

Istituto Italiano di Scienze Umane
Scuola di Alta Formazione nelle Scienze Umane e Sociali “Federico II”
Dottorato in Filosofia Moderna e Contemporanea (XX CICLO)
Indirizzo in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane

Tesi di dottorato

DESTINO E RESPONSABILITÀ

Individualità, linguaggio e desiderio
nella *Teogonia* di Ludwig Feuerbach

con

una traduzione inedita della

Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana

CANDIDATO: ANDREA CARDILLO

TUTOR: PROF. GIANFRANCO DALMASSO

IL COORDINATORE: PROF. GIUSEPPE CANTILLO

INDICE DEI CAPITOLI

PARTE PRIMA

DAL TEMPIO DELLA NATURA ALL'INFANZIA DELL'UMANITÀ: GENESI E SVILUPPO DELLA «TEOGONIA»4

1. SPERANZE E DELUSIONI TRA RIVOLUZIONE E RESTAURAZIONE 7

1.1. «Vive la République!». Feuerbach e lo spirito della Rivoluzione (1848-1849) 7

1.2. «Con il corpo nel presente e lo spirito nel passato». Feuerbach e lo spirito della Restaurazione (1849-1852)..... 31

1.3. La *Teogonia* da intuizione a progetto (1853-1857)..... 66

2. INDIVIDUO, LINGUAGGIO, VOLONTÀ..... 79

2.1. Presupposti della filosofia e fondamento del pensiero. Il dialogo con Max Stirner. . 79

2.2. Natura, uomo e linguaggio. Il dialogo con Rudolf Haym. 101

2.3. Volontà e responsabilità. Il dialogo con Julius Duboc. 117

PARTE SECONDA

DESIDERIO, DESTINO E RESPONSABILITÀ NELLA «TEOGONIA»142

1. PARALLELISMO PSICO-LINGUISTICO E TEOLOGIA OMERICA 143

2. LA FENOMENOLOGIA DEL DESIDERIO 153

2.1. L'Iliade e l'Odissea: teologia e antropologia nei poemi omerici 153

2.2. L'endiadi uomo-dio e la struttura del desiderio 158

2.3. Teogonia, teofania e fenomenologia del desiderio 168

2.4. La speranza, la promessa e la fede..... 177

3. LE AMBIGUE POTENZE DEL DESTINO.....	183
3.1. Destino umano e decreto divino	183
3.2. Coscienza morale e diritto	190
3.3. La natura ancipite degli dei e del destino: necessità naturale e responsabilità individuale fra poesia e prosa	202
4. PAGANESIMO, EBRAISMO, CRISTIANESIMO	222
4.1. Il paganesimo, la morte e il desiderio naturale	222
4.2. La Genesi come opera poetico-naturale e l'ebraismo come religione naturale	227
4.3. Sovrannaturalismo, beatitudine e morale cristiana	234
5. INDIVIDUO, DESIDERIO E RESPONSABILITÀ: EPISTEMOLOGIA ED ETICA NELLA «TEOGONIA».....	244
5.1. Individualità, esistenza, psicologia	247
5.2. Esperienza religiosa, linguaggio e silenzio di Dio.....	256
5.3. Felicità e responsabilità	260
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	266
TEOGONIA SECONDO LE FONTI DELL'ANTICHITÀ CLASSICA, EBRAICA E CRISTIANA.....	286

PARTE PRIMA

DAL TEMPIO DELLA NATURA ALL'INFANZIA DELL'UMANITÀ: GENESI E SVILUPPO DELLA «TEOGONIA»

In che consiste il mio metodo filosofico, il mio modo o maniera di affrontare le cose? Di ciò ho fornito una prova nella mia «Teogonia»: domande fondamentali sul palmo dell'empiria, il presente affrontato dal lontano passato, o, meglio, trattato come cosa storica.

Ludwig A. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*

ABBREVIAZIONI

- 1SW I-X = *Sämmtliche Werke*, Leipzig, Druck und Verlag von Otto Wigand, 1846-1866, in 10 voll. Si tratta dell'edizione delle opere curata dallo stesso Feuerbach.
- 2 SW I-XIII = *Sämmtliche Werke*, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1903-1911; seconda edizione, con l'aggiunta di tre voll., a cura di M. Sass (1962-1964).
- GW 1-21 = *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, 21 voll., Akademie Verlag, Berlin 1967-2004.

1. SPERANZE E DELUSIONI TRA RIVOLUZIONE E RESTAURAZIONE

«Sono più volentieri monarchico con la libertà di stampa che repubblicano senza».

Ludwig A. Feuerbach, 26 apr. 1848

1.1. «Vive la République!». Feuerbach e lo spirito della Rivoluzione (1848-1849)

Luigi Filippo d'Orléans, figlio di Luigi Filippo Giuseppe d'Orléans e di Luisa Maria Adelaide di Borbone, era stato insieme al padre, per quanto di nobile lignaggio, un sostenitore degli ideali della Rivoluzione Francese del 1789. La Rivoluzione di Luglio del 1830, che aveva depresso Carlo X, lo aveva portato al trono proprio perché incarnava l'ideale di un sovrano moderato ma favorevole a molte conquiste politiche e civili della Rivoluzione. Inizialmente Luigi Filippo si era mantenuto fedele all'incarico, aveva fatto in modo che i due rami del Parlamento approvassero una Costituzione che abbassava il censo minimo per l'elettorato attivo e passivo, aveva sostituito il tricolore alla bandiera borbonica, e, aveva assunto il titolo di «Re dei Francesi» riconoscendo nel popolo la fonte della sovranità regale.

Con il tempo, tuttavia, Luigi Filippo aveva finito per appoggiare sempre più apertamente gli interessi della borghesia e così, il «re cittadino», aveva gradualmente spostato l'asse del suo governo in senso sempre più conservatore a scapito degli interessi e delle condizioni di vita delle classi popolari. La crisi economica e produttiva che colpì la Francia – ma non solo – tra il 1846 e il 1848 portò a una nuova sollevazione popolare. Le masse parigine, insorte sotto la guida del partito repubblicano, costrinsero il re ad abdicare il 24 febbraio del 1848. Il giorno successivo i francesi proclamavano la Seconda Repubblica che sarebbe durata fino al 1852.

In una lettera del 3 marzo 1848 al suo editore Otto Wigand, Feuerbach salutava la notizia della deposizione di Luigi Filippo e la dichiarazione della Repubblica in Francia con queste parole:

«*Vive la République!* La rivoluzione francese ha portato anche in me una rivoluzione. Appena posso, appena qui ho sistemato tutto, vado a Parigi, senza moglie, senza figli, senza libri»¹.

Il proposito di andare a Parigi, emerso sull'onda dell'entusiasmo per gli eventi francesi, non si sarebbe mai realizzato anche perché lo scatenarsi di paralleli eventi politici in Germania aveva in serbo, per Feuerbach, qualcosa di probabilmente inaspettato. Sull'onda degli eventi francesi, infatti, il 27 febbraio, a Mannheim, una grande dimostrazione popolare aveva chiesto la

¹ GW 19, p. 145

costituzione di parlamento unitario dei paesi tedeschi. In seguito alle violente dimostrazioni esplose anche nei territori dell'Impero asburgico a Vienna, Praga e Budapest, il cancelliere Metternich, personaggio simbolo della restaurazione del potere monarchico dopo il Congresso di Vienna, era stato costretto a rimettere il mandato e a fuggire in Inghilterra, mentre l'imperatore prometteva la costituzione. Il 15 marzo 1848 si erano manifestati violenti scontri di piazza a Berlino, dove i cittadini prussiani avevano chiesto il riconoscimento del diritto alla libertà e all'unità dei popoli tedeschi. Alla notizia della fuga di Luigi Filippo da Parigi, Federico Guglielmo IV di Prussia, temendo un aggravarsi della situazione, si affrettò a promettere sia la costituzione che il parlamento, nonché a garantire il suo appoggio al disegno di unificazione politica della Germania. Il 20 marzo Ludwig I di Baviera aveva abdicato a favore di suo figlio Massimiliano II. Il 31 di marzo del 1848 si era infine potuto riunire a Francoforte, nella *Paulskirche*, un'assemblea del pre-parlamento costituita da 574 portavoce del movimento rivoluzionario, ed una commissione di *Wahlmänner* che aveva il compito di vagliare le candidature al futuro parlamento. Questo si sarebbe poi riunito, per la sua prima assemblea, il 22 di maggio del 1848.

Molti degli amici e degli interlocutori di Feuerbach erano stati parte attiva nella lunga stagione del *Vormärz* che aveva preparato lo scoppio degli eventi: Arnold Ruge, editore delle riviste di riferimento della sinistra hegeliana «Hallische Jahrbücher» e «Deutsche Jahrbücher», e co-editore, insieme a Karl

Marx, dei «Deutsche-Französische Jahrbücher»; gli esponenti dei movimenti socialisti vicini ai circoli dei lavoratori che si ispiravano agli ideali dell'umanesimo feuerbachiano, come i filosofi Moses Heß e Karl Grün e il giornalista Hermann Kriege; gli attivisti radical-democratici Chrisitan Kapp e Alfred Michel², che, già nell'autunno del 1847 erano stati tra i promotori a Heppenheim e a Heidelberg di un coordinamento dell'opposizione e di un piano per la costituzione di un parlamento della Germania unificata.

All'epoca, Feuerbach, che dopo la pubblicazione della *Essenza del cristianesimo* nel 1841 era stato considerato, ed in parte era ancora considerato, il maggiore esponente della sinistra hegeliana nonché *il* filosofo del socialismo³, era, se non all'apice della fama, sicuramente uno dei personaggi più rilevanti nel panorama intellettuale e filosofico tedesco. Così, mentre egli osservava il dipanarsi delle vicende rivoluzionarie, i rivoluzionari, dal canto loro, guardavano con interesse ai movimenti di Feuerbach, ben sapendo che una sua presa di posizione tra i partiti in campo – che si andavano polarizzando in uno schieramento liberal-costituzionalista, favorevole alla monarchia costituzionale, ed in uno democratico, fautore dell'ordinamento repubblicano - avrebbe potuto ancora avere un peso significativo⁴.

² Johann Georg Christian Kapp (1798-1874) professore di filosofia ad Erlangen, dove aveva stretto amicizia con Feuerbach, si era poi trasferito a Heidelberg, dove aveva insegnato dal 1839 al 1844 (cfr. GW 20, p. 576). Alfred Peter Michel (1825-1849), giornalista e seguace di Feuerbach (cfr. GW 19, p. 581).

³ Cfr. **F. Andolfi**, *Feuerbach e i socialisti*, in 'O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach', a cura di A. Verissimo Serrão, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2001, p. 139.

⁴ La biografia che **G. Biedermann** dedica a Feuerbach (*Ludwig Andreas Feuerbach*, Urania-Verlag Leipzig Jena Berlin 1986) tende a circoscrivere la partecipazione del filosofo bavarese agli eventi rivoluzionari alle

Di ritorno da un viaggio a Lipsia, dove si era recato per incontrare il suo editore Otto Wigand, Feuerbach aveva trovato ad accoglierlo nella sua casa di Bruckberg un'enfatica lettera degli studenti di Heidelberg datata 4 aprile che lo invitava a candidarsi al Parlamento di Francoforte⁵:

«Nobile Signore! Tu, il più straordinario tra coloro in cui lo spirito della nuova epoca cominciò ad albeggiare [...] sei colui che con pochi altri ci diede consolazione e rifugio quando, nauseati dalle menzogne degli eruditi [...] ci ritirammo dalle aule profanate delle università tedesche. Per questo ti preghiamo di uscire ora dal riserbo in cui ti trovi e di occupare un posto tra i candidati alla costituente assemblea nazionale, così da ergerti *come guardiano* dinnanzi al nuovo tempio del diritto da riformare, *affinché non si introduca neanche un titolo di legge* che sia in contraddizione con la nostra propria natura»⁶.

Anche dal “Circolo Democratico” di Karlsruhe e dall’associazione degli

sole lezioni sulla essenza della religione tenute al Municipio di Heidelberg tra il dicembre del 1848 ed il marzo del 1849. Biedermann motiva questa convinzione richiamandosi alle stesse parole che Feuerbach premette all’edizione delle *Lezioni* del 1851: “queste lezioni sono state le uniche mie attività pubbliche nel tempo della cosiddetta rivoluzione. A tutti i movimenti e dibattiti di quel tempo – politici e non – ai quali assistetti, partecipai solo come spettatore e ascoltatore critico e questo per il semplice motivo che non posso prendere parte attiva a imprese senza successo e quindi senza testa; in realtà già all’inizio di tutti quei movimenti e dibattiti io ne prevedi o almeno ne presentii l’esito” (GW 6, p. 4). In effetti, come ha messo in evidenza **F. Tomasoni** a partire dai dati che emergono dall’epistolario feuerbachiano, la sua “presunta equidistanza” viene meno, mentre emerge il profilo di un Feuerbach che si schiera nettamente con la corrente democratica, fino anche ad abbandonare “le frequenti riserve sui metodi ‘rumorosi’ o violenti” (cfr. *Ludwig Feuerbach: il borghese e il popolo*, in ‘Rivista di storia della filosofia’ n. 2 1998). Una valutazione positiva della partecipazione attiva di Feuerbach agli eventi rivoluzionari del 1848 è restituita anche da **W. Schuffenhauer**, cit., così come dalla recente opera biografica di **J. Winiger**, *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschheit*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2004.

⁵ Cfr. **L. Feuerbach**, *Gesammelte Werke*, Akademie Verlag, Berlin (da ora in avanti abbr.: GW), a cura di W. Schuffenhauer, vol 19 (1993), pp.149-150.

⁶ Idem, p. 150.

studenti democratici “Bauhof-Club”⁷ di Monaco erano giunte alla commissione del *Vorparlament*, che doveva vagliare le candidature, simili lettere di sostegno, a cui si aggiunse, infine, anche l’invito dalla commissione popolare di Ansbach. All’inizio Feuerbach sembrò accettare la candidatura. Anzi, proprio il sostegno giunto da Monaco lo aveva spinto a chiarire i termini della sua posizione. In una lettera del 26 aprile al vecchio compagno di studi Karl Riedel che lo aveva sostenuto, infatti, aveva scritto:

«Io sono senza dubbio repubblicano in linea di principio, ritengo la repubblica l’unica forma di stato che corrisponda alla dignità dell’essere umano. Tuttavia considero la monarchia costituzionale come una necessità storica, come la necessaria scuola preparatoria della repubblica. In generale, come te, trovo una disonestà confondere l’opinione pubblica attraverso categorie tanto generali come monarchia, repubblica, e di conseguenza monarchia *oppure* repubblica»⁸.

Feuerbach, per quanto politicamente vicino ai democratici e ai socialisti, si attestava su una posizione politicamente *realista*, dimostrando di anteporre la conquista dei diritti civili e costituzionali fondamentali alla scelta per una forma di stato repubblicana. Nella stessa lettera, infatti, proseguiva:

«Non voglio per adesso o per il prossimo futuro nient’altro che la piena realizzazione e certificazione dei diritti e delle libertà rivendicati con una sola

⁷ Cfr. J. Winiger, cit. pp. 261-262, e GW 19, p. X.

⁸ GW, 19, p. 151.

voce da tutti i popoli tedeschi; per me, non fa differenza se questo trovi attuazione in una monarchia o in una repubblica. Io mi relazio in ogni caso all'essenza, alla cosa, non alla forma, al nome. Sono più volentieri monarchico con la libertà di stampa etc. che repubblicano senza libertà di stampa etc.»⁹.

Alla fine Feuerbach non era stato scelto, ed a lui, come era avvenuto quasi dappertutto, era stato preferito un notevole locale, un avvocato liberale di idee moderate¹⁰. Questo non lo aveva tuttavia fermato dal recarsi comunque a Francoforte da «privato cittadino»¹¹, in qualità di «osservatore critico»¹² degli eventi in attesa di possibili sviluppi.

Lo stato d'animo con cui Feuerbach si dirigeva a Francoforte era verosimilmente fatto di sentimenti contrastanti: affianco all'entusiasmo ed alle speranze suscitati già dagli eventi parigini, affioravano perplessità e dubbi che attendevano di essere sciolti. Probabilmente Feuerbach, in una simile situazione, e dopo gli attestati di stima e le richieste di candidatura giuntegli, in quanto intellettuale e filosofo, avvertiva – con o senza seggio in parlamento – quella responsabilità di sentinella o di guardiano del nuovo diritto di cui l'avevano investito gli studenti di Heidelberg. Il suo timore era, infatti, che la rivoluzione potesse essere minacciata dai limiti di un'assemblea ancora culturalmente e politicamente immatura. *«Le scelte non sono libere, ma risentono della paura degli spettri, dell'ignoranza e di altre più oscure*

⁹ Ibidem.

¹⁰ Cfr. **J. Winiger**, cit. p. 262.

¹¹ GW 19, p. 166.

¹² Ibidem.

potenze», scriveva a Riedel «ciononostante un giorno la verità, alleata con la necessità, trionferà gloriosa»¹³.

Alcune delle più fosche previsioni di Feuerbach erano tuttavia destinate a realizzarsi. A Francoforte Feuerbach seguì le sedute del Parlamento, e già dopo pochi giorni gli fu chiaro che la piega che la discussione stava prendendo nell'assemblea dell'assemblea non era tale da lasciar presagire un esito positivo, almeno nel breve termine. Feuerbach, fedele al principio di una alleanza realista tra i principio generali e le condizioni di agibilità politica, ravvisava, proprio su questo punto, la maggiore debolezza all'interno degli schieramenti in gioco. Il tempo trascorreva, infatti, senza che la maggioranza, liberal-costituzionalista, fosse in grado di formulare un'ipotesi condivisa per l'assetto costituzionale e istituzionale della federazione tedesca. Nell'assenza di una strategia palesemente aggressiva delle forze reazionarie contro il Parlamento, Feuerbach temeva che l'assemblea avrebbe finito per lasciarsi indirizzare, più che dalla paura di un ritorno allo *status quo ante*, dai sospetti reciproci tra monarchici costituzionalisti e repubblicani democratici. In una lettera del 5 giugno ad Otto Wigand, infatti, commentando il pantano politico in cui si dibatteva il Parlamento, Feuerbach si chiedeva:

«Dove non si vede e non si teme alcuna reazione, come si può parlare di azione? Se non si è chiari nemmeno una volta sui principi primi, come si possono trarre le necessarie conseguenze? Come si fa a seminare e raccogliere

¹³ Idem, p. 152.

dove non si è mai conosciuta la natura del terreno su cui si sta e si deve costruire? Questo è il punto a cui sta oggi la maggioranza. Che c'è allora da aspettarsi a riguardo? Nient'altro che funesta inconcludenza»¹⁴.

Se la maggioranza liberale mancava del coraggio necessario per operare delle scelte nette in tempi ragionevoli, la minoranza democratica di sinistra, tuttavia, non lanciava, secondo Feuerbach, opposti segnali di speranza, ed anzi, la sua mancanza « di unità e senso pratico» rischiava di mettere una seria ipoteca sulla realizzazione quei principi democratici e progressivi che pure, al di fuori del Parlamento, trovavano largo consenso popolare: «essa sarà sconfitta» si rammaricava Feuerbach «ma i suoi argomenti vincono, al di fuori del Parlamento, anche se non in e attraverso di lui»¹⁵.

Buona parte delle inquietudini di Feuerbach derivavano dal ruolo centrale che egli attribuiva, nell'orientamento delle scelte dell'assemblea, ai fattori irriflessi ed alle emozioni generali, piuttosto che alle lucide strategie politiche di una parte o dell'altra¹⁶:

«Le uniche potenze che ancora spero capaci di ispirare speranza e coraggio al Parlamento sono la paura e la vanità – la paura del popolo se non dovesse accadere nulla di energico, e la vanità di volere giocare, contro i principi di

¹⁴ GW 19, p. 155. Cfr. anche **J. Winiger**, cit. p. 264.

¹⁵ GW, 19, p. 155.

¹⁶ Si tratta di un tema ricorrente nel pensiero di Feuerbach. In un noto frammento dei primi anni quaranta pubblicato, aveva scritto: «l'intelletto scrive la storia, ma la passione la fa» (*Fragmente zur Charakteristik meines philosophisches curriculum vitae*, pubblicato nel vol. 2 dei *Sämtliche Werke* 1846; t.i. *Ludwig Feuerbach. Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza Roma-Bari 1976, p. 304.

nascita, il ruolo di principi eletti o del popolo, la vanità della sovranità. Comunque [...] consolidiamoci con il fatto che il necessario alla fine si imporrà, e il necessario è sempre, quand'anche soltanto temporaneamente e relativamente, il vero e buono¹⁷».

Che Feuerbach non avesse grande considerazione, in generale, dei membri che sedevano tra le fila del Parlamento, ma che riponesse, piuttosto, le sue speranze nei circoli intellettuali e politici che lavoravano al di fuori e a fianco al Parlamento, è testimoniato anche da una lettera alla moglie Berta del 6 giugno. Raccontando dei suoi incontri e delle sue relazioni con gli esponenti della cultura democratica tedesca anch'essi riuniti a Francoforte per seguire i lavori del Parlamento, Feuerbach notava:

«Ciò che qui mi interessa non è affatto il Parlamento, ma gli uomini e le trattative al di fuori del Parlamento. [...] Le migliori forze e teste, quelle che decidono il futuro della Germania – e queste sono quelle repubblicane o democratiche – stanno al di fuori del Parlamento. E qui, non nel Parlamento, si decide il futuro della Germania»¹⁸.

Che tipo di attività si svolgesse fuori dal parlamento, possiamo in parte ipotizzarlo – accordi tra gruppi, riunioni politiche, incontri culturali, pubbliche discussioni – e in parte lo evinciamo alle stesse lettere di Feuerbach: sappiamo che fu invitato alla redazione di un nascento giornale di

¹⁷ GW 19, pp. 155-156.

¹⁸ GW 19, p. 157.

ispirazione democratico-repubblicana, che egli ipotizzava, assieme ad un gruppo di studenti, la propria partecipazione all'organizzazione una «nuova, riformata università»¹⁹, e che fu perfino coinvolto anche in una montatura scandalistica dello «Allgemeine Zeitung» di Augsburg, che lo ritraeva in un articolo mentre aizzava alla rivoluzione la folla ubriaca in una birreria.

Tra il 14 ed il 17 giugno Feuerbach prese parte al primo congresso democratico di Francoforte²⁰, tra i cui esponenti aveva riscontrato una dignità e un tatto parlamentare maggiore di quello del Parlamento stesso²¹. Nonostante Feuerbach fosse in stretto contatto con i vertici del partito democratico, almeno in una lettera a Bertha del 30 giugno, descriveva il suo ruolo sempre come quello «di un membro passivo, non attivo – che, tutt'al più, nella conversazione consiglia, insegna, anche impara, mette in guardia»²². Il senso di questa dichiarazione, va probabilmente individuato in larga parte, come ha proposto Tomasoni, nel tentativo di rassicurare la moglie di fronte all'immagine di agitatore che di lui restituivano gli articoli scandalistici dello «Allgemeine»²³. Al contrario, la partecipazione di Feuerbach e la sua frequentazione con i leader del movimento democratico appariva tutt'altro che passiva.

La questione politica che, più di ogni altra, attirava l'attenzione di

¹⁹ Cfr. GW 19, pp. 162-165.

²⁰ GW 19, p. XII.

²¹ Cfr. GW 19, p. 166.

²² GW 19, p. 167.

²³ Cfr. F. Tomasoni, cit. p. 351-352.

Feuerbach era sul potere esecutivo²⁴. In questo, ancora una volta, Feuerbach dimostrava di avere buon occhio nell'anticipare i possibili sviluppi degli eventi: sarà infatti proprio con "Legge sull'introduzione di un'autorità centrale provvisoria" che il Parlamento avrebbe consumato il suo suicidio politico²⁵.

Il momento era estremamente delicato. Le divisioni interne al Parlamento tra liberali e democratici, e tra fautori della Grande e delle Piccola Germania, avevano finito per indebolire la spinta rivoluzionaria nelle campagne, mentre il sostegno al Parlamento si andava oramai concentrando soprattutto attorno ai grandi centri urbani²⁶. In un simile contesto, i liberali esponenti dei ceti borghesi, spaventati dal peso e dalle richieste dei democratici più radicali, si orientavano gradualmente alla ricerca di soluzioni di compromesso anche con i principi. Questo finiva, di fatto, per rafforzare l'autorità delle forze della reazione che si accreditavano, in tal modo, come i tutori dell'ordine sociale.

A giugno già si manifestava una pericolosa ripresa delle forze della reazione che, nel frattempo, in tutta Europa erano andate riorganizzandosi. A Praga, il Principe Windischgratz aveva scatenato sui rivoltosi il fuoco incrociato delle truppe e dell'artiglieria causando quattrocento vittime e reprimendo nel sangue la rivoluzione ceca. Tra il 22 e il 26 giugno, a Parigi le sommosse popolari seguite alla chiusura degli *ateliers nationaux* erano state represses in un bagno di sangue che aveva portato alla caduta del governo e

²⁴ Cfr. GW 19, p. 165 e p. 167.

²⁵ Cfr. GW p.167.

²⁶ Cfr. **T. Kirk**, *Cassell's dictionary of modern German history*, Cassell, London 2002, pp. 286-287.

all'elezione del dittatore Louis Eugène Cavaignac.

Più o meno negli stessi giorni, a Francoforte, il Parlamento era chiamato a deliberare sui poteri da attribuire al capo provvisorio del potere esecutivo e sul metodo per eleggerlo. La sinistra proponeva un esecutivo eletto dal Parlamento e responsabile nei suoi confronti; la destra richiedeva, al contrario, che esso fosse nominato dai principi senza l'obbligo di tener conto del Parlamento. Feuerbach si schierò, ancora una volta, al fianco degli esponenti dei movimenti democratici e dei lavoratori, e sostenne la posizione della sinistra che, tuttavia, finì per avere la peggio. Il 29 giugno 1848 veniva eletto a capo dell'esecutivo l'Arciduca Giovanni d'Asburgo, fratello dell'Imperatore d'Austria. Questi, che non aveva l'appoggio effettivo né delle masse popolari né dei militari, inaugurò la stagione di un governo senza poteri segnando, di fatto, l'inizio del declino della vicenda rivoluzionaria.

Il 13 agosto del 1848 Feuerbach aveva ricevuto a Francoforte due rappresentanti del movimento degli studenti dell'Università di Heidelberg, dove lo avevano invitato a tenere un corso di lezioni sulla sua filosofia. Dai giornali, poi, Feuerbach era venuto a sapere che una simile richiesta era stata avanzata anche dagli studenti di Breslau – segno della crescente attenzione che i giovani intellettuali tedeschi gli testimoniavano in un momento ancora convulso della vita politica della Germania. Poiché l'invito di Breslau gli era arrivato in un secondo momento, Feuerbach si era risolto ad accettare l'offerta

degli studenti di Heidelberg²⁷. Così, a metà settembre, deluso e amareggiato dalla «cattiva politica dei tedeschi, sia a sinistra che a destra»²⁸, il filosofo bavarese aveva deciso di lasciare Francoforte, e, con lei, di lasciarsi alle spalle anche tante delle belle illusioni che avevano acceso il suo entusiasmo rivoluzionario. In una lettera a Wigand datata 28 settembre così motivava la sua scelta:

«La politica di Francoforte mi ha allontanato. Dopo gli ultimi tristi avvenimenti non ho potuto sopportare più a lungo. La tedesca “libertà ed unità” è una diabolica parodia sulla libertà e sull’unità. Siamo di nuovo sulla strada che per nostra vergogna abbiamo imboccato già nel 1832 - ci siamo sollevati soltanto per riaffondare ancora più in basso»²⁹.

Dopo un breve rientro a casa, nel dicembre del 1848 Feuerbach cominciava le sue lezioni sulla essenza della religione³⁰. Gli studenti che si erano occupati dell’organizzazione avevano inizialmente fatto richiesta dell’Aula Magna dell’Università come luogo di lezione, che gli era stata, tuttavia, negata. Ciononostante, il *Bürgermeister* di Heidelberg, Winter, un radical-democratico che era stato tra i sostenitori della candidatura di Feuerbach, aveva concesso ospitalità al suo corso, per tutto l’inverno, nella sala del

²⁷ Cfr. GW 19, pp. 175-176.

²⁸ GW 19, p. 185.

²⁹ GW 19, p. 184.

³⁰ Per una ricostruzione storica generale dell’ambiente di Heidelberg e del periodo trascorso da Feuerbach per le *Lezioni* cfr. E. Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er revolution*, Verlag Brigitte Guderjan, Heidelberg 1990.

Municipio³¹. Le trenta lezioni, che Feuerbach scelse di dedicare alla essenza della religione, nonostante la difficoltà intrinseca della materia e la ritrosia iniziale dello stesso Feuerbach che, non avendo mai goduto di un incarico universitario di ruolo, non era un docente esperto³², suscitavano grande interesse e furono seguite da un pubblico misto di lavoratori, artigiani, cittadini, studenti e intellettuali. Tra di essi vi erano lo storico dell'arte e della letteratura Hermann Hettner, il giovane poeta Gottfried Keller, l'erede della grande casa editrice di Lipsia Eduard Brockhaus, e il giovane fisiologo Jakob Moleschott³³.

Le trenta lezioni, che si protrassero fino a marzo dell'anno successivo, furono un successo. Più ancora che gli studenti, furono i numerosi lavoratori presenti a rimanere colpiti non soltanto dalla formula delle lezioni pubbliche scelta da Feuerbach, ma anche dal calore umano dal fascino della sua esposizione: questi, che avevano preso a trattarlo «come uno di loro»³⁴, finito il corso, inviarono a Feuerbach una lettera in cui gli lo ringraziavano accuratamente per la «amichevole premura » con cui gli aveva concesso

³¹ Cfr. **J. Winiger**, cit. pp. 272-273; e GW 19, pp. 196-197.

³² Il 27 novembre del 1848 Feuerbach scrive a sua moglie Bertha: «Questa settimana comincio le mie lezioni, dopo lunghe pesanti battaglie, poiché l'insegnare è per il mio spirito, che vuole sempre creare il nuovo, un grande sacrificio. Mi costa molto tempo che io potrei usare assai meglio dedicandolo solo ai miei studi; tuttavia, lo considero una necessità esteriore. Questo aspetto è decisivo. Al di fuori di questo, io non comprenderei né ora né mai a che scopo scambiare la mia scrivania di Bruckberg con una cattedra a Heidelberg» (GW 19, pp. 194-195). Anche in una lettera del 10 dicembre a Bertha, Feuerbach raccontava di aver esordito alla prima lezione specificando «che i suoi uditori non dovevano recarsi alle sue lezioni con le stesse aspettative con cui andavano a quelle di un professore», poiché egli era «un pensatore, un ricercatore, non un insegnante» e che aveva trascorso la parte migliore della sua vita «non in cattedra, ma in campagna, non nell'aula universitaria, ma nel tempio della natura, non in aule e saloni, ma nella solitudine del mio studio etc.» (GW 19, p. 198).

³³ Cfr. W. Bolin, introduzione biografica a *Ausgewählte Briefe von und an LF*, Stuttgart 1904, p. 122; **G. Biedermann**, *Ludwig Andreas Feuerbach*, Urania-Verlag Leipzi Jena Berlin 1986, p. 124; **J. Winiger**, cit. p. 274-275; **G. Biedermann**, *Ludwig Andreas Feuerbach*, Urania-Verlag Leipzi Jena Berlin 1986, p. 124.

³⁴ Cfr. **G. Biedermann** cit., pp. 126-127..

l'ingresso alle lezioni ma soprattutto per il «servizio infinito» che gli aveva reso educandoli come «uomini spiritualmente liberi»³⁵.

Dopo il consenso che le sue lezioni avevano raccolto a Heidelberg, Feuerbach aveva sperato nella possibilità di accedere proprio lì ad un incarico di docenza, cosa che gli avrebbe assicurato una certa stabilità economica in un momento in cui la crisi generale gravava anche sulle vendite della fabbrica di porcellane di Schloß Bruckberg - di cui Bertha era co-proprietaria - mettendo a repentaglio buona parte degli introiti familiari. La cosa, tuttavia, non ebbe esito alcuno, ed anzi molti degli studenti che si erano offerti di contribuire all'onorario per le lezioni vennero meno. Anche dal punto di vista personale e lavorativo le aspettative suscitate in Feuerbach dalla giuntura rivoluzionaria erano rimaste deluse.

Dopo il sogno di una Germania repubblicana libera e unita, dopo i convulsi giorni di Francoforte e lo scoramento che ne era seguito, dopo la sfida vinta di Heidelberg, nel marzo del 1849, anche per l'insistenza di Berta³⁶, Feuerbach ritornava nuovamente ai suoi studi nella solitaria Bruckberg, la vecchia amata Bruckberg, che, tuttavia, ormai gli appariva soltanto «un luogo desolato e in rovina»³⁷.

Nella prefazione alle *Lezioni sull'essenza della religione* di Heidelberg, pubblicate da Wigand nella primavera del 1851, Feuerbach restituì un amaro

³⁵ GW 19, p. 208

³⁶ Cfr. **J. Winiger**, cit. p. 276-278.

³⁷ GW 19, p. 204.

giudizio sulla genesi e sull'esito della Rivoluzione di Marzo:

«Queste lezioni sono state la mia unica manifestazione di attività nel corso del cosiddetto tempo della rivoluzione. A tutti i movimenti e le trattative – politici e non politici – di quel tempo a cui io assistetti, partecipai soltanto come osservatore e uditore critico [...], e prevedi già all'inizio di tutti quei movimenti e trattative il loro esito. Un noto francese mi ha recentemente chiesto perché *io* non presi parte al movimento rivoluzionario del 1848. Gli ho risposto: Signor Taillandier, se scoppia di nuovo una rivoluzione ed io vi prendo parte attivamente, allora potete star certo [...] che questa rivoluzione sarà vittoriosa, che sarà giunto l'ultimo giorno della monarchia e della gerarchia. Purtroppo io non vivrò questa rivoluzione. Ciononostante, prendo parte attivamente ad una grande e vittoriosa rivoluzione che, però, darà i suoi veri effetti e risultati nel corso dei secoli»³⁸.

Nel considerare le riserve espresse da Feuerbach sulla Rivoluzione, non bisogna lasciarsi trarre in inganno del fatto che *a posteriori* egli tendesse a dipingere di sé il ritratto di un mero osservatore degli eventi³⁹. Speranza e disillusione, fiducia nel valore dei principi democratici e biasimo verso la

³⁸ GW 6, p. 4

³⁹ Nonostante, anche a causa dell'influenza esercitata dalle *Tesi su Feuerbach* di Marx sulla letteratura successiva, si sia sedimentata nel tempo l'immagine di un Feuerbach contemplativo, teoretico, poco attento alla dimensione pratica della politica, grazie alla nuova attenzione rivolta negli ultimi anni al pensiero di Feuerbach dopo il 1845 – innanzitutto grazie agli studi di Schuffenhauer, Tomasoni e Andolfi nonché all'edizione critica dell'epistolario (GW XVIII-XXI) – possiamo oggi ricostruire un quadro più obiettivo delle idee politiche di Feuerbach e della sua relazione con gli eventi del 1848. Su quest'aspetto si rinvia, in particolare, a: **W. Schuffenhauer**, *Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr 1848*, in 'Philosophie – Wissenschaft – Politik', Akademie-Verlag, Berlin 1982, pp. 189-205; e *Vorbemerkung* a GW 19, pp. V-XXXVI; **F. Tomasoni**, *Ludwig Feuerbach, il borghese e il popolo*, in "Rivista di storia della filosofia", n°2 1988, p. 349-359).

