

L'annientamento del concetto di dio nella riflessione antropologico-critica di Feuerbach

di Fabio Minazzi

fabio.minazzi@uninsubria.it

«La fede è la potenza dell'immaginazione che fa irrealizzare la realtà e l'irrealtà reale, è la contraddizione diretta con la verità dei sensi e della ragione. La fede nega ciò che la ragione afferma, e afferma ciò che è negato dalla ragione. Il mistero dell'eucarestia è il mistero della fede, perciò la comunione è per il cuore religioso il più alto momento di estasi e di beatitudine. L'annullamento della verità che spiace, della verità importuna, della natura, della realtà, del mondo sensibile e della ragione – e questo annullamento costituisce l'essenza della fede – raggiunge nell'eucarestia il suo culmine. Qui infatti la fede annulla un oggetto immediatamente sensibile, evidente, indubitabile, affermando: non è ciò che attestano i sensi e la ragione, è pane soltanto in apparenza, in realtà è carne; afferma senza rigiri ciò che gli scolastici esprimevano in modo concettuale e astratto, distinguendo sostanze e accidenti. Per la fede le cose non sono quello che appaiono: secondo l'apparenza sensibile o per l'osservazione comune questo è pane, ma in realtà è carne. Perciò una volta che l'immaginazione religiosa si è arrogata una simile sovranità sui sensi e sulla ragione, così da poter negare la più evidente verità sensibile, non c'è da meravigliarsi che i credenti si esaltino al punto di veder sgorgare realmente sangue invece di vino» (XXVI, 258).

1. Il divino come altro da sé dell'uomo

La critica, storicamente decisiva, di Ludwig Andreas Feuerbach al tradizionale concetto cristiano della divinità, consegnata alle pagine del suo

capolavoro del 1841, *Das Wesen des Christentums*, costituisce, ancor oggi, un punto di non ritorno, un autentico *turning-point*, della modernità e della stessa storia occidentale ed ha quindi un suo valore anche per gli uomini del XXI secolo. Infatti, da quando è apparso nel XIX secolo il contributo di Feuerbach, nulla fu più come prima. Quando quest'opera feuerbachiana apparve, suscitò immediatamente, perlomeno negli ambienti hegeliani, un entusiasmo pressoché senza pari. Come ha scritto un autorevole testimone e protagonista del tempo come Friedrich Engels, «bisogna aver vissuto di persona l'effetto liberatore di questo libro per poterselo immaginare». «L'entusiasmo – osserva ancora Engels – fu generale: per un momento fummo tutti feuerbachiani. Basta leggere la *Sacra famiglia* per vedere con quale ardore Marx abbia salutato la nuova concezione e in che misura ne sia stato influenzato al di là di qualunque riserva».

Naturalmente furono «tutti feuerbachiani», nell'ambito specifico della sinistra hegeliana, perché, per esempio, già gli stessi ambienti della destra hegeliana (nonché tutti i vari conservatori, afferenti alle più diverse tradizioni di pensiero), individuarono, invece, nell'opera di Feuerbach, l'espressione di un punto di vista decisamente inaccettabile che, di conseguenza, andava senz'altro rigettato ed apertamente combattuto, proprio perché Feuerbach, come ebbe a scrivere la «Augsburger Allgemeine Zeitung», si configurava come «il più radicale tra gli hegeliani radicali». Ma per combattere il pensiero di Feuerbach e lo sviluppo critico della sua stessa argomentazione, occorreva (ed occorre, ancor oggi) saper sviluppare delle contro-argomentazioni, convincenti, coerenti e calzanti. Per questa stessa ragione un pensatore rivoluzionario come Karl Marx scrisse come a suo avviso occorresse, necessariamente, passare attraverso l'esperienza, decisiva, del «feuerbach», ovvero attraverso l'impetuoso «torrente di fuoco» del pensiero del giovane filosofo bavarese (originario di Landshut, dove era nato il 28 luglio 1804), proprio perché quest'ultima costituiva (e costituisce) un'esperienza fondamentale per un pensiero che voglia confrontarsi criticamente con la tradizione religiosa occidentale.

In ogni caso dal 1841 è proprio con la radicale critica feuerbachiana al tradizionale concetto della divinità cristiana che anche il pensiero teologico si

è dovuto confrontare direttamente, onde riuscire, eventualmente, ad opporre delle altrettanto valide e plausibili contro-argomentazioni, in grado di smontare e rigettare l'argomentazione di Feuerbach. La quale ultima, come è ben noto, si basa sul radicale ribaltamento antropologico del tradizionale punto di vista religioso cristiano. Se quest'ultimo presuppone, infatti, l'esistenza di dio quale autentico artefice del mondo e della stessa vita, per Feuerbach, occorre, invece, rovesciare specularmente tale assunto, onde poterne riscoprire tutta la sua intrinseca e nascosta potenzialità critica. In questa prospettiva antropologica decostruttiva radicale, con la riflessione religiosa «l'uomo - questo è il mistero della religione – proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio»¹. Pertanto per Feuerbach non è dio che crea

¹ La citazione è tratta dal secondo capitolo de *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. di C. Cometti, Prefazione di A. Banfi, Introduzione di A. Bugio, Feltrinelli, Milano 2013⁴, p. 50; d'ora in poi per ogni citazione si indicherà direttamente il capitolo da cui è tratta, indicato in numero romano, seguito dal numero arabo della pagina. Segnalo che all'interno delle varie citazioni di Feuerbach la grafia di dio risulta alquanto "ballerina", figurando ora con la maiuscola, ora con la minuscola, perché così si presenta, effettivamente, nell'edizione italiana presa a riferimento in questo testo. Certo è che nel presente contributo, del tutto indipendentemente da quanto invece risulta entro le differenti citazioni testuali di Feuerbach, ci si distacca volutamente e sistematicamente dal consueto, tradizionale ed assai consolidato uso italico con il quale, in omaggio alla tradizione del cristianesimo cattolico (tradizione intimamente totalitaria), si è soliti indicare il solo dio cristiano cattolico con la maiuscola, mentre tutti gli altri concetti di dio, elaborati da altre e differenti religioni (cristiane e non) sono sistematicamente indicate scrivendo sempre il nome di queste divinità (il dio Giove, piuttosto che il dio degli atzechi, etc. etc.) con la minuscola.

Questo tradizionale prassi grafica cattolica è, tuttavia, profondamente intollerante e, *de facto*, totalitaria, proprio nella misura in cui sottintende – tacitamente, ma in modo sistematico e pervasivo – che il vero ed unico «dio vero» sarebbe, appunto, solo quello della tradizione cattolica, mentre tutti gli altri concetti di dio, elaborati dalle altre e differenti tradizioni religiose (cristiane e non), non avrebbero, intrinsecamente, alcun autentico valore veritativo. *Contro* tale uso unilaterale (intrinsecamente intollerante e totalitario) nel testo si è invece adottato la scelta di scrivere il nome di dio sempre e costantemente con la minuscola. *In primo luogo*, per una mera e banale ragione grammaticale, giacché il termine "dio" non costituisce un nome proprio (che richiede sempre l'uso della maiuscola), ma un *nome comune* e, quindi, anche solo grammaticalmente parlando, in questo caso non l'uso della maiuscola non è giustificato. *In secondo luogo*, si è optato di scrivere dio con la minuscola anche per combattere, esplicitamente, già a livello grafico e immediatamente simbolico, una tradizione pregiudiziale, autoritaria, dogmatica, totalitaria ed intollerante che, fin dalla apparentemente "innocente" grafia dei termini cerca, subdolamente, di imporre il proprio dio come l'unico dio vero.

In terzo luogo, last but not least, operando questa scelta (grafica e concettuale) mi ricollego anche alla scelta con la quale Ludovico Geymonat, nella sua monumentale e fortunatissima *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (Garzanti, Milano 1970-76, 7 voll.) ha sempre scritto

l'uomo, secondo la canonica narrazione biblica, perché sarebbe vero, invece, esattamente l'opposto: è l'uomo che crea, con la sua intelligenza, con la sua volontà ed anche la sua fantasia, dio quale ente di ragione, azione e volontà, morale ed umana. In tal modo dio non può che trasformarsi in una sorta di ineliminabile ed ontologico *parassita dell'uomo*: più l'uomo esalta la divinità, più umilia se stesso. Tra dio e uomo sussiste pertanto una relazione di proporzionalità inversa: più si umilia l'uomo, più si esalta dio, mentre, di contro, più si esalta la divinità, più si impoverisce e si abbassa l'uomo.

Certo è che proprio con il concetto di dio l'uomo non fa che elevare, alla doppia potenza, se stesso: «così l'uomo in Dio e attraverso Dio ha di mira solo se stesso: indubbiamente l'uomo ha di mira Dio, ma Dio non mira a null'altro che alla salvezza morale ed eterna dell'uomo, dunque l'uomo non ha di mira che se stesso, e l'attività divina non differisce per nulla da quella umana» (II, 51). Per questa ragione di fondo nella religione l'uomo pone, come oggetto privilegiato, proprio se stesso: «ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivato. Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principi, tale è il suo dio: quanto l'uomo vale, tanto e non 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'uno e l'altro si identificano» (II, 34, corsivo nel testo). In definitiva nel concetto di dio l'uomo rivela, pertanto, il suo stesso spirito più intimo e qualificante, ovvero la propria anima più profonda ed essenziale: «ciò che per l'uomo è spirito, ciò che è la sua anima, il suo cuore, quello è il suo dio: Dio è l'intimo *rivelato*, l'essenza dell'uomo *espressa*; la religione è la solenne rivelazione dei tesori celati

il nome di dio con la minuscola, operando una coraggiosa opzione culturale in cui non è peraltro difficile scorgere anche la permanenza, attiva e feconda, della classica lezione positivista di Auguste Comte, cui il giovane epistemologo torinese consacrò la sua opera prima (che ancor oggi non è priva di un suo interesse intrinseco). Naturalmente per questa sua scelta Geymonat (riproposta da Geymonat anche nel libro scritto e dialogato con lo scrivente e G. Giorello, *Le ragioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1986), dalle pagine del «Corriere della sera» (R. Chiaberge, *La «d» del nome di Dio divide l'Alunno dal Maestro*, mercoledì 27 agosto 1986, p. 12) fu naturalmente bollato, di «intolleranza». Ma, come si è precedentemente accennato, questa «accusa» è, in realtà, figlia (legittima) di un tradizionale totalitarismo cattolico, al punto che muovendo a Geymonat questo rilievo i loro sostenitori (Chiaberge e Giorello) forniscono una versione consapevolmente rovesciata e reificata della tradizione storica e della stessa realtà contemporanea, perché, semmai, sono proprio loro, al di là dei soliti e scontati *slogan* per *épater les bourgeois*, a configurarsi quali mosche cocchiere di una tradizione intollerante e totalitaria...

