulla*. Sartre ritiene che la struttura ontologica del progetto fondamentale debba essere attinta da una psicoanalisi esistenziale, diversa da quella freudiana per il fatto che il suo termine ultimo non è il riconoscimento di una forza istintiva agente, ma di una scelta libera. Nell'ottica della psicoanalisi esistenziale, progetto d'essere, possibilità, valore, sono termini equivalenti che esprimono il fatto fondamentale che l'uomo è desiderio di essere. Ma desiderio di essere cosa? Di quale essere? Evidentemente dell'essere in sé, per cui la coscienza tende all'ideale di una coscienza che sia fondamento del suo proprio essere in sé. Questo ideale è Dio, che annuncia l'uomo nella sua fonda mentalità. Nell'ottica sartriana l'essere uomo significa tendere a Dio; l'uomo è fondamentalmente anelito ad essere Dio, poiché l'uomo è un Dio mancato; tutto sembra indicare che l'in sé del mondo e il per sé della coscienza sono in uno stato di disintegrazione rispetto ad una sintesi ideale che non ha mai avuto luogo e che è sempre impossibile. Il suo perpetuo scacco spiega ad un tempo l'indissolubilità dell'in sé e del per sé e la loro relativa indipendenza. Nonostante l'impossibilità del passaggio fra il per sé e l'in sé, esso costituisce il passaggio cui l'azione umana tende incessantemente. La fecondità della filosofia di Feuerbach la si può rinvenire in Freud e nell'ambito psicoanalitico, per quanto concerne le dinamiche proiettive che diventano i modelli oltre che per il *transfert* in generale, anche per lo svelamento di certe manifestazioni psicopatologiche, se non addirittura potentemente sistematizzate nella categorie di identificazione proiettiva; all'interno del dibattito teologico novecentesco della secolarizzazione, che è raccolta, nell'ottica della constatazione dell'essere "diventato adulto" del mondo, dall'attenzione di Bonhoeffer per la mondanità-umanità-corporeità di Dio, nel rifiuto netto delle

consolazioni provvidenzial-miracolistiche ad uso e consumo dei credenti; ma anche in quel panorama fenomenologico, così attaccato al trascendentale, ma non per questo dimentico del rapporto io-mondo, al punto che Merleau-Ponty costruisce una filosofia centrata sul corpo e sull' intersoggettività. Tutto ciò secondo uno schema di sintesi che farebbe valere l'apporto di Feuerbach nella psicoanalisi per la componente funzionale messa in evidenza nello svelamento dell'esperienza religiosa, all'interno delle teologie secolari per l'invito alla demitizzazione e alla rivalutazione della mondanità, nella fenomenologia corporea di Merleau-Ponty come potente suggeritore della dimensione corporea, la chiave fondamentale per svelare il rapporto dell' io con il mondo.

¹ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentum*, Gesammelte Werke-AkademieVerlag-Berlin-1973, vol.5,pp.461-463; trad. it. *L'Essenza del cristianesimo*, a cura di Fabio Bazzani, Fabbri editore, Milano 1996, pp.321-323.

² Ivi, pp.21-22.

³ Ivi, pp.22-23.

⁴ L. FEUERBACH, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papiereneines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde*, trad. it. *Pensieri sullamorte e l'immortalità*, a cura di Fabio Bazzani, editori riuniti, Roma, 1997, p.132.

⁵ Ivi, pp.145-146.

⁶ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentum*, Gesammelte Werke, vol.5, cit., p.6; trad. it. *L'Essenza del Cristianesimo*, cit. , p.43.

⁷ Ibidem.

⁸ Ivi, p.45.

⁹ Ibidem;

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ivi, p,75.

¹³ Ibidem;

¹⁴ Ivi, p.76.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ F, SCHMIEDER, "Zur Bedeutung des Projektionbegriffs für Feuerbachs

religionskritik und materialistische philosophie" in Internationale Feuerbachforschung, Waxmann, Münster 2006, p. 269.

¹⁷ Ivi, p. 269.

¹⁸ Ivi, p. 270.

¹⁹ Ivi, p. 271.

²⁰ Ivi, p. 271.

²¹ Falko Schmieder, cit. ., p. 277.

²² L. FEUERBACH,, *Das Wesen des Christentums*, cit. , p. 76; trad. italiana, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 95.

²³ Ivi, 97-99.