«cattiva politica dei tedeschi sia di sinistra che di destra»⁴⁰, si accompagnano ed, anzi, dialogano continuamente, come in questo del '51, in molti dei giudizi espressi da Feuerbach anche *durante* la sua partecipazione alle vicende francofortesi tra le fila dei movimenti democratici. Questa ambivalenza va inquadrata soprattutto nella concezione feuerbachiana della relazione tra riforma del pensiero e riforma della politica, tra teoria e prassi, e, soprattutto, tra fine dell'azione politica e condizioni o mezzi necessari alla sua realizzazione. È soltanto cogliendo queste continue oscillazioni tra speranza e disillusione, tra professione laica di fede nel progresso dell'umanità e contestuale riconoscimento dei limiti di tempo e di spazio in cui questo deve realizzarsi, che può essere compreso l'atteggiamento politico problematico, ma tutt'altro che distaccato, che Feuerbach intrattenne con lo spirito della Rivoluzione di Marzo.

«Solo il cambiamento della filosofia che corrisponde al bisogno dell'epoca, dell'umanità, può essere un cambiamento vero, necessario»⁴¹, aveva scritto Feuerbach nel 1842. Lo spirito della rivoluzione del 1848 sembrava finalmente incarnare, almeno politicamente, quel *bisogno* di unità e libertà che nei popoli tedeschi era rimasto apparentemente sopito nella lunga stagione del *Vormärz*. Feuerbach non dubitò mai che la direzione *necessaria* verso cui si muoveva la storia, dietro la spinta del *bisogno* umano di libertà e

⁴⁰ GW 19, p. 185.

⁴¹ *Necessità di un cambiamento*, in: C. Ascheri, Feuerbach 1842: *Necessità di un cambiamento e altri saggi*, con un ricordo di Carlo Ascheri a cura di Claudio Cesa, Sansoni, Firenze 1970, p. 120.

benessere, fosse il passaggio dalla monarchia alla repubblica⁴². Tuttavia, al contempo, egli rimase sempre convinto che una trasformazione politica, per quanto sorta sulla scorta desideri e aspirazioni legittime, se separata da una riforma del pensiero in grado di portare una rivoluzione *anche* all'interno dell'individuo - cioè capace di «trasformare gli amici di Dio in amici degli uomini, i credenti in pensatori, gli amici della preghiera in amici del lavoro, i candidati dell'aldilà in studenti dell'aldiquà»⁴³ - sarebbe rimasta una rivoluzione soltanto *esteriore*, e, come tale, esposta allo scacco del fallimento e al rischio della ricaduta nell'assolutismo. La politica *da sola* non poteva essere sufficiente, poiché, quand'anche essa si fosse rivelata in grado di mutare le relazioni politiche tra gli individui, non li tuttavia avrebbe liberati dalla servitù interiore alla fede irrazionale nei fantasmi religiosi o metafisici, né avrebbe garantito all'istituzione di una comunità garante della singolarità del singolo nella sua *differenza* dagli altri – una lezione che Feuerbach aveva saputo ben metabolizzare dopo le critiche avanzategli da Max Stirner⁴⁴. Questa caratteristica concezione della relazione tra teoria e prassi nel pensiero di Feuerbach si riverberò sempre nella sua tormentata e apparentemente

⁴² «Ritengo la repubblica l'unica forma di Stato che corrisponda alla dignità dell'essere umano [...] *un giorno la verità, alleata con la necessità, trionferà gloriosa* » (GW, 19, p. 151); «alla fine il necessario si imporrà» (GW 19, pp. 155-156). Feuerbach non utilizza il termine '*Notwendigkeit*', '*necessità*', in senso logico o meccanicistico-deterministico, ma, accentuandone etimologicamente la radice '*Not*', *bisogno*, la utilizza per indicare un movimento *rivolto verso* la soddisfazione di un'esigenza. Sulla differenza tra necessità logica e necessità sensibile si confronti anche GW 10, pp. 60-61: «la natura opera e forma dovunque soltanto in e con *connessione* [...], soltanto da e con necessità. Ma anche questa necessità della natura non è una necessità umana, *cioè* una necessità logica, metafisica o matematica e, soprattutto, astratta. Infatti gli enti naturali non sono enti di pensiero, non sono figure logiche o matematiche, ma esseri reali, sensibili, individuali. Quella della natura è una necessità *sensibile* perché eccentrica, eccezionale, irregolare».

⁴³ GW 6, p. 320 (2SW VIII, p. 360).

⁴⁴ Su questo argomento rinvio il lettore al § 2.1 di questo lavoro.

ambigua relazione con la politica. Così come si riverberò sui giudizi che espresse sulla Rivoluzione del 1848 durante e dopo il suo corso.

Inoltre, sebbene Feuerbach assumesse, in linea di principio, posizioni estremamente radicali in materia di filosofia e religione, dal punto di vista politico come da quello morale, riteneva che, per quanto radicale, la volontà di un individuo o di un popolo che agisse senza la necessaria consapevolezza di vincoli e dei limiti del momento che immaginasse di trovare la propria realizzazione più con un *salto* rivoluzionario che con un attività *mediata* di riforma della *Kultur* e delle istituzioni, rischiasse di riproporre nella prassi politica l'illusione teologica nell'onnipotenza della volontà capace di creare *ex nihilo* le condizioni per il regno dei cieli sulla terra. L'argomento di critica più forte alla Rivoluzione di Marzo si basava infatti proprio su una simile considerazione:

«Secondo la mia dottrina, che non conosce nessun dio e, quindi, nessun miracolo nel campo della politica [...] spazio e tempo sono le condizioni fondamentali di tutto l'essere e di tutti gli esseri, di tutto il pensiero e di tutte le azioni, di ogni progresso e di ogni successo. E non perché al Parlamento mancò la fede in Dio, [...] ma perché esso non ebbe alcun senso del luogo e del tempo incontrò una fine tanto pietosa e inconcludente. La Rivoluzione di Marzo era in generale ancora una figlia, benché illegittima, della fede cristiana. Il partito costituzionalista credeva che al Signore bastasse soltanto pronunciare: sia la libertà! sia il diritto! per avere subito diritto e libertà. I repubblicani credevano che bastasse soltanto volere una repubblica per portarla già in vita, e quindi

credevano alla creazione (ovviamente di una repubblica) dal nulla. Quelli trapiantavano nella politica il cristiano miracolo della parola, questi il cristiano miracolo dell'azione»⁴⁵.

Dato l'accento posto da Feuerbach sull'interazione tra forma politica e riforma del pensiero, tra prassi e teoria, possiamo anche immaginar che tipo di ruolo egli stesso si fosse sentito chiamato a rivestire nell'ambito del movimento democratico del Marzo. Per quanto disposto anche ad esporsi in prima persona – ne sono testimonianza la candidatura al Parlamento di Francoforte, l'appoggio risoluto ai movimenti democratici extra-parlamentari quando le cose all'interno dell'assemblea si erano impantanate – essenzialmente egli avvertì il suo ruolo come quello di un intellettuale militante, non tanto al servizio di un movimento o di uno schieramento, ma di un'idea del progresso e delle relazioni umane. È un esercizio tutt'altro che privo di interesse, sotto questo aspetto, confrontare l'accezione in cui, rispetto ai contemporanei pensatori della sinistra francese e tedesca, Feuerbach riformulasse termini del linguaggio politico e sociale svuotandoli del senso comune e accentuandone polemicamente il significato etimologico e il valore antropologico. Così, in un celebre passo, Feuerbach, che non volle schierarsi mai con i comunisti mantenendo, di fatto, una posizione politica che forse oggi potremmo definire liberal-socialista⁴⁶, si dichiarava esplicitamente *comunista*, ma, beninteso,

⁴⁵ GW 6, pp. 4-5 [2SW XII, p. 134]

⁴⁶ Sia **F. Tomasoni** (*Ludwig Feuerbach, il borghese e il popolo*, cit.) che **F. Adolphi** (*Feuerbach e i socialisti*, in "O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach", a cura di A. Verissimo Serrão, Centro

soltanto nel senso di *uomo comune*, di uomo che, contestualmente al riconoscimento del proprio *egoismo*, riconosceva la *comunità* del *genere* umano come dimensione della genesi e dello sviluppo della propria individualità: «essere individuo significa certamente essere “egoista”, ma, allo stesso tempo [...] significa essere “comunista”»⁴⁷. Allo stesso modo, allorché Feuerbach si dichiarava militante nella rivoluzione per l’abbattimento della « gerarchia»⁴⁸, non esprimeva la propria opzione per una soluzione anarco-egualitarista, ma si scagliava soltanto contro la giustificazione *sacrale*, *ieratica*, *divina* della gerarchia. Non c’è dubbio che egli avvertì sempre il fascino delle posizioni politiche radicali, tanto anarco-individualiste quanto comuniste e egualitariste - ne sono prova i giudizi positivi che espresse sia sull’*Unico* di Stirner (GW 18, p. 417) che su *Garantien der Harmonie und Freiheit* del comunista utopista Weitling (GW 19, p. 13), così come l’interesse dimostrato per *Il Capitale* di Marx⁴⁹ -, tuttavia fu sempre ben attento ad evitare che il suo punto di vista potesse essere ridotto unilateralmente all’individualismo o al com’unitarismo - posizioni che, isolate dalla loro correlazione, gli parvero astrazioni illegittime figlie della scissione tra individuo ed essenza umana tipica del cristianesimo. Piuttosto, Feuerbach cercò di declinare la sua posizione interrogandosi intorno alle condizioni – psicologiche e materiali – sufficienti a saldare il riconoscimento della libertà e

de Filosofia da Universidade de Lisboa 2001), pur se con accenti diversi, ricostruiscono entrambi l’immagine di un Feuerbach ‘borghese’, per quanto attento ai bisogni e alle esigenze delle masse popolari.

⁴⁷ Cfr. *Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den “Einzigsten und sein Eigenthum”*, GW 10, pp. 441 e 433.

⁴⁸ GW 6, p. 4.

⁴⁹ 2SW X, p. 267.

dell'uguaglianza nel campo del *diritto* alla loro attuazione *concreta* nella vita sensibile dell'individuo, nella convinzione che «alla libertà reale appartiene di fatto anche quella materiale, corporea»⁵⁰

È dunque in gran parte da quest'idea feuerbachiana della relazione tra pensiero e prassi, e quindi da questa idea della propria funzione di filosofo rispetto alla politica, che deriva la difficoltà, messa in evidenza anche da Ferruccio Andolfi⁵¹, di inquadrare, ancora ai giorni nostri, il pensiero di Feuerbach nelle categorie della politica consegnateci dalla storia degli ultimi due secoli. Da essa deriva, tuttavia, anche l'estremo interesse con cui oggi possiamo guardare alla ricchezza dell'opzione feuerbachiana nel suo mettersi in dialogo con quel vasto e magmatico contesto del pensiero democratico, libertario, socialista della prima metà dell'Ottocento in cui la sinistra europea non aveva ancora riconosciuto nella tradizione hegel-marxista – nelle diverse correnti e sfumature - il suo modello unico di riferimento.

La parabola della Rivoluzione, che Feuerbach poté seguire in prima persona, e l'avvento della successiva fase reazionaria, avrebbero confermato, in lui, l'importanza di procedere, anche se in maniera nuova, alla fondazione e alla dimostrazione dei principi generali della critica della religione nei suoi legami con la morale, la politica e il diritto. In particolare, il fallimento della Rivoluzione di Marzo lo avrebbe indotto a dedicarsi allo studio della antichità greca, di quella «infanzia dell'umanità» che, con la sua religione politeistica e

⁵⁰ 2SW X, p. 315.

⁵¹ Cfr. F. Andolfi, cit., pp. 140-141.

naturalistica, rappresentava ai suoi occhi anche il luogo originario in cui erano emersi, per la prima volta, i principi di tolleranza, pluralismo e umanità universale.

In tal senso, nonostante la sconfitta della Rivoluzione di Marzo, e nonostante avesse dovuto, suo malgrado, riconoscere che i tempi non erano ancora maturi, Feuerbach, lungi dal ritenere esaurito il suo compito, riconosceva ancor più chiaramente il bisogno e, anzi, l'urgenza del proprio contributo attivo, come intellettuale e come uomo, a quella «grande e vittoriosa rivoluzione»⁵² contro le forze del dispotismo interne ed esterne all'individuo che, ne era certo, avrebbe dato i suoi frutti, anche se soltanto nel corso dei secoli.

⁵² GW 6, p. 4

1.2. «Con il corpo nel presente e lo spirito nel passato». Feuerbach e lo spirito della Restaurazione (1849-1852)

Res graecorum nuda est

Plinio

Gli anni Cinquanta segnarono il progressivo affermarsi della monarchia prussiana come potenza egemone nell'area tedesca, così come un certo inasprirsi della censura e dei controlli polizieschi sui politici e gli intellettuali che erano stati parte attiva nei moti rivoluzionari. Molti esponenti dell'opposizione democratica scelsero la via della fuga all'estero, soprattutto verso gli Stati Uniti d'America. Eppure, come ha messo in evidenza Claudio Cesa⁵³, in fin dei conti, le politiche culturali della Reazione non influirono più di tanto sulla vita universitaria dei paesi tedeschi e l'invadenza della stessa censura di estese soltanto alle opere di contenuto direttamente politico e teologico, lasciando tutto sommato a scrittori ed editori una certa libertà di stampa soprattutto nel campo delle scienze naturali. Fatti salvi un paio di

⁵³ «Se anche, in quelli che la sinistra chiamò “gli anni della reazione” poté accadere che qualche professore venisse destituito o trasferito, la stampa, in ciò che non aveva diretta attinenza politica, godette di libertà totale, e poté attaccare apertamente, nell'ambito delle scienze naturali come di quelle teologiche, le stesse credenze che i governi continuavano a dichiarare puntello dell'ordine sociale» (C. Cesa *Introduzione a Feuerbach*, 3^a ed., Laterza Roma-Bari 1997, p. 103). J. Winiger, al contrario, mette in evidenza il grave impatto che, almeno su Feuerbach e sulla sua cerchia di conoscenze, ebbe il nuovo corso politico della Restaurazione: «La brutalità della repressione soffocò accuratamente ogni scintilla rivoluzionaria. Tutte le riunioni che si occupavano di vicende anche lontanamente politiche furono proibite e capi dell'opposizione democratica dovettero fuggire all'estero (degli uomini con qui Feuerbach aveva avuto rapporto a Francoforte nessuno era rimasto in patria) [...] All'editore sassone Wigand nel 1851 furono confiscati nel giro di otto giorni cinque pubblicazioni (un danno di 16000 talenti), e nel 1852, per la pubblicazione di una poco gradita *Geschichte des deutschen Volks*, ebbe quattro mesi di carcere», pena poi commutata in una multa (cit. p. 282-283; cfr. anche GW 19, p. 325 e 298).

incidenti con la polizia, a Lipsia e a Bruckberg, la Restaurazione non gravò in maniera oppressiva nemmeno sullo stesso Feuerbach, che poté continuare liberamente a pubblicare senza particolari conseguenze.

Ciononostante, Feuerbach aveva la percezione, almeno soggettiva, di un ripiegarsi su se stessa della vita spirituale dell'Europa che aveva perso ogni interesse per le battaglie liberali e sociali del *Vormärz* e del Marzo, e che, oppressa dal giogo dei regimi reazionari, egli non esitava a definire una «prigione»⁵⁴. In realtà, dopo il 1848, qualcosa, più ancora che nel campo della politica, era effettivamente mutato nel *milieu* culturale europeo, in particolare nell'area tedesca. Nonostante gli sforzi della Reazione, infatti, molti degli elementi del dibattito critico-filosofico del ventennio precedente che avevano caratterizzato anche le opere dei pensatori e dei polemisti della sinistra hegeliana avevano dato i loro frutti, quand'anche non sul piano delle riforme politiche, almeno su quello dell'orientamento scientifico e religioso delle classi colte. L'idealismo hegeliano, che Feuerbach aveva considerato l'ultimo baluardo della coscienza cristiana politica e teologica, aveva perso gran parte della sua credibilità, mentre, sulla scorta del progresso delle scienze naturali, si andavano accreditando soprattutto nuove correnti filosofiche di tipo positivisticò e materialistico⁵⁵.

In un momento che avrebbe, di fatto, dovuto sancire il riconoscimento del

⁵⁴ GW 19, p. 272.

⁵⁵ C. Cesa, cit., p. 104. Sulla relazione tra Feuerbach, la fisiologia e le scienze naturali dopo la giuntura rivoluzionaria vedi: M. Ritzer, *Physiologische Anthropologien. Zur relation von Philosophie und Naturwissenschaften um 1850*, in "Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaft nach 1848", hrsg. Von A. Arndt und W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, pp. 111-140.

tentativo di Feuerbach di superare la religione e l'idealismo in direzione di una filosofia critica saldamente ancorata alla natura, il pensatore di Bruckberg avvertiva attorno a sé e ai suoi scritti di quegli anni - per dirla con Bolin - «un ostinato silenzio»⁵⁶ che quasi voleva seppellire, con il suo ricordo, ogni memoria del movimento del '48⁵⁷. A far breccia in questo silenzio non valsero neanche i violenti attacchi antireazionari che nel corso del 1850 Feuerbach mosse dalle pagine di giornali o riviste⁵⁸, né la pubblicazione, nel 1851, delle *Lezioni di Heidelberg*.

Il ridursi del successo di scrittore e dell'introito che ne derivava, aggiunto all'aggravarsi della crisi in cui si trovava la fabbrica di porcellane di Bruckberg - di cui la moglie Bertha era comproprietaria - ridussero drasticamente le possibilità economiche di Feuerbach, precludendogli molti dei viaggi che pur avrebbe desiderato fare e, di conseguenza, molti dei contatti che avrebbe voluto mantenere o allacciare.

Tra la fine del 1849 e la fine del 1852, Feuerbach, ritiratosi 'in isolamento' a Bruckberg, scopre una nuova passione: lo studio della poesia e degli autori

⁵⁶ **W. Bolin**, cit., p. 26.

⁵⁷ **F. Engels** fa risalire il declino dell'astro filosofico feuerbachiano agli stessi eventi della giunta rivoluzionaria. Ritornando con la memoria a distanza di tempo su quegli eventi, infatti, scrisse: «La rivoluzione del 1848 mise in un canto tutta la filosofia con la stessa disinvoltura con cui Feuerbach aveva messo in un canto Hegel. E così anche Feuerbach fu ricacciato nel retroscena» (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in „Die neue Zeit“, 1886; t.i. *L. F. e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1950, p. 29). Non credo si possa condividere il giudizio di Engels che pur ha fatto scuola nella tradizione della critica marxista. In effetti, non soltanto il ruolo attivo assunto da Feuerbach nel corso delle vicende francofortesi, ma anche il successo delle sue lezioni pubbliche al Municipio di Heidelberg testimoniano un interesse per la figura e le tematiche feuerbachiane ancora del tutto vivo negli anni '48-'49. Il declino dell'interesse per Feuerbach va fatto piuttosto risalire, come suggerisce C. Cesa (cit.), nel mutato clima culturale della fase post-rivoluzionaria.

⁵⁸ Cfr: **L. Feuerbach**, *Döllinger und die Pressfreiheit*, in: *Mittelfränkische Zeitung/Fränkischer Kurier*, n° 95, 5 aprile 1850; *Die Naturwissenschaft und die Revolution*. [Rezension zu:] „J. Moleschott, *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*“, Erlangen 1850, in: *Blätter für literarische Unterhaltung*, n° 268-271.

dell'antichità greca, e, in particolare di Omero. È proprio la assidua frequentazione dei classici, che egli legge in lingua originale, che lo porta a riconsiderare il proprio giudizio sul mondo greco e sul paganesimo.

Nella *Essenza del cristianesimo* (1841) Feuerbach aveva liquidato il paganesimo come opposto speculare – quindi parimenti unilaterale – del cristianesimo originario. Individuando nell'aspirazione alla «beatitudine celeste», alla «felicità spogliata dei limiti della realtà», l'origine della religione *in generale*, Feuerbach aveva guardato ad *entrambe* le religioni come alle proiezioni fantastiche di un medesimo bisogno: «i cristiani vogliono essere altrettanto felici quanto i pagani», aveva scritto, «la differenza è solo che *i pagani riportano il cielo alla terra, i cristiani la terra al cielo*»⁵⁹. Il discrimine tra paganesimo e cristianesimo stava soltanto nel modo in cui essi affrontavano il problema del *limite*. I cristiani, nell'aspirazione ad essere liberi dalla natura, avevano negato nel sentimento, nella fantasia, nell'animo il limite della soggettività, e così erano divenuti schiavi di se stessi, e la loro libertà si era rivelata una libertà meramente illusoria, la libertà sovranaturale del *miracolo* e dell'arbitrio divino. A differenza dei cristiani, i pagani, che avevano correttamente riconosciuto il limite della soggettività nell'intuizione sensibile e nella natura, non avevano però riconosciuto la soggettività come individualità; proiettati verso l'esteriorità e l'osservazione della natura, essi erano stati, secondo Feuerbach «tanto affascinati dal cosmo» da perdere di

⁵⁹ GW 5, p. 599: t.i. a cura di F. Tomasoni, cit. p. 347.

vista sé stessi, da apprezzare soltanto l'universale, distinguendo «nettamente dal genere l'individuo» e subordinandolo al tutto e giudicando l'individuo un niente⁶⁰.

Un corollario di questa tesi si rivelava, in fin dei conti, anche l'idea, espressa in un breve saggio del 1844⁶¹, per cui Feuerbach la indicava la differenza tra la divinizzazione dell'uomo operata dai cristiani e quella operata dai pagani nel fatto che, i primi, avrebbero reso divina l'essenza umana in quanto tale *nella sua unità*, mentre gli ultimi ne avrebbero divinizzato soltanto «qualità determinate» dell'umanità⁶². Alle molte qualità corrispondevano così tanti dei, ma nessuno di essi rappresentava religiosamente l'uomo nell'unità complessiva delle sue qualità, né, tantomeno, era in grado di divinizzare l'individualità umana in quanto tale, poiché le qualità per cui i pagani divinizzavano un individuo umano non si limitavano soltanto a lui, ma si estendevano anche a molti altri individui come predicati del *genere*⁶³. In tutti e due i casi, comunque, cristianesimo e paganesimo tradivano una medesima origine e rinviavano ad una medesima spiegazione: la divinizzazione dell'essenza umana.

Una comparazione tra cristianesimo e paganesimo dagli esiti divergenti cominciò ad affacciarsi nel pensiero di Feuerbach poco dopo il 1844, allorché questi, tentando di superare il soggettivismo a cui pareva inchiodarlo la

⁶⁰ GW 5, pp. 263-265; t.i. cit. pp. 166-167.

⁶¹ *Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung*, pubblicato nel 1846 in ISW I, pp. 334-341, recava il 1844 come data di redazione (cfr. GW 9, p. XIV).

⁶² GW 9, p. 416.

⁶³ Ibidem.

ricerca della *Essenza del cristianesimo* e riconoscendo *in generale* l'origine della religione *nel sentimento di dipendenza* dell'uomo dalla *natura*, cominciò ad attribuire maggiore importanza, nella critica alla proiezione religiosa, al *desiderio* dell'individuo e al suo *oggetto* o fine. Nella *Essenza della religione*, i pagani, che non conoscevano né desideravano avere un'*anima immortale*, e che quindi non aspiravano alla beatitudine celeste – privilegio riservato solo agli dei immortali –, cominciavano a caratterizzarsi, agli occhi di Feuerbach, come individui liberi dai desideri sovranaturali e capaci di limitare le proprie aspirazione all'ambito delle possibilità *naturali*. «I Greci», scriveva ad esempio nel § 32 della *Essenza della religione* (1846), «non volevano vivere eternamente, si accontentavano di non invecchiare e di non morire, e non in assoluto, ma soltanto di non morire [...] nel fiore degli anni, e di una morte violenta e dolorosa; volevano essere non beati ma soltanto felici»⁶⁴.

Se i Greci, senza negare la natura, ma anzi riconoscendo la propria dipendenza da essa, avevano saputo conformarsi ad un modello etico di individualità capace di confrontarsi con i propri limiti senza scorciatoie sovranaturalistiche, perché avevano, allora, comunque prodotto una religione? Poteva l'*ethos* degli eroi omerici – caratterizzato dallo sforzo di accettare il proprio destino mortale – fornire un precedente antropologico alla fondazione di una morale atea della responsabilità individuale? Che relazione c'era, inoltre, tra questo modello etico ed il fiorire filosofia e della democrazia

⁶⁴ GW 10, p. 36 (2SW VII, pp. 503-504; t.i. cit. p. 116-117). Sul tema cfr. anche: L. Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bologna 1974.

nella antica Grecia?

Erano queste le domande con cui Feuerbach si immergeva, come il viandante di un quadro di Caspar Friedrich, «nella cenere dell'antichità» per interrogare lo spirito delle epoche trascorse «in vista del presente»⁶⁵ – della morale, della politica e del diritto della Germania oppressa dalla Restaurazione.

Nel suo studio di Bruckberg Feuerbach trascorse tre anni «con il corpo nel presente, ma con lo spirito nel passato di Roma, della Grecia e della Germania»⁶⁶, senza ritenere, tuttavia, che fossero maturi i tempi per trasformare l'oggetto delle sue ricerche in un'opera per il pubblico. A testimoniare il nuovo corso dell'itinerario di ricerca feuerbachiano, rimangono, tuttavia, oltre ai documenti dell'epistolario, le annotazioni, *Zusätze und Anmerkungen*, che Feuerbach volle allegare come integrazioni e chiarimenti all'edizione del 1851 delle *Lezioni sulla essenza della religione*. Qui Feuerbach, riprendendo e sviluppando le intuizioni della *Essenza della religione*, rielaborava in modo nuovo il legame tra religione politeistica, morale e diritto, riconosceva in Omero il primo ad aver individuato nel *bisogno* umano l'origine degli déi⁶⁷, e dichiarava «il luogo proprio e l'origine» della religione nella connessione «*del cosciente con l'inconscio, del volere con l'involontario*»⁶⁸ in una sola e medesima essenza all'interno

⁶⁵ GW 19, p. 219.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Cfr. GW6, pp. 327-328.

⁶⁸ Idem, pp. 349-350.

dell'individuo. Queste annotazioni e frammenti avrebbero costituito il primo nucleo tematico attorno a cui si sarebbe sviluppato il disegno della *Teogonia*⁶⁹.

La disillusione per gli esiti della vicenda politica di Francoforte da un lato, e l'intensificarsi della pressione della censura dall'altro, inducono Feuerbach a ritirarsi gradualmente negli studi ed a proseguire l'impegno politico principalmente attraverso il suo lavoro intellettuale, rifugiandosi, come scrive il suo primo biografo Karl Grün, «nuovamente nella sua solitudine e nel fermo dialogo con se stesso»⁷⁰. Nel corso del 1849 Feuerbach si dedicò allo studio della chimica e della chimica organica⁷¹ – spinto anche dall'entusiasmo che giovane fisiologo J. Moleschott con cui era rimasto in contatto dopo la parentesi delle lezioni di Heidelberg – ma anche, e soprattutto, della politica e della storia. Lesse la *Politica* di Aristotele e cominciò ad interessarsi, in particolare, alla lettura dei classici greci e latini⁷². In una lettera a Wigand del 3 agosto '49 scriveva: «da quando sono qui [a Bruckberg] mi sono dato da fare soltanto con storia e politica, tuttavia ho lavorato soltanto con la testa [...] ho solo letto, raccolto, riflettuto, ma non ho scritto nulla; quello che scriverò alla fine ancora non lo so»⁷³; anche in una lettera del 13 novembre Feuerbach confermava il sorgere di una nuova passione per lo studio dell'antichità classica: «attualmente e da quel momento mi sto principalmente

⁶⁹ Cfr. SW 2, VIII, p. 367.

⁷⁰ **K. Grün**, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig und Heidelberg 1874, vol. 1, p. 129.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² **J. Winiger**, cit. p. 283.

⁷³ GW 19, p 214.

occupando dell'antichità classica, l'unica in cui trovi conforto a questo mesto presente»⁷⁴. Ancora nel dicembre dello stesso anno, Feuerbach scriveva di sentirsi ancora «con il corpo nel presente, ma con lo spirito nel passato di Roma, della Grecia e della Germania». «Se fino ad ora» continuava «mi sono occupato [...] del passato in vista del presente, della politica e della religione di oggi, e ancora me ne occupo, vuol dire che non sono ancora arrivato a raggiungere l'obiettivo che mi sono prefisso, e sono ancora troppo immerso nei meandri e nella cenere dell'antichità per poter esporre qualcosa di fronte al pubblico»⁷⁵.

La sua situazione economica era molto incerta, e anche il compenso ricevuto per le lezioni di Heidelberg – che comunque era stato meno di quello previsto – non aveva apportato grande miglioramento⁷⁶. Pur se, infatti, ad Heidelberg non aveva dovuto intaccare i propri risparmi, non aveva riportato a casa più di duecento fiorini. Feuerbach era preoccupato per lo stato economico della sua famiglia, e a buona ragione, poiché sua moglie, a causa della grave crisi economica generale, rischiava di perdere l'introito che le derivava dall'essere co-proprietaria, insieme alle due sorelle, della fabbrica di porcellane di Schloss Bruckberg presso cui Feuerbach risiedeva⁷⁷. Al di là di

⁷⁴ GW 19, p. 217.

⁷⁵ GW 19, p. 219.

⁷⁶ «Alcuni studenti, tra cui alcuni provenienti da famiglie molto distinte, si sono comportati in modo assolutamente disonesto. [...] Non ho toccato niente del nostro piccolo capitale e spero di portare a casa un paio di centinaia di fiorini» (GW 9, p. 206).

⁷⁷ «L'edificio in cui io vivo e creo è un ex palazzo di caccia margravio, ma dalla fine del secolo scorso e ancora adesso è divenuto una fabbrica di porcellane, le figlie del cui proprietario sono tre figlie ancora in - di cui una è mia moglie - , e il cui direttore e principale è mio cognato. Questa fabbrica è, purtroppo!, messa molto male e gravemente indebitata, il suo esercizio è assai costoso, il suo guadagno estremamente insignificante, la sua esistenza molto precaria, soprattutto in conseguenza dei fatali avvenimenti del 1848,

questo, la famiglia dipendeva solamente dagli introiti dell'attività di Feuerbach come scrittore. Era necessario che egli riprendesse al più presto a pubblicare – l'ultimo lavoro di un certo rilievo era stato la *Essenza della religione* del 1846 – , anche se non solo per ragioni economiche⁷⁸. Le preoccupazioni economiche e lavorative all'inizio degli anni Cinquanta sono testimoniate anche dalla ricorrenza con cui Feuerbach, tra il '49 ed il '50, ritorna sull'urgenza di decidere con chi, come e a quali condizioni pubblicare il testo delle *Lezioni* di Heidelberg – un interrogativo che porta quasi alla rottura tra Feuerbach ed il suo amico ed editore Otto Wigand. I pagamenti di Wigand a Feuerbach, come emerge dall'epistolario, avevano cominciato a farsi irregolari e insufficienti già dal 1848, tanto che in una lettera del 12 febbraio 1849, Ludwig si trovava costretto ad assicurare alla moglie che avrebbe scritto a Wigand «una lettera categorica», e che, semmai gli fosse capitato di dover pubblicare di nuovo un libro, non avrebbe scelto più Wigand come editore⁷⁹. A quasi un anno di distanza, nonostante i frequenti contatti di Feuerbach con Wigand, la situazione non pareva migliorare, se è vero che in una lettera durissima – cosa più unica che rara - del 18 ottobre 1850 allo stesso Wigand Feuerbach si esprime in questi termini: «Caro amico! La mia carriera filosofica e la mia storia di vita, che, ad eccezione dei pochi frutti proibiti che ho assaggiato, era molto rassegnata e piena di rinunce, mi hanno

della bancarotta Austriaca, della svalutazione della moneta austriaca, per cui ancora adesso la fabbrica per ogni 100 fiorini ne perde il 20-30 - un vero peccato! Poiché essa è in rapporti soltanto con Trieste» (Lettera del 21 ottobre 1851 a J. Schibich, in GW 19, p. 321).

⁷⁸ Cfr. **G. Biedermann**, cit., p. 127.

⁷⁹ GW 19, p. 203.

alla fine portato al risultato di non fare più alcuna cosa che non mi arrechi vantaggio, o, in altri termini: che non mi frutti danaro. Perciò, se Lei è disposto a darmi danaro, molto danaro, molto più danaro di quello che mi ha dato per i miei lavori precedenti, allora riceverà le mie lezioni e potrà farne tutto quello che vorrà [...] io voglio soltanto danaro per soddisfare le esigenze dei miei e le mie proprie»⁸⁰. Alla fine del 1850, nonostante i tentativi di Wigand per ricucire, la situazione tra lui e Feuerbach era soltanto peggiorata e si era, infine, quasi arrivati alla rottura⁸¹.

Nel 1850 Feuerbach pubblicò due pamphlet di spirito antireazionario: il primo era uno scritto ironico-satirico contro un deputato cattolico, il bavarese Ignaz Döllinger, che si era scagliato in un violento attacco contro le pubblicazioni di Otto Wigand definendole «scritti immorali, scivolosi e sovversivi»⁸². Il secondo, pubblicato a novembre, la recensione allo scritto di Jakob Moleschott sulla dottrina degli alimenti *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk* (Erlangen 1850) dal titolo *Die Naturwissenschaft und die Revolution*. Quest'ultimo, in particolare, al di là del tono irriverente e provocatorio da *pamphlet* politico, è tutt'altro che privo di spunti filosoficamente significativi, almeno per l'inquadramento della relazione che Feuerbach riscontrava tra scienze naturali, etica e politica.

La recensione si apriva con un sarcastico attacco al «beato Ministro

⁸⁰ GW 19, p. 245.

⁸¹ GW 19, pp. 247-248

⁸² Cfr. GW 19, p. 229.

Eichhorn». Questi in un discorso all'Università di Königsberg, aveva rassicurato studenti e professori che, benché il governo reale prussiano non avrebbe ammesso la diffusione di teorie religiose e politiche in contraddizione con i suoi principi fondamentali, la censura si sarebbe limitata alle scienze filosofiche lasciando alle scienze naturali piena autonomia di ricerca.

In una simile presa di posizione Feuerbach riscontrava tutta la miopia del governo prussiano, incapace di riconoscere il «legame segreto e sovversivo della scienza naturale con la religione, la filosofia e la politica»⁸³. Nonostante i conservatori spiritualisti pensassero la natura come quanto di più lontano dalla politica e dai suoi partiti, Feuerbach rivendicava il valore critico, rivoluzionario dell'utilizzo dei cinque *sensi*, della sensibilità: «lo scienziato vede come nella natura non ci sia niente di isolato, niente di separato, ma come tutto, piuttosto, in lei stia in una necessaria e maestosa correlazione». Nella natura «tutti gli enti naturali si suddividono in classi diverse, ma soltanto in base a differenze fondate», che in ogni caso non disconoscono mai la propria relazione essenziale tra di loro e con la «unità del tutto».