dell'uomo, la pubblica professione dei suoi segreti d'amore» (II, 35, corsivo nel testo). Insomma, il concetto di dio, perlomeno da questo punto di vista feuerbachiano, sembra assommare, in sé, due caratteristiche qualificanti: da un lato costituisce infatti una proiezione alienante dell'uomo, mentre, dall'altra parte, proprio in questa essenza reificata, che si configura, radicalmente, come *altra da sé*, l'uomo esprime, in fondo, il suo stesso, più profondo e proprio, se stesso, appunto quello più qualificante e radicale

Dal che, si badi, non occorre poi dedurre che l'uomo, nell'ambito della sua riflessione religiosa, 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» (*ibidem*). Per sua natura costitutiva l'orizzonte religioso si configura pertanto come lo spazio della reificazione alienante in virtù della quale l'uomo si sperde e si disperde... in se stesso. Per questa ragione per Feuerbach la religione costituisce «la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo» (*ibidem*). Sempre per questa ragione di fondo, la religione precede sempre nella storia umana la filosofia, sia nella storia del singolo individuo, sia anche nella storia complessiva dell'umanità, giacché «l'uomo sposta il suo essere *fuori da sé*, prima di trovarlo *in sé*» (*ibidem*). Del resto, annota ancora Feuerbach, il “progresso” all'interno dello stesso ambito della riflessione religiosa, si realizza solo nella presa di consapevolezza critica che ciò che le prime religioni hanno adorato come dio costituiva, in realtà, un principio soggettivo ed umano: «le prime religioni sono idolatrie per le religioni posteriori; queste riconoscono che l'uomo ha adorato il proprio essere senza saperlo. In ciò consiste il loro progresso, e di conseguenza ogni progresso nella religione è per l'uomo una più profonda conoscenza di se stesso» (*ibidem*).

In questa prospettiva entro la religione cristiana il concetto del divino rappresenta, allora, il concetto dell'umanità stessa liberata da ogni vincolo e da ogni limite propri del singolo individuo, «cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono perciò qualificazioni dell'essere *umano*» (p. 36, corsivi nel testo). Non solo: in questa prospettiva la stessa critica antropologica feuerbachiana costituisce, allora,

una sorta di “inveramento” della stessa *riflessione religiosa*, la quale non può che realizzarsi proprio attraverso la sua *dissoluzione critica*, entro la quale l’uomo può infine riconquistare l’autocoscienza critica di se stesso. La liberazione critica dall’alienazione religiosa costituisce così un passo primario per poter riportare l’uomo dal cielo alienante della teologia religiosa alla corporeità fisica effettiva della vita terrena dell’uomo in carne ed ossa. Per questa ragione di fondo Marx sosteneva che per la propria emancipazione critica fosse indispensabile attraversare il “torrente-di-fuoco” del pensiero feuerbachiano, perché solo questa presa di consapevolezza critica ci consente infine di liberarci, *consapevolmente*, da tutti i vincoli – inconsapevoli – che la tradizione ci ha donato nel momento stesso in cui ci siamo formati nel suo stesso, per quanto assai composito, perimetro culturale.

Certamente questo progressivo passaggio dal cielo della teoria religiosa alienante alla terra della prassi umana auto-consapevole, non si realizza senza significativi scarti critici, tant’è vero, annota ancora Feuerbach, che, «con il pretesto della inconoscibilità di Dio, l’uomo si discolpa, di fronte alla propria coscienza religiosa ancora superstite, di aver dimenticato Dio, di essersi perso nel mondo; nega Dio *praticamente*, con l’azione – tutta la sua riflessione e il suo pensiero sono posseduti dal mondo – ma non lo nega *in teoria*, non attacca la sua esistenza, la lascia sussistere. «Ma una siffatta esistenza non lo tocca e non disturba; è un’esistenza puramente *negativa*, priva di esistenza, un’esistenza che contraddice se stessa, che per i suoi effetti non si distingue dalla non esistenza. Il negare all’essere divino attribuiti positivi e determinati è una negazione della religione che però conserva ancora un’apparenza religiosa, così da non venire *riconosciuta* come negazione; non è altro che un ateismo sottile e scaltrito» (II, 37, corsivi nel testo). Pertanto, perlomeno in questo specifico orizzonte ermeneutico, la critica antropologica feuerbachiana costituisce, allora, il passo ulteriore, e decisivo, con il quale il dio negato *praticamente* viene infine negato apertamente, *teoricamente*, in piena autocoscienza. Ma proprio con questo radicale ribaltamento ermeneutico, la negazione di dio si trasforma, allora, nella coerente e conseguente presa di consapevolezza critica dell’autocoscienza dell’uomo, assunta, peraltro, in tutta la sua positività

costruttiva, giacché si radica in una prassi effettiva che, a sua volta, reclama una determinatezza qualitativa, circoscritta e sempre finita.

2. La divinità quale essere della ragione

L'esistenza in quanto tale finisce del resto per esercitare una sua pressione peculiare sulla creazione e la riflessione teologica. Per Feuerbach, infatti, «ogni esistenza reale, cioè a dire ogni esistenza che sia realmente esistenza, è esistenza qualitativa, determinata» (II, 37), proprio perché «la qualità è il fuoco, l'ossigeno, il sale dell'esistenza» (*ibidem*). Di contro, un'esistenza priva di qualità, si configura, esattamente, come una autentica non-esistenza o, se si preferisce, come «un'esistenza insipida, superflua». Tuttavia, giacché «in Dio non vi è più di ciò che vi è nella religione, solo quanto l'uomo perde il gusto alla religione e la religione stessa diviene per lui indifferente e senza significato, solo allora di conseguenza diviene insipida e senza significato anche l'esistenza di Dio» (*ibidem*). In genere nell'esperienza del *Lebenswelt* che l'uomo ha delle realtà che può effettivamente conoscere entro la sua attività pratico-sensibile, la coscienza che si ha del singolo oggetto è sempre distinguibile dalla coscienza che l'uomo ha di se stesso. Tuttavia, come si è visto, nell'ambito dell'esperienza religiosa viene meno proprio questa scissione costitutiva di ogni esperienza possibile del mondo, giacché nel cielo reificante della credenza religiosa, la coscienza e l'autocoscienza dell'oggetto religioso finiscono, invece, per fondersi e coincidere. Tant'è vero che proprio per questa ragione il concetto di dio costituisce, per sua natura ontologica intrascendibile, l'intimità più profonda dell'uomo espressa e rivelata allo stesso uomo, anche se poi l'essere religioso si qualifica proprio per non essere sistematicamente consapevole di questa scissione costitutiva. Insomma: nella religione l'uomo non si appropria dell'autocoscienza dell'uomo, anche se esprime, comunque e sempre, questa autocoscienza, sia pure in forma alienata ed anche alienante.

Fondamentalmente «nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da se stesso ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo l'essere finito. Dio perfetto, l'uomo

imperfetto; Dio eterno, l'uomo perituro; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono due estremi: Dio il polo positivo, assomma in sé tutto ciò che è reale, l'uomo il polo negativo, tutto ciò che è nullo» (III, 55). Ma proprio perché l'uomo possiede nella religione il suo proprio essere in forma ignota e non consapevole, ecco allora come proprio entro questa discrepanza teologica tra l'uomo e dio si svela la presenza di una più profonda discordanza tra l'uomo e il suo proprio essere sensibile e terreno.

Naturalmente dio quale essere della ragione umana non può tuttavia che finire per assorbire tutta una serie di determinazioni finite e qualitative che, in genere, caratterizzano l'esistere (e l'esistenza) in quanto tale già sul piano della mera *Lebenswelt*. Naturalmente l'assunzione divina di questa dimensione qualitativa ed esistenziale non può che esasperare, perlomeno dal punto di vista della razionalità critica umana feuerbachiana, quell'aspetto, intrinsecamente ed ontologicamente caricaturale, dell'esistenza divina. Un'esistenza che, in altre parole, non può che essere costruita ed immaginata proprio ricalcando la condizione dell'esistere umano, ma che, tuttavia, nel momento stesso in cui vuole compiere questo "ricalcamento", deformato ed improbabile, non può che configurarsi come un essere della stessa ragione umana.

Il nesso tra dio e la ragione umana è del resto qualificante per l'uomo stesso che è certamente un mammifero, ma si distingue dagli altri mammiferi, suoi cugini diretti, proprio per la presenza e l'uso del *logós*. Scrive Feuerbach: «la ragione è in noi la vera e propria facoltà della specie; il cuore difende gli interessi *particolari*, gli individui; la ragione, gli interessi *universali*; è la forza sovrumana, ossia la forza che nell'uomo è al di sopra e al di fuori della sua persona, l'essenza dell'uomo nell'uomo» (III, 56, corsivi nel testo). Il che poi spiega anche la duplicità della natura del divino concepito e pensato dall'uomo, il quale ultimo da un lato non può che proiettare in dio la sua stessa razionalità universale, vuota, formale ed estratta, mentre, e di contro, non può poi che concepire la stessa divinità secondo le caratteristiche qualitative proprie e specifiche di ogni effettiva esistenza umana, delimitata e finita. «Di conseguenza – rileva ancora Feuerbach – tutti gli antropomorfismi della religione contraddicono la ragione, che perciò li ricusa a Dio, li nega. E questo

Dio libero da antropomorfismi, spregiudicato, impassibile, non è appunto altro che l'essere, che l'essenza stessa della ragione considerata come un essere a sé stante» (III, 57).