²⁴ Ivi, pp.188-189.

²⁵ Ivi , pp. 192-193.

²⁶ Ivi, p. 160.

²⁷ Ivi, p. 177.

²⁸ Ivi, p.181.

²⁹ Ivi, pp. 183-184.

³⁰ Ivi, p. 184.

³¹ Ivi, pp.224-233.

³² L. FEUERBACH, *Pierre Boyle*, *Gesammelte Werke*, cit. , vol.4, p. 31; trad. it. in *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Editori Laterza, Bari 1965, p. 80.

³³ Ivi , p.81.

³⁴ Ivi, pp.93-94.

³⁵ L. FEUERBACH,, *Das Wesen der religion*, *Gesammelte Werke*, vol.10, p.4;trad. it. *L'essenza della religione*, cit. , ,p.11.

³⁶ Ivi, pp.17-36.

³⁷ L. CASINI, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach e Nietzsche*, edizioni studium, Roma, 1990, p.16.

³⁸ Ivi,p.17.

³⁹ Ivi,p.37.

⁴⁰ Ivi,p.42.

⁴¹ L. FEUERBACH,, *Das wesen der religion*, cit.,pp.34-35; trad. italiana, *L'essenza della religione*,cit.,pp.42-43.

⁴² Ivi,pp.75-76.

⁴³ L. CASINI, *La riscoperta del corpo*,cit.,p.159.

- ⁴⁴ Ivi, p.159.
- ⁴⁵ Ivi, p.162.
- ⁴⁶ Ivi, p.204.
- ⁴⁷ Ivi, p.205;
- ⁴⁸ Ivi, p.204.
- ⁴⁹ Ivi, p.205.
- ⁵⁰ Ivi, p.205.
- ⁵¹ Ivi, p.205.
- ⁵² U. PERRONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Torino, 1972, p.143.
- ⁵³ Ivi, p.144.
- ⁵⁴ Ivi, p.144.
- ⁵⁵ Ivi, pp.216-217.
- ⁵⁶ J. GRANDT, *Ludwig Feuerbach und Die Welt des Glaubens*, Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, 2006, p.8.
- ⁵⁷ J. Weniger, *Ludwig Feuerbach, Denker der menschlichkeit*, Aufbautaschenbuch Verlag, Berlin 2004, p.203.
- ⁵⁸ C. A. SCHEIER, *Ludwig Feuerbach-Denker der Ellipse*, in *Internationale Feuerbachforschung*, Waxmann Münster, 2006, p. 209.
- ⁵⁹ F. TOMASONI, *Ludwig Feuerbach e il futuro della filosofia. Cronaca di un convegno*, in "Rivista di storia della filosofia", n. 4, 1990, p. 758.
- ⁶⁰ F. ANDOLFI, *Introduzione a Spiritualismo e materialismo*, cit., pagg. 38-39.
- ⁶¹ S. FREUD, *Opere 1892-1899*, volume 2, edizioni Boringhieri, 1968, Torino, pag. 38.
- ⁶² S. FREUD, *Opere*, vol.9, cit., pp.367-368.164
- ⁶³ Ivi, p.497.
- ⁶⁴ W. W. MEISSNER, *Proiezione e identificazione proiettiva*, Bollati Boringhieri, Torino, p.1988, p.47.
- ⁶⁵ Ivi, p.75.
- ⁶⁷ U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Torino, 1972, p.211.
- ⁶⁸ Ivi, p.210.
- ⁶⁹ U. PERONE, cit., p.212.

⁷⁰ F. ANDOLFI, saggio introduttivo a *Spiritualismo e Materialismo*, cit., pp.16-17.

⁷¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, lettera del 30.VI.1944, a cura di Ita Mancini, Milano, 1969, p.416.

⁷² Ivi, p.351.

⁷³ D. BONHOEFFER, *Cristologia*, postfazione di Eberhard Bethge e Otto Dudzus, Queriniana, Brescia, 1984, p.24.

⁷⁴ M. XAUFFLAIRE, *Feuerbach e la teologie de la secolarisation*, Les edition du Cerf, Parigi, 1970, p.308.

⁷⁵ Ivi, p.323.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ivi, p.335.

⁷⁸ Ivi, p.384.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ J. HYMERS, *Verteidigung von Feuerbach Moleschott-Rezeption*, in *Internationale Feuerbachforschung*, cit. , p.139.