Ciò che rende rivoluzionario lo studio delle scienze naturali, è il fatto che il naturalista «è abituato involontariamente a trattare tutte le cose da un punto di vista universale, e quindi ad applicare, anche alla politica, il metro grandioso della natura»⁸⁴. Il naturalista non può che essere «un sostenitore della Grande

⁸³ GW 10, p. 348.

⁸⁴ GW 10, p. 349.

Germania nel senso più vero ed eminente della parola»⁸⁵, poiché per lui i confini geografici sono tutti arbitrari così come è arbitraria e naturale l'origine del potere dei principi e dei sovrani che in quei confini regnano. Alla politica micagnosa e artificiale della Germania, Feuerbach contrappone il modello delle «libere foreste vergini del Nordamerica»⁸⁶ fondate sul binomio unità-democrazia. Il naturalista, infatti, nella frequentazione dei suoi studi diventa «non solo democratico, ma anche socialista e comunista, ovviamente solo nel senso razionale e universale di questa parola», poiché vede con i suoi occhi che l'origine naturale del mondo «non sa nulla [...] dell'artificio con cui l'uomo ha limitato e avvilito, nel diritto, l'esistenza del suo prossimo», e riconosce, di conseguenza, che «l'origine di questa oppressione non è altro che umana»⁸⁷. La natura, al contrario, sancisce la comunità dei beni essenziali come l'aria, e riconosce la *proprietà necessaria* «che è tutt'uno con la vita», garantendo a ciascuno ciò che di cui ha bisogno.

La *necessità* della fame, al contrario, deriva soltanto dallo «arbitrio dello Stato»⁸⁸. L'osservazione della natura, argomentava Feuerbach, è in grado di gettare una nuova luce anche sul «vecchio buon diritto» che ha artificiosamente suddiviso l'umanità «in nobili e canaglie, aristocratici e plebe», e che ha posto a fondamento di questa «ingiuria contro il genere

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ GW p. 350.

⁸⁷ GW 10, pp. 350-351.

⁸⁸ GW 10, p. 351.

umano» il principio: «*venter nobilitat*»⁸⁹. Eppure, la scienza naturale non distingue tra lo stomaco di un nobile e quello di un plebeo, che per lei hanno medesima origine e funzione. Questa distinzione fittizia e conservatrice, sostenuta proprio dai cattedratici, non è altro che il riflesso nelle aule universitarie della dottrina cristiana che tiene ben distinti anima e corpo lasciando che la fede fantastica nei miracoli continui a trasformare «il mondo naturale in un mondo di favola»⁹⁰.

Letto in quest'ottica, lo scritto di Moleschott, sebbene non fosse altro che «uno scritto di scopo e oggetto gastronomico», si rivelava, filosoficamente, eticamente e politicamente, «uno scritto estremamente importante [...] uno scritto rivoluzionario», in grado di esporre lucidamente «i veri “principi di filosofia dell'avvenire”»⁹¹. Moleschott dimostrava, su basi puramente scientifiche, che il legame tra anima e corpo, tra spirito e natura, su cui i filosofi si erano lambiccati per secoli altro non fosse che «l'alimentazione»⁹². Come nessuna idea è innata, così non lo è neanche il calore vitale del corpo che, separato dal suo nutrimento di cibo e di aria, deperisce e muore. Semplicemente nel nutrimento si trovava, allora, la soluzione alla *vexata questio della sostanza*:

«Che cos'è? Io o non-Io? spirito o natura, o l'unità di entrambi? Sì, l'unità! Ma che significa questo? Il nutrimento è la sostanza, il nutrimento è l'identità di

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ GW 10, p. 353.

⁹¹ GW 10, p. 356-357.

⁹² GW 10, p. 357.

spirito e natura; senza grasso non c'è carne, ma neppure cervello, neppure spirito, e il grasso deriva dall'alimentazione, l'alimentazione è lo spinozistico *ἔς και πᾶν*, l'onnicomprendivo, l'essere degli enti [das Wesen der Wesen]. Tutto dipende dal mangiare e dal bere. La differenza degli enti è soltanto la differenza del nutrimento»⁹³.

Essere è quindi tutt'uno con il nutrirsi, con l'interscambio di alimenti e sostanze tra l'ambiente e l'individuo: «essere significa mangiare; ciò che è, *mangia* e viene mangiato» [sein heißt essen; was *ist*, *ißt* und wird gegessen] - scrive Feuerbach con un celebre e intraducibile gioco di parole - «mangiare è la forma dell'essere soggettiva e attiva, venir mangiato quella oggettiva e passiva, e, tuttavia, entrambe sono inseparabili»⁹⁴.

Quello che vale per tutti gli esseri in generale, vale a maggior ragione anche per l'uomo, in cui i cibi, se hanno già riempito lo stomaco e sono stati digeriti, diventano sangue e cervello - «la materia del nutrimento diventa materia del pensiero»⁹⁵. Affinché l'uomo possa pensare e sentire correttamente, oltre a lavorare e vivere in maniera sana e integrale le funzioni essenziali della sua esistenza, è necessario che la sua alimentazione sia corretta e bilanciata nei suoi elementi:

«Se volete migliorare il popolo, allora dategli cibo migliore al posto delle

⁹³ GW 10, p. 358.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ GW 10, p. 395.

declamazioni contro i peccati⁹⁶. [...] La dieta è la base della saggezza e della virtù, della virtù umana, robusta di muscoli e salda nei nervi; ma senza saggezza e virtù non può attecchire nessuna rivoluzione»⁹⁷.

Si vede come, al di là del noto gioco di parole – «*das Mensch ist, was er ißt*», «l'uomo è ciò che mangia» – per cui la recensione spesso viene ricordata, *Die natruwissenschaft und die Revolution* era ben più che un esercizio di “piatto materialismo”. Feuerbach, infatti, utilizzava l'attenzione rivolta dal Moleschott al problema dell'alimentazione per fare il punto su alcune questioni che, nello sviluppo futuro del suo pensiero e anche nella stesura della *Teogonia*, avrebbero avuto un ruolo centrale. Innanzitutto, nella dottrina dell'alimentazione in particolare, e nella fisiologia in generale, egli cercava l'elemento di contatto e continuità tra i risultati delle scienze naturali e la sua dottrina antropologico-etica. La nutrizione dell'individuo diventava in questo modo la funzione in grado di articolare la co-appartenenza di natura umana individuale e natura non umana, di Io e non-Io, su cui soltanto era possibile fondare una teoria dell'agire etico in ambito materialistico. La saldatura tra alimentazione e virtù acquisiva, così, non soltanto teoricamente ma anche politicamente un valore rivoluzionario, così come l'acquistava la libertà d'indagine nel campo delle scienze naturali, o, come si esprimeva Feuerbach, il libero utilizzo dei cinque sensi.

In effetti, nella recensione, la carica anti-reazionaria era talmente

⁹⁶ GW 10, p. 367.

⁹⁷ GW 10, p. 368.

aggressiva e provocatoria che c'è da chiedersi come abbia potuto essere pubblicata. E' probabile, come sostiene Winiger, che per un "normale" divieto poliziesco i «Blätter für literarische Unterhaltung» della Brockhaus, su cui venne pubblicato l'articolo, fossero semplicemente troppo importanti⁹⁸.

Un certo inasprimento della pressione del regime su Feuerbach, tuttavia, non si fece attendere a lungo. Nel gennaio del 1851 Feuerbach, in possesso di un regolare passaporto, nel corso di un viaggio a Lipsia, dove si recava su invito di Otto Wigand con cui, nonostante i dissapori, si era finalmente deciso a pubblicare il testo delle *Lezioni* di Heidelberg, fu fermato dalla polizia ed espulso dalla città. Nell'estate dello stesso anno veniva ancora importunato a Schloss Bruckberg dalla polizia che perquisiva la sua casa alla ricerca di «presunti demagoghi»⁹⁹.

Incidenti con la polizia a parte, le *Lezioni sulla essenza della religione*¹⁰⁰ furono videro la luce nella pasqua del 1851 come vol. VIII dei *Sämmtliche Werke*. Lo scritto seguiva da vicino il cammino espositivo delle trenta lezioni di Heidelberg, e ripercorreva, in una forma storicamente e didatticamente lineare, l'itinerario intellettuale di Feuerbach e i temi centrali della sua critica della religione, tentando di renderne una esposizione il più possibile chiara e

⁹⁸ J. Winiger, cit, p. 286.

⁹⁹ Cfr. W. Bolin, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1891. p. 26. e *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Wigand, Leipzig 1904, pp.131-132.

¹⁰⁰ Meriterebbe di certo un lavoro a parte l'indagine su un'opera a suo modo complessa, che, tra l'altro, allude anche in maniera significativa alle tappe di sviluppo e maturazione del pensiero di Feuerbach, con i relativi pesi specifici, così come egli doveva immaginarle tra il 1845 e il 1848. Qui non possiamo fare altro che tracciarne il percorso in poche battute.

“sistematica”.

Le prime tre lezioni facevano riferimento ai primi lavori ed alle ricerche di storia della filosofia moderna fino alla *Essenza del cristianesimo*. Le restanti, invece, riesponevano i concetti chiave della *Essenza della religione* non senza cercare di chiarificare i passaggi problematici che erano emersi nelle diverse recensioni di cui l’opera era stata oggetto – incluse le critiche di Rudolf Haym¹⁰¹ – e di mettere in evidenza le ricadute politico-morali della sua opzione anti-religiosa. Meriterebbe di certo un lavoro a parte l’indagine su un’opera complessa come questa – a suo modo unica nel contesto della produzione feuerbachiana – anche tenendo conto del tentativo dell’autore di fornire una linea filosoficamente e storiograficamente coerente delle tappe di sviluppo e maturazione del proprio pensiero così come egli doveva immaginarla tra il 1845 e il 1848.

Nel contesto della nostra indagine, tuttavia, meritano un’attenzione a parte soprattutto le *Zusätze und Anmerkungen*, gli allegati, poscritti e annotazioni, che Feuerbach volle aggiungere a questa prima edizione del volume. Esse, redatte in un momento successivo al rientro da Heidelberg e pensate come integrazione al testo delle lezioni, furono il primo frutto della nuova attenzione che dopo il già 1849 Feuerbach aveva testimoniato per gli autori antichi e per Omero.

¹⁰¹ In particolare cfr. GW 6, pp. 357-363.

Da questo punto di vista, in particolare, risaltava l'aggiunta numero due, in cui Feuerbach, prendendo le mosse da fonti classiche, tentava di rivendicare la possibilità di una nuova fondazione della morale e del diritto su una riscoperta relazione positiva tra uomo e natura.

Inoltre, in una nota al testo del medesimo passo, Feuerbach specificava:

«Raccolgo insieme sotto questo numero [*scil.* di nota] una serie di argomenti che sono gli elementi o frammenti di uno *scritto autonomo*, i quali, tuttavia, nell'insicurezza cui soggiacciono tutte le imprese per via della nostra inaudita e desolante politica, ho allegato comunque a queste lezioni, e, perciò, invito il lettore che ne è disposto a leggerli già a chiusura delle *Lezioni*»¹⁰².

Si trattava, come segnalava anche Bolin¹⁰³, delle primo nucleo di quei frammenti che avrebbero portato, nel 1857, alla pubblicazione della *Teogonia*.

Nella *Zusatz 2* Feuerbach motivava il disegno di addurre prove attinte dalla letteratura della classicità pagana come dimostrazione dell'origine della religione dal sentimento di dipendenza, con queste parole:

«Sebbene abbia già riportato prove sufficienti [...], voglio portarne ancora delle altre, ma soltanto dai pagani classici, non dai cristiani, e non solo perché presso questi la dipendenza della creatura dalla causa indipendente, dalla *causa independens*, è diventata un'espressione tecnica della loro teologia e metafisica,

¹⁰² L'annotazione si riferiva alla quarta lezione che aveva come oggetto il sentimento di dipendenza. Cfr. GW 6, pp. 326-363.

¹⁰³ Cfr. SW 2, VIII, p. 367.

ma anche perché gli antichi popoli classici non reprimono o nascondono, come i cristiani, i sentimenti e le idee originarie dell'uomo – la frase di Plinio: “res graecorum nuda est” vale anche qui -, non le sacrificano ad un concetto di dio convenzionale e dogmatico, e ci forniscono, perciò, come in politica così anche nella religione, gli esempi più istruttivi e i chiarimenti più interessanti sulla genesi della rappresentazione del dio»¹⁰⁴.

Il mondo classico, in generale, si caratterizzava, già in questo frammento, per la relazione positiva, fisiologica, naturale dell'individuo umano con l'orizzonte della sua sensibilità, e il mondo greco, in particolare, per la capacità di esprimere nella maniera più chiara questa relazione traducendola non soltanto nel linguaggio celeste della religione, ma anche in quello terreno della politica. La greicità, contraddistinta dal binomio paganesimo-democrazia, rappresentava, per Feuerbach, il modello storicamente dato di una civiltà che, sul riconoscimento della dipendenza sensibile dell'individuo dalla natura ed dalla *polis*, aveva saputo costruire un modello di *spazio sociale e religioso* libero, armonico e pluralista, in ciò radicalmente agli antipodi del modello cristiano – fondato sul binomio monoteismo-monarchia – contrassegnato dal dogmatismo e dall'intolleranza religiosa e dall'assolutismo politico¹⁰⁵.

¹⁰⁴ GW 6, p. 327.

¹⁰⁵ La connessione paganesimo-pluralismo-tolleranza appena accennato nella *Zusatz 2*, viene ripreso e ribadito anche nella numero 11: «Tanto poco si può derivare dal dio monoteistico, in quanto essere [*Wesen*] essenzialmente differente dalla natura, la molteplicità e la diversità della natura in generale, quanto poco si può derivare da lui la molteplicità e la diversità della natura umana in particolare, la cui conseguenza è la legittimità delle diverse religioni. Dall'*unità* dell'essenza di pensiero monoteistica consegue solamente l'*unità* e l'*uguaglianza* degli uomini, e quindi anche l'*unità* della fede. Le differenze e la molteplicità

Poco oltre Feuerbach introduceva quella caratterizzazione di Omero come il padre dell'antropologia che, nella *Teogonia*, avrebbe permesso a Feuerbach di esercitare sulla poesia dell'Iliade e dell'Odissea una forma rinnovata del metodo genetico-critico per portare alla luce gli elementi fondamentali di una fenomenologia del desiderio teogonico. Caratteristica del linguaggio omerico era la capacità di esprimere, attraverso la figura degli dei, la relazione tra i sentimenti o le aspirazioni dell'uomo e gli eventi della natura più che in forma propriamente religiosa, nella forma estetica della *poesia*. A differenza che nella *Teogonia*, tuttavia, qui, come nel testo delle *Lezioni*, Feuerbach legava l'origine della rappresentazione degli dei, anche nel linguaggio omerico, al *bisogno* [*Bedürfnis*] – inteso in modo sensibile, naturale e materiale in senso stretto – e non al *desiderio* [*Wunsch*] – che rappresenterà nell'immaginazione dell'uomo la traduzione *soggettiva* delle condizioni di soddisfazione del bisogno¹⁰⁶:

dell'essere umano, su cui si fondano la tolleranza e l'indifferenza religiose, discende soltanto dal *principio politeistico dell'intuizione sensibile*. [...] “Se Dio è amore, il filantropo deve essere l'immagine di Dio” [C.F. Bahardt, *Würdigen der natürlichen Religion*, 1791]. Ma chi ama un essere riconosce la sua individualità. Chi ama i fiori ama tutti i fiori, gioisce della loro infinita diversità e dà a ciascuno quello che si addice alla sua natura individuale. Ma qual è il principio o la causa di queste infinite differenze e individualità che i sensi ci rivelano? La natura, la cui essenza è proprio la diversità e l'individualità, poiché essa non è una essenza astratta e metafisica come Dio» (Idem, pp. 371-372).

¹⁰⁶ L'opposizione tra volere e potere, tra desiderare e realizzare, Dio e uomo è uno dei temi caratterizzanti dell'itinerario teorico feuerbachiano. Esso, tuttavia, assume sfumature e rilevanza crescente nel tempo, e viene tematizzata in forma sempre più netta. Già nella *Essenza del cristianesimo* il Dio cristiano è «colui che adempie, ossia la *realtà*, il compimento *dei miei desideri*» (GW 5, p. 299; t.i. cit. p. 189), ma è soltanto nella *Essenza della religione* che Feuerbach determina nella «contraddizione tra volere e potere, desiderare e ottenere, proposito ed esito, rappresentazione e realtà, pensare ed essere» il «presupposto» della religione in generale (2 SW VII, p. 463; t.i. cit. p. 30), un presupposto fondato nella stessa natura della relazione tra l'individuo finito e gli esseri sensibili da cui dipende la sua esistenza mediata dalla fantasia. Nella stessa opera, Feuerbach fornisce anche la definizione di *desiderio* che costituirà, nella *Teogonia*, la base per la sua distinzione dalla *volontà*: «il desiderio è un'aspirazione il cui soddisfacimento [...] non è in mio potere, è una volontà priva del potere di tradursi in atto» (2 SW VII, p. 464; t.i. cit. p. 74). È il potere del desiderio ad incantare la natura attraverso la fantasia che non crea i suoi oggetti, ma li elabora soggettivizzandoli. Feuerbach, a tal proposito, ricordava che «nel tedesco antico *wünschen* [desiderare] significa *zaubern* [incantare]» (ibidem).

«”Tutti gli uomini”, dice Omero nella “Odissea”, “*hanno bisogno degli dei*”. Ma che cos’è il bisogno se non l’espressione patologica della dipendenza? [...] Se gli uomini hanno bisogno degli dei, allora ne consegue necessariamente che questi abbiano ciò che a quelli manca [...] – un’opposizione che anche la successiva riflessione dei greci o la loro filosofia ha espresso apertamente, nonostante già in Omero l’essenza divina (eterica, beata, immortale, onnipotente) venisse contrapposta all’essenza dell’uomo (grave, misera, mortale, impotente) anche se, chiaramente, in un modo altamente sentimentale [*gemütliche*] o poetico [*poetische*]»¹⁰⁷.

Lo stesso monoteismo antico, come quello espresso dalla religione dell’Antico Testamento e del Corano, si rivelava, agli occhi di Feuerbach, più che un monoteismo metafisico come quello cristiano, il tentativo dell’immaginazione umana di esprimere in «*forma pratico-poetica*»¹⁰⁸ l’identità dell’uomo e della natura:

«La natura è il dio originario, l’oggetto originario della religione; ma essa è oggetto della religione non come natura, ma come essenza umana, come essenza del sentimento, della fantasia, del pensiero. Il segreto della religione è “*l’identità del soggettivo e dell’oggettivo*”, cioè l’unità dell’essenza dell’uomo e dell’essenza della natura, ma nella differenza dell’essenza della natura e dell’umanità. [...] Dio nel Corano, come anche nell’Antico Testamento, è natura, e, allo stesso tempo *non* è natura, ma un’essenza *soggettiva*, cioè

¹⁰⁷ Idem, pp. 327-328.

¹⁰⁸ Idem, p. 357.

personale [...]. L'onnipotenza divina è la potenza naturale fusa in uno, identificata, con la potenza dell'immaginazione dell'uomo – la potenza che [...] esprime nella differenza, nella separazione dalla natura [...] soltanto *l'essenza dell'immaginazione umana*»¹⁰⁹.

Se la natura, cui l'individuo è legato innanzitutto per mezzo del bisogno, era il fondamento e l'origine della religione, doveva essere, allora, anche quello della morale e del diritto che i teisti ritenevano, a loro volta, impossibili senza la fede religiosa. Il legame naturale tra egoismo e virtù poteva, infine, rivelarsi, per Feuerbach, anche il principio su cui fondare la morale e il diritto indipendenti dalla religione:

«Morale e diritto si basano in generale sul semplicissimo principio: “ciò che non vuoi che gli altri ti facciano, allora non farlo neanche tu a loro!”¹¹⁰. [...] Credere che lo Stato [...] non possa esistere senza fede religiosa significa credere che le gambe naturali non siano sufficienti a stare in piedi e a camminare [...]. Le gambe naturali su cui si basano la morale e il diritto, sono l'amore di sé, l'interesse, l'egoismo. [...] L'egoismo è la causa originaria di tutto il male, ma anche la causa prima di tutto il bene – e chi altro se non l'egoismo ha portato alla luce l'agricoltura, il commercio, l'arte e la scienza? È la causa prima di tutti i vizi ma anche la causa prima di tutte le virtù – e chi ha creato la virtù dell'onestà? [...] L'egoismo è il primo legislatore e la causa prima delle virtù, quand'anche per avversione contro i vizi, solo per egoismo, solo perché per lui è un male ciò che per me è un vizio, come, viceversa, ciò

¹⁰⁹ Idem, pp. 357-360

¹¹⁰ Idem, p. 337.

che per me è una negazione del mio egoismo per un altro è affermazione del suo, ciò che *per me* è una *virtù*, *per lui* è un'opera buona»¹¹¹.

Se, dunque, tanto il teismo che l'ateismo trovavano, praticamente, il proprio principio guida e la propria origine nell'egoismo individuale, la contraddizione tra i due modelli non era altro che «la contraddizione tra egoismo *infinito e finito*»¹¹². Questa opposizione tra egoismo finito ed egoismo infinito, sarebbe divenuta l'opzione etica fondamentale della *Teogonia*, lì dove, all'egoismo infinito, all'infinito amor di sé del *desiderio* di beatitudine tipico del sovranaturalismo cristiano, Feuerbach avrebbe contrapposto la *volontà* dell'impegno mondano, la moderazione del desiderio all'interno della sfera di possibilità dell'esistenza sensibile, cioè la piena realizzazione di un egoismo in armonia con se stesso e con la natura tipica della cultura del politeismo pagano. Gli eroi di Omero sarebbero divenuti, così, i modelli – individuali e plurali – dell'organizzazione di una individualità capace di riconoscere *attivamente* la propria dipendenza senza rinunciare al compito della propria autodeterminazione.

Un'ultima questione merita di essere presa in considerazione, anche perché anticipa uno dei problemi centrali della teoria feuerbachiana del *desiderio* della *Teogonia*: si tratta della relazione tra *inconscio* e *coscienza* nella definizione del concetto di individuo. È probabilmente su questo tema che si

¹¹¹ Idem, pp. 339-341.

¹¹² Idem, p. 334.

può cogliere più chiaramente la misura di quella evoluzione nelle traiettorie di ricerca che delinea il passaggio dalla *Essenza della religione* alla *Teogonia*, non soltanto nel metodo ma anche nei contenuti. Qui è, infatti, possibile individuare un progressivo spostamento dell'oggetto di analisi di Feuerbach dalla relazione tra l'individuo e la *natura esterna* – in quanto fonte del bisogno – alla relazione, tutta *interna* all'individuo, *tra io cosciente ed io inconscio* che si manifesta nella funzione psicologica del *desiderio*:

«L'essenza differente ed indipendente dall'uomo, l'oggetto della religione, non è soltanto la natura esterna, ma anche la natura dell'uomo propria e interna, e tuttavia differente e indipendente al suo sapere e volere. [...] Il segreto della religione è alla fine soltanto il segreto della *connessione del cosciente con l'inconscio, del volere con l'involontario in una e medesima essenza* [*Verbindung des Bewußtseins mit dem Bewußtlosen, des Willen mit dem Unwillkürlichen in einem und demselben Wesen*]. [...] L'uomo sta con il suo Io o coscienza sull'orlo di un insondabile abisso che tuttavia non è altro che la sua propria essenza inconscia [*bewußtloses Wesen*] che viene al lui come un'essenza estranea. Il sentimento che afferra l'uomo sull'orlo di questo abisso, che erompe nelle parole dell'ammirazione e della meraviglia: chi sono io? da dove vengo? dove vado? è il sentimento religioso, il sentimento della mia nullità senza un *non-Io*, un'essenza differente da me e pur, tuttavia, intimamente connessami, un'altra eppure la *mia propria essenza*»¹¹³.

Il non-Io nell'io, il *Trieb*, l'impulso, l'istinto che si impone all'Io, alla

¹¹³ Idem, pp. 349-350.

coscienza, indipendentemente dalla sua volontà, è il vero regno in cui si generano ed abitano le divinità. L'accezione con cui Feuerbach designa il *Trieb*, in questo caso, non è già più fisiologica in senso stretto. La dimensione del bisogno, dell'istinto di sopravvivenza, è certamente inclusa nel concetto che tuttavia Feuerbach estende anche alle componenti tipiche della vita psichica e radicate nel carattere dell'individuo che si danno nei talenti e nelle predisposizioni. Feuerbach utilizza esemplificativamente il caso dell'*impulso a poetare*, in cui l'io avverte l'impulso al poetare che volontariamente soddisfa, sebbene l'impulso stesso e la capacità di soddisfare l'impulso, cioè il talento, risiedano nell'inconscio, nel non-Io¹¹⁴.

Come esso è il fondamento della religione risiede nella relazione tra Io e non-Io, così il segreto dell'*individualità* è «l'unità di Io e non-Io»¹¹⁵: «l'uomo è tale soltanto perché il suo non-io è oggetto della sua coscienza, della sua propria meraviglia, oggetto del sentimento di dipendenza, oggetto della religione, così come [lo è] la natura esterna»¹¹⁶. La religione trasforma in prodotto dell'arbitrio divino ciò che, anche all'interno dell'uomo, non è prodotto dell'arbitrio umano. La morale e la religione del mondo greco, secondo Feuerbach, si fondavano sul medesimo principio del riconoscimento della potenza del non-Io di fronte all'Io. La *sophrosyne* degli antichi era «la virtù, in forza di cui l'uomo non oltrepassa i propri limiti, non si eleva nel suo pensiero e nelle sue aspirazioni al di sopra della misura dell'essenza e delle

¹¹⁴ Cfr. idem, p. 350.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Idem, pp. 350-351.

capacità dell'uomo»; essere religiosi o pii, per gli antichi, significava accettare e godere il proprio essere mortale e finito¹¹⁷. In *questa* virtù risiedeva un'attitudine alla relazione con l'oggetto basata sul riconoscimento della sua specificità e della sua autonomia, e, specularmente, sul riconoscimento del fatto che tutto ciò che non dipende dall'oggetto in sé – cioè dal vincolo di natura – dipende soltanto dall'impegno e dal lavoro dell'uomo:

«Il vero relazionarsi ad un oggetto è adeguato alla sua differenza da me, alla sua essenza; questo relazionarsi, tuttavia, *non è religioso*, ma neanche *irreligioso*, come si rappresenta la plebe comune ed erudita che conosce soltanto l'opposizione di fede e non fede, di religione e irreligione, ma non il terzo, il più alto al di sopra dei due. Sii buona, cara terra, dice il religioso, e dammi un buon raccolto. La terra “voglia o no, deve darmi frutti”, dice l'irreligioso, il Polifemo; “la terra mi darà” dice il vero, né religioso né irreligioso, “se io le do ciò che è dovuto alla sua essenza”; non essa *vuole* dare, né essa *deve* dare – soltanto chi è forzato, chi lo fa contro voglia deve – ma essa semplicemente darà se, anche da parte mia, sono soddisfatte tutte le condizioni al di sotto delle quali essa può dare o, meglio, portare alla luce»¹¹⁸.

L'etica abbozzata da Feuerbach si traduceva, così, in un *etica dell'impegno mondano* – come assunzione responsabile della propria finitezza e mortalità – e *del rispetto* della natura e dell'uomo – come interazione con l'alterità

¹¹⁷ Idem, p. 353.

¹¹⁸ Idem, p. 533-356.

caratterizzata dalla lucida conoscenza dell'oggetto nella sua individualità e nei suoi vincoli specifici, al di là di ogni scorciatoia fantastica o religiosa, ma anche di ogni forzatura volontaristica.

Oltre al desiderio di supervisionare la pubblicazione delle *Lezioni*, c'era anche un altro motivo che aveva spinto Feuerbach a recarsi a Lipsia: era alla ricerca di materiale inedito del padre, il criminalista Paul Johan Anselm Ritter von Feuerbach, morto nel 1833. Dopo la morte, avvenuta nell'aprile del 1843, del fratello Eduard¹¹⁹, che era stato ordinario di diritto ad Erlangen e a cui il padre aveva affidato originariamente la pubblicazione dei suoi inediti, il peso di questo lavoro alla fine era ricaduto su Ludwig¹²⁰. L'opera di ricerca e selezione degli inediti da pubblicare, che portava Feuerbach a confrontarsi con un campo di studi che non gli era familiare, gli era costata molto tempo e fatica. Per ricostruire un ritratto intellettuale del padre aveva lavorato sulle sue lettere, sui suoi trattati e sui suoi saggi che, tuttavia gli avevano permesso di confrontarsi con temi della giurisprudenza - in particolare, il diritto penale e la pena di morte - che, almeno dal punto di vista filosofico, avevano finito per accendere il suo interesse¹²¹.

Attraverso le lettere e gli scritti postumi, Feuerbach aveva cercato di ricostruire e mettere in evidenza la relazione tra la «personalità drammatica» e

¹¹⁹ Eduard August era stato il terzo figlio di Paul Johan Anselm Ritter von Feuerbach, «nato il 1 gennaio 1803, morto come professore ordinario di diritto presso l'Università di Erlangen il 25 aprile del 1843, acquistò fama come scrittore nel campo del diritto germanico per la sua opera "Die Lex Salica und ihre verschiedene Rezensionen" (Erlangen 1831)» (GW 11, p. 7).

¹²⁰ Cfr. GW 12, p. 3 e **W. Bolin**, *Ausgewählte Briefe...* cit., p. 137.

¹²¹ Cfr. **K. Grün**, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass...*, cit., p. 130

contrastata di Anselm, ricca di virtù come di mancanze, con la sua teoria criminalistica «della costrizione [*Zwang*] psicologica o psichica»¹²². Anselm Feuerbach veniva caratterizzato, in tal modo, come un uomo «ambizioso e desideroso di fama», e tuttavia disposto a soddisfare questa sua passione «soltanto *nel servizio della giustizia, della verità e della libertà*»¹²³. Il padre Anselm, soprattutto nella dimensione del suo impegno politico e intellettuale, appariva come un modello etico di conciliazione tra impulsi egoistici e amore civile.

Karl Grün notò come Feuerbach avesse ravviato «anche nella giurisprudenza, e, soprattutto, nel processo criminale, quella trascendenza teologica, quella deprivazione dell'essere umano che aveva paradigmaticamente riscontrato nella religione»; per lui, «i giuristi di professione erano teologi polizieschi, il magistrato inquirente un inquisitore, la pena di morte l'analogia delle pene eterne dell'inferno»¹²⁴. Se si tiene conto di questo, e di come nella caratterizzazione di Anselm avesse giocato un ruolo importante anche l'antagonismo tra padre e figlio, appare più chiaro anche il tentativo di Ludwig di restituire – attraverso gli inediti e le lettere - un ritratto del padre a tutto tondo che, al di là della professione di giurista e della sua funzione di Presidente della Corte d'Appello e di Consigliere di Stato, celebrasse quei tratti di Anselm che, nel contesto del clima politico e culturale di inizio Ottocento, ne avevano fatto un riformatore illuminato del processo

¹²² GW 12, p. 10.

¹²³ Idem, p. 19.

¹²⁴ K. Grün, cit. ibidem.

penale ed un militante dell'unità e della libertà tedesca.

Il volume, finito nel corso del 1851, veniva pubblicato nella primavera del 1852 da Wigand in due volumi dal titolo: "*Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken aus seinen ungedruckten Briefe und Tagebücher veröffentlicht von seinem Sohne L.F.*". Feuerbach credeva molto nel valore di quest'opera, e Otto Wigand – che era entrato in società con un altro editore – per la pubblicazione non aveva badato a spese¹²⁵. Feuerbach si attendeva un successo editoriale migliore di quello delle *Lezioni sulla essenza della religione*, che erano state praticamente ignorate dal pubblico e dalla critica. L'attesa sembrava legittima, e lo stesso Emil Gottfried von Herder¹²⁶, amico stimato che aveva anche avuto modo di conoscere personalmente Anselm Feuerbach, aveva confortato il giudizio positivo affermando di considerare «la pubblicazione di questo monumento [...] massimamente appropriata alle circostanze dell'epoca», poiché nessuna epoca aveva mai avuto più bisogno «che lo specchio di uno spirito tanto luminosamente solido per diritto, verità e libertà le fosse presente»¹²⁷.

¹²⁵ Questa scelta era probabilmente motivata, al di là delle speranze riposte da Wigand nel valore dell'opera, anche dal tentativo di ricostruire il rapporto di affari, se non personale, che con Feuerbach si era cominciato ad incrinare, per problemi economici, fin dalla seconda metà del 1848. Questo logoramento del rapporto doveva essere stato anche il motivo principale per cui Feuerbach, inizialmente, aveva proposto il manoscritto del *Nachlass* del padre alla casa editrice Brockhaus di Lipsia. Heinrich Brockhaus aveva fiutato il rischio editoriale che comportava la pubblicazione di un simile volume. Sollecitato Feuerbach gli aveva fatto notare che, nonostante l'interesse che l'impresa racchiudeva in sé, «la cerchia del pubblico disposto a comprare» sarebbe stata «troppo ristretta» (GW 19, p. 320), e che in nessun caso sarebbe stato disposto a stampare più di 750-1000 copie. Poiché, per rientrare dell'onorario richiesto da Feuerbach le copie avrebbero dovuto essere almeno il triplo, alla fine Feuerbach si era deciso a pubblicare comunque il volume con Wigand che, economicamente e come numero di copie, si era impegnato a dargli maggiori garanzie (cfr. GW 19, pp. 325-327, 329-330, 333-371).

¹²⁶ Emil Gottfried von Herder, funzionario governativo, nato a Weimar nel 1783 e figlio di Gottfried von Herder.

¹²⁷ GW 19, p. 379.

Nonostante le premesse sembrassero confortanti, il libro, dal punto di vista editoriale, fu un completo fiasco. Pubblicato nella primavera del '52, nove mesi più tardi aveva venduto, in tutto, solamente 123 esemplari¹²⁸. La situazione non migliorò con una seconda edizione più economica¹²⁹. Anche gli organi di stampa e il mondo intellettuale gli negarono l'attenzione che Feuerbach si era immaginato. Il libro fu un fallimento tale che Feuerbach dovette anche rinunciare a parte dell'onorario, per non gravare ulteriormente sulla già difficile posizione di Wigand¹³⁰.

Qualcosa era profondamente mutato nei gusti della borghesia e del pubblico tedeschi dopo il 1849, e Feuerbach, alla fine, si trovava costretto, suo malgrado, a rendersene conto: lui stesso, che era stato uno degli intellettuali di riferimento dei movimenti democratici e repubblicani della vicenda francofortese, adesso veniva quasi del tutto ignorato. Questo mutato clima ha portato i primi biografi di Feuerbach, tra cui Wilhelm Bolin, ad interpretare il disinteresse del mondo intellettuale di questi anni, come il tentativo di cancellare la memoria degli eventi rivoluzionari e dei loro protagonisti: «con un ostinato silenzio» scriveva Bolin in riferimento al fiasco editoriale delle *Lezioni* «era stato cancellato, come doveva, ogni ricordo del movimento del '48»¹³¹.