In tal modo il dio della ragione non può che configurarsi come un essere alquanto paradossale che può essere *affermato* solo per via della sua stessa *negazione*: «Dio in quanto dio, ossia concepito come un essere *non* limitato, *non* umano, *non* materialmente determinato, *non* sensibile, è unicamente un oggetto del pensiero. È l'essere metafisico, inafferrabile, senza forma, senza figura, l'essere astratto, negativo, che viene riconosciuto, ossia oggettivato, soltanto attraverso astrazione e negazione (*via negationis*)» (III, 57, corsivi nel testo). Per quale motivo? Proprio perché dio costituisce l'oggettivizzazione dell'universalità del pensiero umano, il quale ultimo perviene, del resto, alla conoscenza oggettiva solo ed unicamente quando si sforza, appunto, di conseguire - nelle differenti discipline: filosofia, matematica, astronomia, fisica, biologia, etc. etc. - un risultato conoscitivo tendenzialmente universale ed intersoggettivo, in grado, appunto, di valere indipendentemente dalle singole contingenze dell'uomo e delle singole situazioni determinate.

Il che determina, nuovamente, un duplice movimento, giacché, annota ancora Feuerbach, «per l'immaginazione la ragione è la rivelazione, o una rivelazione di Dio; per la ragione invece Dio è la rivelazione della ragione, perché solo in Dio si oggettiva ciò ch'essa è, si manifesta la sua onnipotenza» (III, 58). In questa prospettiva dio appare, quindi, anche, al contempo, come l'esigenza più alta ed intrinseca della ragione umana. Si potrebbe anche sostenere che questo dio, frutto e coronamento della ragione umana, ne costituisce, ontologicamente parlando, proprio il suo fondamento e la sua stessa ultima e fondamentale garanzia epistemologica. Dove si potrebbe mai ancorare la conoscenza umana se non nella ragione assoluta divina? Come giustificare la stessa portata conoscitiva della ragione se non inserendola direttamente nell'essere divino? In questa prospettiva dio si configura esattamente come la chiave di volta del sapere stesso. La classica espressione biblica e liturgica, «parola di Dio, parola di Verità», costituisce il sigillo di questa concezione per la quale dio e verità coincidono nel preciso senso che dio non può che essere la verità, mentre la verità non può che coincidere con la

natura stessa di dio. In questa prospettiva il tradizionale collegamento – già presente, per esempio, nella riflessione platonica e in buona parte della cultura greca classica – tra il vero, il buono e il bello trova allora un suo inveroamento e potenziamento nella tradizione cristiana che individua esattamente in dio il cardine fondamentale entro il quale si radica la conoscenza, il bene ed anche il bello. Da questo punto di vista la modernità post-rinascimentale non può allora che configurarsi come lo scardinamento critico di questo assunto onto-teologico, onde ridare autonomia alle tre sfere, quella della conoscenza, della moralità e della bellezza. Un'autonomia relativa che, con la fondamentale riflessione kantiana, diventa del tutto consapevole, critica e programmatica, anche perché il pensatore di Königsberg colloca questi tre differenti orizzonti entro i piani della loro rispettiva *trascendentalità* per mezzo della quale conoscenza, morale e giudizio estetico vengono collocati in tre differenti, per quanto criticamente interconnessi, “ordini di trascendentalità”, ovvero, rispettivamente, il *sapere* entro l'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività scientifica e della verità cognitiva; il *dovere* entro l'ordine prescrittivo e giuridico della correttezza etica e delle regole normative e la *bellezza* entro l'ordine autoriflessivo dell'emancipazione e dell'autenticità. Per la verità a Feuerbach sfugge il senso complessivo della radicale svolta connessa con la «rivoluzione copernicana» opera da Kant, anche perché lo *Zeitgeist* in cui opera ha già iniziato a registrare la presenza di un processo pervasivo che dalla tricotomia critica kantiana è progressivamente scivolato in una dicotomia caricaturale in nome del quale il sapere è stato sempre più degradato all'ambito meramente strumentale del lavoro e della tecnica, mentre la stessa moralità è stata sempre più percepita come coincidente, senza alcun residuo, con la sfera intersoggettiva e comunicazionale del linguaggio (con un'evidente concessione alla tradizione sofistica), mentre, infine, anche la dimensione della bellezza è stata ricondotta ad una sfera autoriflessiva e simbolica direttamente connessa con una mitica prassi liberatrice. In tal modo la tricotomia critica kantiana è stata storicamente liquidata precipitando in una dicotomia caricaturale in cui il sapere ha inevitabilmente perso la sua intrinseca oggettività universalizzante, mentre il dovere morale è stato

ridotto ad una dimensione meramente convenzionale cui si contrappongono delle prassi di liberazione mitiche, dogmatiche e fideistiche, sottratte, per principio, ad ogni controllo critico da parte della ragione umana. Naturalmente Feuerbach si colloca in una tradizione che si sviluppa a cavallo tra questa progressiva dissoluzione della tricotomia critica kantiana e il conseguente affermarsi della dicotomia caricaturale oggi egemone e dominante, pertanto la sua riflessione critica può ancora riferirsi alla tradizionale nozione di dio quale garante assoluto della conoscenza, della moralità ed anche della bellezza.

In questa tradizionale prospettiva, ad un tempo ontologica, metafisica e teologica, dio e la conoscenza fanno tutt'uno, proprio perché la stessa conoscenza viene, a sua volta, concepita come assoluta, eterna ed intrascendibile. Se si pensa, per fare un solo esempio peraltro assai emblematico, alla celebre distinzione galileiana attinente il sapere che per lo scienziato pisano si distinguerebbe nel *sapere extensive* e nel *sapere intensive* (secondo quanto si legge, espressamente, nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*), allora l'*intensività* del sapere scientifico risulta essere concepita come una dimensione conoscitiva sostanzialmente coincidente con dio stesso: infatti proprio in virtù di questa coincidenza, l'uomo, quando conosce, grazie alla scienza, conoscerebbe, appunto, *da dio*. Il che finisce poi per *giustificare* onto-teologicamente la stessa conoscenza scientifica, la quale ultima, per sua intrinseca natura, si configurerebbe, di conseguenza, come assoluta, acronica e, sostanzialmente, del tutto immodificabile.

Questa era del resto la stessa concezione *cumulativista* del sapere scientifico che Galileo, agli albori della scienza moderna, riteneva essere del tutto corretta ed accettabile. Sempre questa sua concezione assolutista della conoscenza scientifica lo ha del resto sostenuto psicologicamente nel corso delle difficili traversie che hanno accompagnato la tragica dinamica del suo processo inquisitoriale. Ed anche dopo la conclusione di questo suo doloroso *iter* processuale, che ha visto l'umiliazione di uno dei maggiori scienziati del tempo costretto a sottoscrivere una pubblica abiura di quanto aveva insegnato fino ad allora. Di fronte al fallimento complessivo del suo stesso coraggioso programma di rinnovamento culturale, Galileo poteva infatti consolarsi, come

di fatto si consolò parlando anche con i suoi allievi, osservando come, in ogni caso, la sua vita non configurasse un fallimento totale e complessivo, giacché nel corso delle sue ricerche scientifiche aveva comunque conseguito una “mezza dozzina di veri”. A parte la modestia galileiana (in realtà le sue scoperte scientifiche andavano ben oltre questa pretesa “mezza dozzina di veri”), tuttavia da questa battuta di Galileo si intuisce come per lui le verità scientifiche che aveva conseguito indagando vari ambiti della realtà, costituissero delle *verità assolute intrascendibili*, che avrebbero quindi fatto parte, in modo perenne e stabile, del patrimonio conoscitivo dell’umanità. In questo senso a Galileo mancava completamente una concezione relativa e critica della conoscenza scientifica giacché a suo avviso il sapere scientifico, per dirla ora con Gaston Bachelard, non era affatto configurabile come una «approssimazione» (ovvero un’autentica «aberrazione») da doversi continuamente rettificare, entro un processo critico di approfondimento continuo e pressoché infinito, sempre aperto. Del resto è anche vero che proprio la concezione assoluta della conoscenza scientifica elaborata da Galileo ha poi finito per costituire, perlomeno presso molti altri e successivi scienziati militanti, una sorta di concezione pressoché scontata e indiscutibile. Il che configura, appunto, una concezione assoluta della conoscenza scientifica che ci riporta alla tradizionale immagine di dio, poiché su questo piano molti scienziati non hanno fatto altro che attribuire alla conoscenza scientifica proprio quei tradizionali caratteri di assolutezza, immutabilità, eternità ed acronicità, generalmente attribuiti al tradizionale concetto della divinità la quale ultima, per sua intrinseca natura, si colloca sempre fuori del tempo, è imm modificabile ed assoluta.

Su questo terreno critico-speculativo Feuerbach ha dunque certamente colto un aspetto storico e concettuale fondamentale del tradizionale concetto della divinità, proprio perché «rigorosamente parlando, solo quando pensi *Dio*, tu *pensi*; poiché soltanto Dio è la forza del pensiero realizzata, compiuta, esaurita. Dunque pensando Dio tu pensi la ragione quale essa veramente è, anche se poi con l’immaginazione tu torni a rappresentarti Dio come un essere distinto dalla ragione. Abituato nel mondo sensibile a distinguere sempre l’oggetto contemplato, l’oggetto reale, dalla rappresentazione del medesimo,

non abbandoni questa consuetudine nella contemplazione dell'essere supremo, e contraddicendoti di bel nuovo attribuisce a questo essere astratto, oggettivabile unicamente al pensiero, quell'esistenza, sensibile da cui avevi fatto astrazione per arrivare alla sua conoscenza» (III, 58). Conseguentemente l'essenza metafisica di dio coincide con la stessa intelligenza umana o, meglio ancora, con «l'intelligenza paga in sé stessa, o piuttosto viceversa: l'intelligenza in se stessa paga, pensante sé come essere assoluto. È il Dio metafisico. Di conseguenza tutti gli attributi metafisici di Dio sono attributi reali, quando vengano riconosciuti come attributi del pensiero, dell'intelligenza, della ragione» (III, 59). Con il che, rileva ancora Feuerbach, la ragione, essere ultimo nel tempo, pone se stesso come la causa prima della stessa natura. Tradizionalmente dio è infatti concepito come *causa sui*. Per dirla con la terminologia della scolastica, dio si qualifica infatti per la sua *aseità*, ma questa aseità coincide esattamente con l'autonomia della stessa ragione la quale ultima, elaborando il concetto di dio quale creatore del mondo, si configura, a sua volta, come «l'essere vero, chiaro e certo per sé stesso in modo immediato» (III, 59), ovvero esattamente come l'essere che ha in se stesso la causa della propria esistenza. Pertanto «la ragione è dunque l'*Ens realissimum*, l'essere reale per eccellenza dell'antica teologia ontologica» (III, 60). L'essere divino presenta pertanto, nel suo stesso seno, tutti gli attributi propri dell'uomo, elevati al loro grado infinito e massimo, ovvero liberati da ogni limite ed anche da ogni contingenza: ciò che nell'uomo è presente entro certi limiti ben definiti, in dio è invece presente senza limiti, in modo illimitato. «Ma chi se non la ragione – si chiede allora Feuerbach – allontana, abolisce questi limiti? Che cos'altro è dunque l'essere pensato senza alcun limite, se non l'essere stesso della ragione che abolisce ogni barriera, ogni limite? Nel modo in cui pensi Dio, nel medesimo modo tu stesso pensi; la misura del tuo dio è la misura della tua intelligenza» (III, 60). Ogni uomo coincide, pertanto, con le modalità stesse con le quali pensa il suo dio. Insomma: dimmi qual è il tuo dio e ti dirò che uomo sei.