E' probabile che diversi fattori, anche interni alla redazione degli stessi

¹²⁸ Cfr. GW 20, pp. 10-11.

¹²⁹ Cfr. **J. Winiger**, cit., pp. 288-289.

¹³⁰ Cfr. GW 20, p. 4 e **W. Bolin**, *Ausgewählte Briefe...* cit., p. 137.

¹³¹ **W. Bolin**, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, cit., p. 26.

scritti e relativi a forma e contenuto, avessero influito sul mancato successo delle *Lezioni* e del *Nachlass* di Anselm Feuerbach. Le *Lezioni*, almeno ad una lettura superficiale, apparivano soltanto come una ricapitolazione dei principi fondamentali del lavoro di Feuerbach fino alla *Essenza della religione*. Per quanto riguardava, invece, il *Nachlass* del padre – nonostante Feuerbach avesse timore che il fiasco fosse dovuto alla cattiva fama del curatore di «folle ateo rivoluzionario»¹³² –, il fiasco, probabilmente, si doveva soprattutto al tempo trascorso tra la morte di Anselm e la pubblicazione del libro¹³³ (a distanza di qualche anno, nel 1856, Wigand avrebbe rinfacciato a Feuerbach che, pur essendo costato una fortuna, «un lavoro tale da essere fatto per i 2/3 di lettere a Recke e Tiedge era impossibile che avesse successo»¹³⁴). Ma se, al di là di questo, il fiasco di questa pubblicazione poteva essere individuato, contrariamente a quanto pensava Herder, proprio nel disinteresse del pubblico di quegli anni verso una figura intellettuale come quella Anselm Feuerbach, esponente di un'epoca che, a cinquant'anni di distanza, tutto sommato appariva ormai già troppo lontana¹³⁵, come doveva spiegarsi Ludwig il disinteresse del pubblico anche verso il *suo* proprio lavoro filosofico? Doveva considerare superato anche questo? Certo questa domanda necessitava una risposta pubblica. Ma a Feuerbach sarebbe servito, per trovarla, più tempo di quanto probabilmente immaginasse.

¹³² GW 20, p. 4.

¹³³ Cfr. GW 20, pp. 10-11.

¹³⁴ GW 20, p. 120.

¹³⁵ GW 19, p. 273. Cfr. anche **J. Winiger**, cit., p. 289, e **W. Schuffenhauer** in GW 12, p. 7.

Il clima politico generale e i venti reazionari che spiravano in Germania sommati alle difficoltà economiche della famiglia, non dovevano incoraggiare in Feuerbach una visione rosea del presente. Lo testimonia, ad esempio, il desiderio, mai realizzato, di trasferirsi nei liberi Stati Uniti d'America dove già era emigrato, insieme a tanti altri esponenti del movimento democratico del '48, il caro amico Friedrich Kapp. Proprio a Kapp, nel marzo del 1851, nel raccontare l'episodio con la polizia sulla strada per Lipsia, Feuerbach aveva confessato il suo stato d'animo:

«L'Europa è un carcere; la differenza tra un uomo libero e un prigioniero è soltanto una differenza quantitativa, solo quella che quello ha un po' più spazioso. Io almeno ho sempre la sensazione di essere un carcerato [...]. Ciononostante, non disconosco il bene anche della vita da prigioniero. Meno si ha, più si ricerca la propria felicità nell'attività spirituale. E quanto maggiore è la spinta dall'esterno, tanto maggiore è la contro-spinta dall'interno e più forte il sentimento di sé. In America un uomo come me è una cosa indifferente, un nulla; ma in Europa una *persona ingrata*, qualcosa di altamente significativo, una spina nell'occhio dei regimi, una lancia nel costato della polizia spirituale e mondana, che non la lascia in pace né di giorno né di notte. Su di me perciò la reazione ha assai benevolmente effetto: raddoppia il mio zelo, concentra il mio spirito, mette in circolo la mia bile»¹³⁶.

Come per altri progetti di viaggio di Feuerbach, anche l'idea di andare in

¹³⁶ GW 19, pp. 273-274. Cfr. anche **K. Grün**, cit., vol. 2, p. 10. In merito al proposito di Feuerbach di partire per gli USA insieme ad Otto Wigand cfr. anche: GW 19, pp. 344 e 347.

America non si realizzò mai, anche perché la situazione economica non glielo avrebbe mai permesso. Eppure, dalle sue parole, traspare anche, ancora una volta, la convinzione caparbia di sentirsi responsabile di portare a termine, anche nella estrema difficoltà delle circostanze, il compito di portare, almeno negli spiriti, quella rivoluzione che, per il momento, politicamente sembrava impossibile. Nonostante la sua stessa terra gli apparisse ostile, Feuerbach non rinunciava, infatti, alla propria professione di fede laica nella necessità di uno sviluppo etico e politico in senso democratico e naturalistico. Nella stessa lettera, infatti, aggiungeva:

«Mi dico spesso: una volta che l'essere umano ha raggiunto un punto di vista deve difenderlo fino all'ultimo respiro, una volta che ha cominciato il tema deve svilupparlo fino alla fine. Sì, questo mi dico spesso, e resterò almeno fino a che potrò dire a me stesso in piena coscienza: tu non puoi più rimanere, devi andare via, fino a che la necessità morale non si sia trasformata in una necessità fisica»¹³⁷.

Di lì a poco si sarebbe fatta strada, nella mente di Feuerbach, l'idea di portare a compimento il suo proposito con la più grande opera di critica della religione mai scritta, la summa di tutto il suo pensiero, la dimostrazione positiva dell'origine umana delle rappresentazioni religiose che doveva essere, al contempo, il suo testamento spirituale e la sua risposta definitiva all'ostinato silenzio che le forze della reazione gli sembravano avere innalzato

¹³⁷ GW 19, p. 274.

attorno a lui e ai fatti della Rivoluzione. Si trattava della *Teogonia*, un lavoro di portata enorme che lo avrebbe impegnato costantemente fino all'inizio del 1857.

1.3. La *Teogonia* da intuizione a progetto (1853-1857)

«La mia nuovissima esposizione dell'essenza della religione, redatta nel modo più universalmente cosmopolitico, libera da tutte le espressioni scolastiche [...] e da tutti i riferimenti specifici alla scuola filosofica tedesca –sebbene essenzialmente diretta contro l'assolutismo filosofico-trascendente, religioso, politico e persino giuridico dei tedeschi –, e attinta interamente alle fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana, avrà ben diritto, se non ad emigrare in America, almeno ad emigrare nella lingua inglese».

Ludwig A. Feuerbach, 6 mag. 1855

L'8 settembre del 1851 era morto il maggiore dei fratelli di Ludwig, Anselm, che era stato professore di filologia a Friburgo e si era fatto conoscere come archeologo e studioso di estetica, in particolare per un lavoro sull'Apollon Vaticano pubblicato a Norimberga nel 1833¹³⁸. La morte di Anselm, a cui Feuerbach era molto legato, fu un duro colpo¹³⁹. In una lettera a Joseph Schibich Feuerbach si rammaricava per la morte del fratello che gli era stato tanto caro anche perché, nel corso dei suoi studi di storia dell'arte aveva trovato «piena conferma» dell'antropologia e si era trovato essenzialmente d'accordo con il fratello minore sul terreno critica della religione feuerbachiana¹⁴⁰.

Non è possibile ovviamente stabilire con certezza in che misura la morte di Anselm abbia contribuito ad accentuare, in Feuerbach, da un lato, la tendenza

¹³⁸ Cfr. GW 11, p. 7.

¹³⁹ W. Bolin, *Ausgewählte Briefe...* cit., p. 138.

¹⁴⁰ Cfr. GW 19, p. 322.

all'isolamento – in ogni caso indotto anche della mancanza di denaro e dalla pressione della polizia¹⁴¹ –, dall'altro, quella a rifugiarsi nello studio dei classici come farmaco morale contro l'amarrezza storiche e della situazione personale. Tuttavia, quello che traspare con evidenza dalle lettere di Feuerbach tra il 1851 e il 1852, è che il suo morale era tanto basso da far sì che ne risentisse anche il suo lavoro di scrittore. In una lettera a Wigand del novembre '51, Feuerbach ammetteva la propria nausea per il clima culturale della Germania dell'epoca e, in particolare, per i giudizi che venivano espressi su di lui, tanto da mettere in questione anche il senso della propria attività di scrittore:

«Non leggo più nulla che parli di me, sia in bene che in male. I giudizi su di me che ho letto mi hanno convinto a tal punto della inutilità e della inefficacia dell'attività di scrittore, almeno nel presente, che se non deve spegnersi del tutto anche il piccolo fuoco creativo che mi resta, mi devo astenere da tali letture»¹⁴².

Tuttavia, già da una lettera del marzo 1852 di poco precedente alla pubblicazione del *Nachlass* del padre, che tuttavia era già concluso e in fase di stampa, apprendiamo che Feuerbach aveva già cominciato a definire lo scopo delle sue molteplici letture storiche e letterarie sul mondo antico: si trattava verosimilmente di quell'opera storica e filosofica la cui compiazione

¹⁴¹ «Sin dalla mia espulsione da Lipsia nel gennaio del 1851 non sono più andato da nessuna parte. Niente riposo, solo lavoro! Si dice da queste parti. Io non voglio e non posso più viaggiare in Germania. Sono confinato» (Lettera del 22 febbraio 1852 a F. Kapp, in GW 19, p. 369).

¹⁴² GW 19, p. 327.

aveva anticipato nelle note all'edizione delle *Lezioni* del 1851. Nel rispondere ad Eduard Wilhelm Sievers, che gli aveva inviato una copia del suo *Romeo und Julie*¹⁴³, aveva raccontato, infatti, di essere impegnato al momento in un lavoro di «revisione storico-critica» cui stava sottoponendo la *Essenza della religione*¹⁴⁴.

Anche ad Otto Wigand Feuerbach aveva parlato dell'idea di un simile scritto, che rappresentava per lui il «testamento spirituale» da pubblicare prima di separarsi definitivamente dall'Europa¹⁴⁵. Feuerbach aveva investito molto anche economicamente in questo nuovo lavoro, e si lamentava con Kapp di aver speso «in libri vecchi e nuovi» una somma non inferiore a quella che aveva anticipato per la fabbrica di porcellane «senza probabilmente vederla rientrare»¹⁴⁶. Anche Wigand, dal canto suo, riponeva grandi speranze nella nuova opera di storica di Feuerbach, se non altro perché si augurava, almeno con questa pubblicazione, di rientrare dal fiasco precedente¹⁴⁷.

Per tutto il corso del 1853 Feuerbach si trasforma, come lui stesso si definisce, in un «topo di biblioteca»¹⁴⁸. La maggior parte delle lettere di quest'anno in cui si riferisce al proprio lavoro, sono caratterizzate da un

¹⁴³ Si trattava di un saggio sulla tragedia shakespeariana in cui aveva tentato una lettura in chiave antropologica, psicologica e fenomenologica della religione medievale (cfr. GW 19, p. 373).

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ GW 19, p. 387.

¹⁴⁶ GW 20, p. 4.

¹⁴⁷ «Adesso la mia speranza» scrive Wigand in una lettera del 19 gennaio 1853 «è riposta nella Vostra storia delle religioni, che mi deve fruttare *mille volte* quello che ho speso» (GW 20, p. 3). In questa lettera Wigand sembra accennare, tuttavia, non più, come nella missiva a Sievers di quasi un anno prima, ad un lavoro di revisione storica della *Essenza della religione*, ma ad un'opera indipendente di carattere storico-critico.

¹⁴⁸ Cfr. GW 20, p. 20.

sentimento ambivalente di soddisfazione per l'attività di studioso e di insoddisfazione, se non proprio sconforto, riguardo al senso pubblico e privato della sua attività di scrittore. Il dato nuovo è che le molte letture che, in maniera sempre più totalizzante, lo tenevano occupato fin dal suo ritorno a Bruckberg nel 1849, sembravano finalmente cominciare a dare i loro frutti: si faceva sempre più chiaro, nella mente di Feuerbach, il disegno della nuova opera.

Era in una lettera al Joseph Schibich del 22 marzo 1853 che Feuerbach dichiarava di essere giunto finalmente a toccare, per quanto riguardava la storia della religione, alcuni «punti cardinali»: si trattava della prima definizione generale del contenuto della futura *Teogonia, secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*. Qui Feuerbach metteva in risalto, per la prima volta, alcuni elementi che rappresentavano, nello sviluppo del suo pensiero, dei segnali di novità: non soltanto – riprendendo un tema anticipato nelle *Zusatze alle Lezioni* – affermava di aver individuato negli scritti di Omero «i luoghi originari dell'antropologia», ma testimoniava anche e soprattutto una nuova attenzione per *l'analisi filologica e filosofica della parola*: «le traduzioni non sono sufficienti, bisogna leggere da sé l'originale, e a questo scopo non si deve rifiutare di ricominciare la propria vita dall'inizio, cioè dalla scuola»¹⁴⁹. Questo inizio, questa scuola, erano rappresentati proprio dalle opere di Omero:

¹⁴⁹ Ibidem

«Attualmente mi sto dedicando alla teologia (*sit venia verbo!*) omerica per dimostrare che già il cieco Omero aveva espresso perfettamente, seppur in maniera poetica, che il segreto della teologia è l'antropologia»¹⁵⁰.

Anche in una lettera a Ferdinand Kampe Feuerbach testimoniava che l'immersione nello studio dell'antichità classica lo aveva allontanato Feuerbach da letture filosofiche più contemporanee:

«Io sono ancora indaffarato con l'antichità pagana, tanto che non mi rimane quasi più sguardo per il presente cristiano o non cristiano; tuttavia sono sempre intento a studiare, collazionare, criticare, estrarre passi, ma non a scrivere. Però adesso sono seriamente al punto di esigere che si fermi la mia insaziabile e infinita smania di studio e di rifondere insieme i tesori antiquari raccolti in moneta spendibile»¹⁵¹.

Tuttavia, in una missiva a Jacob Moleschott della fine del 1853, Feuerbach testimonia di trovarsi, rispetto all'inizio della stesura dell'opera, ancora in uno stato di *impasse*:

«Sono stato a tal punto completamente antichizzato, [...] sono tanto romanizzato e grecizzato che a stento riesco a trovare tempo e parole per una lettera tedesca. Volevo soltanto dimostrare storicamente alcune mie frasette come prove della giustezza e della validità universale dei miei principi, e

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ GW 20, p. 61.

precisamente a causa della concentrazione su alcune forme fondamentali storico-culturali e storico-religiose, cosa che io tuttavia tengo ferma ancor'oggi; ma queste poche sono collegate a molte altre o, ancor di più, queste con quelle, tanto che da alcune alla fine si arriva a tutte. Secondo il mio programma dell'anno scorso avrei dovuto già concludere al massimo questo inverno, e adesso, chiusi i conti con alcune parti già stese lo scorso anno, non sono nemmeno all'inizio¹⁵²».

Nel corso di tutto il 1854 i contatti di Feuerbach si erano fatti sempre più radi, ed egli stesso si era ritirato sempre di più negli studi tralasciando persino di rispondere alle lettere. È soltanto alla fine dell'anno che, in una lettera a Moleschott, aveva annunciato di aver finalmente incominciato, nel corso dell'estate, a stendere l'opera a cui tanto alacramente aveva lavorato¹⁵³. Parlando del suo lavoro, nello stadio in cui si trovava al tempo, Feuerbach affermava di avergli voluto dare un titolo «*geistlos*», noioso, «Passi documentari sulla “Essenza della religione”». Tuttavia, aggiungeva poi che il suo scritto non si era rivelato «solo una mera raccolta [di passi], ma assai più una creazione dalle fonti, in particolare dell'antichità classica, finalizzata all'indagine e al rischiaramento degli elementi originari della cosiddetta “coscienza del diritto divino e della moralità”»¹⁵⁴. Come sarebbe stato messo in luce anche da Grün e da Bolin, era proprio sul terreno dell'etica e del diritto – e quindi della relazione tra individuo e comunità – che l'opera doveva

¹⁵² GW 20, p. 62.

¹⁵³ Cfr. GW 20, p. 83.

¹⁵⁴ Ibidem.

fornire un nuovo contributo ed estendere l'ambito di indagine della critica della religione feuerbachiana.

Quello che Feuerbach tendeva a rimarcare, tuttavia, era soprattutto la novità metodologica della nuova opera, che si caratterizzava, anche le linguaggio, per essere «un'opera completamente empirica o erudita e allo stesso tempo, si capisce, nel mio senso filosofica»¹⁵⁵.

Nella descrizione del piano dell'opera, poi, ritornava, come già nella lettera a Schibich dell'anno precedente, la centralità di Omero e di una lettura dei suoi poemi in chiave antropologica: «comincio con Omero, che io apprezzo come il padre dell'antropologia e lo pongo in luce da questo punto di vista, però poi ricollego la restante letteratura greca e romana a lui, naturalmente nella forma di un'antologia».

Infine, Feuerbach indicava a Moleschott il principio filosofico e antropologico - la relazione essenziale tra rappresentazione degli dei e desideri dell'uomo - che l'opera doveva mettere in luce. Si trattava di un tema, e di una formulazione del principio antropologico della religione, che già *in nuce*, si era affacciato nella *Essenza del cristianesimo* per poi divenire uno dei temi centrali della *Essenza della religione*. Anzi, è probabile che la sua "intuizione" possa essere fatta risalire ancora più indietro, fino al distacco dalla filosofia hegeliana ed alla definizione dei termini del metodo genetico-critico nel 1839. Tuttavia, la novità portata in campo dalla nuova opera, era il

¹⁵⁵ Ibidem.

fatto che, quella intuizione iniziale, poteva adesso essere documentata e dimostrata a partire da un “inizio” della filosofia empiricamente indiscutibile: la parola stessa del linguaggio religioso sottoposta a critica razionale dalla scienza storica e dalla filosofia:

«La frase, da cui tutto discende e a cui tutto risale nuovamente, è semplicemente: “gli dei degli esseri umani sono i desideri degli esseri umani” – una frase che è il senso, da me espresso tempo addietro, della essenza della religione e del cristianesimo; con la differenza, però, che quello che lì portava in sé l’apparenza di una generalizzazione illegittima di un fenomeno casuale e subordinato dell’essere umano, qui viene dimostrato e analizzato in un modo, storico e filosofico, radicale, come credo, che non lascia più spazio ad alcun dubbio, inconfutabile. [...] L’uomo teoretico, in me, si scioglie [...] integralmente nel pratico, l’essenza dell’uomo, l’essenza della ragione si scioglie integralmente nell’essenza dell’aspirazione, del desiderio»¹⁵⁶.

Con queste ultime parole, Feuerbach rendeva chiaro il suo intento di abbandonare definitivamente un’antropologia, ancora in odore di hegelismo, il cui asse si trovasse ancora a ruotare intorno al *logos*, alla ragione, come facoltà giustapposta o contrapposta al corpo, agli istinti, alle pulsioni. La nuova antropologia, la nuova essenza dell’uomo, trovava il suo centro di gravità – prelogico e alogico - nel *desiderio*. Si trattava di una strategica epistemologica verosimilmente anche figlia dell’interesse per la fisiologia, la

¹⁵⁶ GW 20, p. 83.

medicina e le scienze naturali che aveva Feuerbach aveva testimoniato dopo il 1849 non solo con sue letture, ma anche con l'attenzione testimoniata, ad esempio, alla dottrina dell'alimentazione di Moleschott o alla relazione tra Io e non-Io, tra natura umana e natura non umana all'interno dell'individuo, nelle *Zusätze und Anmerkungen* alle *Lezioni sulla essenza della religione*. Se non si vuole considerarlo significativo, bisognerà quantomeno considerare simbolico il fatto che, il destinatario di questa lettera in cui Feuerbach, per la prima volta delinea il piano e la struttura argomentativi della *Teogonia*, fosse diretta proprio al caro amico e allievo Jakob Moleschott.

Feuerbach continuò a lavorare al suo novo libro per tutto il 1855 ed il 1856. Intanto, il progetto iniziale andava progressivamente chiarendosi, ed il suo contenuto filosofico arricchendosi. Mentre la stesura procedeva, Feuerbach si rendeva sempre più conto che la nuova opera avrebbe potuto effettivamente segnare una volta per tutte la sua emancipazione, categoriale e terminologica, dalla metafisica idealistica, chiudendo così tutta una storia di polemiche e critiche, mossegli soprattutto dagli esponenti della sinistra hegeliana, che, fraintendendo il senso del suo lavoro – almeno così riteneva – avevano ulteriormente contribuito ad isolarlo e ad allontanarlo dal dibattito filosofico contemporaneo.

Se fino a quel momento Feuerbach aveva potuto dimostrare le ragioni della sua intuizione filosofica soltanto 'rovesciando' i sistemi di filosofia precedenti, teologici e non, adesso aveva finalmente individuato nella

filologia un terreno solido, una fonte originaria, in ‘inizio’ del suo discorso filosofico al contempo massimamente spirituale e massimamente empirico a partire da cui rivelare il fondamento indubitabile della sua antropologia. «La nuovissima esposizione dell’essenza della religione», scriveva nel 1855 a Kapp, era «attinta interamente alle fonti dell’antichità classica, ebraica e cristiana, redatta secondo il punto di vista più cosmopolitico possibile, libera da tutte le espressioni scolastiche, come ad esempio la fatale “soggettività”, e da tutti i riferimenti specifici alla scuola filosofica tedesca»¹⁵⁷. Il nuovo approccio storico-comparativo basato sull’interpretazione dei documenti originali gli permetteva di abbracciare ed includere, nell’ambito della sua riflessione, l’intera storia della religione, dal paganesimo al cristianesimo, assumendo un punto di vista ancor più generale, cosmopolitico e inclusivo delle opere precedenti.

Nonostante Feuerbach rivendicasse l’originalità del metodo e del linguaggio e la certezza di un fondamento empirico indipendente dal riferimento alle scuole e alle dottrine filosofiche precedenti, non bisogna tuttavia immaginare che il presente e la storia recente, nella sua opera, fossero del tutto scomparsi e la speculazione ritiratasi conservativamente nell’orizzonte della storia e del mito. Al contrario, nonostante il linguaggio ed i temi non tradissero riferimenti diretti al dibattito filosofico contemporaneo, Feuerbach precisava che bisognava considerare la sua nuova opera

¹⁵⁷ GW 20, p. 96.

«essenzialmente diretta contro l'assolutismo filosofico-trascendente, religioso, politico e persino giuridico dei tedeschi»¹⁵⁸.

Il lavoro di Feuerbach procedeva ancora nel 1856, e la sua conclusione non era tuttavia in vista. Nel giugno dello stesso anno, scriveva a Moleshott: «il mio vecchio scritto», giacché dopo ormai sei anni di lavoro questo era diventato «lo consegnerò difficilmente alla stampa questo anno, spero tuttavia di farlo all'inizio del prossimo»¹⁵⁹.

Il lungo silenzio pubblico di Feuerbach, iniziato di fatto con la pubblicazione dell'opera postuma del padre nel 1852, stava tuttavia producendo effetti negativi non soltanto sulla sua già precaria situazione finanziaria, ma anche sulla notorietà che, presso il pubblico, ancora gli rimaneva.

Alla fine del 1856, a causa dell'errore di un giornalista, veniva addirittura considerato morto. Heinrich Benecke, un ammiratore di Feuerbach che aveva riportato la notizia, accortosi del madornale errore si affrettò a scrivergli una lettera di scuse, tentando, come possibile, di giustificarsi. Feuerbach, con l'ironia di sempre, e rendendosi conto che la ragione fondamentale dell'errore doveva in qualche modo risiedere nel suo ormai quinquennale silenzio, gli rispose:

«Egregio Signore! Non fa meraviglia che io venga già annoverato tra i morti. Io

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ GW 20, p 113.

sono stato già da tempo “confutato” – che in tedesco significa: spiritualmente assassinato – dai teologi e dai filosofi tedeschi; adesso, però, notoriamente in Germania la vita, la fisica, [...] dipende solo dallo spirito, ovviamente quello dei dotti della cattedra e del pulpito. Quindi, naturalmente o ancor meglio logicamente io sono necessariamente morto anche fisicamente. Gli uomini definiscono morto colui che non dà segni di vita. [...] Adesso, io non ho scritto più niente da molti anni; ma un uomo che non stilla più gocce di inchiostro, allora, non ha nemmeno gocce di sangue da stillare per Dio, il re e la patria. [...] Lei vede, che io, la necessità della mia morte, l’avevo già dedotta a priori e che io, perciò, non mi potevo minimamente meravigliare né spaventare del suo necrologio»¹⁶⁰.

Nonostante Feuerbach l’avesse presa, è proprio il caso di dirlo, ‘con filosofia’, la vicenda non lasciava intendere nulla di buono, e di questo, dal modo in cui risponde a Benecke, doveva essersene reso conto. Il lungo silenzio, ed i lunghi anni necessari alla stesura dell’opera, lo portarono, inoltre, anche verso un ennesimo ‘incidente diplomatico’ con il suo editore di sempre, Otto Wigand, che, non avendo ricevuto la notizia – attesa ben da diciotto mesi – della chiusura del lavoro, aveva sospettato che Feuerbach si fosse rivolto ad un altro editore¹⁶¹. Nella medesima lettera, Wigand rivelava che, nel dicembre del 1856, il nome scelto da Feuerbach per il suo futuro libro non era più il fiacco *Belegestelle zum ‘Wesen der Religion’*, ma si era oramai

¹⁶⁰ GW 20, pp. 118-119.

¹⁶¹ GW 20, 119-120.

definitivamente trasformato in: «*Teogonia*»¹⁶².

La risposta di Feuerbach non si fece attendere. Feuerbach attribuì il suo ritardo alla fondamentale mancanza di materiale bibliografico – cosa di cui, fra le righe, probabilmente in parte incolpava anche Wigand – lamentandosi di aver avuto tra le mani gli Scoli Veneziani soltanto in primavera, e le annotazioni di Nitsch all’Odissea soltanto tra la fine dell’estate e l’inizio dell’autunno 1856¹⁶³. Nonostante le incomprensioni, alla fine di febbraio 1857 il primo manoscritto era finalmente pronto, e Feuerbach lo inviava ad Otto Wigand, non senza avvertirlo che le annotazioni, al momento sessantotto, avrebbero anche potuto crescere di numero¹⁶⁴. Nell’aprile dello stesso anno Feuerbach consegnò finalmente alle stampe - come racconta in una lettera ad Arnold Ruge - la versione definitiva della sua opera, «frutto di sei anni di lavoro», con il titolo di: *Teogonia, secondo le fonti dell’antichità classica, ebraica e cristiana*¹⁶⁵.

Dopo cinque anni di silenzio pubblico, e quasi nove immerso tra le ceneri fumanti dell’antichità pagana ed ebraica, Ludwig Feuerbach tornava finalmente nel regno dei vivi portando con sé il proprio testamento spirituale.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Cfr. GW 20, pp. 123-134.

¹⁶⁴ Cfr. GW 20, pp. 131-133.

¹⁶⁵ GW 20, p. 136.

2. INDIVIDUO, LINGUAGGIO, VOLONTÀ

2.1. Presupposti della filosofia e fondamento del pensiero. Il dialogo con Max Stirner.

Ma che si deve dire contro una critica che ripete nel 1860 quello che già l'Unico aveva formulato [...] contro il Feuerbach del 1841, senza tener conto di quello che questi ha detto, sulla stessa questione, negli anni successivi?

L. Feuerbach, 1861

A contribuire alla presa di distanza di Feuerbach dal dibattito pubblico dopo il 1848 furono in buona parte – argomento che torna più volte nell'epistolario – le critiche che lo avevano colpito dopo la pubblicazione della *Essenza del cristianesimo* (1841): Feuerbach, infatti, si lamentò sempre considerandole nella quasi totalità fondate più sulla mancata comprensione che sull'analisi puntuale dei suoi testi e poco disposte a prendere seriamente in considerazione i chiarimenti che pur egli si era sforzato di dare sui punti più problematici della sua opera più famosa.

In effetti, da questo punto di vista, il destino di Feuerbach non fu molto dissimile da quello di altri esponenti di spicco della sinistra hegeliana: avendo concepito la filosofia in senso militante, come mezzo di riforma dell'uomo e

della società, fu abitudine del movimento quella di celebrare, di volta in volta, in un'opera e nel suo autore l'*avanguardia* delle proprie posizioni. Questo ruolo di *leadership filosofica*, tuttavia, comportava lo svantaggio di fare del filosofo di riferimento il parafulmine e l'obiettivo degli strali provenienti non soltanto dagli oppositori del movimento, ma anche e soprattutto dalle fila dei suoi stessi esponenti alla ricerca di modelli critici e teoretici in grado di rivelare i limiti e le unilateralità dell'esistente. Il destino di molti *leader* della sinistra hegeliana, era stato, così, quello di cadere vittima proprio di questo continuo sforzo del movimento per superare se stesso¹⁶⁶.

Così, la pubblicazione della *Dottrina della fede* di Strauß nel 1841, un'opera senza dubbio più matura e meglio argomentata della *Vita di Gesù* – con cui aveva raggiunto la notorietà – veniva oscurata dalla quasi contemporanea pubblicazione della *Essenza del cristianesimo*. Anche la *Critica della storia evangelica dei sinottici* di Bauer (1841-42), opera più dotta e compiuta rispetto alla *Tromba del giudizio universale* (1841), fu praticamente ignorata.

Come a Bruno Bauer e Friedrich Strauß, anche a Feuerbach toccò in sorte di rimanere, nella critica dei contemporanei, e, in larga parte, anche in quella dei posteri, legato alla fortuna e ai limiti, proprio della sua opera più nota – la *Essenza del cristianesimo*, che gli aveva garantito il ruolo di indiscusso *leader* della sinistra hegeliana dopo il 1841 e che veniva identificata come la *summa*

¹⁶⁶ Cfr. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, cit. pp. 1-11.

del suo pensiero – a discapito dei pur significativi progressi teorici delle opere della maturità.

Tuttavia, lo stesso Feuerbach, con la *Essenza della religione* (1846), aveva cominciato a prendere le distanze dalle opere dei primi anni Quaranta ancora ‘viziate’ di hegelismo, dimostrandosi, al di là delle dichiarazioni ‘ufficiali’¹⁶⁷, ben consapevole di avere introdotto novità *sostanziali e necessarie* rispetto al passato¹⁶⁸.

Nella citata lettera a Benecke del 1856, in cui si trovava nelle condizioni di dover smentire la notizia della propria morte – fisica e intellettuale –, Feuerbach faceva sarcasticamente riferimento al modo in cui, sulla scia degli insegnamenti del maestro, i giovani hegeliani affrontavano la relazione tra lo scorrere del tempo ed il susseguirsi delle dottrine filosofiche: queste, in quanto momenti successivi dell’articolazione del concetto nella storia, dovevano necessariamente superarsi, cioè, escludersi l’un l’altra, in modo che soltanto il nuovo, il più recente cronologicamente, dovesse essere ritenuto degno di attenzione. I giovani hegeliani, in questo, erano tanto simili al maestro – lasciava intendere Feuerbach – da poter dichiarare la morte spirituale di un individuo nel momento stesso in cui la sua opera fosse stata

¹⁶⁷ «Il tema di questo [trattato] o almeno il suo punto di partenza è la religione *in quanto il suo oggetto* è la *natura* da cui ho fatto astrazione nel “Cristianesimo” [*scil.* “Essenza del Cristianesimo”] e nel “Lutero” [*scil.* “L’essenza della fede secondo Lutero”], e, conformemente al mio oggetto, dovevo fare astrazione, poiché il cuore del cristianesimo non è il dio *nella natura*, ma *nell’uomo*» (GW 10, p. 3).

¹⁶⁸ In una lettera a Georg Herweg del 25 nov. 1845 aveva riconosciuto esplicitamente il peso della nuova dottrina della religione introdotta nell’*Essenza della religione*: «non posso far piazza pulita e togliere di mezzo la polvere dei libri del mio passato» aveva scritto «senza utilizzarla come base per nuove creazioni» (GW 19, p. 48).

ritenuta superata¹⁶⁹. Tuttavia, suggeriva Feuerbach, l'opera e lo scrittore sono due essenze del tutto diverse: mentre la prima è consegnata a se stessa dalle sue parole stampate, lo scrittore può scegliere di stare in rapporto critico con l'opera pubblicata, individuandone a sua volta i limiti e ponendosi nella condizione di superarli.

Questa polemica riecheggiava, a distanza di dodici anni, i motivi con cui Feuerbach aveva risposto nel 1844 alle accuse mossegli da Max Stirner¹⁷⁰ nell'*Unico e la sua proprietà*, che, al tempo, era stata per l'*Essenza del cristianesimo* qualcosa di analogo a ciò che questa era stata per la *Dottrina della fede* o per la *Critica della storia evangelica dei sinottici*. Stirner, infatti, aveva messo in luce i limiti interni del linguaggio e dell'organizzazione concettuale della *Essenza del cristianesimo*, la sua inadeguatezza a guadagnare il punto di vista del soggetto concreto e integrale, e aveva inaugurato così una lettura critica della filosofia di Feuerbach che, assunta poi in buona parte anche da Marx e da Engels, aveva in qualche modo segnato il declino del ruolo di Feuerbach come indiscusso *leader* della sinistra

¹⁶⁹ Questo spunto riprende uno degli argomenti forti che dovettero condurre Feuerbach ad allontanarsi dallo hegelismo e che si trova tematizzato filosoficamente già nella polemica contro la 'intolleranza del tempo' hegeliano in nome della 'tolleranza dello spazio' esposta nella *Critica della filosofia hegeliana* del 1839: «Hegel si preoccupa soltanto di fissare e di esporre le differenze più salienti tra le diverse religioni, le diverse filosofie, i diversi popoli o tempi, e tutto questo egli compie con una gradazione progressiva. Ciò che è comune o uguale o identico, egli lascia completamente in disparte. La forma stessa della sua intuizione e del suo metodo non è altro che il tempo esclusivo, non già lo spazio tollerante; il suo sistema non conosce che la subordinazione e la successione, nulla conosce invece della coordinazione e della coesistenza. Certamente, l'ultimo grado di sviluppo che egli raggiunge è pur sempre la totalità, che comprende in sé gli altri gradi; ma poiché la totalità stessa è un'esistenza determinata nel tempo e implica quindi il carattere della particolarità, non può comprendere in sé le altre esistenze senza strappare loro quel significato che soltanto nello stato di completa libertà sono in gradi di possedere.[...] La natura collega sempre insieme con la tendenza assolutistica del tempo quella liberale dello spazio. Certo che il fiore è la confutazione della foglia; ma potrebbe dirsi perfetto un albero che facesse sfoggio di fiori sopra un tronco sfrondata?» (GW 9, pp. 17-18; t.i. *Critica della filosofia hegeliana*, in "Principi di filosofia dell'avvenire" a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946, pp. 4-5).

¹⁷⁰ Pseudonimo di Kaspar Schmidt (1806-1856).

hegeliana.