La misura dei differenti esseri divini si configura così come la misura delle differenti intelligenze umane che hanno pensato questi stessi esseri divini. Inoltre, giacché la ragione coincide fundamentalmente con l'essere

sommo, la stessa ragione si configura allora come l'essere supremo, appunto come un dio assoluto, eterno ed intrascendibile. Ma «la ragione è inoltre l'essere autonomo e indipendente. Dipendente e subordinato è ciò che è privo d'intelligenza» (*ibidem*). D'altra parte se è vero che essere privi di intelligenza significa vivere, in ultima analisi, in funzione di altri, ne consegue, allora, che l'autonomia, l'indipendenza e l'aseità divina sottolineano l'autonomia e l'indipendenza dello stesso pensiero umano, proprio perché «autonomo e indipendente è insomma unicamente ciò che è fine a se stesso, ciò che è a se stesso oggetto»: «unicamente la ragione è l'essere che si serve e gode di tutte le cose senza venire a sua volta goduto da esse; è l'essere di sé pago, a sé sufficiente, il soggetto *assoluto* che non può venir degradato a oggetto di un altro essere, poiché tutti gli esseri rende suoi oggetti, suoi predicati; è l'essere che in sé comprende tutte le cose, poiché esso stesso non è cosa, poiché da tutte le cose è libero» (III, 61-62). Feuerbach non ha poi alcuna particolare difficoltà a completare questa sua stringente disamina ricordando l'*infinità* e il carattere *necessario* dell'essere razionale coincidente con la divinità. Ma dal nostro punto di vista è forse più interessante ricordare come l'analisi feuerbachiana della divinità quale essere della ragione si concluda con una lode della ragione stessa, giacché al filosofo tedesco non sfugge affatto come la ragione sia «l'essere più indispensabile, l'esigenza più profonda e più essenziale. Solo la ragione è l'esistenza consapevole di sé; solo nella ragione si manifesta lo scopo, il significato dell'esistenza. La ragione è l'essere che si oggettiva quale scopo assoluto, quale scopo finale di tutte le cose. Ciò che è oggetto e scopo a se stesso è l'essere sommo, l'essere ultimo: ciò che è padrone di se stesso è onnipotente» (III, 64). Proprio questa "onnipotenza" della ragione costituisce tuttavia lo strumento euristico principale e fondamentale con il quale Feuerbach emancipa l'uomo dalla dipendenza teologica di dio. Il dio quale essere della ragione si trasforma così, proprio grazie al rovesciamento antropologico feuerbachiano, nello strumento critico fondamentale mediante il quale possiamo infine voltare le spalle ad un concetto onto-teologico che, nel corso dei secoli, si è configurato come il maggior *parassita* della libertà e della stessa autonomia umana.

3. La divinità quale essere morale: il ruolo della compassione

Tuttavia, un dio esprimente solo ed esclusivamente la pura essenza della ragione, non costituisce affatto un dio in grado di soddisfare l'uomo. Anche perché la ragione, nella sua stessa essenza ed attitudine razionale, si rivolge allo studio della natura e nello studio della natura l'uomo può infine perdere di vista se stesso. Non per nulla i primi cristiani criticavano i pensatori pagani proprio per aver dissipato il loro tempo nello studio della natura e degli esseri viventi, sottraendo così tempo prezioso per rivolgersi all'interiorità dell'uomo, alla loro anima e alla meditazione della parola di dio quale strumento per la propria salvezza. In questa prospettiva già presente anche nella riflessione di Agostino (nel *De vera religione*) il cristiano non deve affatto dedicarsi allo studio delle realtà naturali esteriori, ma deve, invece, rinchiudersi e concentrarsi nella propria interiorità: «noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore nomine habitat veritas».

Come rileva Feuerbach, «il cristiano pensa soltanto a sé. L'intelligenza invece contempla con entusiasmo la pulce, il pidocchio, e l'uomo immagine di Dio. La ragione è l'“assoluta indifferenza e identità” di tutte le cose e di tutti gli esseri. Non al Cristianesimo, non all'entusiasmo religioso, ma solo all'entusiasmo della ragione dobbiamo l'esistenza di una botanica, di una mineralogia, di una zoologia, di una fisica e di una astronomia. In breve l'intelligenza è un essere universale, panteistico, è l'amore per l'universo, mentre ciò che contraddistingue la religione, e soprattutto la religione cristiana, è il suo carattere assolutamente antropoteistico, è l'amore esclusivo dell'uomo per se stesso, l'esclusiva autoaffermazione della natura umana, anzi di ciò che nell'uomo è soggettivo. Indubbiamente anche la ragione si occupa dell'essere dell'uomo, ma in un modo oggettivo, ossia nei suoi rapporti con gli oggetti esteriori e in vista di questi stessi oggetti, il che costituisce appunto la scienza. Se dunque l'uomo deve e vuole appagarsi nella religione, deve in essa oggettivare un qualcosa di assolutamente diverso dall'essenza della pura ragione, e questo qualcosa ci dovrà rivelare l'intima natura, il vero nocciolo, il cuore della religione stessa» (IV, 67). In questa prospettiva dio, oltre ad essere l'essere della ragione stessa, rappresenta anche, e soprattutto, per dirla con le stesse parole kantiane delle *Vorlesungen über die*

philosophische Religionslehre citate in nota da Feuerbach, «la legge morale personificata», ossia la personificazione dell'idea della moralità. A questo proposito Feuerbach osserva come «la perfezione morale, almeno per la coscienza morale, non dipende dalla natura, ma unicamente dalla volontà, è una perfezione della volontà, è la volontà perfetta. Non posso pensare la volontà perfetta, la volontà che coincide con la legge, che è essa stessa legge, senza nel contempo considerarla come un mio dover essere. In una parola, il concetto di essere moralmente perfetto non è un concetto puramente teoretico, astratto, bensì immediatamente pratico, che mi stimola all'azione, all'imitazione, un concetto che mi mette in uno stato di tensione, di disaccordo con me stesso: poiché con l'indicarmi ciò che *devo* essere, mi dice in faccia, senza adulazione, ciò che non *sono*» (IV, 68, corsivi nel testo). In questo modo l'uomo non può non sentirsi scisso e dimidiato giacché la perfezione della legge morale si colloca necessariamente *al di là* di quanto è umanamente realizzabile. Questo iato tra dio e l'uomo è poi incrementato a dismisura proprio dalla concezione personalistica di dio, pensato sempre come un essere perfetto ma anche personale e, in quanto tale, sempre irraggiungibile da parte di un uomo finito e peccatore. Questo iato che la legge morale prospetta come onto-teologicamente insuperabile può essere colmato non dalla *ragione*, ma solo dal *cuore* mediante il quale il dio personale ha infine compassione del peccatore che si colloca ad una distanza siderea dall'essere divino: «la legge mi considera soltanto come essere *astratto*, il cuore come essere *reale*. Il cuore mi dà la coscienza di essere uomo; la legge soltanto la coscienza di essere peccatore, di essere nulla. La legge *assoggetta* a sé l'uomo, l'amore lo fa *libero*» (IV, 69). L'amore si configura così come l'elemento di mediazione fondamentale tra dio e l'uomo. Tuttavia Feuerbach non manca di rilevare come l'amore immateriale costituisca un vero e proprio assurdo, giacché l'amore, per sua natura, è invece materialistico, sensibile, corporeo, concreto. Per superare allora questa antinomia costitutiva della riflessione religiosa dio deve prendere «su di sé le sofferenze, i bisogni, la miseria della corporeità. Il sangue di Cristo ci purifica agli occhi di Dio dei nostri peccati; sì, soltanto il sangue *umano* fa Dio misericordioso, placa la sua ira; ossia i nostri peccati sono perdonati perché noi non siamo esseri astratti, bensì esseri di carne e

sangue» (IV, 70). Il mistero dell'incarnazione si radica esattamente in questo preciso contesto entro il quale si configura dio quale essere misericordioso. Tuttavia nella sua penetrante disamina critica Feuerbach ha anche il merito di mostrare come l'incarnazione, concepita come «una lacrima della divina compassione» (V, 71), costituisca, al contempo, un rinnegamento di dio. Meglio ancora: l'amore di dio non scaturisce dalla sua divinità come tale, come soggetto della proposizione «"Dio è amore", bensì dall'amore, dal predicato, è scaturito il concetto di un Dio che si rinnega: dunque l'amore è una potenza e verità più alta della divinità stessa. *Dio è stato vinto dall'amore*. Fu all'amore che Dio sacrificò la sua divina maestà» (V, 74). D'altra parte questo amore divino non è rivolto a dio stesso, bensì all'uomo e allora, si chiede Feuerbach, chi è in grado di redimere l'uomo entro la tradizione onto-teologica del cristianesimo: dio oppure l'amore? «Qual è dunque il testo vero, non falsificato, dell'Incarnazione, se non semplicemente il testo dell'amore, senza aggiunta, senza distinzione tra amore divino e umano? Infatti anche se tra gli uomini vi è un amore egoistico, pur tuttavia il vero amore umano, l'unico degno di questo nome, è quello che per amore dell'altro sacrifica se stesso. Chi è dunque il nostro redentore e riconciliatore? Dio o l'amore? L'amore, poiché non Dio come Dio ci ha redento, bensì l'amore superando la distinzione fra personalità divina e umana. Come Dio per amore ha rinunciato a se stesso, così noi pure per amore dobbiamo rinunciare a Dio; *infatti se non sacrificiamo Dio all'amore, sacrificiamo l'amore a Dio, e, ad onta del predicato dell'amore, in luogo dell'essere misericordioso avremo l'essere spietato del fanatismo religioso*» (V, 74, corsivo nel testo). In tal modo il mistero dell'incarnazione è ricondotto da Feuerbach alla sua più vera ed effettiva radice terrena ed umana, giacché «Dio *ama* l'uomo, ossia *soffre* delle sventure dell'uomo» (V, 75, corsivi nel testo). «Perciò l'Incarnazione, il mistero del "dio uomo", non è la misteriosa composizione di un'antitesi, come vorrebbe la speculazione religiosa, che trova una gioia tutta particolare nelle contraddizioni, ma è un fatto analitico – una parola umana con significato umano» (V, 77). Grazie all'amore per l'uomo dio si spoglia dunque della sua stessa divinità e in tal modo rivela teologicamente l'essenza stessa della religione: «l'amore di Dio per l'uomo, centro e fondamento della religione, è la