Le critiche di Stirner erano essenzialmente di due ordini. Innanzitutto egli imputava a Feuerbach di non aver veramente superato le categorie concettuali dello hegelismo e della teologia, poiché, limitandosi a rovesciarle, aveva finito per dedurre l'essenza umana da quella divina e misconoscere la possibilità di fondare l'unicità dell'individuo semplicemente sulla sua singolare determinatezza, al di là di ogni riferimento ad una essenza umana metafisicamente o antropologicamente intesa. In tal modo, Feuerbach aveva fatto dell'essenza umana una nuova astrazione teologica, un nuovo idolo metafisico.

Inoltre, nel tentativo di giustificare una morale dell'amore – parimenti dedotta dal cristianesimo –, Feuerbach aveva scisso, ancora una volta, l'uomo in sé stesso in un «io essenziale» e in un «io inessenziale»¹⁷¹. Il disconoscimento dell'unicità irriducibile dell'individuo non soltanto aveva impedito a Feuerbach ad afferrare, con la forza della disperazione, «l'intero contenuto del cristianesimo, non per buttarlo via, ma [...] per strapparlo [...] dal suo cielo e per tenerlo eternamente presso di sé»¹⁷², dotandolo, in tal modo, per quanto defraudato della sua «*trascendenza*», «di una *immanenza indelebile*»¹⁷³.

Per Stirner era necessario, al contrario, emanciparsi definitivamente e

¹⁷¹ **Max Stirner**, *L'Unico e la sua proprietà*, t.i. a cura di **L. Amoroso**, Adelphi, Milano, 1979, pag. 42

¹⁷² *Ibidem*

¹⁷³ *Idem*, p. 54.

completamente dalle «idee fisse» della morale e del sacro – religiosamente o umanisticamente intese –in nome dell’individuo in carne ed ossa, dell’io corporeo, della singolarità unica ed irripetibile dell’io. Stirner negava, così, ogni possibilità di armonizzare l’interesse del singolo con l’interesse della comunità. Ogni legame tra l’io e il tu *era* infranto, e *doveva* essere infranto, per sempre.

Feuerbach riconobbe da subito l’intelligenza e l’acutezza delle critiche di Stirner. Alla fine del 1844 aveva, infatti, scritto al fratello Friedrich definendo l’*Unico* un’opera «estremamente ricca di spirito e geniale», un’opera che aveva dalla sua «la verità dell’egoismo», per quanto la esprimesse «in maniera eccentrica, unilaterale, falsa» e nonostante la sua polemica contro l’antropologia si fondasse «sull’incomprensione e sulla leggerezza». In ogni caso, Feuerbach, definiva Stirner «lo scrittore più geniale e libero» che avesse mai conosciuto¹⁷⁴.

Una seconda di poco successiva testimonianza che Feuerbach, pur lamentando la «irrazionalità», la «leggerezza» e la «vanità» dell’attacco di Stirner alla propria antropologia, lo aveva salutato positivamente nella misura poteva fornirgli l’occasione di «mettere per iscritto ulteriori delucidazioni» sulla *Essenza del cristianesimo*¹⁷⁵.

Feuerbach pensò da subito di elaborare una replica all’*Unico*, per quanto

¹⁷⁴ GW 18, p. 417. Cfr. anche **W. Bolin**, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, cit., p. 106.

¹⁷⁵ GW 18, p. 418.

non fosse sicuro della forma espositiva più adatta per pubblicarla: all'inizio immaginò una lettera aperta all'autore dell'*Unico*, ma poi, valutandolo meritevole di una risposta più articolata e circostanziata, si risolse per la pubblicazione di un breve saggio polemico. Probabilmente, inoltre, Feuerbach aveva anche fiutato il possibile tentativo di Stirner di farsi un nome a sue spese, cosa che, in parte lo aveva raffreddato e in parte lo aveva messo in guardia: un'eventuale risposta pubblica sarebbe stata in ogni caso una legittimazione dell'*Unico* – un motivo in più far bene attenzione a redigerla in una forma tanto efficace da chiudere la questione per sempre.

La risposta di Feuerbach, un breve saggio intitolato *Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigentum"* e apparso anonimo su «Wigand's Vierteljahrschrift»¹⁷⁶ nel 1845, prendeva in esame i capi d'accusa principali dell'*Unico* e, lungi dal mettersi soltanto sulla difensiva, cercava, al contrario, di passare al contrattacco.

Nonostante tutto, però, Feuerbach dimostrava – anche se non in maniera esplicita – di essersi reso conto che Stirner aveva colto nel segno quando, per scardinare l'impianto feuerbachiano, aveva fatto leva sulla ambiguità del linguaggio ancora hegelianeggiante della *Essenza del cristianesimo*. Questa, infatti, frutto di fasi di un assemblaggio di parti redatte in tempi diversi, presentava effettivamente sezioni ancora molto influenzate dall'impostazione hegeliana – in particolare la seconda parte e l'introduzione¹⁷⁷ – affianco ad

¹⁷⁶ Vol. II, pp. 193-205. Una seconda edizione molto ampliata uscì in ISW I nel 1846.

¹⁷⁷ Cfr. F. Tomasoni, *Per Stirner contro Feuerbach?*, in: "Rivista di storia della filosofia" n. 2, 1984, pp. 293-

altre in cui la presa di distanza da Hegel appariva già più marcata. Riconoscendo in ciò una possibile fonte di ambiguità, e ammettendo di fatto di ravvisare un'insufficienza, se non nelle intuizioni fondamentali, almeno nella forma espositiva della *Essenza del cristianesimo*, Feuerbach, nella seconda edizione del testo (1846), si sarebbe sentito in dovere di precisare:

«Io non tengo d'occhio il mio scritto *come scritto* e non lo difendo come tale. Sto in rapporto critico più alto rispetto al mio scritto; ho a che fare sempre soltanto con il suo oggetto, la sua essenza, il suo spirito»¹⁷⁸.

Stirner aveva imputato a Feuerbach di essere rimasto ancora impregnato di metafisica hegeliana poiché, tolto Dio come soggetto, aveva lasciato sussistere i predicati di Dio come predicati dell'essenza umana, scindendo l'io in inessenziale ed essenziale. Feuerbach obiettava che non era possibile, come voleva Stirner, riconoscere lo statuto ontologico dell'individuo senza riconoscere insieme, da una lato, la sua specifica e singolarissima differenza dagli altri individui, dall'altro, la sua appartenenza allo stesso 'genere' [*Gattung*] cui appartengono tutti gli individui umani in quanto tali. Secondo Feuerbach, era possibile superare il punto di vista del cristianesimo soltanto a condizione di spostare «questo incomparabile individuo dalla nebbia del suo egoismo sovranaturale al punto di vista profano e sensibile, che ti mette di fronte alla sua individuale differenza, ma anche alla sua *irrefutabile*,

301.

¹⁷⁸ GW 9, p. 427. Faccio riferimento direttamente all'originale tedesco contenuto nell'ed. critica. Una traduzione italiana è apparsa in: *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 1965.

indiscutibile identità con gli altri individui, alla sua *comunità*»¹⁷⁹. Lo scotto da pagare per la mancanza del riconoscimento della *comunità* dell'individuo era il rischio di una ricaduta nel pensiero astratto – l'astrattezza di un io separato e fondato solo su se stesso – e quindi fantastico e religioso: «l'essenza della religione [...] consiste proprio in questo: che essa da una classe o da un genere sceglie un unico individuo e, come santo e invulnerabile, lo pone di fronte e al di sopra degli altri»¹⁸⁰. Viceversa, per superare il punto di vista della religione bisognava «dimostrare l'identità dei suoi oggetti o individui consacrati con gli altri individui profani dello stesso genere»¹⁸¹.

Secondo Feuerbach, si poteva e si doveva togliere i predicati del genere rappresentati come predicati divini, ma non era possibile togliere i predicati del genere come tali senza togliere con questo anche l'uomo. I predicati di Dio, infatti, non sono altro che *i predicati dell'uomo e della natura rappresentati come soggetto*; tuttavia, «chi toglie il soggetto, *eo ipso* toglie anche i predicati (naturalmente in quanto predicati teologici), poiché il soggetto, in realtà, non è nient'altro che il predicato pensato e rappresentato come soggetto»¹⁸². D'altronde, anche il «nulla» su cui Stirner pretendeva di fondare la sua causa, secondo Feuerbach altro non era che un predicato

¹⁷⁹ GW 9, p. 432. Il termine tedesco *Gemeinheit*, comunità o qualità dell'esser-comune, allude tanto alla *ordinarietà* e quanto all'appartenenza alla *comunità biologica* del genere umano. Un gioco di parole che Feuerbach utilizzerà anche più avanti definendo se stesso «*Gemeinmensch*», quindi un appartenente alla comunità degli esseri umani, ma anche, in polemica con l'unico di Stirner, un uomo comune, un uomo ordinario.

¹⁸⁰ GW 9, p. 432.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Idem, pp. 428-429.

mistico di Dio¹⁸³. Il goffo tentativo di Stirner, quindi, non faceva che dimostrare ancora un volta che eliminare, *sic et simpliciter*, non solo la rappresentazione di Dio come soggetto, ma anche la validità dei suoi predicati come predicati del genere, significava lasciare nell'individuo «un vuoto che si riempie inevitabilmente, di nuovo, attraverso la rappresentazione di un Dio, cioè dell'essenza personificata del genere»¹⁸⁴.

Nella seconda edizione del saggio, pubblicata nello stesso anno della *Essenza della religione*, Feuerbach additò – tentando di legittimare la continuità teoretica tra la *Essenza del cristianesimo* e la *Essenza della religione* – la fonte degli errori di Stirner nell'aver interpretato la *Essenza del cristianesimo*, basandosi soprattutto sui suoi capitoli introduttivi, come un'antropologia filosofica come «un trattato filosofico sulla relazione dei predicati umani al soggetto umano o dell'essenza umana all'io umano». Feuerbach tuttavia, rivendicava per quei capitoli semplicemente la funzione di «una introduzione all'essenza del cristianesimo, cioè all'essenza della religione»¹⁸⁵. La *Essenza del cristianesimo* non aveva dedotto, allora, l'essenza umana dal rovesciamento dell'essenza divina, ma aveva piuttosto voluto rivelare come, dietro i predicati del Dio cristiano si nascondessero soltanto le facoltà e i predicati dell'uomo astratti dall'individuo e proiettati al di fuori e al di sopra di lui.

¹⁸³ Idem, p. 427.

¹⁸⁴ Idem, p. 435.

¹⁸⁵ Idem, pp. 431-432.

Rispetto all'accusa di aver sostituito la morale cristiana dell'amore con una morale, per quanto laica, di medesimo contenuto, Feuerbach esortava il suo interlocutore a non farsi trarre in inganno dal fatto che il cristianesimo si fosse dichiarato religione dell'amore: esso altro non era, infatti, che «la religione dell'egoismo sovranaturale e spirituale»¹⁸⁶, tutta rivolta, anche nella relazione intersoggettiva, al soddisfacimento dell'aspirazione dell'individuo all'immortalità e alla beatitudine celeste. L'amore a fondamento dell'umanesimo feuerbachiano era di genere del tutto diverso. Feuerbach riconosceva nell'amore il medio sensibile tra l'amor di sé e l'amore per l'altro:

«Ogni amore in questo tale è egoistico, poiché non posso amare ciò che mi contraddice; posso amare soltanto ciò che mi dà soddisfazione, che mi rende felice; cioè non posso amare nient'altro senza con ciò amare al contempo me stesso»¹⁸⁷.

In confronto all'unico incomparabile di Stirner, Feuerbach dimostrava, inoltre, di attribuire grande valore non solo alla corporeità in generale, ma ad una corporeità sessualmente incarnata. La differenza sessuale e l'istinto di procreazione, in quanto fondamento sensibile della relazione intersoggettiva, si rivelavano anche fondamento sensibile dell'amore:

¹⁸⁶ Idem, p. 439.

¹⁸⁷ Idem, p. 439-440.

«Sei uomo fino al midollo [...]. Se io voglio riconoscerti come individuo, non devo limitare il mio riconoscimento soltanto a te, ma devo estenderlo anche, al di sopra e all'in fuori di te, alla donna. Il riconoscimento dell'individuo è necessariamente il riconoscimento di almeno *due* individui. Ma due non ha alcuna fine e senso; al due segue il tre, alla donna il figlio¹⁸⁸. [...] L'*uno* vuole soltanto l'egoismo, ma il *molteplice* l'amore»¹⁸⁹.

Quello della sessualità era un argomento decisivo, anche perché, insistendovi, Feuerbach tendeva non solo a legittimare materialmente l'amore come principio morale, ma anche a curvare il senso del termine 'Gattung', biologizzandolo, più verso il significato di 'comunità-specie' che verso quello di 'essenza metafisica'¹⁹⁰.

Nonostante Feuerbach si fosse sforzato di avvalorare la tesi che gli attacchi Stirner alla propria dottrina del *genere* si fondassero, tutto sommato, su una deformazione del suo significato, i motivi stirneriani erano destinati ad avere una influenza enorme su gran parte della letteratura filosofica futura. Di ciò, purtroppo, dovette prendere coscienza lo stesso Feuerbach. Ancora nel 1861, in una lettera a Julius Duboc, infatti se ne lamentava. In riferimento agli attacchi alla sua cosiddetta 'teoria del genere' contenuti nel *Tagebuch eines*

¹⁸⁸ A proposito del contributo di Feuerbach alla teoria della differenza sessuale cfr. **Roger De Weiss**, *Max Stirner ou le première confrontation entre Karl Marx et la pensée antiautoritaire* (Lausanne, 1973).

¹⁸⁹ Ibidem, p. 433-434.

¹⁹⁰ Sulla relazione tra amore, corporeità e sessualità nella *Essenza del cristianesimo*, cfr. in particolare: K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Monaco 1928, p. 9; **H.-J. Braun**, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1971, p. 97 e sgg.; **L. Casini**, *La riscoperta del corpo: Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990, pp. 146-153.

Materialisten (1860) di R. Schuricht, scriveva:

«È davvero bizzarro che l'autore prenda il mio concetto di genere [...] solo dalla "Essenza del cristianesimo", come se quest'opera fosse il concetto di genere realizzato della mia attività di scrittore, come se negli scritti che l'hanno seguita io non avessi già criticato, modificato ed individualizzato questo concetto, così come è lì espresso, nel modo più accurato e dettagliato [...]. Ma che si deve dire contro una critica che ripete nel 1860 quello che già l'*Unico* aveva formulato nel 1842¹⁹¹ contro il Feuerbach del 1841, senza tener conto di ciò che questi ha detto in seguito sulla stessa questione?»¹⁹².

Nonostante si possa in parte condividere la tesi feuerbachiana della lettura 'forzata', da parte di Stirner, della relazione individuo-genere nella *Essenza del cristianesimo*, non si può, tuttavia, non riconoscere che il successo delle

¹⁹¹ Qui c'è un errore materiale di Feuerbach, poiché la data di pubblicazione dell'*Unico* è il 1844.

¹⁹² GW 20, pp. 339-340. L'elemento caratteristico dell'interpretazione stirneriana, cioè l'accostamento del concetto di genere feuerbachiano inteso come essenza metafisica dell'uomo a quello allo spirito di hegeliano, avrà grande successo sia presso i pensatori del comunismo marxista - che avrebbe accusato Feuerbach di non comprendere l'essenza della società e dei suoi fenomeni - che presso molti avversari di Feuerbach di parte cristiana - che, al contrario, lo avrebbero accusato di non comprendere l'esistenza individuale nella sua concretezza irriducibile. Per valutare l'eco che la proposta stirneriana doveva avere avuto sul pensiero di Engels e di Marx non occorre attendere la pubblicazione dell'*Ideologia tedesca*, in cui erano contenute le famose dieci tesi di Marx su Feuerbach. Già nel 1844, colpito dalla lettura dell'*Unico*, Engels scriveva a Marx: «Stirner ha ragione quando respinge l'"uomo" di Feuerbach, almeno quello della *Essenza del cristianesimo*; l'"uomo" feuerbachiano è derivato da Dio, Feuerbach è arrivato all'uomo partendo da Dio, e così l'"uomo" è veramente circondato da un'aureola teologica di astrazione» (M.E.G.A., III, 1, p. 252; t.i. A. Manacorda, *Opere*, XXXVIII, Roma 1972, p. 12.). Tra l'altro Engels, che aveva condiviso la critica di Stirner, non diede una valutazione positiva della *Essenza della religione* - limitandosi semplicemente a definirla una «porcheria» (Lettera a Marx del 18 ott. 1846, in M.E.G.A., III, 2, p. 48; t.i. A. Manacorda, cit. p. 59) - né tanto meno della *Teogonia*, in cui le ambiguità della *Essenza del cristianesimo* sono in larga parte sciolte. Gli oppositori cristiani dell'ateismo feuerbachiano, al contrario, si riferiranno ai motivi critici stirneriani affiancandoli ai temi di fondo del proto-esistenzialismo kierkegaardiano, per evidenziare l'insufficienza dell'ateismo di Feuerbach a cogliere il tema etico-religioso della singolarità individuale in chiave esistenziale. Nell'ambito di una vastissima letteratura, cfr. in particolare gli studi fondamentali di **K. Barth**: *Ludwig Feuerbach*, in "Zwischen den Zeiten", 1927, (t.i. in *Antologia*, a cura di Emanuele Rivero, Bompiani, Milano 1964, pp. 11-40); *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurigo 1932; *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Zürich 1946 (t.i. a cura di **I. Mancini**, Jaka Book, Milano 1980. Vedi anche **Cantillo G.**, *Troeltsch e la Religionskritik di Feuerbach*, in „Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie“, a cura di W. Jaeschke e F. Tomasoni, Akademie Verlag Berlin 1998, pp. 342-62.

critiche dell'*Unico* traeva forza anche un'altra questione irrisolta che rimane tutto sommato soltanto sullo sfondo della replica di Feuerbach. Dichiarando di fondare la propria causa sul nulla dell'egoismo individuale, Stirner aveva voluto rivolgere a Feuerbach una domanda simile a quella che egli stesso aveva rivolto al suo maestro di un tempo, Hegel, nel momento in cui se ne era allontanato: qual è l'inizio positivo, certo, indubitabile del pensiero e della filosofia?

Nella *Critica della filosofia hegeliana* (1839) Feuerbach aveva scritto:

«Ogni filosofia in quanto è una manifestazione del tempo, inizia con un presupposto; ma essa si presenta da se stessa come priva di presupposti, e tale vuole essere anche in relazione coi sistemi precedenti. [...] E perché mai io non posso rinunciare dall'inizio al concetto dell'inizio, e mettermi in relazione direttamente con la realtà? Hegel comincia con l'essere, o meglio col concetto dell'essere o con l'essere astratto: perché mai io non potrei cominciare con l'essere stesso, con l'essere reale?»¹⁹³.

Eppure, in fin dei conti, lo stesso Feuerbach che aveva rivendicato la priorità della sensibilità sul pensiero sistematico e astratto, lo stesso Feuerbach che aveva scritto «la filosofia che deduce il finito dall'infinito [...] *non condurrà mai ad una posizione vera né del finito né del determinato*»¹⁹⁴, non aveva, forse posto a presupposto della sua ricerca non l'essere reale e sensibile, ma

¹⁹³ GW 9, p. 23. T.i. *Critica della filosofia hegeliana*, a cura di C. Cesa, in: "Scritti filosofici", cit., pp. 9-10.

¹⁹⁴ GW 9, p. 248. T.i. *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, a cura di N. Bobbio, in: "Principi di filosofia dell'avvenire", cit. p. 54.

l'essere della teologia e della filosofia? Non aveva finito per dedurre l'individuo dal rovesciamento della teologia hegeliana? Era davvero sufficiente rovesciare Hegel, portare nel testo ciò che prima era nelle note, per trovare un fondamento positivo certo e indubitabile al materialismo antropologico?¹⁹⁵

Feuerbach doveva ancora dimostrare di esser in grado di sottoporre la religione in generale a critica mettendola in relazione *diretta* con l'*esistenza* dell'uomo come essere naturale, sensibile e, soprattutto, individuale. Senza l'indicazione del luogo di apprensione, al di là di ogni mediazione, dell'esperienza della vita individuata come fondamento primo del pensiero, non sarebbe stato possibile delineare alcuna etica della relazione intersoggettiva, poiché nulla sarebbe valso a certificare che il fondamento dell'etica feuerbachiana, nata dal rovesciamento dell'illusione religiosa, non fosse essa stessa un'illusione. L'uovo di marmo su cui poggiava l'intero castello dell'antropologia e della critica della religione feuerbachiana era la possibilità di cogliere e definire, in termini puramente immanenti e positivi, lo statuto ontico dell'individualità umana nella sua relazione essenziale con la realtà materiale della natura non umana. Se la critica dell'esperienza religiosa

¹⁹⁵ Sul tema dell'inizio della filosofia Feuerbach sarebbe ritornato anche nel 1841 – proprio l'anno di pubblicazione della *Essenza del cristianesimo* – in una recensione al volume del filosofo fichtiano **F. Reiff** dal titolo *Über den Anfang der Philosophie*. La breve recensione, apparsa sui «Deutsche Jahrbücher» (pp. 597-600) con il titolo *Eine Bemerkung über den «Anfang der Philosophie» von Dr. J. F. Reiff*, criticava la visione trascendentalistica di un inizio della filosofia senza presupposti che muovesse dall'io puro. Feuerbach rivendicava, al contrario, il presupposto e la condizione di possibilità di ogni pensiero nell'esperienza empirica, nella sensibilità e nell'io corporeo – come tale non solo *attivo* ma anche *passivo* rispetto all'oggetto. La recensione è stata oggetto, in particolare, degli studi di: **J. Mader**, *Fichte, Feuerbach, Marx – Leib, Dialog, Gesellschaft*, Wien 1968, pp. 112-117; **A. Schmidt**, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Monaco 1973; t.i. *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, a cura di G. Valeria e G. Marrana, pp. 115-134.

era *la* strada per giungere alla definizione dei termini della relazione originaria tra individuo e natura, bisognava, tuttavia, dimostrare che il fondamento di questa relazione, lungi dall'essere religioso esso stesso, doveva trovare il suo fondamento in una dimensione non religiosa e poteva essere pensato e vissuto indipendentemente dalla rappresentazione alienata delle potenze divine.

Fu questo il compito che Feuerbach volle consegnare alle pagine della *Essenza della religione*, pubblicata sulla rivista «Die Epigonen» nel 1846. Nella *Essenza della religione*, Feuerbach individuava il *sentimento di dipendenza* dell'individuo *dalla natura* come la prima e fondamentale forma cosciente della relazione tra l'uomo e la natura, e, quindi, come il primo fondamento della religione. L'uomo è «un ente che non esiste senza luce, senza aria, senza acqua, senza terra, senza cibo», cioè in tutto e per tutto «un ente dipendente dalla natura». Portare alla coscienza questa dipendenza nel modo della rappresentazione altro non significa che quello che esprime la formula «innalzarsi alla religione»¹⁹⁶.

A differenza che nella *Essenza del cristianesimo*, Nella nuova opera Feuerbach attribuiva ai predicati divini un'origine più che un'origine umana, derivata dalla relazione alienata tra individuo e genere, una origine 'naturale',

¹⁹⁶ GW 10, pp. 4-5. T.i. *Essenza della religione*, t.i. a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza Roma-Bari 1969, quinta ed. 2003, pag. 40. Per un inquadramento generale del volume, della sua genesi e della sua ricezione, si rinvia a: F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, cit.; C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972, pp. 187-248.

cioè basata sulle condizioni della relazione tra individuo e natura: «le proprietà che costituiscono ed esprimono la differenza tra l'essenza divina e l'essenza umana, o, almeno, l'individuo umano, sono, considerate originariamente e nel loro principio, nient'altro che proprietà della natura»¹⁹⁷. Che cos'è un dio, si chiedeva Feuerbach, se non un essere sovranaturale capace di agire sulla natura e di controllare a piacere la potenza dei venti, del fulmine, del fuoco, dei terremoti? Le proprietà o determinazioni di Dio, altro non erano, dunque, che «*proprietà astratte dalla natura* [...] che cadono quindi se cade la natura»¹⁹⁸, analogamente a come, nella *Essenza del cristianesimo*, per togliere gli attributi divini si sarebbe dovuto togliere anche il genere umano.

Il solo sentimento di dipendenza, tuttavia, non era in grado di dar conto della religione come rappresentazione delle proprietà naturali come attributi di un soggetto divino senziente e intelligente. Secondo Feuerbach, infatti, l'uomo non venera la natura per se stessa, ma perché crede «che la natura sia posseduta [...] da una sorta di spirito», sebbene questo spirito sia soltanto «lo spirito dell'uomo, la sua fantasia, il suo animo, che si introduce involontariamente nella natura, e fa di essa un simbolo e uno specchio della sua essenza»¹⁹⁹. Il sentimento umano, infatti, non si limita al riconoscimento della dipendenza dalla natura. Dal momento che «l'uomo, originariamente, non si distingue dalla natura, né, per conseguenza, distingue la natura da sé

¹⁹⁷ GW 10, p. 12. T.i. cit., pag. 48.

¹⁹⁸ GW 10, p. 27. T.i. cit., pag. 64.

¹⁹⁹ GW 10, p. 10. T.i. cit., p. 46.

[...] considera quindi immediatamente elementi costitutivi dell'oggetto quelle sensazioni che un oggetto naturale suscita in lui»²⁰⁰, e, proprio in virtù della sensibilità che egli attribuisce alla natura, le si rivolge nel culto, nel sacrificio e nella preghiera, allo scopo di ingraziarsi la sua potenza. La religione, basata sul sentimento di dipendenza, si rivelava così una strategia – per quanto immaginaria, inconscia e illusoria – dell'individuo umano per assoggettare le forze della natura e guadagnarsi l'indipendenza da esse.

Così, il fondamento primo della religione era il sentimento di dipendenza dalla natura, essa trovava il proprio «presupposto» soggettivo nel «*contrasto o contraddizione tra volere e potere, desiderare ed ottenere*»²⁰¹. Nel proprio desiderio, infatti, l'individuo è «illimitato, libero, onnipotente – è Dio», ma nelle proprie capacità di soddisfare i propri desideri egli dipende dalle condizioni esterne, dalla natura, è «condizionato, dipendente, limitato – è uomo – uomo nel senso di un ente finito, contrapposto a Dio»²⁰².

Il vero fine della religione è quello di «togliere questa contraddizione»: l'ente divino, infatti, è «l'ente in cui [...] ciò che è possibile secondo i miei desideri e le mie rappresentazioni, ma impossibile per le mie forze, diventa possibile, o piuttosto reale»²⁰³. La potenza del desiderio umano si proietta sulla natura possedendola con il suo spirito, e le attribuisce animo e intelligenza, trasformando la sua essenza estranea e inquietante, sorda e cieca

²⁰⁰ GW 10, p. 30. T.i. cit., p. 67.

²⁰¹ GW 10, pp. 34-35. T.i. cit., p. 72.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ GW 10, p. 35. T.i. cit., p. 72.

di fronte ai desideri e alle sofferenze dell'uomo, in un'essenza affine, senziente, intelligente, compassionevole, familiare.

Nella misura in cui la religione si organizza come una strategia di indipendenza dalla natura, essa condivide gli stessi fini della cultura e della civiltà: rendere la natura teoreticamente comprensibile e praticamente governabile. La grande differenza tra religione e civiltà è che quest'ultima mira allo scopo «servendosi di mezzi, e di mezzi che essa ha appreso spiando la natura»²⁰⁴, la prima affidandosi alla fantasia, al sentimento, alla magia.

Ma era davvero pensabile uno studio, e, quindi, un'esperienza della natura capace di prescindere da tutti gli elementi e le deformazioni soggettivizzanti, e in tal modo in grado di cogliere il suo oggetto in maniera puramente obiettiva, *in sé*, secondo i *suoi* propri principi²⁰⁵? Solo dimostrandosi in grado di rispondere a *questa* domanda, il sensualismo teoretico feuerbachiano – e la relativa proposta etica di un'individualità emancipata definitivamente dalla subordinazione alle rappresentazioni religiose – avrebbe dimostrato di poggiare su un solido fondamento materialistico affrancandosi del tutto dal soggettivismo della tradizione della filosofia tedesca kantiana e hegeliana. Questa strada, tuttavia, non era priva di rischi; anzi, paradossalmente, essa rischiava di riproporre una relazione problematica tra uomo e natura affine a

²⁰⁴ GW 10, p. 40. T.i. cit., p. 78

²⁰⁵ Su questo tema, in particolare, cfr. gli studi di **F. Tomasoni**, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, La nuova Italia, Firenze 1986; e *La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*, in "O Homem Integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach", a cura di Adriane Verissimo Serrão, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2001, pp. 261-283.

quella già esplorata da Kant nella relazione tra il soggetto trascendentale e la “cosa in sé”²⁰⁶. Nel tentativo di concepire la natura non umana indipendentemente dalle proiezioni soggettive del pensiero umano, Feuerbach, nella *Essenza della religione* faceva distinzione tra due ordini di necessità causale: le leggi secondo cui la natura regola il proprio sviluppo e la propria potenza creatrice – che sono presupposte e indipendenti – e le leggi logiche che regolano i processi del pensiero dell’uomo – che, pur derivate dalla natura, non necessariamente la rispecchiano perfettamente. La necessità secondo cui «la natura opera e forma dovunque [...] in ordine e con ordine», infatti, «non è umana, non è cioè logica, metafisica o matematica, non è, in generale, astratta». Essa è piuttosto «una necessità sensibile, e quindi eccentrica, eccezionale, irregolare, tale, in conseguenza di queste anomalie, da apparire alla fantasia dell’uomo come libertà, o almeno come un prodotto della libertà», fraintendimento da cui deriva la rappresentazione religiosa di un’intelligenza creatrice e reggitrice del mondo. Al contrario, poiché la natura è «l’ente il cui “concetto non dipende da alcun altro ente”» – scriveva Feuerbach riprendendo l’espressione telesiana – essa «va concepita *soltanto mediante se stessa*. Soltanto applicata alla natura ha senso «la differenza tra ciò che una cosa è *in sé* e ciò che essa è *per noi*». Alla natura soltanto «non deve né può essere adattato alcun “criterio umano”», benché, «in conformità alla natura del nostro linguaggio, che è fondato soltanto sull’apparenza

²⁰⁶ Cfr. F. Tomasoni, *La natura non umana, l’inconscio e il destino...* cit., p. 262.

soggettiva delle cose», per poterla comprendere e descrivere *siamo costretti a porre analogie tra le manifestazioni naturali e le manifestazioni umane applicando alla natura «espressioni e concetti umani come ordine, fine, legge»*²⁰⁷.

È abbastanza evidente che, nel passo appena citato, l'obiettivo di Feuerbach fosse quello di emancipare la natura dalle ipoteche del finalismo religioso e trascendentale che, orientandosi secondo il principio che ciò che è superiore – come la sensibilità e l'intelligenza – non può derivare da ciò che è inferiore – le forze fisiche e chimiche della natura – era incapace di comprendere la natura se non per l'uomo e a partire dall'uomo, avallavano, in tal modo, una scienza – metafisica – della natura direttamente derivata dal teismo. Tuttavia, Feuerbach, nel descrivere la relazione tra pensiero umano e natura non umana nei termini di una traduzione “analogica”, innanzitutto non chiariva se questa traduzione analogica, questa soggettivizzazione dell'oggetto, riguardasse soltanto le forme del linguaggio religioso o anche quelle del linguaggio scientifico – in questo caso, però, come evitare che la natura non umana tornasse ad essere una “x” in attingibile? Inoltre, se il linguaggio con cui l'uomo comprende e descrive la natura, tanto nella religione quanto nella scienza, è comunque quello della metafora e dell'analogia, Feuerbach non definiva chiaramente alcun termine capace di stabilire e misurare in maniera inoppugnabile la maggiore o minore

²⁰⁷ GW 10, pp. 60-61. T.i. cit., pp. 100-101.

correttezza di una *traduzione* rispetto ad un'altra.

Feuerbach si sarebbe presto reso conto che il suo tentativo di superare il dualismo di materia e spirito – attraverso una riscrittura materialistica e monistica della relazione tra natura umana e natura non umana –, dal momento che faceva distinzione tra la natura in sé e la sua rappresentazione nel linguaggio e nel pensiero umano, poteva scivolare verso un dualismo conoscitivo quantomeno insidioso. Tale paradosso sarebbe stato messo in luce a solo un anno di distanza dalla pubblicazione della *Essenza della religione* – e della seconda edizione dello scritto in risposta a Stirner – dalle lucide critiche del giovane Rudolf Haym.

2.2. Natura, uomo e linguaggio. Il dialogo con Rudolf Haym.

«La critica della ragione deve diventare critica del linguaggio». *Condivisibile!*

L. Feuerbach 1848

Rudolf Haym²⁰⁸ era uno studente di teologia e filosofia che aveva frequentato a Halle e a Berlino, avvicinandosi, in particolare, alle opere di Fichte, di W. von Humboldt²⁰⁹, dell'idealismo hegeliano²¹⁰ e, attraverso Strauß²¹¹, ai temi della sinistra hegeliana. Affascinato dall'*Essenza del cristianesimo*, ne aveva inizialmente condiviso l'impianto generale e, in particolare, l'accendo posto sulla necessità di superare l'idealismo hegeliano in direzione di uno sviluppo della filosofia in senso critico. La pubblicazione della *Essenza della religione*²¹², tuttavia, aveva spiazzato il giovane Haym,

²⁰⁸ **R. Haym** (1821-1901) fu filosofo, pubblicista e docente universitario. Studiò teologia e filosofia a Halle e a Berlino. Membro del Parlamento di Francoforte nel 1848. Dal 1851 lettore di filosofia presso l'Università di Halle, dove divenne professore nel 1860. Pubblicò diversi volumi occupandosi di storia, filosofia, arte e letteratura, tra cui: *Die Krisis unserer religiösen Bewegung* (1847), *Reden und Redner des ersten preußischen vereinigten Landtages* (1847), *Die deutsche Nationalversammlung* in 3 vol. (1848-1850), *Wilhelm von Humboldt: Lebensbild und Charakteristik* (1856), *Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung. Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie* (1857), *Arthur Schopenhauer* (1864), *Herder: nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, in 2 vol. (1877/85).

²⁰⁹ Cfr. **C. Cesa**, *Introduzione a Feuerbach*, cit. p. 144

²¹⁰ **W. Bolin** *Ludwig Feuerbach: sein Wirken und seine Zeitgenossen*, cit. P. 121.

²¹¹ Cfr. GW 20, p. 572.