prova più chiara, più irrefutabile, che l'uomo nella religione contempla se stesso come un oggetto divino, come un divino scopo, e che i suoi rapporti con Dio non sono che rapporti con se stesso, con il suo proprio essere. Per amore dell'uomo Dio si spoglia della sua divinità. Perciò l'Incarnazione ci commuove, ci esalta: l'Essere supremo, a sé sufficiente, si umilia e si abbassa per amore mio: io ho valore agli occhi della divinità, e in ciò mi si rivela il significato divino del mio essere. Non è infatti esprimere nel modo più sublime il valore dell'uomo, dire che Dio stesso si è fatto uomo per amore dell'uomo, e che l'uomo è l'oggetto, lo scopo finale dell'amore divino? [...] Che cosa amo dunque in Dio se non il suo amore per l'uomo? Ma se io amo e adoro l'amore con cui Dio ama l'uomo, in realtà non amo io l'uomo? e il mio amore *di Dio* non è forse, benché indirettamente, amore dell'uomo? Infatti se Dio ama l'uomo, non è l'uomo la sostanza di Dio? Ciò che amo è la mia cosa più intima, il mio cuore, è la mia sostanza, è il mio essere» (V, 78, corsivi nel testo). In tal modo il mistero dell'incarnazione non è affatto un mistero, ma costituisce anzi il processo onto-teologico con il quale la religione svela la sua natura più profonda e più vera: «l'amore di Dio per l'uomo, il fondamento e il centro della religione, non è in realtà che l'amore dell'uomo per se stesso, per il proprio essere oggettivato e contemplato come la verità somma, come il sommo essere. "Dio ama l'uomo" è un'espressione figurata, un'espressione orientale – le religioni sono essenzialmente orientali – che tradotta nella nostra lingua significa: l'amore dell'uomo è ciò che vi è di più grande e di più sublime» (V, 79).

L'evidente simpatia e vicinanza umana di Feuerbach per la figura di Gesù di Nazareth, il Maestro del Vangelo, per dirla con Kant, che traspare dalle molte pagine de *L'essenza del cristianesimo* dedicate al mistero della passione e al ruolo del Cristo entro la narrazione evangelica, si radicano dunque proprio in questo risultato critico, mediante il quale l'incarnazione mostra come il cuore più vero, profondo e reale della riflessione religiosa è l'uomo stesso che solo nell'amore per l'uomo si sublima e si divinizza. Certamente «ciò che in verità nella religione è *la cosa principale*, l'essenza stessa della favola, nella coscienza religiosa diviene solo *cosa accessoria*, non è più che la morale della favola» (*ibidem*). Ma proprio il ribaltamento critico

antropologico feuerbachiano ci consente, invece, di rimettere al centro della nostra riflessione l'essenza più vera e profonda della favola religiosa (ovvero l'amore dell'uomo per l'uomo come elemento divino), riducendo, parallelamente, a realtà meramente *accessoria* la favola dell'incarnazione. Di conseguenza, traducendo il linguaggio religioso nel linguaggio dell'antropologia potremo scorgere la verità dell'orizzonte onto-teologico: «[...] capovolgiamo dunque gli assiomi della religione, considerandoli, per così dire, come *contrevérités*, assumiamo cioè come soggetto precisamente ciò che nella religione è predicato, e come predicato ciò che in essa è soggetto, e avremo la verità. Dio soffre, e soffre non per sé ma per gli altri, per l'umanità. Soffrire è l'attributo. Traducendo questa proposizione nella nostra lingua, essa significherà: soffrire per gli altri è un atto divino; chi soffre per gli altri, si spoglia della sua anima, agisce in modo divino, è per gli uomini Dio» (VI, 81). Conseguentemente «il dio del culto, non il dio della teologia, è il vero dio dell'uomo» (VI, 82), proprio perché il cristianesimo costituisce una «religione della sofferenza», come ricorda, costantemente, l'immagine stessa del crocifisso la quale non ci parla di un dio redentore e trionfante nella sua gloria eterna, ma ci parla invece di un essere sofferente e mortificato. Se i primi padri della chiesa rimproveravano la religione pagana per le sue immagini impudiche, analogamente, osserva Feuerbach, dall'immagine del crocifisso possiamo ricavare il rilievo che un dio che soffre, «un dio sofferente è un dio sensibile, un dio suscettibile di dolore. E la proposizione “Dio è un essere sensibile”, non è che l'espressione religiosa della proposizione: “la sensibilità è di natura divina”» (VI, 83).

Il rovesciamento critico della sofferenza divina indicato da Feuerbach non ci parla solo della divinità dell'uomo che si sacrifica per l'uomo, ma ci dice anche che ogni uomo nel corso della sua vita deve sapersi dare un fine, un *telós*, un'escatologia, cui far convergere la sua stessa vita. «Non la volontà per se stessa, non il vago sapere, ma l'attività in vista di uno scopo, ossia l'unità dell'attività teoretica e pratica, dà all'uomo un fondamento morale, una stabilità ossia carattere. Ogni uomo deve perciò porsi un dio, ossia un fine. Il fine è l'essenziale istinto vitale cosciente e voluto, l'occhio dell'intelligenza, la luce dell'autocoscienza – l'unità di natura e spirito nell'uomo. Chi ha un fine,

ha una legge sopra di sé; non soltanto si guida, ma è guidato. Chi non ha un fine, non ha patria, non ha santuario: non può esservi disgrazia maggiore. Persino chi si pone scopi volgari vive meglio, anche se non è migliore, di chi non si pone scopo alcuno, Lo scopo impone dei limiti, ma questi limiti son maestri di virtù. Chi ha uno scopo, uno scopo vero ed essenziale, proprio in ciò costui ha una religione, se non nel ristretto significato teologico, certamente – e solo ciò importa – nel significato della ragione e della verità» (VI, 85). In tal modo Feuerbach recupera criticamente anche il significato più profondo e decisivo della stessa religiosità, giacché, come emerge nel passo testé citato, solo chi opera secondo uno scopo possiede una vera ed effettiva religione, mediante la quale la sua vita è allora orientata secondo una precisa teleologia. Il che configura allora un'esistenza pienamente consapevole perché solo il *telós* pone dei limiti entro i quali si forgia e si configura la stessa virtù, ovvero si configura il significato di un'esistenza autonoma, che vive la vita consapevolmente, invece di essere vissuto passivamente dalla vita stessa. In questa chiave la religiosità coincide pertanto con il credere e l'impegnarsi per un obiettivo che dona significato all'intero agire umano. È evidente come tale religiosità sia tuttavia sganciata da ogni tradizionale onto-teologia metafisica perché coincide semmai con la scelta consapevole di alcuni fini per i quali si decide, appunto, di impegnarsi rivolgendo ad essi lo scopo delle proprie azioni, della propria riflessione e, più in generale, della stessa propria vita.

Ma sempre all'interno di questa chiave feuerbachiana antropologica, critica e decostruttiva, che inverte, sistematicamente, il rapporto onto-teologico tra soggetto e predicato, la seconda figura della Trinità dogmatica, quella del Figlio, immagine di dio, connessa al mistero del Verbo, finisce allora per assumere un rilievo affatto specifico. Con il Figlio infatti «l'uomo si costruisce un'immagine di Dio, ossia trasforma l'astratto essere razionale, l'essere del pensiero, in un oggetto sensibile o in un'immagine della fantasia. [...] Il Figlio è il riflesso della fantasia, l'immagine prediletta del cuore; egli esprime l'essenza dell'immaginazione, in contrapposto a Dio Padre che è l'essenza personificata dell'astrazione» (VIII, 95-96). Se la onto-teologia presenta, tradizionalmente, il Figlio come una figura della Trinità, come un *Ens* metafisico, un'essenza speculativa, Feuerbach sottolinea invece come il

Verbo costituisca «un distacco, una negazione del concetto metafisico della divinità; negazione che però la religione pone in Dio stesso per non sentirla come tale, per poterla giustificare. Il Figlio è il primo ed ultimo principio dell'idolatria, poiché è l'immagine di Dio; ma l'immagine prende necessariamente il posto della cosa. La venerazione del santo nella sua immagine è *la venerazione dell'immagine come se essa fosse il santo*. L'immagine è l'essenza della religione quando diventa l'espressione essenziale, l'organo della religione» (VIII, 96, corsivo nel testo).

Ma in questo caso la riflessione critica sulla figura del Figlio quale Verbo induce infine Feuerbach a cogliere pienamente il valore e l'importanza della parola in quanto tale, proprio perché a suo avviso la parola appartiene, pienamente, all'immaginazione: «il pensiero si esprime solo per immagini; la forza che induce il pensiero ad esprimersi è l'immaginazione e l'immaginazione che si esprime è la parola. Chi parla incanta, affascina colui a cui si rivolge; ma la potenza della parola è la potenza dell'immaginazione. Perciò per i popoli primitivi la parola era un essere misterioso, dotato di virtù magica» (VIII, 98). Il *logós* in cui parola e pensiero si fondono mirabilmente, costituisce allora il prolungamento critico e la maturazione culturale del rapporto che sempre intercorre tra la parola e l'immaginazione. Per Feuerbach infatti «la parola stessa non è che un essere dell'immaginazione, e perciò agisce sull'uomo come un narcotico, lo fa prigioniero della fantasia. Le parole possiedono una forza rivoluzionaria, le parole governano l'umanità. Sacra è la *favola*, opera della parola screditata e profana è la *cosa* razionale e vera» (*ibidem*). Il che consente allora a Feuerbach di tessere uno straordinario elogio della parola-pensiero, proprio perché il suo approccio critico antropologico gli consente infine di rimuovere il velo metafisico con cui l'ontoteologia ha ricoperto di apparente mistero il Verbo, per ricondurlo ai *verba*, alle parole in cui il pensiero si manifesta e si esprime attraverso alcune immagini: «la parola è il pensiero divenuto immagine, divenuto manifesto, il pensiero che si diffonde, che risplende, che illumina. La parola è la luce del mondo, guida a tutte le verità, dischiude tutti i misteri, rende evidente l'invisibile, presente il passato e il lontano, finito l'infinito, esterno il temporaneo. Gli uomini passano, la parola resta; la parola è vita e verità»

(VIII, 98). Certamente questa parola non è più il Verbo mistificato dell'ontoteologia, tuttavia possiede tutta la forza rivoluzionaria del pensiero critico feuerbachiano proprio perché solo la parola rende libero l'uomo: «la parola ha forza di redenzione, di riconciliazione, di beatitudine, di liberazione». Grazie alle parole l'ira stessa si stempera e sempre grazie alle parole possiamo riconoscere l'indegnità di questa stessa passione, mentre sono sempre le parole che ci aiutano a meglio intendere anche un problema che ci tormenta e ci assedia. Per Feuerbach infatti «la parola fa l'uomo libero. Chi non si sa esprimere è uno schiavo. Muta è perciò la passione, la gioia, la sofferenza, quando è smisurata. Parlare è un atto di liberazione; la parola è per se stessa libertà. Ben a ragione quindi l'educazione del linguaggio è considerata il fondamento dell'educazione; dove si educa la parola, l'umanità viene civilizzata. La barbarie del medioevo scompare con il formarsi della lingua» (VIII, 99). In tal modo la *parola di dio* non è tanto parola di verità, ma si trasforma, semmai, nella *divinità stessa della parola* perché solo la parola ci consente di esprimere un pensiero mediante il quale ci rendiamo liberi. In questa prospettiva la vicinanza del Verbo e di Cristo all'uomo non passa dunque solo attraverso la comunanza del dolore e della sofferenza, ma trova proprio nella possibilità di poter esprimere delle parole la propria chiave di volta per mezzo della quale, appunto, da una Parola (la parola di dio!) si passa, invece, alle parole degli uomini, la cui molteplicità indica allora un percorso di ricerca sempre aperto e declinato secondo le differenti teleologie di vita e di pensiero.

4. Il divino quale passione progrediente dell'umanità?

Il Cristo quale Verbo come è delineato dall'ontoteologia ed anche quale emerge dalla conseguente disamina critica feuerbachiana consente anche di ben comprendere la frattura che separa la religiosità pagana pre-cristiana da quella propria della tradizione cristiana. La quale ultima, non a caso, si appella, fin dal suo stesso nome, alla figura del Maestro del Vangelo proprio perché «Cristo è l'onnipotenza della soggettività, è il cuore che si è liberato da tutti i vincoli e le leggi della natura, il sentimento che si è concentrato unicamente in se stesso escludendo da sé il mondo, è l'appagamento di tutti i

desideri, l'ascesa al cielo della fantasia, la Pasqua di Resurrezione del cuore: *Cristo è perciò la differenza fra cristianesimo e paganesimo*» (XVII, 164). Una differenza che si radica essenzialmente nel diverso rapporto con la natura. L'uomo pagano si pensava come un mortale e sottolineava quindi la non-eccezionalità dell'uomo *entro* la natura, al punto che secondo Feuerbach la cultura del paganesimo può anche essere accusata di aver sostanzialmente confuso l'uomo con l'animale, poiché avrebbe appunto abolito la distinzione tra uomo ed animali. In ogni caso i pagani pre-cristiani hanno sempre sottolineato la *mortalità* degli uomini, tant'è vero che in Omero gli uomini sono sistematicamente indicati come i *mortali* che si contrappongono, per specie ed essenza, agli *immortali*, ovvero gli dèi. I pagani riconducevano così il mortale entro la specie di appartenenza, mentre il cristianesimo, al contrario, non si cura tanto della specie, prendendo semmai in considerazione totalizzante l'individuo singolo, da contrapporsi senz'altro non solo alle specie, ma persino all'intera natura. «I cristiani – scrive Feuerbach – non smentirono la loro sia pratica che teoretica intolleranza: cedettero di garantire la loro vita soggettiva ed eterna unicamente abolendo, come nella credenza della fine del mondo, la natura, cioè il contrapposto della soggettività. Gli antichi erano imprigionati in se stessi, ma la loro libertà era la libertà dell'indifferenza verso di sé; i cristiani si erano liberati dalla natura, ma la loro libertà non era la libertà della ragione, la vera libertà – la libertà vera è soltanto quella limitata dal concetto del mondo, dalla natura – bensì la libertà del sentimento e della fantasia, la libertà del miracolo. Gli antichi erano a tal punto affascinati dal cosmo, che per esso persero di vista se stessi, e la loro individualità scomparve nel tutto; i cristiani disprezzarono il mondo: che cosa è il creato di fronte al creatore? Che cosa è il sole, la luna, la terra di fronte all'anima dell'uomo? Il mondo finisce, ma l'uomo è eterno. Se per i cristiani l'uomo nulla ha in comune con la natura, e a questo riguardo si giunse all'estremo della sottigliezza, così da considerare un'empietà e una offesa alla dignità umana la più lontana comparazione dell'uomo alla bestia, i pagani invece caddero nell'eccesso opposto, abolendo la distinzione fra l'uomo e la bestia, o degradando addirittura l'uomo fra le bestie, come fece ad esempio Celso, l'avversario del cristianesimo» (XVII, 165). Così se gli antichi pagani

sacrificarono l'individuo alla specie, i cristiani fecero esattamente l'opposto, ovvero sacrificarono la specie all'individuo. Tant'è vero – rileva ancora Feuerbach – che per «il cristianesimo l'individuo è oggetto di una provvidenza diretta, cioè è direttamente oggetto dell'essere divino. I pagani credevano che una provvidenza per il singolo si attuasse soltanto attraverso la specie, la legge, l'ordinamento universale, dunque credevano solo in una provvidenza mediata, naturale, non miracolosa; ma i cristiani abolirono la mediazione, stabilirono un rapporto diretto fra sé e l'essere provvidente, onnisciente, universale; cioè identificarono senza mediazione l'essere singolo con l'essere universale» (XVII, 166). Questa constatazione consente del resto a Feuerbach di anticipare un concetto poi articolato anche nella sua successiva opera del 1843, i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Riflettendo infatti sulla concezione pagana dei mortali e sui limiti entro i quali il singolo si trova costantemente ad operare, ad un certo punto Feuerbach così scrive: «il mio sapere, la mia volontà sono limitati; ma il mio limite non è il limite di ogni altro uomo, non dico dell'umanità; ciò che per me è difficile, è facile per un altro; ciò che è impossibile, incomprendibile per un'epoca, è comprensibile e possibile per un'epoca posteriore. La mia vita è circoscritta in un tempo limitato, ma non la vita dell'umanità. La storia dell'umanità non è che un continuo superamento di limiti, limiti che per ogni determinata epoca avevamo il valore di limiti dell'umanità e perciò di limiti assoluti, insormontabili. Ma sempre il futuro rivela che i supposti limiti della specie non sono che limiti degli individui. La storia delle scienze, in particolare della filosofia e della scienza naturale, fornisce gli esempi più interessanti, e oltremodo interessante e istruttivo sarebbe scrivere una storia delle scienze unicamente da questo punto di vista, per mostrare in tutta la sua inanità la follia dell'individuo che crede di poter porre dei limiti alla specie umana. Dunque la specie non ha limiti, limitato è soltanto l'individuo» (XVII, 167). In questa prospettiva aperta alla successione indefinita e potenzialmente infinita delle differenti generazioni il concetto cristiano di dio si configura come una sorta di possibile ed effettiva estrapolazione reificata dell'abbattimento dei limiti. Un'estrapolazione reificata che proprio nel concetto di un dio personificato troverebbe la propria più completa

realizzazione: «Dio è l'amore, la virtù, la bellezza, la sapienza, l'essere perfetto, universale, pur essendo *un* essere; è l'infinito perimetro della specie che si compendia in un punto unico. Ma Dio è l'essere dell'uomo: dunque i cristiani, poiché divinizzano l'uomo individuo, poiché fanno di lui l'essere assoluto, a differenza dei pagani identificano direttamente l'individuo con la specie; per essi l'individuo ha il significato di specie, l'individuo è considerato per se stesso come l'esistenza perfetta della specie» (XVII, 168). Non per nulla in nota Feuerbach ricorda anche un rilievo di Goethe con il quale concorda profondamente: «solo gli uomini *nella loro totalità* conoscono la natura, solo gli uomini *nella loro totalità* realizzano l'umano» (XVII, 171, corsivo nel testo).