²¹² Prendo qui in considerazione, tra le critiche dei contemporanei alla *Essenza della religione* che pur lo meriterebbero, soltanto la quella di Haym, per ragioni di economia ma soprattutto poiché è verosimilmente quella che, più delle altre, ha influenzato gli sviluppi teorici della *Theogonie*. Per una valutazione ricezione della svolta naturalistica tra i contemporanei di Feuerbach vd.: **J. Schaller**, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's*, Leipzig 1847, pp. 89-168; **K. Schwarz**, *Das Wesen der Religion*, Halle 1847, pp. 160-220; **K. Fischer**, *Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, in «Die Akademie», Leipzig 1848, pp. 128-190; **E. A. v. Schaden**, *Über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes: Ein Sendschreiben an Herrn Doktor Ludwig Feuerbach*, Erlangen 1848, e la relativa risposta di Feuerbach in: GW 6, pp. 391-403. Una fonte fondamentale, per quanto datata, per la ricostruzione del dibattito filosofico intorno alle opere di Feuerbach tra il 1841 e al 1848 rimane il volume di **W. Bolin** *Ludwig Feuerbach: sein Wirken und seine Zeitgenossen*, cit., pp. 93-126 (sulla relazione

cui le implicazioni naturalistiche del nuovo corso della filosofia feuerbachiana parevano in stridente contraddizione sia con l'*Essenza del cristianesimo* che con il cammino della filosofia romantica tedesca che, nell'unità di spirito e natura, aveva trovato la chiave paradigmatica per portare a sintesi sistematica soggettività e oggettività. La svolta naturalistica di Feuerbach, che rivendicava una trascendenza ed una indipendenza essenziale della natura nei confronti del soggetto, secondo Haym rischiava di svuotare la filosofia del suo ruolo di scienza autonoma riconducendola del tutto alle scienze naturali²¹³. Al fine di recuperare alla filosofia il suo statuto di disciplina autonoma, Haym proponeva una riformulazione programma di critica della filosofia e della religione in senso linguistico: il linguaggio, infatti era la logica e dialettica storicamente esteriorizzata²¹⁴ del darsi originario dell'unità reale di spirito e natura.

Nel 1847 il giovane Haym, conclusi gli studi universitari, aveva espresso queste sue perplessità in un saggio critico dal titolo *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik der Beide*. Secondo Haym, il merito di Feuerbach, che aveva portato alla luce «la fresca radice della religione», era stato quello di aver dimostrato «come i sogni della fede e la saggezza dei filosofi ricavano dall'uomo vivente la loro forza e il loro contenuto». Il limite della sua analisi, invece, era stato quello di non aver proceduto «serenamente

Feuerbach-Haym, cfr. pp. 121-126). Sulla relazione polemica tra Feuerbach e Haym, in particolare, cfr.: **C. Cesa**, *Introduzione a Feuerbach*, cit., pp. 144-145; **F. Tomasoni**, *Ludwig Feuerbach e la natura non umana*, cit., pp. 26-29; e *La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*, cit., pp. 263-264.

²¹³ Cfr. **W. Bolin**, cit., pp. 121-122

²¹⁴ Cfr. **W. Bolin**, cit. p. 122, e **R. Haym**, cit. p. 22-49.

e costantemente a sviluppare e perfezionare sistematicamente» il principio da lui scoperto nella *Essenza del cristianesimo*. Con un vero e proprio «salto», nella *Essenza della religione* Feuerbach aveva ricondotto l'essenza della divinità, prima smascherata come essenza estraniata dell'uomo e della ragione, all'essenza della natura, scagliando in tal modo il lettore «immediatamente [...] da un punto al suo opposto»²¹⁵. Nello sforzo per superare il soggettivismo ancora presente nella *Essenza del cristianesimo*, il nuovo corso della filosofia feuerbachiana aveva del tutto smarrito la «connessione tra spirito e natura»²¹⁶. Definendo tautologicamente la natura come ciò che non è uomo e l'uomo come ciò che non è natura, Feuerbach aveva spalancato tra i due un «abisso»²¹⁷ che non era più stato in grado di colmare. La natura era divenuta all'improvviso «l'assolutamente non umano, un mondo completamente separato simile solo a se stesso»²¹⁸. Seguendo la via di *questo* naturalismo, Feuerbach si era allontanato dal suo originario programma, ed aveva finito per perdere di vista la natura sensibile e concreta che pur un tempo aveva aspirato a cogliere²¹⁹, ed aveva ridotto la natura reale alla rappresentazione di natura astratta dal soggetto in tutto e per tutto simile alla cosa in sé del criticismo kantiano.

Nel tentativo di salvare la natura, il non umano, il non spirituale nella sua autonomia, Feuerbach aveva obliato lo spirito, aveva dimenticato che «noi

²¹⁵ R. Haym, cit., p. 3.

²¹⁶ Idem pp. 2-3.

²¹⁷ Idem, p. 4.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Idem, p. 5.

non conosciamo l'essere senza l'esser-pensato», e che quindi, per l'uomo, dire che una cosa è equivale a dire che essa *viene* anche *pensata*²²⁰. Haym riteneva, al contrario, che bisognasse ripartire dalla relazione essenziale tra uomo e natura, e, quindi, dal concetto di quella natura reale che esiste e parla soltanto nello spirito: la natura «è collegata e si muove nella nostra sfera, noi ci troviamo soltanto in lei, lei si trova solo in noi – due mondi intimamente intrecciati e uniti, e insieme un solo mondo!»²²¹.

La dimensione dell'esperienza soggettiva in cui era possibile recuperare la coappartenenza di natura e spirito – vero luogo di nascita della divinità – era il *linguaggio*. «L'essenza di Dio» scriveva Haym «il suolo che la filosofia calpesta ma che le risulta impensabile, il medesimo suolo su cui essa procede, non è altro che l'essenza del linguaggio»²²². È il *linguaggio* «il ponte su cui la fantasia va e viene», il punto in cui «lo spirito e la natura si incrociano originariamente», «la patria natale del dio e, per dirla con Feuerbach, l'essenza, l'essenza misconosciuta, del Dio»²²³. Il linguaggio è «il fantasma [...] con cui la natura appare nella testa dell'uomo» poiché in esso si incarna «il lavoro della natura che nella testa dell'uomo si mette al posto del Dio oggettivamente esistente». Ciò che ne consegue è che «l'esistenza obiettiva di Dio non è affatto un'esistenza priva di pensiero, è non lo è perché la natura stessa non è questa essenza trascendente, impensabile e priva di pensiero in

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibidem.

²²² Idem, p. 12.

²²³ Ibidem.

cui la trasforma Feuerbach, ma l'essenza che emerge e si costituisce da sé nell'organismo dell'uomo attraverso il linguaggio»²²⁴. Feuerbach sbagliava, dunque, a non riconoscere l'importanza del linguaggio come fenomeno originario della religione, e rischiava, in questo modo, di trasformare tanto la natura quanto l'uomo in opposte astrazioni, ricadendo in una opposizione astratta tra io e non-io simile a quella determinata da Fichte²²⁵.

Haym riteneva che Feuerbach si fosse mosso verso un superamento dell'idealismo hegeliano nel momento in cui si era interrogato criticamente sull'origine delle rappresentazioni della religione e della metafisica, riconducendoli al loro «principio reale». Era stato Feuerbach a tentare «di rimettere in forze la filosofia trascendentale o critica»²²⁶. Tuttavia egli si era interrogato soltanto sull'origine concreta del *contenuto* del concetto ma non sul linguaggio come *forma* essenziale della sua costituzione. Poiché Feuerbach non si era reso conto che, nella dialettica hegeliana, la forma della dialettica – cioè il movimento del linguaggio come forma trascendentale – costituiva i contenuti in maniera essenziale²²⁷, il segreto della dialettica hegeliana gli era rimasto velato²²⁸.

Hegel, al contrario, aveva colto il linguaggio come forma metafisica dello spirito, come processo dialettico, sebbene lo avesse fatto in maniera ancora soltanto logica e astratta:

²²⁴ Idem, pp. 13-14.

²²⁵ Cfr. idem pp. 22-33.

²²⁶ Idem, p. 46.

²²⁷ Idem, pp. 46-47.

²²⁸ Idem, p. 44.

«La *forma* [Bild] metafisica del linguaggio è il *processo tra sostanza e soggetto*, è lo *spirito* che Hegel ha espressamente formulato come il principio proprio della sua filosofia, è il processo afferrato nel suo movimento e nella sua piena manifestazione, è la *dialettica* che diviene, in quanto forma, metodo assoluto. La dialettica è il linguaggio inconscio [...], il linguaggio è lo spirito vivente nella sostanza, lo spirito che si innalza da essa a libera manifestazione; il linguaggio è *realiter* lo stesso processo che Hegel designa come la vita dell'assoluto e persegue come un processo metafisico attraverso tutti gli stadi»²²⁹.

Se questo era vero, ne conseguiva che il compito della filosofia dopo Hegel doveva essere quello di indagare il linguaggio « come la verità dello *spirito hegeliano* e della sua *dialettica*, e come l'unico principio della essenza metafisica nel suo complesso, come la spiegazione completa del segreto della speculazione»²³⁰.

Nel linguaggio la filosofia trovava, al contempo, il suo limite e la sua soluzione: «*la critica della ragione*» suggeriva Haym «è diventata *critica del linguaggio*»²³¹. La ragione non è, infatti, in grado di porre se stessa sotto critica, pena il rischio di chiudersi nella astrattezza dei propri principi logici e di perdere il contatto vivente con la natura. Soltanto il linguaggio come spirito vivente e natura parlante, come «il conoscere cosciente e pensante che

²²⁹ Idem, p. 34.

²³⁰ Idem, p. 48.

²³¹ Ibidem.

accoglie se stesso in quanto sostrato inconscio e naturale del conoscere», può criticare la ragione al di là della ragione e afferrare «l'assoluta potenza dialettica», cioè «la natura del pensiero» capace di «poter distinguersi in sé stesso come corpo e anima»²³².

Haym riconosceva esplicitamente la propria come una critica *interna* all'orizzonte feuerbachiano e sostanzialmente in linea con il suo *programma*:

«Abbiamo tenuto la critica della filosofia feuerbachiana [...] come traccia della nostra, e, ancor più certamente che la fiducia nella nostra propria impresa, esprimiamo il nostro convincimento nella sua rilevanza storica. Che la via della storia della filosofia a partire *Hegel* non passi altrimenti che attraverso le porte [...] della critica feuerbachiana della religione e della speculazione, questo lo riconosciamo con la massima chiarezza di cui siamo capaci»²³³.

Haym chiudeva, quindi, con un invito ed una presa personale di posizione a proseguire sulla medesima strada, in direzione di una critica della filosofia che, chiarificando l'essenza del linguaggio come luogo dell'unità e della traducibilità reciproca di spirito e natura, fosse in grado di integrare, e mettere in dialogo, lo studio della storia, la filologia e le altre scienze naturali²³⁴.

Possiamo ben immaginare che Feuerbach dovesse essere rimasto colpito dalla critica – al tempo stesso complessa, brillante e originale – del

²³² Idem, p. 100.

²³³ Idem, p. 101.

²³⁴ Cfr. idem, p. 102.

ventiseienne Haym²³⁵. Il volume di Haym, sfortunatamente, venne pubblicato in un momento in cui Feuerbach non poté dedicargli tutta l'attenzione che probabilmente avrebbe meritato. Nelle poche notizie che ricaviamo dall'epistolario, infatti, viene alla luce che Feuerbach, nonostante le insistenze di Wigand affinché pubblicasse saggi e articoli sulla sua rivista «Die Epigonen», preferiva dedicarsi alla cura dei volumi dei *Sämtliche Werke* destinati ad uscire tra il 1847 e l'inizio del 1848²³⁶, e, particolare, della *Storia della filosofia moderna e del Leibniz*²³⁷.

Nonostante l'impegno lo assorbisse non poco, le critiche di Haym dovettero apparire a Feuerbach degne di riguardo se è vero che egli si decise ad inviare a Wigand almeno un "frammento" di risposta destinato ad apparire su «Die Epigonen» nel 1848²³⁸. L'accelerata rivoluzionaria di quello stesso anno ed i fatti che ne seguirono gli avrebbe verosimilmente impedito, quantomeno negli anni immediatamente successivi, di tornare sulle critiche di Haym e di stendere una risposta più organica.

Nel "frammento" in risposta a Haym, Feuerbach chiariva da subito che il

²³⁵ Cfr. GW 10, p. 337.

²³⁶ Cfr. La lettera di Feuerbach a Wigand datata 16 nov. 1847, in GW 19, pp. 136-138.

²³⁷ Cfr. **W. Bolin**, *Ludwig Feuerbach in sein Wirken und seine Zeitgenossen*, cit, p. 121. Secondo Bolin, Feuerbach non elaborò una risposta più articolata, da un lato perchè non gli interessava il dibattito intorno al „salvataggio“ della tradizione filosofica da Kant a Hegel o quello riguardante una sua propria collocazione in questa tradizione, dall'altro perchè non volle sottoporre ad un esame puntuale quella che per lui era diventata un critica dei risultati del suo lavoro da parte di un giovane letterato ventiseienne, in cui tra l'altro era tanto evidente l'influenza della filosofia romantica (cfr. idem, p. 122).

²³⁸ *Über das «Wesen der Religion» in Beziehung auf «Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider», R. Haym, 1847. Ein Bruchstück* (GW 10, pp. 333-346). Nella lettera a Wigand con cui inviava l'articolo Feuerbach scriveva: «Vi invio un piccolo articolo di cui, del resto, non c'è d'aspettarsi che faccia scalpore – si tratta inoltre di un mero "frammento". Al momento non ho proprio lo stato d'animo per trasformare questo frammento in intero. Ho già abbastanza da fare e da pensare con Leibniz...» (GW 19, p. 138).

passaggio «dal tempio gotico dell'essenza umana al tempio pagano della natura» che aveva operato nella *Essenza della religione* era «un passo necessario, a lungo atteso e a lungo preparato»²³⁹. Se tale passaggio era potuto apparire un «salto», era perché la *Essenza del cristianesimo*, vincolata dal suo oggetto, aveva preso in considerazione la relazione tra uomo e natura in maniera ancora soltanto indiretta, negativa. Infatti, l'essenza del cristianesimo era sì l'essenza dell'uomo proiettata al di fuori di lui, ma soltanto l'essenza «di quell'uomo che sa la natura, la materia, l'organismo, il corpo, la carne soltanto come un limite, una negazione della propria essenza, e che perciò pone la sua più alta essenza e il suo scopo ultimo nel superamento di questi limiti, o, almeno (poiché l'uomo non si stacca mai dalla natura) nella trasformazione di questa natura in una natura corrispondente al suo ideale (una natura che del resto è come nulla, poiché le viene sottratto tutto ciò che fa della natura la natura)»²⁴⁰.

Il limite del cristianesimo risiedeva nel mancato riconoscimento della natura e della essenziale dipendenza dell'uomo da lei. Feuerbach si era dunque espresso contro il cristianesimo soltanto nella misura aveva ricercato una ricongiunzione dell'uomo con la natura. L'oggettività di Dio, sosteneva Feuerbach, è attributo fondamentale della divinità soltanto perché, in quanto attributo della natura, «originariamente l'oggettività ha per l'uomo il

²³⁹ GW 10, p. 333.

²⁴⁰ Ibidem.

significato della divinità»²⁴¹. Nella *Essenza della religione*, così, Feuerbach aveva potuto portare a compimento il percorso avviato nella *Essenza del cristianesimo* affermando in positivo ciò che in precedenza aveva potuto pronunciare soltanto per via negativa.

A Haym, che lo aveva accusato di infrangere il legame tra uomo e natura, Feuerbach obiettava che questa frattura, oggetto della sua trattazione sulla essenza del cristianesimo, era la condizione che aveva trovato e chi si era proposto di superare, non quella che aveva egli stesso prodotto:

«Essendo dapprima il Dio o meglio la natura *senza gli uomini*, e poi l'uomo *senza natura*, veniva dunque prima la domanda riguardo *all'origine dell'uomo*, e poi quella intorno *all'origine del cristianesimo*, del teismo in genere, in breve, *di quella* essenza di cui il vertice è il dio senza natura, *quel* dio che ha creato il mondo e la natura dal niente»²⁴².

Dopo aver demistificato questo dio del cristianesimo e le sue contraddizioni, Feuerbach non aveva fatto altro che dimostrare che il suo significato *originario e reale* altro non era che la natura.

La non-umanità della natura, conseguenza dell'non-umanità di Dio, oltre a rappresentare l'approdo delle religioni naturali, era «anche una conseguenza necessaria del punto di vista delle scienze della natura»²⁴³. Sebbene la natura che non era oggetto della coscienza fosse «una cosa in sé kantiana, un

²⁴¹ Idem, p. 334.

²⁴² Idem, p. 335.

²⁴³ Idem, p. 336.

abstractum privo di realtà, nel senso della filosofia speculativa», la scienza naturale nei suoi sviluppi si era già spinta fino al punto «in cui le condizioni dell'esistenza umana non si erano ancora prodotte, in cui la natura, cioè la Terra, non era ancora oggetto degli occhi e della coscienza umana, in cui la natura era una essenza assolutamente non umana»²⁴⁴. Certo, si sarebbe potuto obiettare che anche questa natura, in fin dei conti, altro non era che una natura pensata dall'uomo. Tuttavia, anche in questo caso, non si sarebbe potuto negare che una natura senza uomo fosse stata un tempo «reale» almeno quanto Socrate, Platone o gli altri filosofi cui Haym faceva riferimento nel suo scritto.

Feuerbach contestava, però, che – come sosteneva Haym – l'autonomia della natura rispetto all'uomo dovesse necessariamente comportare una frattura insanabile tra i due termini:

«La nascita della religione presuppone *la nascita dell'uomo*, ma la nascita dell'uomo presuppone una natura che *corrisponda all'essenza umana*. Tuttavia, dal momento che io sono giunto [...] al punto [...] in cui l'uomo può esistere ed esiste davvero, allora ogni domanda che riguardi un legame tra natura ed uomo è superata, superflua. Questo legame è proprio l'esistenza dell'uomo come tale. Solamente dove questa è tolta, dove manca il terreno su cui poggiare i piedi [...] è tolto anche il legame tra natura e uomo. Con ogni passo con cui incontro il fondamento della mia esistenza [...] do perciò una dimostrazione della mia

²⁴⁴ Ibidem.

origine dalla natura e del mio legame con essa»²⁴⁵.

Anche il linguaggio non rappresentava, come voleva Haym, il legame vero e originario tra uomo e natura, poiché esso «ammutolisce di fronte al linguaggio della natura nel rombo del tuono, nell'ululato della tempesta, nello scrosciare delle onde, nel boato dei vulcani». La parola umana non è che una «mera copia» della «impressione sensibile»²⁴⁶ che i fenomeni fisici, con la forza invincibile del senso, producono nell'uomo. Lo spirito, il linguaggio, quindi, nell'origine e nello sviluppo della religione, non hanno il ruolo di un «autore», ma soltanto quello di un «rischiare»²⁴⁷.

Un ulteriore elemento di sospetto da parte di Feuerbach verso la proposta di Haym, derivava probabilmente dal fatto che questa poteva comportare un rischio anti-umanistico. La centralità che Haym attribuiva alla critica del linguaggio, rischiava, infatti, di legare l'indagine filosofica alle lingue nazionali chiudendo le etnie in se stesse e mancando di garantire quella possibilità universale di partecipazione ed emancipazione umana che Feuerbach aveva inteso fondare materialmente sulla corporeità e sulla sensibilità dell'individuo:

«L'uomo è per l'uomo l'essenza più prossima, l'essenza più simile per essenza.

Certo è vero che l'altro, per me, sotto un certo aspetto, è una essenza altrettanto differente da me quanto la bestia, quanto l'albero – l'uomo rozzo e limitato

²⁴⁵ Idem, p. 337.

²⁴⁶ Idem, pp. 337-338.

²⁴⁷ Idem, p. 338.

guarda infatti tutt'al più soltanto negli appartenenti alla stessa terra o alla stessa etnia una essenza sua pari; lo straniero è per lui una essenza assolutamente estranea a cui concede tanti diritti, cioè uguaglianza a sé, quanti l'io fichtiano o in generale idealistico all'oggetto»²⁴⁸.

La dialettica dell'idealismo, a sua volta, affermava la possibilità e la verità dell'identità di soggetto e oggetto, e, in particolare, affermava l'identità di soggetto e oggetto nella dimensione dell'intersoggettività. Tuttavia, essa tendeva a ridurre in questo modo l'*alter ego* all'*ego*, ad assimilare l'alterità nell'io lasciandole soltanto l'apparenza dell'alterità. L'errore degli idealisti risiedeva nel non considerare che, sebbene l'origine della rappresentazione soggettiva fosse nell'oggetto stesso, essa non era mai capace di ridurre completamente a sé l'oggetto poiché la soggettività, la spiritualità, non è una mera funzione teoretico-trascedentale, ma è anche fantasia, immaginazione, sentimento incarnato e individualizzato. L'io coglie, comprende, interpreta, l'altro sempre a partire da sé, in maniera relativa. Ancora una volta Feuerbach cercava di opporre all'assolutismo totalizzatore della dialettica del 'tempo intollerante' un modello pluralistico in cui l'alterità non perdesse la sua trascendenza rispetto all'io, pur costituendosi questo essenzialmente nella relazione con essa:

«È [...] l'uomo, l'unico oggetto in cui – secondo la formula degli stessi idealisti – la domanda di “identità di soggetto e oggetto” trova soddisfazione [...]. Ne

²⁴⁸ Idem, p. 343.

segue, allora, che tra l'altro come è e come l'altro come io me lo rappresento [...] non trovi posto nessuna differenza? [...] Il caro *ego*, con l'*alter ego*, non fa proprio ciò che l'uomo teologico e teleologico fa con la natura? [...] E anche se siamo spinti verso di lui da un sentimento di affinità, di amore, anche quando ci identifichiamo fino a questo punto, togliamo forse con ciò la differenza tra la nostra esistenza e quella dell'altro, tra i pensieri dell'altro ed il pensiero di lui pensato da noi? E allora, se già tra uomo e uomo, tra pensare e pensare, si dà una differenza non trascurabile [...] quanto più bisogna distinguere tra l'essere non pensante, non umano, non identico a noi in sé, e questo stesso essere come viene rappresentato, pensato e compreso da noi!»²⁴⁹.

Feuerbach specificava che il riconoscimento della differenza tra oggetto e soggetto non andava confuso con il togliimento del legame tra la natura e l'uomo, poiché «quello che la rappresentazione o il concetto divide – dal momento che essa riduce sempre ciò che nella realtà è l'intero ad un astratto, ad un unilaterale – , il senso, l'intuizione, la vita lo unisce»²⁵⁰. Quando Feuerbach, allora, nella *Essenza della religione* attaccato da Haym, aveva criticato l'utilizzo teo-teleologico di espressioni come ordine, fine, legge per descrivere i fenomeni naturali, non aveva voluto negare che, nella natura in sé, vi fosse un ordine, una finalità, una legge, ma aveva solamente voluto «distinguere tra ciò che appartiene alla natura e ciò che appartiene all'uomo», mettendo in chiaro che quei termini applicati alla natura non corrispondevano

²⁴⁹ Idem, p. 343-344.

²⁵⁰ Idem, p. 334.

«a nulla di volontario»²⁵¹.

Infine, Feuerbach specificava che il radicamento dell'individuo umano nella natura, da cui trae origine il fenomeno religioso, non può venir meno, né viene meno, al mancare di una visione religiosa della natura. Ciò che doveva caratterizzare, invece, un'apprensione religiosa della natura e che *doveva* venire a mancare nel passaggio ad una comprensione scientifica della natura era soltanto «la fantasia»²⁵² e la distorsione cognitiva ad essa relativa.

Articolando la risposta intorno a queste tematiche, probabilmente Feuerbach aveva evitato che alcune espressioni della *Essenza della religione* fossero fraintese; tuttavia aveva anche in buona parte eluso gli interrogativi di fondo da cui prendeva le mosse la critica di Haym.

Innanzitutto, sebbene Feuerbach avesse affermato la sensibilità come l'unità o il legame essenziale dell'uomo e della natura, del pensiero e della cosa, e nonostante avesse affermato di fatto la possibilità di un coglimento della realtà da parte del soggetto a prescindere dalla fantasia e dal sentimento – cosa senza cui la religione sarebbe stata insuperabile – non aveva né fondato teoreticamente questa possibilità né aveva accennato al modo in cui essa potessero concretizzarsi.

Inoltre, rispetto alla proposta di Haym di allargare la critica della filosofia e della religione alla critica del linguaggio, non risultava ben chiaro che

²⁵¹ Idem, p. 345.

²⁵² Idem, p. 341.

posizione Feuerbach intendesse assumere. Ciò che pensava delle idee di Haym, in particolare su questo argomento cardine del suo impianto teorico, Feuerbach scelse di affidarlo soltanto ad una breve nota al testo:

«Ciò che in generale l'autore dice sul linguaggio oltre a questo [cioè che il linguaggio è il *legame* tra la natura e l'uomo] è davvero brillante ed originale. “La *critica della ragione* deve diventare *critica del linguaggio*”. Condivisibile! Ma per quanto io concordi con l'autore sul significato “trascendentale” del linguaggio, tuttavia non posso, per restare nel linguaggio kantiano, ritrovarmi nel significato trascendente che egli dà al linguaggio»²⁵³.

Feuerbach aveva dimostrato, al di là degli intenti apologetici dell'intero articolo, di avere particolarmente a cuore il contenuto di *questa* nota. Nella lettera che aveva accompagnato l'invio dell'articolo a Wigand, infatti, si era ben raccomandato di tenerla d'occhio nella cura della pubblicazione tenendo conto della differenza, nel linguaggio kantiano, tra le parole *trascendentale* e *trascendente*²⁵⁴. Possiamo senza troppa difficoltà ipotizzare che lo sviluppo di questa intuizione dovesse essere uno degli argomenti che Feuerbach avrebbe voluto lasciare ad una trattazione più complessiva dell'opera di Haym. Nell'economia dell'articolo pubblicato su «Die Epigonen», l'idea di una *critica del linguaggio* in senso trascendentale, però, non venne ulteriormente presa in considerazione.

²⁵³ Idem, p. 337.

²⁵⁴ Cfr. GW 19, p. 138.

2.3. Volontà e responsabilità. Il dialogo con Julius Duboc.

Il sentimento della libertà, il cui oggetto non è la chimera fantastica dell'onnipotenza ma è qualcosa di effettivamente concreto, non è altro che il sentimento dell'armonia dell'uomo con la natura, dell'uomo con l'uomo, dell'uomo con se stesso.

Non libero l'uomo si sente soltanto quando, forzato dall'esterno, addiuvato ad un'azione che da sé non avrebbe compiuto, oppure quando non può soddisfare un'inclinazione, una passione o un desiderio.

L. Feuerbach, 1853

Tra il marzo ed il giugno del 1853 il progetto feuerbachiano di fondare un'etica umanistica sulla base di una solida filosofia della sensibilità venne messo alla prova nel corso di un altro scambio intellettuale di cui la *Teogonia* era destinata ad ereditare le suggestioni. In questo caso, tuttavia, il luogo del dialogo non era quello pubblico delle pagine di una rivista, ma quello privato dello scambio epistolare. Le ricadute di questo interessante confronto diverranno *pubbliche* soltanto nell'elaborazione delle future opere di Feuerbach, in particolare nella *Teogonia* e in *Spiritualismo e materialismo*²⁵⁵.

²⁵⁵ *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, apparso nel 1866 come vol. X dei *Sämtliche Werke* (ed. Wigand, Lipsia 1866, pp. 37-204). Come riporta **W. Schuffenhauer**, che ha curato l'edizione critica del testo (GW 11, pp. 53-186), questa opera fu redatta verosimilmente subito dopo la pubblicazione della *Teogonia* e ripresa più volte in seguito (idem, pp. IX-X). Feuerbach stesso, a proposito della forma finale assunta dall'opera, dichiara la sua insoddisfazione in una nota iniziale: «questo lavoro cominciato già anni fa ha subito tante e moleste interruzioni che, infastidito, se il suo oggetto principale non fosse stato proprio il volere, lo avrei messo per sempre da parte [...] le interruzioni subite mi avevano tolto quel gusto e amore per il mio lavoro che soltanto la lieta certezza di essere divenuti padroni nel proprio oggetto può procurare». In ogni caso, Feuerbach, aveva scelto di pubblicare lo stesso il libretto anche perché riteneva che «nessuna questione, sia in conseguenza della natura della cosa che in conseguenza dell'arbitrarietà ed equivocità dell'uso linguistico filosofico ed anche comune, tormenta tanto la mente, si sottrae tanto ad un'affermazione o negazione decisa come la questione della libertà del volere» (*Spiritualismo e materialismo, specialmente in relazione alla libertà del volere*, t.i e introduzione a cura di **F. Andolfi**, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 44).

Mi riferisco allo scambio epistolare che Feuerbach intrattenne nel pieno del 1853 – cioè nella fase in cui, pubblicato il *Nachlass* del padre, si stava dedicando intensamente agli studi preliminari alla stesura della *Teogonia* – con Julius Duboc.

Carl Julius Duboc (1829-1903) era un giovane studente di filosofia nativo di Amburgo. Ricevuta l'istruzione superiore a Francoforte, si era recato, per intraprendere gli studi universitari, a Giessen e quindi a Bonn dove era venuto in contatto con le opere di Feuerbach. All'epoca del carteggio in esame, il ventiquattrenne Duboc, scriveva a Feuerbach per chiedere spiegazioni riguardo ai lavori del filosofo, e, verosimilmente, anche per tentare di stringere un rapporto personale con lui. Ne nacque un dialogo estremamente interessante²⁵⁶.

In una lettera del 21 marzo 1853 Duboc raccontava di essersi formato attraverso una «frequentazione costante» delle opere di Feuerbach (verosimilmente si trattava della *Essenza della religione* e della *Essenza del cristianesimo*, di cui raccontava di essere già in possesso), e in particolare,

²⁵⁶ Dopo il carteggio in esame, **C. J. Duboc** strinse un legame anche personale relativamente stretto con Feuerbach. Feuerbach stesso lo avrebbe invitato di lì a poco a Bruckberg – dove si sarebbe recato nel 1856 non appena conclusi gli studi universitari - per conoscerlo di persona. Dopo il rientro nel 1860 di Duboc dall'Australia, dove si era trasferito, i contatti tra i due sarebbero rimasti costanti almeno fino al 1866, anno in cui, non condividendo le posizioni di Feuerbach espresse negli scritti pubblicati nel vol. X dei *Sämtliche Werke*, Duboc ne prende le distanze (Cfr. **W. Bolin**, *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Leipzig 1904, pp. 152-152 e lettera 313; **W. Schuffenhauer**, **E. Voigt** e **M. Köppe**, in *GW* 20, pp. 409-410). Duboc, che - occupandosi soprattutto dello sviluppo di un'etica sensual-positivistica - intraprese un'intensa attività pubblicistica a partire dal 1860, si considerò in ogni caso sempre un allievo di Feuerbach e un continuatore dello spirito della sua opera. Tra gli scritti di argomento morale redatti da Duboc ricordiamo: *Erinnerungen an Ludwig Feuerbach* (Leipzig 1872), *Die Psychologie der Liebe* (Hannover, 1874); *Das Leben ohne Gott: Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus* (Hannover 1875); *Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös-ethische Bedeutung für die Gegenwart* (Bonn 1881), *Die Tragik vom Standpunkte des Optimismus, mit Bezugnahme auf die moderne Tragödie* (Amburgo 1886), *Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland* (1889), *Jenseits vom Wirklichen. Eine Studie aus der Gegenwart* (Dresda 1896), *Die Lust als sozialetisches Entwicklungsprinzip* (Lipsia 1900).

citando lo stesso Feuerbach, raccontava di essere stato indirizzato e rafforzato, in particolare, dalle parole:

«Non la volontà in quanto tale, non il vago sapere, ma solo lo scopo in cui l'attività teoretica si unisce a quella pratica, dà all'uomo un fondamento e un sostegno morale, cioè un carattere»²⁵⁷.

Dal passo citato, possiamo verosimilmente supporre che l'interesse del giovane Duboc, in una fase delicata del suo sviluppo personale e intellettuale, si fosse rivolto ai risvolti pratici e morali dell'opzione sensualistica di Feuerbach, il luogo privilegiato in cui lo sforzo dell'unificazione vitale tra teoria e prassi poteva trovare la sua chiave di volta. Il giovane ammiratore, che aveva aperto la lettera pregando Feuerbach di inviargli «qualche parola [scritta] di suo pugno in una delle sue opere», la chiudeva dichiarando di voler continuare il suo studio con la lettura del vol. I dei *Sämtliche Werke* («*Ergänzungen und Erläuterungen zum 'Wesen des Christentums'*» del 1846) e chiedendo l'eventuale aiuto del filosofo per comprendere alcuni argomenti che, nelle opere lette, gli erano rimasti oscuri²⁵⁸.

Feuerbach aveva acconsentito in una lettera datata 12 aprile 1853, che non ci è pervenuta, ma a cui fa riferimento lo stesso Duboc nella sua risposta²⁵⁹. Nella medesima missiva Feuerbach doveva anche aver sconsigliato al giovane

²⁵⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2° ed., Lipsia 1843, pp. 94-95 (GW 5, p. 129; t.i. *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Bari 1997, p. 76).

²⁵⁸ GW 20, pp. 17-18.

²⁵⁹ Cfr. GW 20, p. 27.

di proseguire con la lettura del volume che intendeva comprare, i cui contenuti riteneva oramai superati dalle sue opere più recenti, se è vero che Duboc nella lettera del 20 scriveva: «Il Suo sconsigliarmi [di leggere] le *Ergänzungen und Erläuterungen zum 'Wesen des Christentums'* è arrivato troppo tardi, ho già ordinato il volume ed è già da un giorno qui a casa mia. Tuttavia, se esso non contiene altro che saggi antiquati e divergenti dallo stato del Suo attuale metodo d'indagine, allora la [sua] lettura può portarmi più confusione che vantaggio. In questo caso mi dispiace di non avere preso al suo posto il “*Pierre Bayle*” o “*Pensieri sulla morte e l'immortalità*”»²⁶⁰.

Feuerbach, verosimilmente, doveva avergli consigliato in alternativa la lettura delle *Lezioni sulla essenza della religione*²⁶¹. Tuttavia, Duboc raccontava di conoscere già l'opera ed, anzi, dimostrava particolare interesse proprio nei confronti della citata *Zusatz 2* alle *Lezioni*, lì dove Feuerbach prendeva in considerazione, nell'ambito della relazione uomo-natura, le connessioni tra questa e la morale. A tal riguardo, e muovendo da una teoria della volontà fondata sull'impulso naturale alla felicità, a Duboc riusciva difficile immaginare come fosse possibile ricavare, non tanto dei fini morali, quanto una dottrina morale inclusiva di categorie di colpa e delitto.

Duboc si poneva in maniera critica nei confronti di un concetto di una dottrina della libertà intesa come «perfetta indipendente autodeterminazione». Pur tuttavia gli riusciva difficile spiegarsi la ragione per cui la

²⁶⁰ Ibidem

²⁶¹ Cfr. GW 20, pp. 27 e 414.

rappresentazione interiore di una libertà individuale così intesa risultasse quasi necessariamente come un fenomeno universalmente riscontrabile nella coscienza individuale.