Sempre in questa prospettiva Feuerbach non può quindi che rileggere la favola immaginosa dell'immortalità personale come una proiezione reificata dell'essenza più vera e profonda dell'uomo il quale «per gli scopi che si prefigge, per l'attività con cui li realizza [...] è qualche cosa *per sé* e nel contempo qualche cosa *per gli altri*, per la totalità, per la specie. Perciò chi è cosciente della specie come di una verità considera questo suo essere per gli altri, cioè la sua esistenza pubblica, utile alla comunità, come l'esistenza che si identifica con l'esistenza del suo proprio essere, come la sua esistenza immortale» (XIX, 185, corsivi nel testo). L'unica immortalità che l'uomo può dunque attribuirsi è quella che si inserisce entro la specie e all'interno della tradizione cui collaborano più individui, pertanto «la fede nell'*immortalità* dell'uomo è la *fede* nella divinità *dell'uomo* e viceversa» (XIX, 187, corsivi nel testo). L'immortalità personale predicata dal cristianesimo costituisce così il coronamento finale della reificazione religiosa: «la dottrina dell'immortalità è l'epilogo della religione: il testamento in cui esprime la sua ultima volontà, in cui perciò manifesta ciò che altrimenti tiene gelosamente celato. Qui non è più in gioco l'esistenza di un *altro* essere, ma apertamente dichiara di trattarsi della *nostra propria* esistenza; qui non fa più dipendere l'esistenza dell'uomo dall'esistenza di Dio, ma l'esistenza di Dio dall'esistenza dell'uomo; quella che era una verità primaria, immediata, qui è verità secondaria, dedotta: se io non sono eterno, Dio non è eterno, se non vi è immortalità, non vi è Dio» (XIX, 188). Conseguentemente «il regno dei cieli è perciò la chiave dei più intimi misteri della religione» (XIX, 189), perché costituisce

l'espressione finale degli intendimenti più profondi della stessa fede religiosa la quale è tale proprio perché ambisce all'immortalità del singolo credente. Ma anche a questo livello emerge la radice totalitaria del cristianesimo giacché, rileva Feuerbach, «la fede nel regno dei cieli, o in qualsiasi vita nell'al di là, si fonda su un *giudizio*, esprime lode o biasimo, è di natura *critica*: ciò che l'uomo giudica bello, buono, piacevole è per lui l'esistenza che sola *deve esistere*; ciò che giudica brutto, corrotto, sgradevole è per lui l'esistenza che *non* deve esistere, e perciò, poiché malgrado tutto esiste, è un'esistenza condannata al disfaccimento, un'esistenza nulla» (XIX, 191). «Come Dio null'altro è che l'essere dell'uomo purificato da ciò che l'individuo giudica o sente come limite; come male, così l'al di là null'altro è che la vita di quaggiù libera da ciò che si reputa limite o male» (XIX, 194). Ma, come sempre accade nell'ambito della religione, «l'immagine è l'essenza della religione. La religione sacrifica la cosa all'immagine. L'al di là è la vita di quaggiù vista nello specchio della fantasia: l'immagine affascinante dunque, ma secondo la religione l'archetipo, della vita terrena: questa vita reale sarebbe dunque soltanto un'apparenza, un riflesso di quella vita ideale, allegorica. L'al di là è la vita di quaggiù contemplata nella sua immagine, purificata da ogni grossolanità della materia» (XIX, 195). Anche in questo ambito della credenza religiosa ci si trova così di fronte ad un sistematico ribaltamento di soggetto e predicato, un'inversione sistematica entro la quale si costruisce tutto l'immaginario religioso: «la fede nell'al di là non è altro che la fede nella verità della fantasia così come la fede in Dio non è altro che la fede nella verità e infinità del sentimento umano. Oppure: come la fede in Dio non è che la fede nell'essere astratto dell'uomo, così la fede nell'al di là non è che la fede nella vita astratta di quaggiù» (XIX, 197). La fede nell'immortalità del singolo costituisce pertanto «la fede nella soggettività libera da tutti i limiti della natura, dunque è la fede nella eternità e infinità della personalità» (*ibidem*). Con questi rilievi – conclude Feuerbach - «il nostro compito essenziale è assolto. L'essere divino ultraterreno, soprannaturale e trascendente l'umano è stato da noi ridotto agli elementi costitutivi, fondamentali dell'essere umano. La fine ci ha riportato al principio. L'uomo è l'inizio della religione, l'uomo è il centro della religione, l'uomo è la fine della religione» (*ibidem*).

5. La liberazione feuerbachiana da dio

L'analisi feuerbachiana del tradizionale concetto cristiano di dio ha così portato alla sua radicale liquidazione critica. Non solo: la disamina critica feuerbachiana aiuta anche a comprendere come nel tradizionale concetto cristiano di dio in realtà non vi sia nulla di teoretico, bensì unicamente una dimensione eminentemente pratica, frutto di un'azione volontaria che sempre nutre ogni fede. Ma la credenza e la fede, a loro volta, si nutrono, costantemente, dell'immaginazione, introducendo un sistematico rovesciamento (adialettico) tra soggetto e predicato. In questa chiave critica antropologica feuerbachiana il concetto di dio della tradizione cristiana occidentale si configura allora come «la spiegazione dell'inesplicabile, che però nulla spiega, perché tutto deve spiegare nel medesimo modo; è la notte teoretica che però rende tutto chiaro al sentimento, poiché toglie la misura della tenebra, cioè la luce analitica dell'intelligenza; è l'ignoranza assoluta, che risolve ogni dubbio perché ogni dubbio *elimina*, che tutto sa, perché nulla sa di preciso, perché tutte le cose che si impongono alla ragione, davanti alla religione si dileguano, perdono la loro individualità, nulla sono di fronte alla potenza divina. La notte è la madre della religione» (XX, 209). Non solo: la riflessione feuerbachiana aiuta anche a comprendere come nel concetto «sovranaturale» di dio in realtà si delinea una riflessione che risulta essere del tutto «contro-natura», proprio nella misura in cui la riflessione onto-teologica si contrappone tanto alla razionalità umana quanto anche all'amore proprio e tipico dell'uomo. Rileva Feuerbach: «l'amore si identifica soltanto con la ragione, non con la fede; infatti l'amore come la ragione, è per sua natura libero, universale, la fede invece gretta, limitata. Soltanto dove regna la ragione, regna l'amore; la ragione stessa null'altro è che l'amore universale. L'inferno è stato creato dalla fede, non dall'amore, non dalla ragione. Per l'amore l'inferno è un'atrocità, per la ragione un assurdo. È una ben misera scappatoia non vedere nell'inferno che una *deviazione* della fede, che una fede *falsa*: troviamo l'inferno già nella Sacra Scrittura. La fede è dovunque la stessa, per lo meno la fede religiosa positiva, nel significato in cui noi la intendiamo e in cui va intesa, quando non la si voglia frammischiare ad

elementi razionali e culturali che la rendono assolutamente irriconoscibile» (XXVII, 272, corsivi nel testo).

Ma l'analisi di Feuerbach ha anche il pregio indubbio di sottolineare il carattere eminentemente contraddittorio del tradizionale concetto di dio: «Dio è l'essere umano per eccellenza, e pur tuttavia bisogna che sia diverso dall'uomo e soprannaturale. Dio è l'essere puro, universale, l'idea dell'essere, e pur tuttavia bisogna che sia una persona, un individuo; oppure: Dio è persona, e purr tuttavia bisogna che sia Dio, essere universale, cioè *non personale*. Dio esiste; la sua esistenza è certa, più certa della nostra, distinta dalla nostra e da quella delle cose, cioè individuale, e pur tuttavia la sua esistenza deve essere spirituale, ossia non percettibile come esistenza *particolare*. Ciò che “*deve*” essere è sempre il contrario di ciò che “*è*”. Il concetto fondamentale è una contraddizione mascherata soltanto con sofismi» (XXIII, 229, corsivi nel testo). Proprio questa contraddizione intrinseca della tradizionale concezione di dio sottolinea, ancora una volta il carattere eminentemente *pratico* della religione, la quale, malgrado e al di là di tutte le riflessioni cui ha certamente dato vita storicamente, in realtà scaturisce da un intento eminentemente pratico, personale e profondamente soggettivo: quello in virtù del quale «l'uomo nella religione proietta fuori di sé il proprio essere considerandolo un altro essere; necessariamente, perché l'essere umano teoretico è da lui ignorato, perché l'essere di cui è consapevole non oltrepassa la soggettività pratica» (XX, 211). In tal modo riaffiora la contrapposizione tra la dimensione della concezione pratica e quella teoretica: «la concezione pratica è una concezione impura, contaminata dall'egoismo, perché fa sì che io consideri le cose unicamente nel mio interesse; è una concezione che non si appaga in se stessa; l'oggetto a cui mi riferisco non lo considero pari a me, ma a me subordinato. Invece la concezione teoretica è gioiosa, in sé paga, beata: il suo oggetto è un oggetto d'amore e d'ammirazione, brilla nella luce della libera intelligenza splendido come un diamante, trasparente come il cristallo di rocca: la contemplazione teoretica è una contemplazione estetica, quella pratica invece è antiestetica» (XX, 211-212). Per questa ragione di fondo la dimensione religiosa proietta in dio la dimensione teoretica ed anche quella estetica. Mentre dio è fine a se stesso,

costituendo una realtà disinteressata, la religione muove invece da un interesse eminentemente pratico e soggettivo in virtù del quale «l'essere *universale* della teoria è per la religione un essere *particolare*» (XX, 212). Il che si radica, nuovamente, nella contraddizione peculiare e di fondo che sempre contraddistingue, complessivamente, tutta la riflessione religiosa, proprio perché, ribadisce ancora Feuerbach, «la religione è il rapporto dell'uomo con il proprio essere: in ciò riposa la sua verità e la sua benefica forza morale; ma con il proprio essere considerato come un altro essere, come un essere distinto, anzi antitetico all'uomo, e in ciò è la causa della falsità, della limitatezza della religione, delle sue contraddizioni con la ragione e con la morale; la fonte del funesto fanatismo religioso, il principio superiore metafisico che autorizza i sacrifici umani, in breve la causa prima di tutte le atrocità, di tutte le pagine infamanti della tragica storia della religione» (XXI, 213). Del resto questa contraddizione è ben presente anche all'interno della stessa onto-teologia con cui la tradizione religiosa ha cercato di approfondire e pensare il concetto di dio. Infatti la teologia nega l'elemento umano ed anche quello naturale, ponendo come prioritario l'elemento divino e in tal modo la tradizione cristiana risulta essere apertamente antitetica rispetto a quella pagana: «i filosofi pagani si occuparono dell'origine delle cose, la coscienza religiosa cristiana ripudiò questo concetto come irreligioso, pagano, e vi sostituì il concetto pratico, soggettivo, della creazione; la creazione non è che il divieto di pensare che le cose abbiano avuto un'origine naturale, è l'interdizione di ogni fisica e di ogni filosofia della natura. La coscienza religiosa allaccia direttamente il mondo a Dio; deriva tutto da Dio, perché nessuna cosa le si oggettiva nella sua particolarità e realtà, perché nessuna cosa è per essa un oggetto razionale. Tutto proviene da Dio: ciò è sufficiente, ciò soddisfa pienamente la coscienza religiosa. Il chiedersi *come* Dio abbia creato il mondo, è un porre indirettamente in dubbio la creazione divina, è una domanda che apre la via all'ateismo, al materialismo, al naturalismo. Chi si chiede ciò concepisce già il mondo teoreticamente, nelle sue leggi fisiche, cioè lo oggettiva nella sua realtà, nella sua peculiarità della sua materia. Ma la materia è in contraddizione con il concetto dell'attività divina

indeterminata, immateriale, e questa contraddizione porta a negare il concetto fondamentale di creazione» (XXIII, 235).

L'antinomia fondamentale del tradizionale concetto cristiano di dio è del resto espressa da Feuerbach anche rifacendosi esplicitamente al lessico hegeliano, mediante il quale il Nostro si diverte a sottolineare il continuo ribaltamento reificante entro il quale la riflessione religiosa è in grado di costruire la sua antinomica immagine del divino: «ma se dunque, come dice la filosofia hegeliana, Dio è la coscienza di sé nella coscienza che l'uomo ha di Dio, la coscienza umana è *per sé* una coscienza divina. Perché dunque alienare dall'uomo la sua coscienza e farne l'autocoscienza di un essere diverso da lui? Perché attribuisce a Dio l'*essere*, all'uomo soltanto la *coscienza*? Dio ha la sua coscienza nell'uomo e l'uomo il suo essere in Dio? La conoscenza che Dio ha di sé è la conoscenza che l'uomo ha di Dio? Quale assurdo e quale contraddizione! Invertiamo i termini e avremo la verità: la conoscenza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di se stesso, della propria natura. La verità è soltanto nell'unità di essere e coscienza. L'essere di Dio non può trovarsi che là dove è la sua coscienza, cioè nell'uomo: nell'essere di Dio non ti si oggettiva che il tuo proprio essere, diviene *cosciente* di ciò che si cela nel tuo *subcosciente*. Se gli attributi dell'essere divino sono umani, allora gli attributi umani sono di natura divina» (XXIV, 246). Sul piano della disamina teoretica la posizione di Feuerbach è del resto figlia legittima dell'analisi critica kantiana della prova ontologica di S. Anselmo d'Aosta. L'esistenza spirituale attribuita dalla religione a dio si colloca, del resto, quale supposto termine intermedio tra l'esistenza sensibile e l'esistenza concettuale, ma questo suo essere *intermedio*, come si è visto, per sua natura intrinseca, è ricco solo di antinomie e di molteplici contraddizioni: non può essere un essere sensibile, ma non può neppure essere solo un essere concettuale. D'altra parte sarebbe un essere sensibile cui mancano, tuttavia, tutti gli attributi degli esseri sensibili, mentre, di contro, si configura come un'esistenza concettuale non meglio definita, priva di tutti gli attributi degli esseri sensibili, ma, in tal modo, diventa, nuovamente evanescente ed altrettanto inconcepibile: «l'ateismo è la conseguenza necessaria di queste contraddizioni. L'esistenza di Dio ha la natura di un'esistenza empirica o sensibile, senza però possederne

i caratteri distintivi; in sé è fondata sull'esperienza, però in realtà non è sperimentabile. Invita l'uomo a ricercarla nella realtà, lo satura di immagini e di esigenze sensibili; perciò se poi l'uomo scopre che queste non vengono appagate, ma piuttosto contraddette dall'esperienza, ha il pieno diritto di negare questa esistenza» (XXI, 216, corsivi nel testo). In questa prospettiva Feuerbach non può quindi aderire ai rimproveri hegeliani rivolti contro la critica kantiana alla prova ontologica di Anselmo, proprio perché «Kant disse bene: da un concetto non posso dedurre l'esistenza» (XXI, 217). L'esistenza non può infatti essere ridotta all'essenza, perché richiede sempre la presenza di un'esperienza possibile. Tuttavia, aggiunge Feuerbach, «il suo solo errore [i.e. l'errore di Kant, secondo Feuerbach] fu di reputare ciò [ovvero che da un concetto non si possa mai dedurre l'esistenza] cosa singolare, muovendone rimprovero alla ragione quasi si trattasse di un suo limite. Invece è una verità evidente. La ragione non può far sì che un suo oggetto divenga un oggetto sensibile. Con il pensiero non posso proiettare fuori di me l'oggetto del mio pensiero e farne una cosa sensibile. La prova dell'esistenza di Dio trascende la ragione, giusto; ma allo stesso modo come trascende la ragione il vedere, il sentire, l'odorare. È assurdo muovere un rimprovero alla ragione, perché non soddisfa una richiesta che può essere rivolta soltanto ai sensi. La prova dell'esistenza, dell'esistenza empirica, reale, mi può esser data unicamente dai sensi. E nel problema dell'esistenza di Dio l'esistenza non è intesa nel significato di una verità o di una realtà *interiore*, ma nel significato di una esistenza formale, esterna all'uomo, indipendente dai suoi sentimenti, dal suo spirito, quale è quella che compete a ogni essere sensibile esistente» (*ibidem*). Tuttavia, questo rimprovero mosso da Feuerbach a Kant pare invero eccessivo e fuorviante, giacché il pensatore di Königsberg non ha affatto voluto muovere, a sua volta, «un rimprovero alla ragione», perché Kant, semmai, si muoveva in un ben differente orizzonte critico. Kant infatti si orientava entro un nuovo orizzonte epistemologico, ovvero quello in base al quale, proprio grazie alla sua «rivoluzione copernicana», si distaccava criticamente dal tradizionale e classico impianto dell'empirismo, per sottolineare come andasse profondamente modificato anche la tradizionale immagine del reale. Feuerbach, invece, muovendosi entro il tradizionale orizzonte dell'empirismo

e del materialismo sensista, non percepisce tutta la novità epistemologica della posizione trascendentalista kantiana e si sente quindi in dovere di riproporre un classico punto di vista empirista che tuttavia risulta essere criticamente inadeguato per confrontarsi con il nuovo concetto di “reale empirico” quale è invece delineato da Kant nell’analitica dell’intelletto della sua *Critica della ragion pura*. Dal punto di vista della comprensione del pensiero feuerbachiano, questa sua singolare critica a Kant, con il quale pure si sente in sintonia in funzione decisamente anti-hegeliana, ci aiuta allora a meglio comprendere un limite specifico dello stesso Feuerbach il quale ultimo, nel suo ribaltamento critico-antropologico della dialettica hegeliana, ha appunto finito per dimenticare – sistematicamente – il ruolo e la funzione della sintesi dialettica, come poi giustamente gli fu rimproverato da Marx. Il quale ultimo, tuttavia, finirà per accettare anche lui la complessiva liquidazione del kantismo delineata da Hegel, precludendosi, in tal modo, di poter veramente intendere, consapevolmente e in tutta la sua portata epistemologica, la svolta concettuale inaugurata da Kant.

In ogni caso per Feuerbach la religione – non possedendo alcuna dimensione teoretica, proprio perché nasce e si sviluppa sempre ed unicamente sul terreno pratico-soggettivo – trova il suo centro effettivo nella fede, mediante la quale, riferendosi per esempio al mistero della transustanziazione, «le cose non sono quello che appaiono: secondo l'apparenza sensibile o per l'osservazione comune questo è pane, ma in realtà è carne. Perciò una volta che l'immaginazione religiosa si è arrogata una simile sovranità sui sensi e sulla ragione, così da poter negare la più evidente verità sensibile, non c'è da meravigliarsi che i credenti si esaltino al punto di veder sgorgare realmente sangue invece di vino. Il cattolicesimo può offrirci infiniti esempi del genere. Poco ci vuole per percepire sensibilmente fuori da sé, ciò che già si vede come vero e reale nella fede e nella immaginazione» (XXVI, 258-259). La fede, dunque, come potere dell’immaginazione, mediante la quale tutte le molteplici contraddizioni che la ragione e la sensibilità umane sono sempre in grado di individuare all’interno del discorso religioso vengono, sistematicamente, santificate, giustificate ed anche innalzate a paradosso

salvifico, grazie al quale la fede stessa mostra infine tutta la sua intrinseca potenza: *credo quia absurdum!*

Il che ci riporta, nuovamente e sempre, al carattere profondamente ed intimamente contraddittorio del discorso religioso che proprio nel concetto di dio trova la sua espressione paradigmatica ed anche emblematica. A questo proposito scrive ancora Feuerbach: «l'attributo fondamentale con cui l'uomo fa di Dio, ossia del proprio essere oggettivato, un essere estraneo e inconcepibile, è quello dell'autonomia, dell'individualità, o – per servirci di un'espressione ancora più astratta – della personalità. Il concetto dell'esistenza di Dio ha la sua realtà soltanto nel concetto della rivelazione divina, ma il concetto della rivelazione come autoconferma di Dio, ha la sua realtà soltanto nel concetto di personalità. Dio è un *essere personale*: ecco la misteriosa parole che con un tocco di bacchetta magica trasforma il soggettivo in oggettivo, il concetto in realtà. Tutti i predicati, tutti gli attributi divini, poiché appartengono a un essere personale, dunque *diverso*, distinto dall'uomo e dotato di un'esistenza autonoma, immediatamente *appaiono* attributi *effettivamente diversi* da quelli dell'uomo, nonostante la loro fondamentale ed *essenziale identità* con gli attributi umani. Di qui nasce per la teologia il concetto dei così detti antropomorfismi. Gli antropomorfismi sono somiglianze fra Dio e l'uomo; gli attributi dell'essere divino e dell'umano non sono i medesimi, ma si assomigliano» (XXIII, 238, corsivi nel testo). Tra uomo e dio sussiste pertanto una somiglianza prodotta dall'immaginazione la quale, tuttavia, impedisce l'affermazione di ogni eventuale identità. In questo preciso contesto «la religione è la luce dello spirito che rifrangendosi nella fantasia e nel sentimento fa apparire come *duplice un unico e medesimo essere*» (XXIII, 241, corsivo nel testo). Tuttavia «la somiglianza è l'unità *affermata* dalla ragione e dalla verità, *negata* invece dall'immaginazione; l'unità che lascia sussistere una distinzione *apparente*, una *rappresentazione illusoria*, che né decisamente afferma, né decisamente nega l'identità di Dio e uomo» (*ibidem*, corsivi nel testo). Esattamente *contro* questa ambiguità costitutiva del discorso religioso, la critica antropologica feuerbachiana dissolve, invece, tutti questi equivoci e, nel farlo, dissolve conseguentemente

il tradizionale concetto cristiano di dio e, *pace Nietzsche*, anche la sua stessa
ombra...