Egli riteneva, infatti, che «anche nel momento in cui apparentemente abbiamo una scelta perfettamente libera tra due opzioni [...] la nostra decisione, tuttavia, è soltanto il risultato necessario del nostro stato spirituale del momento, che, prodotto e determinato da una serie infinita di cause e effetti [...], è in ogni caso estraneo all'ambito del nostro volere e determinare»²⁶². Una simile idea di libertà come «arbitrio», affermava Duboc, non è altro che un «inganno». Un inganno, però, che, «nonostante tutto, non è possibile abbandonare», poiché, soprattutto nel momento in cui non si è materialmente costretti, ci si sente e ci si crede liberi. Pur ipotizzando una scissione tra sapere e sentire, tra il sapere necessariamente determinati e il sentirci, in qualche modo altrettanto necessariamente, liberi, Duboc si chiedeva *perché*, in base a quale meccanismo, fosse possibile all'uomo non *sentire* ciò che invece sapeva. Fino a che punto questo inganno era radicato nell'essenza dell'uomo? Che cos'era dunque la libertà? E, soprattutto, presupposto tutto ciò, che cos'erano allora la colpa e il delitto? Che cosa morale?²⁶³ Duboc chiudeva la lettera rammaricandosi che l'aggiunta numero due alle *Lezioni* fosse rimasta solo un oscuro frammento.

In effetti, più che da rammaricarsi c'era da meravigliarsi che Feuerbach, su

²⁶² GW 20, p. 28.

²⁶³ Ibidem.

questioni tanto centrali nell'economia del suo disegno filosofico, non avesse pubblicato molto altro, e comunque null'altro che affrontasse di petto la questione in maniera organica ed estesa. Era probabile, tuttavia, che Feuerbach fosse consapevole di trovarsi, in questo campo, su un terreno sdrucchiolevole.

Da un lato, infatti, mantenendosi fedele ad un'interpretazione stringente del monismo materialistico, c'era il rischio di scivolare nuovamente verso l'idealismo – come sembrava suggerire l'*Unico* di Stirner – o, peggio ancora, verso un naturalismo spinozistico – accusa che già aveva risuonato nelle critiche di Bruno Bauer²⁶⁴. In tal modo, nel migliore dei casi, la novità del metodo genetico-critico si sarebbe rovesciata nel principio di ragion sufficiente di una nuova teodicea idealistica, avallando positivamente, a limite, proprio gli esiti più conservativi di un monismo che riassorbiva l'individuo nella sostanza universale e nell'orizzonte più o meno rassicurante dell'eticità. Ovviamente una simile opzione era impensabile per Feuerbach che, invece, sin dal suo distacco da Hegel, aveva fatto dell'individuo sensibile e della sua emancipazione il grimaldello con cui scardinare l'intero impianto della metafisica e della teologia speculativa. L'individuo feuerbachiano si costituiva e trovava la sua unità attorno al nucleo sensibile della corporeità: ma era davvero possibile, a partire da questa, dimostrare *sensibilmente* la

²⁶⁴ Bauer, intravedendo una ininterrotta continuità tra le prime opere di Feuerbach, in particolare i *Pensieri sulla morte e sull'immortalità* (1830), e il sensualismo dei Principio di filosofia dell'avvenire (1834) aveva denunciato l'atteggiamento «contemplativo» di Feuerbach come la persistenza, nel suo pensiero, di un misticismo spinozistico di fondo (Cfr. **B. Bauer**, *Charakteristik Ludwig Feuebachs*, in: «Wigand's Vierteljahrsschrift» III, Lipsia 1845, pp. 88-91, 93-98, 105-106, 121-123).

possibilità, o meglio, la necessità morale della sua emancipazione?

Specularmente, d'altro canto, Feuerbach doveva intravedere il rischio di una possibile ricaduta nel dualismo, se non metafisico, quanto meno trascendentale. In tal caso, tuttavia, non soltanto sarebbe venuto meno ad un'organizzazione unitaria del suo pensiero intorno al principio della *sensibilità*, ma avrebbe anche finito per infrangere, sul piano etico, quell'unità tra uomo e natura fortemente voluta nella *Essenza della religione*. D'altronde, Feuerbach sapeva bene di non poter lasciare nel vago un punto tanto centrale del suo disegno che, proprio nella difficoltà di fondare un'etica umanistica su una base puramente materialistica vedeva uno degli argomenti più forti nelle mani dei suoi critici soprattutto di parte spiritualistica. La critica più efficace, da questo punto di vista, gli era stata avanzata già nel 1847 da un intellettuale come Julius Schaller che, pur avendo inizialmente condiviso il programma di riforma della filosofia hegeliana, si era allontanato da Feuerbach ritenendo che il suo concetto di *sensibilità* risultasse equivoco, frammentario e insufficiente a superare il dualismo metafisico²⁶⁵, che fosse capace, al massimo, di fondare «una vita collettiva [...] senza principio, nella quale i singoli si suppliscono a vicenda, si scambiano bisogni e attività, ma senza che si faccia valere una necessità, una differenza tra [...] universalità morale e interessi egoistici»²⁶⁶.

Viceversa, ovviamente, riuscire a risolvere in maniera efficace il nodo

²⁶⁵ Cfr. **J. Schaller**, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Lipsia 1858, in particolare pp. 67-68,

²⁶⁶ Idem, p. 163.

critico tra sensualismo, responsabilità morale ed emancipazione individuale doveva rappresentare, per Feuerbach, la possibilità di guadagnare un vantaggio difficilmente recuperabile dai suoi avversari. Il tavolo a cui lo invitava a sedere Duboc era senza dubbio appetitoso, anche se rischiava di servire più di una portata avvelenata.

Feuerbach esitò a rispondere a questa lettera e prese tempo, fino al punto che Duboc immaginò che la missiva non dovesse essergli mai arrivata. Dopo quattro settimane di attesa, il giovane si risolse a spedire a Feuerbach una nuova lettera²⁶⁷ in cui riprendeva e chiariva gli interrogativi della prima. Duboc riprendeva il discorso citando due passi tratti da *L'essenza della fede secondo Lutero*. Nel primo, Feuerbach scriveva:

«Il principio supremo della morale cristiana dice: “fa’ il bene per amore di Dio”, e quello della morale filosofica afferma: “fa’ il bene per amore del bene” la norma invalicabile della morale che si fonda sull’uomo proclama: fa’ il bene per amore dell’uomo»²⁶⁸.

Nel secondo, l’autore specificava il senso di questa affermazione scrivendo che ciò che è buono per l’uomo come *genere* è «buono in sé stesso»²⁶⁹. Prendendo le mosse dalle due citazioni, il giovane Duboc chiedeva a Feuerbach se fosse possibile parlare di bene e male indipendentemente dalla

²⁶⁷ Cfr. lettera del 18 maggio 1853, in: GW 20, pp. 30-32.

²⁶⁸ ISW I, 1846, nota a p. 283 (GW 9, p. 375. T. i. *Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, introduzione, a cura di A. Alessi, LAS, Roma 1981, p. 147).

²⁶⁹ *Ibidem*.

fede nella libertà morale: «esiste libertà morale se tutto il mio fare e agire, proprio quando credo di prendere la libera decisione, è necessariamente determinata una volta da quello che sono, un'altra da quello che sono diventato senza il mio intervento, e poi ancora influenzata da tutte le circostanze esterne?»²⁷⁰. Certo, aggiungeva Duboc, Feuerbach si era espresso su questo tema nelle pagine delle *Lezioni* di Heidelberg, quando aveva affermato: «noi non neghiamo affatto la libertà dell'uomo, almeno quella razionale, quella fondata nella natura»²⁷¹. Ma allora, visto che pure in qualche senso la riconosceva, in quale forma andava intesa la libertà fondata dalla natura richiamata da Feuerbach?

L'agognata risposta di Feuerbach, questa volta, non si fece attendere e partì da Bruckberg. Di questa lettera possiamo leggere due versioni: uno schizzo manoscritto e la lettera poi effettivamente inviata. Per quanto riguarda la lettera inviata a Duboc, tuttavia, non si è in possesso della copia originale, ma di lei veniamo a conoscenza soltanto attraverso la sua prima versione stampata in *Deutsche Warte. Umaschau über das Leben und Schaffen der Gegenwart* (Lipsia 1873, pp. 582-584)²⁷².

La missiva, in tutte e due le sue versioni, si apre con queste parole:

«L'oggetto di cui Lei parla nella Sua lettera [...] – un oggetto che mi è

²⁷⁰ GW 20, p. 31.

²⁷¹ GW 6, p. 186.

²⁷² Cfr. GW 20, p. 415.

infinitamente vicino non soltanto come pensatore e come uomo, ma ancor più specificamente come figlio di un grande criminalista, la raccolta dei cui scritti e delle cui pubblicazioni postume è nelle mie mani – sarebbe da lungi diventato uno scritto proprio se soltanto avessi trovato il tempo e lo spazio. Tuttavia, già da molti anni, mi sto occupando, sebbene non proprio di una storia della religione in senso formale, di una esposizione e di una trattazione storico-religiosa delle idee fondamentali espresse nell'essenza della religione cristiana e della religione naturale. Questo impegno richiede tutto il mio tempo e le mie forze, e così, tutte le altre cose che non sono immediatamente in relazione con questo lavoro, non solo esternamente ma anche nella mia testa, devono essere messe da parte»²⁷³.

Nel breve incipit due elementi si mettono in evidenza: il problema della libertà e della responsabilità morale e giuridica stava a Feuerbach tanto a cuore da voler stendere un lavoro specifico sul tema; inoltre, appariva evidente che, su questi temi, il lavoro di pubblicazione del *Nachlass* di Anselm doveva averlo significativamente sollecitato²⁷⁴. Tuttavia, Feuerbach non sembra, almeno in questo momento, mettere la questione della libertà individuale in relazione *diretta* con il lavoro di redazione della *Teogonia*. Eppure, nella *Zusatz 2* alle *Lezioni sulla essenza della religione*, proprio quella citato da Duboc nella lettera precedente, Feuerbach aveva positivamente contrapposto al diritto e alla morale cristiana quelli fondati sulla religione naturale del politeismo greco. Che tra lo studio dell'antichità

²⁷³ GW 20, pp. 32-33.

²⁷⁴ Cfr. **K. Grün**, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass...*, cit., p. 130.

pagana e la costruzione di una morale umanistica e antiteologica, critica verso gli esiti assolutistici della Germania dell'epoca anche in campo giuridico e politico, vi fosse una stretta relazione, lo avrebbe testimoniato lo stesso Feuerbach nella citata lettera a Moleschott dell'anno successivo²⁷⁵.

Nella prima redazione della lettera, Feuerbach, a questo punto, continuava citando un lungo passo, tratto da *Über meine 'Gedanken über Tod und Unsterblichkeit'*, pubblicato nel vol. 3 dei *Sämmtliche Werke* (1847), in cui prendeva in la libertà della volontà in relazione agli impulsi [Triebe] e ai desideri [Begierde]:

«La volontà, l'idolo del sovrannaturalismo morale, si relaziona agli impulsi [Treiben] e alle inclinazioni sensibili nello stesso modo in cui la ragione, che ne è la premessa, si relaziona ai sensi – quindi come il genere [Gattung] si relaziona ai modi o ai singoli individui. [...] Ma quanto poco la ragione è qualcosa di soprasensibile secondo il genere o in sé – sebbene essa si liberi *al di sopra di questo sensibile* istante e sia per me soltanto un oggetto del pensare – tanto poco lo è la volontà, con cui io mi elevo al di sopra di questo desiderio [Begierde] sensibile. In generale, io faccio valere nella volontà soltanto la mia essenza sensibile o la faccio valere nell'intero contro *un modo determinato* della sensibilità che vuole innalzare se stessa a mia essenza assoluta. Quando mi limito nel bere per non ubriacarmi, questa auto-limitazione e questa auto-determinazione è una prova di una forza soprasensibile? No! Perché in tal modo dimostro solamente di avere, oltre alla gola, anche una *testa*, la cui normale

²⁷⁵ «Il mio scritto [...] non è solo una mera raccolta [di passi], ma assai più una creazione dalle fonti, in particolare dell'antichità classica, finalizzata all'indagine e al rischiaramento degli elementi originari della cosiddetta "coscienza del diritto divino e della moralità"» (GW 20, p. 81).

attività - che costituisce il mio Io – non voglio saper abolita a causa dell'influsso della mia gola»²⁷⁶.

Feuerbach cercava in tal modo di mettere in evidenza che la libertà, differentemente dal libero arbitrio della teologia cristiana, si delineava piuttosto come «armonia», cioè come «subordinazione degli impulsi particolari all'impulso fondamentale all'autoconservazione e all'autoaffermazione»²⁷⁷. Così intesa, la libertà, cioè il rendersi libero valutando le *conseguenze* future del piacere del momento e subordinando gli impulsi inessenziali a quelli essenziali, si delineava anche come la *misura* o il *fine della moralità*.

Così facendo, Feuerbach curvava in modo nuovo il significato della *libertà individuale*. Emancipando la libertà sia dalla tradizione razionalistica che da quella trascendentale – che tendevano a contrapporre il libero arbitrio del soggetto morale alla determinatezza dell'individuo in carne ed ossa – e riconducendola nell'ambito delle possibilità di azione dell'individuo concreto, Feuerbach, di fatto, identificava la libertà individuale con la *capacità di agire responsabilmente*²⁷⁸ valutando, nel contesto, le *conseguenze* possibili

²⁷⁶ Il passo si trova in GW 10, p. 292.

²⁷⁷ GW 20, p. 34.

²⁷⁸ Feuerbach utilizza nelle sue opere molto raramente i termini *Verantwortung*, *verantwortlich* e *verantworten*, e ancor più raramente li tematizza. L'unico passo in cui ciò avviene in maniera più esplicita è il capitolo di *Spiritualismo e materialismo* intitolato 'Necessità e responsabilità' in cui, dopo lunghi anni di tentennamenti (cfr. t.i. a cura di **F. Andolfi**, cit. p. 44) elaborerà proprio i temi emersi nel dialogo con Duboc. In questo caso, però, Feuerbach, concentrandosi polemicamente sulla curvatura che la responsabilità morale e giuridica tende ad assumere di Kant ma soprattutto in Schopenhauer - per il quale, siccome «l'agire dipende dall'essere, l'uomo agisce in un modo o nell'altro a seconda del carattere che ha», deve conseguire che non si può scindere la valutazione e il giudizio sull'azione commessa da quello sull'essenza dell'individuo nella sua interezza e qualche, quindi, «al rubare segue l'impiccagione; infatti posso eliminare il rubare solo se

dell'azione. La libertà reale di un individuo finito doveva muoversi per quantità discrete, finite e determinate a loro volta, in vista del soddisfacimento *razionale* – cioè *reale, effettivo*, non sovranaturale e immaginario – dei suoi desideri e bisogni. La libertà come il responsabile *farsi liberi* per la soddisfazione degli impulsi universali di *auto-conservazione* e *auto-affermazione* si caratterizzava, in tal modo, sia come forma che come contenuto della *moralità*. Imperniandosi sui principi di *auto-conservazione* e *auto-affermazione*, inoltre, una dottrina della moralità così elaborata poteva anche ragionevolmente radicarsi nel panorama delle scienze naturali coeve che muovevano i primi passi verso una comprensione evolutiva del biologico. Come Feuerbach nella *Essenza della religione*²⁷⁹ aveva subordinato in funzione antiteologica ed anti-teleologica la forza creatrice della natura alla persistenza di condizioni adatte a dare origine alla vita, così, in campo morale, poteva ipotizzare che la libertà individuale si desse soltanto al di sotto di definite e appropriate condizioni naturali.

Feuerbach, inoltre, poneva un'analogia, se non un parallelismo, tra la funzione regolativi e armonizzatrice che nel *genere* subordina l'inessenziale

elimino l'essere del ladro» (idem, pp. 95-100) -, prenderà in considerazione il termine soltanto come sinonimo di *imputabilità* dell'azione. È probabilmente questa sfumatura di significato che Feuerbach attribuiva al termine *responsabilità* – forse derivatagli anche dalla contrastata frequentazione con le opere giuridiche del padre Anselm - la ragione per cui, pur delineandosi tutta l'opera di Feuerbach come un tentativo di riportare da Dio o dal destino *nell'uomo* la responsabilità delle sue azioni, egli preferì sempre a questo termine l'utilizzo di altri o di parafrasi dal significato affine. Che, tuttavia, il principio fondamentale della teoria etica feuerbachiana sia che la base della moralità sia la felicità, e che «per appagare la nostra tendenza alla felicità, dobbiamo essere in grado di valutare esattamente le conseguenze delle nostre azioni», cioè agire in maniera pienamente responsabile, anche **F. Engels** lo aveva individuato e messo, per quanto da un punto di vista critico, in evidenza nel suo scritto su Feuerbach del 1886 (cit.: t.i. p. 50)

²⁷⁹ Sulla relazione fra il pensiero di Feuerbach e le teorie all'epoca della stesura della *Essenza della religione* cfr. **F. Tomasoni**, *Feuerbach e la natura non umana*, cit. pp. 120-130.

all'essenziale e la funzione biologica e cognitiva che, nel singolo individuo, presiede al medesimo oggetto. In ogni caso erano ancora da chiarire tanto il significato del termine *auto-affermazione*, che il tipo di relazione che, nella soddisfazione dell'auto-conservazione e dell'auto-affermazione di sé, intrattenevano gli individui tra di loro e il genere con gli individui.

La domanda che tanto impegnava Duboc, e cioè perché l'uomo si sentisse libero pur riconoscendosi determinato necessariamente, era considerata da Feuerbach subordinata al riconoscimento dell'identità della libertà – come armonia con gli impulsi fondamentali – con la moralità. «Non libero», concludeva, infatti, Feuerbach, «l'uomo si sente soltanto quando, forzato dall'esterno, addiviene ad un'azione che da sé non avrebbe compiuto, oppure quando non può soddisfare un'inclinazione [*Neigung*], una passione [*Verlangen*] o un desiderio [*Wunsch*]²⁸⁰. In tal modo, il sentimento della libertà individuale finiva per dipendere dalla capacità del desiderio di trovare le condizioni e le strategie per la propria soddisfazione.

Questa lunga e ricca citazione ed il suo relativo commento così come erano contenuti nella bozza manoscritta di cui siamo in possesso non dovettero mai arrivare al giovane Duboc. La lettera inviata, infatti, sebbene condividesse con la bozza lo stesso inizio, rinviava Duboc al medesimo passo senza citarlo. Feuerbach faceva inoltre riferimento anche allo scritto pubblicato nel 1846

²⁸⁰ GW 20, p. 34.

sotto il titolo *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*.

Nella lettera inviata a Duboc, Feuerbach, evitando lunghe citazioni dalle sue opere, cercava piuttosto di fornire una risposta circostanziata all'interrogativo intorno al motivo per cui l'uomo *si sente* libero:

«L'uomo si sente libero, poiché ogni disposizione che lo muove verso questa o quella azione, verso questa o quella omissione, è una disposizione determinata proprio attraverso la sua natura individuale»²⁸¹.

Ma in che cosa consisteva la natura individuale appena citata? Feuerbach stava semplicemente rinviando ancora una volta il suo interlocutore ad una inafferrabile ed ingovernabile catena causale al di fuori e al di dentro dell'individuo? Feuerbach specificava che era possibile trovare «il punto ultimo» nella catena delle cause efficienti, e che questo corrispondeva proprio al «venire alla luce», alla «nascita» dell'individuo:

«Io sono questo uomo soltanto in quanto nato da questi genitori, in questo tempo, in questo luogo etc. [...] Sono con necessità proprio così come e chi sono. Ma questa necessità è uno con me stesso, con la mia individualità, la mia essenza, e quindi, per il mio sentimento, è libertà, poiché soltanto ciò che da me è differente, o meglio, che è in contraddizione con me, soltanto ciò che mi danneggia mi dà il sentimento della non libertà. Così non ci sentiamo liberi in una società che è in contraddizione con la nostra essenza, le nostre inclinazioni,

²⁸¹ GW 20, p. 35.

le nostre abitudini etc., in cui ci troviamo come in un elemento estraneo [...].

Libertà è la patria dell'uomo, o, più correttamente, viceversa: la patria dell'uomo è la sua libertà. Infatti, dove sono a casa, letteralmente e metaforicamente, lì sono e mi sento libero»²⁸².

Questa idea informava, ovviamente, anche la teoria feuerbachiana della scelta: sebbene di fronte ad essa l'uomo possa inizialmente anche tentennare, alla fine si orienta sempre verso ciò che più corrisponde alle sue «inclinazioni predominanti», al suo carattere, alle «qualità che costituiscono la sua essenza individuale»²⁸³ – in esse *si sente libero* sebbene *decida comunque in maniera necessaria*. A distanza di tempo, tuttavia, l'individuo può immaginare un esito diverso per la sua scelta, cosa che contribuisce a far sorgere la *rappresentazione comune* della libertà, mentre, in effetti, essa deriva soltanto dal sentimento di «benessere», di «salute», di «armonia» tra una decisione, un'azione o uno stato e la mia essenza individuale.

Così, tuttavia, poteva apparire che Feuerbach deducesse le scelte dell'individuo dalla sua essenza individuale. In tal caso, la libertà non sarebbe stata *altro* che l'illusione radicata in un sentimento di benessere, e, con ciò, si sarebbe tornati alla domanda iniziale di Duboc. Tuttavia, Feuerbach specificava che, in merito alla questione della libertà, non bisognava «ridurre la necessità ad una necessità meccanica, monotona, astratta»²⁸⁴. Possiamo ben

²⁸² Ibidem.

²⁸³ GW 20, p. 36.

²⁸⁴ Idem.

immaginare che, a questo punto, il giovane Duboc potesse avere e idee più confuse di prima. Eppure, il modo di articolare il problema sforzandosi di individuare un punto di vista diverso rispetto all'antitesi classica tra libertà e necessità e di ricercare criticamente la genesi sensibile della rappresentazione della libertà e della necessità, corrispondeva bene al modo di procedere di Feuerbach. Quantomeno dal punto di vista del metodo genetico-critico²⁸⁵, non possiamo non riconoscere che questo modo di procedere portasse Feuerbach effettivamente a dei risultati tangibili, che, se non altro, sembravano dar conto del continuo avvicinarsi non soltanto nella tradizione filosofica, ma anche nell'esperienza soggettiva, di una percezione di sé come essere libero e di una come essere vincolato alla catena necessaria degli eventi²⁸⁶.

Ma c'era anche dell'altro. Quello che caratterizza la lettera che Feuerbach inviò a Duboc rispetto alla bozza è uno slittamento del fuoco dell'attenzione dal problema della definizione della libertà a quello della definizione dell'*individualità*, senza cui anche il primo punto non può che fondarsi su un terreno instabile. La domanda intorno alla libertà, intorno al *sentimento*, al *sensò* della libertà avvertito dal singolo individuo, conduceva Feuerbach a sforzarsi di trovare la ragione per cui ciò che uno considera essere libero – o *vera libertà* – l'altro lo ritiene servitù e assoggettamento. Il cuore della

²⁸⁵ «La filosofia genetico-critica è quella che non dimostra concepisce dogmaticamente un oggetto dato attraverso la rappresentazione [...] ma ricerca la sua *origine*; è quella che mette in dubbio se l'oggetto sia un oggetto reale o soltanto una rappresentazione, un fenomeno psicologico in genere; che, perciò, fa distinzione nella maniera più rigorosa tra soggettivo e oggettivo» (GW 9, pp. 52-53).

²⁸⁶ Questa stessa contraddizione, nella *Teogonia*, avrebbe trovato veste mitica e religiosa nella doppia faccia delle divinità pagane: libere dominatrici della natura ma, allo stesso tempo, sottomesse alle sue leggi, alle leggi del Fato.

questione, allora, non era tanto *che cosa fosse la libertà in sé*, ma se alla pluralità e all'eterogeneità dei fini individuali corrispondessero *diverse concezioni della libertà*, e se, pur riconoscendo a ciascuna la sua legittimità, fosse possibile individuare un *concetto* universale, o, meglio ancora, una *esperienza*, un *vissuto* universale cui tutte potessero far riferimento. Se ciò non fosse stato possibile, infatti, Feuerbach avrebbe rischiato di rinchiudere ogni individuo nel recinto di un'esistenza monodica, abbandonandolo definitivamente alla soddisfazione delle sue pulsioni egoistiche e isolandolo irrimediabilmente dalla comunità – come aveva in fin dei conti fatto Stirner.

L'esperienza fondamentale e universale della libertà *poteva* essere individuata ancora una volta nella *relazione armonica* tra l'individuo e la comunità, o tra l'individuo e la natura:

«Il sentimento della libertà, il cui oggetto non è la chimera fantastica dell'onnipotenza ma è qualcosa di concreto, non è altro che il sentimento dell'armonia dell'uomo con la natura, dell'uomo con l'uomo, dell'uomo con se stesso. L'uomo si sente ed è libero solo lì dove egli è volentieri e fa qualcosa volentieri. Questo fare, questo essere è libero, poiché è armonico con la mia essenza, e proprio per questo anche intimamente necessario»²⁸⁷.

In una lettera successiva datata 25 maggio, Duboc coglieva un punto importante implicato nella precedente definizione della libertà restituitagli da Feuerbach, e introduceva, al contempo, un nuovo elemento sul tavolo della

²⁸⁷ GW 20, pp. 36-37.

discussione.

Innanzitutto, egli chiedeva a Feuerbach di esplicitare la distinzione tra impulso inessenziale e impulso essenziale, e soprattutto di chiarire come mai capita che, pur assecondando le proprie inclinazioni, l'uomo si senta comunque loro schiavo²⁸⁸ – infatti a Duboc pareva che, in fin dei conti, quello che derivava dalle precedenti definizioni era che l'uomo facesse *tutto* per necessità²⁸⁹.

Inoltre Duboc chiedeva che tipo di relazione si desse tra *moralità* e *verità*. Si trattava di una questione estremamente delicata, anche perché Duboc, rivolgendo questa domanda, sorta sul terreno del suo proprio vissuto personale, probabilmente senza rendersene conto, interrogava lo stesso Feuerbach sul senso generale della sua opera di filosofo e di scrittore. A tal proposito, Duboc riprendeva due passi tratti dalle *Lezioni sulla essenza della religione*. Il primo recitava: «ciò di cui l'uomo è veramente convinto non soltanto non ne ha timore, ma deve anche esprimerlo apertamente»; il secondo: «io chiamo soprattutto senso dell'onore il sentimento che ha timore di fare in segreto ciò che ci si vergogna di fare di fronte ad altri – il sentimento che non vuole mentire agli altri, per cui l'uomo vuole anche essere ciò per cui egli vale per gli altri»²⁹⁰. A questa concezione stringente della relazione tra virtù e verità, Duboc obiettava:

²⁸⁸ A tal riguardo Duboc riportava de esempi: il primo riguardante l'ubriacone che si sente schiavo del bere pur assecondando la sua inclinazione; il secondo in riferimento a se stesso e alla propria malattia: pur riconoscendo la necessità di assecondare i bisogni del suo fisico, Duboc si sentiva comunque schiavo della malattia che gli impediva di dedicare allo studio il tempo che avrebbe voluto (cfr. GW 20, p. 38).

²⁸⁹ Idem, p. 38.

²⁹⁰ Cfr. GW 6, pp. 316 e 343.

«Ma davvero la verità deve essere *à tout prix* una virtù? Nella assoluta mancanza di concetti da cui dovere trarre la morale e su cui doverla fondare, fino ad oggi pensavo che si comportasse moralmente chi, in seguito a matura riflessione, facesse ciò che, al meglio della sua conoscenza, gli apparisse come il suo dovere. Probabilmente questo è insufficiente, ma io non conosco altro; anche in questo modo non sono in grado di raggiungere alcun punto fermo per ciò che è più importante, ciò che è oggettivamente morale [...]. Ad esempio, quando Origene, come si dice, si castrò, secondo il mio modo di vedere, egli si comportò certamente *in modo morale*, mentre egli fece *qualcosa di immorale*. Io ho una madre che è molto anziana, molto pia e molto piena di amore nei miei confronti. Sarebbe forse morale, alla fine della sua vita, darle il più grande dolore [...] esprimendole apertamente le considerazioni che io ho attinto da Lei e di cui sono veramente convinto? No, io le mento intenzionalmente, pretendo di essere e cerco di essere qualcun altro rispetto a chi sono, e credo di far bene, credo non soltanto di fare in modo morale, in linea con la mia convinzione, ma di fare anche qualcosa di morale»²⁹¹.

Duboc chiedeva a Feuerbach, in altri termini, se, nel giudicare della moralità di un'azione, forma e contenuto dovessero sempre coincidere, o se, nel caso in cui si dimostrassero almeno apparentemente in contrasto, come nel caso di Origene, bisognasse privilegiare la convinzione soggettiva della moralità o una misura data oggettivamente di essa. Inoltre – come nel caso personale riportato da Duboc – il giovane chiedeva a Feuerbach se, come

²⁹¹ GW 20, pp. 38-39.

potrebbe sembrava scorrendo i passi citati delle *Lezioni sulla essenza della religione*, la convinzione personale nella verità di un'idea o nella moralità di un comportamento dovesse esercitarsi nella relazione intersoggettiva anche se foriera di un danno per gli altri.

La risposta di Feuerbach è datata 23 giugno/5 luglio 1853. Feuerbach si affrettava a specificare subito che «la *necessità* delle azioni umane non si estende in alcun modo a tutto senza alcuna differenza», ma solamente «al necessario, all'essenziale, al principale, non all'indifferente, all'inessenziale, all'accidentale»²⁹². Feuerbach, a riguardo, portava l'esempio del cibo: posso ben scegliere questo o quel cibo, poiché questa scelta è inessenziale rispetto al fatto, questo essenziale, che devo nutrirmi in qualche modo ed essere *in buona salute*. A non essere libero è soltanto chi, per amore di questo o di quel piatto, sacrifica la sua salute e la sua ragione. Tuttavia, costui, che *non è libero*, non *si sente* libero soltanto fino a quando in lui sono vive altre inclinazioni e altri interessi che si ribellano contro la sete di potere della sua ghiottoneria. «Ma se veramente la pulsione a bere o a mangiare di un uomo» continuava Feuerbach «è diventata “la qualità che costituisce la sua essenza individuale, caratteristica”, allora dubito che egli “si senta schiavo” della sua passione»²⁹³.

Date queste premesse, ne risultava che il vizio altro non fosse che la «contraddizione» tra pulsioni, inclinazioni e desideri organizzati in una

²⁹² GW 20, pp. 45-46.

²⁹³ Ibidem..

maniera tanto disarmonica da non poter garantire la salute e il benessere dell'individuo nella sua totalità. Infatti, Feuerbach concludeva:

«Non è raro che gli uomini considerino vizio un'inclinazione per nulla intonata con la loro essenza generale, un'inclinazione di cui si sentono schiavi proprio perché la avvertono in contraddizione con il resto della loro essenza, con le loro altre inclinazioni. Queste sono, quand'anche non da guarire completamente almeno da moderare, se i giusti farmaci sono utilizzati nel tempo appropriato, poiché la dottrina della libertà umana appartiene alla farmacologia. Di contro, il vero schiavo non si sente schiavo, come nelle cose politiche così nelle cose morali»²⁹⁴.

L'individuo feuerbachiano nella sua psichicità, in tal modo, si organizzava come una *repubblica* di desideri, pulsioni, interessi ciascuno in sé legittimo – sebbene a volte convergenti e a volte in contraddizione tra loro –, una repubblica pluralista chiamata a regolare in maniera integrata e gerarchica la soddisfazione delle proprie esigenze nell'interesse della sopravvivenza e della salute generale dell'intero. L'opposizione all'assolutismo politico trovava anche una traduzione psichica, allorché, nell'aspirazione alla libertà morale e all'armonia con se stesso, l'individuo si ribellava al vizio, cioè al dispotismo di una sola inclinazione a scapito di tutte le altre.

Nell'aggiunta alla lettera datata 5 luglio, Feuerbach, scusandosi per la difficoltà ad esaurire l'argomento per via epistolare, si limitava ad aggiungere

²⁹⁴ GW 20, pp. 46-47.

alcune significative righe sull'analogia tra moralità e politica:

«Chi si sente come uno schiavo, si sente infelice, si adira, si solleva contro la propria sovranità, si sforza di spezzare lo scomodo giogo e, proprio con questa opposta volontà [*Widerwille*], con questo sforzo rivoluzionario, dimostra che questa o quella inclinazione o passione non è per lui una qualità caratteristica o essenziale, che non è fusa in uno con lui»²⁹⁵.

Da questo momento in poi non ricaviamo più molte informazioni dallo scambio tra Duboc e Feuerbach. In una lettera del 12 luglio, Duboc rivelava a Feuerbach che sarebbe presto stato costretto ad interrompere la corrispondenza poiché, per ragioni di salute, avrebbe dovuto allontanarsi dalla Germania e forse dall'Europa. Duboc, che pianifica un viaggio a Norimberga, chiedeva a Feuerbach di potersi incontrare con lui di persona a Bruckberg.

Dal punto di vista della discussione sulla libertà, Duboc chiedeva chiarimenti su un punto che gli sembrava contraddittorio: se nella prima lettera, infatti, pareva che Feuerbach sostenesse che l'uomo compie *ogni* scelta spinto dalla necessità, nella seconda sembrava distinguere tra le scelte che l'uomo intraprende necessariamente – e che riguardano ciò che per lui è caratteristico o essenziale – e quelle che invece – riferendosi all'indifferente, all'inessenziale – egli agisce in maniera effettivamente libera²⁹⁶. Nella risposta (22 luglio 1853) Feuerbach chiariva l'apparente contraddizione

²⁹⁵ GW 20, p. 47.

²⁹⁶ Cfr. GW pp. 48-52.

ribadendo che «sebbene noi facciamo tutto per necessità, tuttavia non facciamo tutto *con la medesima* necessità», che «dobbiamo distinguere diversi gradi della necessità», e che, quindi, «la salute, la saggezza e la libertà dell'uomo sta proprio nella subordinazione di ciò che è necessario in grado minore a ciò che è più necessario e massimamente necessario»²⁹⁷.

La lettera di Feuerbach si chiude con un invito al giovane Julius Duboc a trascorre alcuni giorni presso Schloss Bruckberg con lui e con la sua famiglia, dove questi si sarebbe poi effettivamente recato alla fine di agosto dello stesso anno²⁹⁸.

Se e in che termini i due abbiano approfondito la loro discussione sulla libertà e la volontà dell'individuo, purtroppo, non ci è dato saperlo.

A metà del 1853, rispondendo alla prima lettera di Duboc²⁹⁹, Feuerbach aveva dichiarato di considerare la questione della libertà del volere estranea, o, almeno, non direttamente connessa al lavoro di indagine storico-critica sull'essenza della religione che allora stava portando avanti e che sarebbe stato pubblicato nel 1857 come *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*.

Dopo il dialogo con Duboc, tuttavia, Feuerbach sembrò rivedere questa valutazione tanto che nel 1854 poté descrivere a Moleschott il proprio lavoro come «una creazione dalle fonti [...] finalizzata all'indagine e al rischiaramento degli elementi originari della cosiddetta “coscienza del diritto

²⁹⁷ GW 20 p. 53.

²⁹⁸ Cfr. GW 20, p. 54.

²⁹⁹ GW 20, pp. 32-33.

divino e della moralità'»³⁰⁰. Similmente, in una lettera del 1855 a Kapp, Feuerbach specificava come critica della religione, psicologia e politica si saldassero, nella sua nuova opera, in un tutto unitario, così che essa, per quanto attinta alle fonti della filologia classica, era «essenzialmente diretta contro il trascendente assolutismo filosofico, religioso, politico e persino giuridico dei tedeschi»³⁰¹. Tutti questi temi avrebbero trovato nella teoria del desiderio elaborata nella *Teogonia* quella trattazione matura ed esplicita cui Feuerbach aspirava ormai da anni.

³⁰⁰ GW 20, p. 83.

³⁰¹ GW 20, p. 96.

PARTE SECONDA

DESIDERIO, DESTINO E RESPONSABILITÀ NELLA «TEOGONIA»

1. PARALLELISMO PSICO-LINGUISTICO E TEOLOGIA OMERICA

‘Quale sacrilega follia voler spiegare Dio, l’ente supremo della metafisica, [...] che è solo da e attraverso sé stesso, per mezzo dei desideri umani!’. Sì, è una follia, ma soltanto agli occhi del teologo, non a quelli del teogono, poiché quello pende solo dalla parola di Dio, questo si interroga sul suo senso e perciò procede non dogmaticamente, ma geneticamente³⁰².

La mera volontà, che proprio per questo è solo desiderio che qualcosa sia o accada, è e si chiama essere umano, ma la stessa volontà che accade realmente, che si impone, che vince, che ha successo, è e si chiama divinità.

Già quasi da tremila anni, il grande genio artistico e naturale del popolo greco ha effettivamente risolto, con profonda vergogna degli imbecilli del (contemporaneo) mondo degli spiriti e delle ombre, il problema di come l’idealismo dell’arte si concili, almeno poeticamente, con il materialismo della natura.

L. Feuerbach, *Teogonia*

La *Teogonia*, secondo le fonti dell’antichità classica, ebraica e cristiana, che Feuerbach considerava il frutto più maturo e lucido del suo lavoro di critica religiosa, è quella meno nota tra le sue opere maggiori³⁰³.

Mettendo a confronto le pagine della *Teogonia* con quelle della *Essenza del cristianesimo* o della *Essenza della religione*, appare immediatamente evidente che, rispetto a quelle, l’opera del 1857 si distingue per un’attenzione rigorosa alla discussione delle fonti del tutto inedite. Questa scelta era l’esito finale della ricerca di un nuovo metodo d’indagine filosofica capace di aggirare i tranelli del sovrannaturalismo e di prendere le sue mosse

³⁰² GW 11, p. 244.

³⁰³ È degno di nota il fatto che, uno storico della filosofia attento come il Windelband, ricordi, oltre alle due edizioni dei *Sämtliche Werke*, come le opere più significative di Feuerbach non l’*Essenza del cristianesimo* né l’*Essenza della religione* – che tanta fortuna ebbero alla loro pubblicazione – ma i *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, il saggio *Philosophie und Christentum*, e la *Theogonie* del 1857 (cfr. **W. Windelband**, *Storia della filosofia*, t.i. a cura di C. Dentice D’Accadia, Sandron Editore, Milano-Palermo, p. 358).

direttamente dall'esperienza concreta dell'uomo, essere corporeo, sensibile e finito. La medesima esigenza, già palesata da Feuerbach alla fine degli anni Trenta con la definizione dei principi del metodo genetico-critico e ulteriormente elaborata a seguito delle critiche di antropocentrismo e idealismo avanzate alla *Essenza del cristianesimo* e a quelle di fisiocentrismo e pessimismo epistemologico avanzate contro l'*Essenza della religione*³⁰⁴, era destinata a trovare, nelle pagine della *Teogonia*, una sua nuova traduzione nei termini di un'esplorazione fenomenologica e di un'analisi critico-ermeneutica³⁰⁵ delle forme linguistiche dell'esperienza religiosa³⁰⁶. Il linguaggio si rivelava così, agli occhi di Feuerbach, come il campo d'indagine privilegiato di un metodo che, muovendo dalle forme di una psicologia descrittiva della coscienza dell'esperienza della fede e del divino, fosse in grado di rivelare le chiavi interpretative capaci di decrittare e comprendere la genesi e le ragioni dello sdoppiamento teogonico dell'individuo umano.

³⁰⁴ Cfr. **F. Tomasoni**, *L. Feuerbach e la natura non umana*, La Nuova Italia, Firenze 1983, pp. 90-130.

³⁰⁵ **A. Verissimo Serrão** ha messo in luce come l'ermeneutica abbia costituito un momento essenziale nel pensiero di Feuerbach come metodo per accedere ai processi psichici profondi in cui si esprime la coscienza religiosa. L'autrice mette, in particolare, in rilievo come, nel metodo feuerbachiano, almeno fino alle *Tesi* e ai *Principi* assuma centralità, nel dialogo tra storia ed ermeneutica, la categoria di *Entwicklung* come strumento utile a risalire dal detto al non detto, dall'espressione *segreto*, al presupposto intimo che le sta alle spalle (cfr. *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation*, in „L. Feuerbach und die Geschichte der Philosophie“, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 16-32). È senz'altro condivisibile l'affermazione dell'autrice che vede, alle spalle tanto dell'*Essenza del cristianesimo* quanto della *Teogonia*, questa concezione dell'ermeneutica come metodo d'indagine.

³⁰⁶ **U. Perone**, pur attestandone la novità, ha espresso un giudizio sostanzialmente critico sul metodo d'indagine della *Teogonia* rispetto quello tipico delle opere precedenti: «la concezione antropologica trova certo qui [scil. nella *Teogonia*] una consistenza maggiore, ma a patto di una notevole semplificazione del metodo d'indagine. Mentre infatti sia l'*Essenza del cristianesimo* che l'*Essenza della religione* sono preoccupate di scoprire l'essenza della religione, il suo mistero riposto, e quindi non si limitano alla mera descrizione fenomenologica, ma di questa indagano l'origine, il significato ed evidenziano così gli elementi di verità e quelli di falsità che essa contiene, la *Teogonia*, invece, si limita a illustrare, attraverso testimonianze tratte per lo più dalla religione greca, l'origine umana del fatto religioso. Quest'origine è, come si è visto, individuata nel bisogno e nel desiderio ottenendo, pertanto una concretezza maggiore i quella che le opere precedenti offrivano» (*Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, pp. 157-158).

In una simile strategia epistemologica si possono facilmente cogliere gli echi delle sollecitazioni di Rudolf Haym, il quale, dieci anni prima della pubblicazione della *Teogonia*, riconoscendo *il linguaggio* come il crocevia tra spirito e natura e «la patria natale del dio»³⁰⁷, aveva proposto a Feuerbach la continuazione del suo programma filosofico nelle forme di una critica del linguaggio. Feuerbach, già nel 1848, ne aveva accolto le intuizioni di fondo dichiarandosi disposto ad accogliere l'indicazione teorica di Haym purché, rigettandone le implicazioni metafisiche, la si intendesse in *sensu* eminentemente *trascendentale*³⁰⁸. Feuerbach pareva così intendere l'analisi psicologica e storica del linguaggio come la via per accedere alle forme universali e necessarie dell'io nella loro relazione con le potenze sociali e naturali da cui la vita individuale dipende. Simili forme, per quanto non riferibili ad un io-puro apriorico come quello kantiano, si rivelavano, piuttosto, come forme biologicamente e cognitivamente organizzate di un *a priori* materiale sensibilmente fondato, e costituito dalla relazione storica e concreta tra io e non io. Se l'universalità di simili strutture poteva risaltare dall'analisi comparata delle forme linguistiche in cui gli antichi pagani, ebrei e cristiani avevano manifestato le proprie concezioni di religione e di divinità, dalla medesima comparazione dovevano anche risaltare le differenze reciproche e gli stadi che, nel corso dell'evoluzione delle civiltà e delle visioni del mondo avevano comportato l'organizzazione di differenti

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ GW 10, pp. 333-346; cfr. anche GW 19, p. 138.

immagini della divinità. Queste intuizioni, abbozzate già nel 1848, tracciavano una strategia di risposta al quesito fondamentale – già sollevato da Stirner nel 1844 – intorno al fondamento positivo *a quo* di un'indagine filosofica definitivamente emancipata dal cerchio magico della tradizione teologico-metafisica, e, come tale, capace di superare le ambiguità derivanti dal costituirsi ancora in continuità – seppure una continuità *rovesciata e antropologizzata* – con i contenuti assiologici ed etici della religione³⁰⁹.

«In ogni desiderio si cela una divinità, ma è anche vero che in o dietro ogni divinità si cela soltanto un desiderio³¹⁰». Questo è, in estrema sintesi, il risultato finale a cui perviene l'analisi ermeneutica della *Teogonia*.

Il fatto che una simile dottrina sia presente nell'itinerario di Feuerbach già in alcuni passi della *Essenza del cristianesimo*³¹¹, e ricompaia costantemente ora nei termini di semplice intuizione alla base del suo atteggiamento materialistico e antireligioso, ora come oggetto di uno specifico approfondimento, ha indotto larga parte della critica a seguire il giudizio di Arnold Ruge che, ad un anno dalla pubblicazione della *Teogonia*, e con

³⁰⁹ Cfr. **M. Stirner**, cit. p. 54. Un analogo giudizio sui limiti del discorso antropologico-immanentistico feuerbachiano come mero rovesciamento del sistema hegeliano si trova in Pareyson che considera il suo finitismo e strumentalismo – come il finitismo e lo strumentalismo moderno di ascendenza ateistica in generale – come mera «antitesi» e «ritrascrizione» del «razionalismo metafisico» (**L. Pareyson**, *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, in ID, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 1985, pp. 41-78).

³¹⁰ GW 7, p. 28.

³¹¹ **C. Weckwerth**, pur individuando il *desiderio di felicità* in quanto «determinazione essenziale» dell'uomo come dottrina facente da sfondo già, ad esempio, agli sviluppi dell'*Essenza della fede secondo Lutero* del 1844, ritiene che esso ritorni soltanto nella *Teogonia* con la funzione esplicita di principio guida (cfr. *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002, p. 112). In effetti, come ha messo in luce **N. Negretti** (*Feuerbach e il miracolo*, Marietti, Genova 1992, pp. 153-191), una simile caratterizzazione del *desiderio* è già rintracciabile nel saggio del 1839 – ripubblicato con piccole variazioni nel 1846 – *Über das Wunder*, dove è messo in relazione con il fenomeno tipicamente religioso della fede nei miracoli.

sommo disappunto di Feuerbach³¹², aveva definito il lavoro come una bella variazione³¹³ ai temi della *Essenza del cristianesimo*.

Per quanto sarebbe vano negare che lo sviluppo del pensiero di Feuerbach si sia definito nel tempo come una progressiva chiarificazione di intuizioni ed esigenze teoriche già presenti quanto meno dalla fine degli anni Trenta, separare, nella *Teogonia*, le intuizioni di fondo dall'innovazione metodologica rappresentata dall'analisi del linguaggio applicata alla fenomenologia del desiderio – come in fin dei conti faceva Ruge – significava misconoscere proprio l'intuizione più brillante che caratterizza il disegno generale della *Teogonia*. Era, infatti, proprio in virtù del nuovo approccio metodologico che Feuerbach riteneva possibile ricalibrare e superare tanto il punto di vista soggettivistico della *Essenza del cristianesimo* quanto quello essenzialmente naturalistico della *Essenza della religione*³¹⁴.

In tal senso, come in *Die Naturwissenschaft und die Revolution* la fisiologia dell'alimentazione assumeva la funzione di risposta sensibile alla

³¹² Feuerbach se ne rammarica in una lettera del 3 novembre 1858 a Christian Kapp: «Le persone, e tra loro anche presunti amici, come ad esempio Ruge nelle sue “Lettere” apparse sul *Deutsches Museum* di Preutz e che sono assolutamente ingiuste nei miei confronti, riportano questo mio scritto [la *Teogonia*] indietro al punto di vista del 1841, ed in esso non scorgono nient'altro che “variazioni di un tema già elaborato nella *Essenza del cristianesimo*”. Ma come si può giudicare anche questo scritto se si prescinde dalle fonti da cui è tratto [...]!» GW 20, p. 263.

³¹³ **A. Ruge**, *Briefe über Ludwig Feuerbach und seine Theogonie*, in „*Deutsches Museum*“. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben, hrsg. Von R. Prutz, Nr. 23, 30, 33, 1858, qui 33 p. 247. Analogamente, ad anni di distanza, anche **V. I. Lenin** chioserà sbrigativamente la *Teogonia* con frasi del tipo, considerandola nient'altro che una collazione di «citazioni su citazioni a conferma di ciò che Feuerbach ha già detto in precedenza» (*Riassunto delle Lezioni sulla “Essenza della religione” di Feuerbach*, in Lenin, *Opere complete*, vol. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1969, pag. 76).

³¹⁴ Come ricorda **G. Cacciatore**, si tratta di un giudizio condiviso anche da Bloch che considera in particolare gli ultimi scritti, la *Teogonia* e *Spiritualismo e materialismo*, opere «finalmente oggettuali» che compensano l'idealismo soggettivo dei lavori precedenti, lo ampliano e lo correggono «fino a ricomprendere la natura nella proiezione religiosa» rintracciando l'inscindibile legame tra gli oggetti dati alla sensibilità e le mere immagini di desiderio (cfr. *LF und die Geschichte der Philosophie*, cit. p. 381; cfr. anche **E. Bloch**, *Il Principio speranza*, t.i. a cura di R. Bodei, Milano 1994, p. 1493).

vexata quaestio della relazione tra Io e Non-io, così, nella formulazione della fenomenologia della religione presentata nella *Teogonia*, il desiderio assumeva il ruolo chiave di luogo fenomenico originario della relazione tra soggetto e oggetto, tra spirito e natura, tra Io e Non-io. Che il segreto della religione altro non fosse che questa oscura relazione tra Io e Non-io, tra coscienza e inconscio, tra volontario e involontario *all'interno dell'Io*, Feuerbach lo aveva già dichiarato nelle pagine delle *Zusätze alle Lezioni* di Heidelberg. Tuttavia non la fisiologia né la filosofia pura come indagine critica della semplice ragione, ma soltanto l'evoluzione del metodo genetico-critico in senso trascendentale come ermeneutica critica del linguaggio gli aveva permesso di aprire un varco verso l'«insondabile abisso» dei desideri inconsci³¹⁵ e dell'alternativa psichica tra la soddisfazione oggettuale e naturale e quella immaginaria mediata dalle rappresentazioni sovranaturalistiche della proiezione teogonica.

Rispetto all'approccio di Haym, infatti, Feuerbach aveva manifestato anche una ulteriore significativa divergenza. Benché condividesse il riscontro nel linguaggio del ponte su cui vanno e vengono le rappresentazioni fantastiche dell'immaginazione, Feuerbach aveva precisato che l'origine ed il motivo fondamentale dell'insorgere della rappresentazione degli dèi, il serbatoio energetico da cui essi emergono e si mantengono in vita, doveva in ogni caso essere riconosciuto negli istinti, nelle pulsioni e nei *desideri* che si

³¹⁵ Idem, pp. 349-350.

agitano nell'animo del singolo individuo. Le forme del linguaggio religioso aprivano finalmente a Feuerbach una porta d'accesso diretto al *sancta sanctorum* dell'inconscio, agli *infern* della singolarità in cui si muovono i desideri e si costituiscono le strategie – più o meno illusorie – del loro soddisfacimento.

Il tentativo di saldare filologia e psicologia nel metodo della *Teogonia* risulta evidente anche dalla scelta di Feuerbach di utilizzare come fonti, in via preferenziale, quelle della letteratura sacra *di carattere poetico*, cioè espressa per immagini e similitudini, per la sua capacità di esprimere immediatamente, in una forma non ancora ristrutturata dalla razionalità e quindi psico-linguisticamente integra, il sentimento religioso ed il desiderio da cui esso trae origine. Caratteristica precipua della letteratura poetico-religiosa, secondo Feuerbach, è, infatti, l'apprensione 'letterale' delle espressioni metaforiche e allegoriche con cui il soggetto proietta le proprie facoltà su entità non umane, come ad esempio le forze della natura, dotandole di specifica personalità e caratterizzandole come esseri trascendenti dotati di personalità e ragione. Fondandosi sull'ambigua relazione tra l'immagine e la cosa, le forze inconscie del desiderio spingono l'uomo teogonico ad attribuire una esistenza oggettiva e trascendente a potenze che ne hanno una solo linguistica, e quindi soggettiva e fantastica. Il parallelismo tra linguaggio ed essere sintetizzato nella formula "è e si dice", "*ist und heißt*", caratterizza così dell'intero procedimento epistemologico che fa da sfondo alla *Teogonia*. Ne sono un

esempio la riformulazione della relazione uomo-dio come una *endiadi*, o in termini di relazione *simbolica* (il dio è la rappresentazione, creduta vera, di un universale umano rappresentato come individuo o personalità particolare), o ancora come relazione di *comparazione superlativa* (il dio non è altro che il superlativo delle qualità proprie dell'uomo).

Un terzo elemento di novità merita di essere messo in rilievo prima di procedere ad una discussione puntuale dello sviluppo dell'argomentazione e dei contenuti specifici della *Teogonia*. Il fatto che nel titolo non vi sia alcun riferimento alla 'essenza' del fenomeno religioso suggerisce che, in questo lavoro, Feuerbach ha spostato il fuoco della propria attenzione dall'essenza della cosa in generale alle forme plurali della sua manifestazione fenomenica come *modo* o *processo* dinamico della relazione tra il singolo individuo, le sue rappresentazioni e la rappresentazione di sé. Nella *Teogonia*, lo stesso utilizzo del termine *Wesen* – e la stessa *menschliche Wesen* che tante critiche aveva attirato, ad esempio, sulla *Essenza del cristianesimo* – perde ogni connotato di absolutezza e si curva decisamente verso il significato di esistenza e di ente³¹⁶. L'interesse per l'individuo umano come funzione della relazione *desiderativa* tra natura e spirito, tra soggettività e oggettività, si sostituisce all'interesse per un'antropologia filosofica intesa come scienza dell'uomo *in genere* e lascia spazio, piuttosto, allo studio della correlazione

³¹⁶ Cfr. U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, p. 156.

tra i desideri, il *carattere* individuale e le forme linguistiche specifiche della rappresentazione degli dei. A mediare tra antropologia e esistenza individuale resta il *desiderio di felicità* – fondamento eudemonistico dell’etica ma anche della psicologia della *Teogonia* – che, tuttavia, si incarna, nei diversi individui, secondo forme, strategie e gerarchie di fini differenti.

Oltre alla centralità del bisogno o del desiderio come medio sensibile di Io e Non-io, un ulteriore elemento di continuità che lega la *Zusatz 2* delle *Lezioni di Heidelberg* agli sviluppi della *Teogonia* è il fatto che, in entrambe i lavori, i poemi omerici siano presi in considerazione come primo e vero “testo sacro” dell’antropologia. Omero, infatti, al là di ogni rimozione o infingimento intellettualistico, avrebbe rappresentato poeticamente non soltanto le aspirazioni e i sentimenti *originari* dell’uomo di fronte alla natura ed al proprio destino di essere finito e mortale – *res graecorum nuda est*, aveva scritto Feuerbach riprendendo Plinio – ma anche come il movimento che, da questi, porta l’uomo a rappresentarsi il mondo abitato da dei e demoni e governato dalle leggi invincibili delle potenze del fato e del destino³¹⁷. Feuerbach considerava, infatti, gli dèi dei greci «le forme classiche, i modelli per tutti gli dei, poiché essi portano all’intuizione sensibile, immediata, ciò che negli altri derivati dei viene trovato già attraverso una via più tortuosa»³¹⁸. Gli dei pagani rappresentano il fenomeno religioso in maniera originaria e priva delle mistificazioni intellettualistiche della teologia, ed in tal modo

³¹⁷ Cfr. GW 6, p. 327.

³¹⁸ GW 7, p. 302.

indicano anche una via d'accesso diretta all'esperienza del mondo originario anch'esso che li ha generati, un mondo fatto ancora di uomini in carne ed ossa, non scissi tra il cielo e la terra, tra l'anima e il corpo, in una relazione spontanea – cioè priva di infingimenti intellettuali e di razionalizzazioni abusive – con le forze della natura e le sue forze, fuori e dentro di sé.

Nonostante il mondo descritto dai poemi omerici sia popolato di esseri divini e semidivini, non si configura come un mondo scisso tra natura e spirito, poiché queste dimensioni non appaiono mai isolate le une dalle altre. Secondo Feuerbach, Omero è a tutti gli effetti un materialista, poiché egli «non sa nulla di uno spirito differente e separato dal corpo, ma sa soltanto di uno spirito *nel* corpo, soltanto di una ragione, di un animo, di una volontà in o con gli organi corporei»³¹⁹. Come poeta, Omero ha risolto *poeticamente* la *vexata questio* del legame tra natura e spirito dimostrando come, nella poesia greca antica, «l'idealismo dell'arte» – cioè della poesia, del linguaggio – abbia saputo allearsi «con il materialismo della natura»³²⁰, e rivelando così «che il segreto della teologia è l'antropologia»³²¹.

³¹⁹ GW 7, p. 36.

³²⁰ Ibidem.

³²¹ Cfr. GW 20, p. 20.

2. LA FENOMENOLOGIA DEL DESIDERIO

Padre Zeus, concedimi questo desiderio! Vendicalo, o Olimpio, Zeus ordinatore del mondo! Rafforza i Troiani fino a che gli Achei onorino mio figlio e lo celebrino con alti onori.

Iliade, 1, 507-509

2.1. L'Iliade e l'Odissea: teologia e antropologia nei poemi omerici

Διὸς δ' ἔτελείτο βουλή, «così si compiva il volere di Zeus»³²². La *Teogonia* si apre con questa citazione dall'incipit dell'Iliade, lì dove Omero, dopo aver invocato la Musa affinché canti le gesta di Achille e gli effetti mortiferi della sua ira derivante dalla contesa con Agamennone.

Feuerbach, senz'altra introduzione, ci introduce al cuore del processo teogonico muovendo da un'espressione che, agli occhi del filosofo, racchiude *in nuce* i caratteri fondamentali della «teologia omerica». Il «volere di Zeus», cui il verso allude, che agli occhi del teologo incarna la dimostrazione del fatto che Omero avrebbe considerato il destino degli uomini dipendente dalla volontà degli dei – e che quindi la chiave di lettura dell'Iliade debba essere individuata nella teologia –, agli occhi dell'antropologo rivela la genesi affatto umana della stessa figura di Zeus evocata da Omero.

³²² GW 7, p. 3.

Omero non comincia il suo poema con l'ira di Zeus, ma con quella di Achille premettendo «Achille a Zeus, il non volere umano al volere divino»³²³. Il volere di Zeus, infatti, non è altro che una conseguenza indiretta dell'ira di Achille contro Agamennone con cui si apre il poema. Zeus interviene nella contesa soltanto per intercessione di Teti, madre divina di Achille, al fine di garantire a quest'ultimo soddisfazione in seguito al torto subito dal condottiero degli Achei che aveva sottratto all'eroe la sua schiava.

È Achille che, indignato per l'offesa arrecatagli da Agamennone, si decide a vendicarsi di lui rifiutando agli Achei il proprio aiuto nella guerra contro i Troiani. Ed è sempre Achille che, per trovare finalmente soddisfazione al suo desiderio di vendetta nei confronti di Agamennone, si rivolge a Teti per chiederle «di indurre Zeus: “a concedere protezione ai Troiani, ma a respingere al campo e al mare gli Achei sconfitti, cosicché essi ne abbiano abbastanza del loro sovrano, e anche lo stesso Atride, il condottiero Agamennone, conosca la colpa, avendo stimato pari a niente il migliore dei Danai” (Iliade 1,407-411)»³²⁴. Su mandato di Achille, la madre Teti porta la preghiera di vendetta del figlio di fronte a Zeus chiedendogli di esaudirle il desiderio di Achille³²⁵. È soltanto a questo punto che Zeus, annuendo (versi 525-29), lascia intendere a Teti di aver fatto del desiderio di vendetta di Achille la sua propria volontà e decreto divino.

Dal momento che Zeus interviene nelle vicende della contesa e della

³²³ Ibidem.

³²⁴ GW 7, p. 4.

³²⁵ Ibidem.

guerra soltanto per soddisfare la preghiera, cioè il desiderio, di vendetta, di Achille, l'Iliade avrebbe benissimo e altrettanto correttamente potuto recitare, al quinto verso del suo incipit, «così fu compiuto il volere di Achille»³²⁶. Le miserie degli Achei, infatti, altro non furono che l'immane e prevedibile – Achille sapeva perfettamente di essere l'unico in grado di abbattere il possente Ettore – conseguenza del ritiro di Achille dal campo di battaglia. Feuerbach rimarca il fatto che sia lo stesso Pelide a predire ad Agamennone la sventura quando, nei versi 240-243 del primo libro, sentenzia: «“In verità Achille mancherà d'improvviso ai figli d'Acaia; allora cercherai scampo invano – oh quanto te ne dorrai! – quando essi moriranno nelle schiere abbattuti da Ettore massacratore”»³²⁷.

Che, come nel caso di Achille e Zeus, gli dei nei poemi omerici facciano la loro apparizione e si dispongano ad agire in seguito alla preghiera o alla richiesta di esaurimento del desiderio di uno dei personaggi, è testimoniato da moltissimi passi. Anche nel caso dell'evento scatenante che dà origine alle vicende della contesa tra Achille ed Agamennone, l'invocazione del sacerdote troiano Crise ad Apollo affinché questi lo vendichi della mancata restituzione della figlia Criseide fatta schiava da Agamennone, ci troviamo di fronte ad un'analogia relazione tra desiderio umano ed intervento divino. È il sacerdote, infatti, ad implorare giustizia al dio del sole pregandolo di risarcire le sue lacrime di padre con una tempesta di dardi mortali – una pestilenza –

³²⁶ GW 7, p. 5.

³²⁷ Cfr. GW 7, p. 6.

scatenata contro il campo degli Achei. Tuttavia, «quando Agamennone, su iniziativa di Achille, si fu riconciliato con il dio o il prete adirato – poiché difatti essi sono una cosa sola –, ed ebbe restituito al sacerdote la sua amata figlia, allora costui, così come in precedenza aveva chiesto la rovina degli Achei, chiese la loro salvezza [...] e subito Apollo gli diede ascolto, cioè la pestilenza si dissolse al desiderio o al comando del sacerdote»³²⁸. Anche in questo caso è evidente che Apollo sia sì causa della pestilenza, ma non in prima istanza. Infatti, «il sacerdote precede il dio, Apollo è soltanto colui che agisce, l'esecutore; ma il comando di esecuzione precede l'esecuzione, la volontà e il desiderio precedono l'azione»³²⁹.

Se l'oggetto principale dell'Iliade è l'uomo Achille con la sua ira e tutte le conseguenze del suo desiderio di vendetta, l'Odissea canta, del suo eroe, la capacità di sopportare le molte sofferenze e i molti affanni che sono necessari alla soddisfazione del suo più grande desiderio: il ritorno in patria. La nostalgia³³⁰, il desiderio struggente di riabbracciare la moglie ed il figlio e di rivedere il suolo natio, fa sì che Odisseo rifiuti persino la divinità e l'immortalità offertigli da Calipso. Odisseo, vincolato dall'affetto per la patria e per i cari preferiva, infatti, «essere un uomo a casa piuttosto che un dio in terra straniera»³³¹.

Il desiderio che è il motore di tutte le vicende dell'Odissea non appare

³²⁸ GW 7, pp. 8-9.

³²⁹ GW 7, p. 9.

³³⁰ Cfr. GW 7, p. 17.

³³¹ Ibidem.

mai, in forma di preghiera, sulle labbra di Odisseo. Esso si trova piuttosto espressa, per così dire, in sua vece, dalle parole che Euricleia rivolge a Penelope (Od. 23, 54-57)³³² o dalle preci del fedele guardiano delle greggi di Ulisse, che (Od., 21, 200 e altrove), invoca il padre degli dei implorandolo affinché l'eroe ritorni in patria guidato da un dio immortale³³³. In tal modo Omero pare suggerire già che il semplice desiderio, anche quando non espresso o reso palese in forma di preghiera, sia sufficiente ad indurre gli dei a manifestarsi e ad intervenire con la loro potenza in sostegno dei mortali.

³³² GE 7, p. 18.

³³³ Ibidem.

2.2. L'endiadi uomo-dio e la struttura del desiderio

Illius [Dei] efficere est, nostra est optare facultas.

Anti-Lucretius, 5, 1363

«Dio e uomo sono solo un'endiadi», scrive Feuerbach, «il dio che agisce attraverso gli uomini o in o con loro è solo una tautologia dell'uomo, cioè solo l'essere dell'uomo espresso con altre parole»³³⁴. La relazione tra dio e uomo, si rivela esprimibile in termini linguistici, non *per analogia* con la figura retorica, ma *come* esempio stesso di endiadi. La relazione “ontologica” tra dio e uomo si traduce dunque in una relazione essenzialmente linguistica e psicologica.

Nella letteratura omerica come in quella testamentaria l'unione pratica tra dio e uomo si manifesta, infatti, o in modo che il dio sia la causa o l'autore dell'azione e l'uomo il suo strumento, o in modo che il dio sia uno strumento o un collaboratore dell'uomo³³⁵. Ciò che fa, sostanzialmente, venir meno la differenza ontologica tra uomini e divinità è che, nella loro relazione di cooperazione, in generale, dio e uomo confluiscono «in una unità tale che l'azione può essere ascritta tanto all'uomo quanto al dio», in modo tale che «ciò che gli dei fanno o influenzano, possono farlo altrettanto bene gli uomini

³³⁴ GW 7, p. 194.

³³⁵ Cfr. GW 7, pp. 194-195.

senza gli dei»³³⁶.

In che cosa differiscono, allora, uomini e dei?

«Gli uomini sono gli esseri che appetiscono, aspirano, esigono, vogliono, desiderano; ma gli dei sono gli esseri che portano alla realtà o a compimento, che portano a termine, eseguono, completano, realizzano i desideri degli uomini. La mera volontà, che proprio per questo è un solo desiderio, che qualcosa sia od accada, è e si chiama uomo; ma la stessa volontà che si realizza, che penetra, che vince, che ha successo, è e si chiama dio»³³⁷.

Feuerbach chiarisce la differenza tra *volontà* e *desiderio*³³⁸ specificando che, nel linguaggio della *Teogonia*, «il desiderio [Wunsch] non è altro che la volontà [Wille] senza potere, senza capacità di fare»³³⁹. Così, «voglio ciò che posso [...] ma desidero ciò che non posso»³⁴⁰.

Eppure, come dimostrano, ad esempio, le benedizioni profuse da Dio nelle pagine della Genesi, lì dove la parola ebraica *bêrêch*, benedire, altro non significa che augurare o desiderare [*wünschen*] il bene per l'altro³⁴¹, non soltanto gli uomini ma anche gli dei desiderano. La differenza risiede nel fatto che, per gli dei, il desiderare è, allo stesso tempo, anche immediatamente un

³³⁶ GW 7, p. 195.

³³⁷ GW 7, p. 19.

³³⁸ Ritorna nella *Teogonia* la distinzione tra desiderio e volontà già introdotta nelle pagine della *Essenza della religione* Cfr. **L. Feuerbach**, *Essenza della religione*, t.i. a cura di C. Ascheri e C. Cesa, cit. p. 72.

³³⁹ GW 7, p. 48-49.

³⁴⁰ Ibidem. In merito alla distinzione fondamentale tra desiderio e volontà cfr. anche **H.-J. Braun**, *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Frommann, Stuttgart 1972, p. 145.

³⁴¹ Cfr. GW 7, p. 49.

produrre, un creare ciò che è desiderato³⁴².

La stessa volontà, quindi, a seconda del proprio grado di potenza, della propria capacità di trovare realizzazione effettiva, prende il nome di uomo o di dio:

«La volontà infelice, come la volontà del paralitico che vuole camminare ma non può farlo, il desiderio, quindi, è e si chiama uomo; ma il desiderio fortunato, capace, dotato di mezzi, la volontà, insomma, è e si chiama Dio»³⁴³.

Così, ad esempio, l'ira dell'offeso ed il desiderio di vendetta, 'è e si chiama' Achille, ma il medesimo desiderio coronato da successo, dunque la medesima volontà, prende il nome di «Zeus, il sire del mondo»³⁴⁴.

Nel fenomeno del desiderio, originaria apertura dell'individuo al mondo e radicamento sensibile della relazione tra soggetto e oggetto, Feuerbach individua il luogo psichico a partire da cui si rendono possibili tanto l'esperienza della soggettività quanto quella dell'oggettività. La coscienza sensibile, prima di essere coscienza di sé, rappresentazione, immaginazione, è infatti originariamente coscienza-desiderio, coscienza della mancanza e della dolorosa volontà di colmarla. Come nel *Simposio* platonico, anche per Feuerbach il desiderio è figlio tanto della mancanza che della tendenza al suo superamento³⁴⁵. Questa duplice eredità fa sì che esso si dia sempre, da un lato, come «espressione di una mancanza, di un limite, di un non, sia esso un non

³⁴² Cfr. GW 7, p. 50.

³⁴³ GW 7, p. 49..

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Cfr. GW 7, pp.47-48.

essere o un non avere o un non potere»; dall'altro, fa sì che il desiderio si dia anche sempre come «espressione rivoluzionaria»³⁴⁶ della mancanza che tende con tutte le proprie forze al superamento dello stato di bisogno ed al raggiungimento di una nuova armonia.

Leonardo Casini³⁴⁷ ha messo in evidenza come la *Sinnlichkeit* abbia rappresentato nel pensiero di Feuerbach l'orizzonte «ambiguo» tanto della scoperta soggettiva del limite quanto dell'apertura ontologica dell'individuo alla «“infinita” varietà delle forme intramondane»³⁴⁸. La medesima ambiguità possiamo ritrovarla anche nella concezione della funzione desiderio che, nella *Teogonia*, si afferma per complessificazione ed evoluzione del concetto di sensibilità. Rispetto al concetto di *Sinnlichkeit*, che un ruolo tanto rilevante riveste soprattutto negli scritti feuerbachiani anteriori al 1845, quello di *Wunsch* si distingue per il fatto di implicare anche una costituzione dell'esistenza individuale *essenzialmente pratico-morale*. Rispetto ad una indagine sull'uomo come essere sensibile, quella sull'uomo come essere desiderante mette infatti in rilievo il fatto che, per sua costituzione naturale, l'io sia chiamato a relazionarsi sempre *attivamente* alla mancanza elaborando strategie di emancipazione dalla dipendenza naturale. La libertà, intesa come raggiungimento di una relazione armonica, o di equilibrio dinamico, tra individuo e ambiente (naturale e sociale) e tra le diverse pulsioni interne

³⁴⁶ GW 7, p. 47.

³⁴⁷ Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche*, Studium, Roma 1990, pp. 105-208.

³⁴⁸ Idem, p. 203.

all'individuo, diviene così compito della soggettività nei suoi diversi gradi di sviluppo.

Rispetto ad una concezione del desiderio inteso in senso eminentemente fisiologico, cioè come semplice bisogno, il desiderio della *Teogonia* si presenta fin dal principio come un fenomeno sia biologico che spirituale, ed anche i suoi oggetti specifici si connotano sempre come una complessione di entrambe le sfere. «Il desiderio» scrive Feuerbach «è uno schiavo del bisogno, ma è uno schiavo con la volontà della libertà; è un figlio della povertà, della *penia*, ma di *quella* povertà che è la madre del volere [Begierde], dell'amore, e non soltanto di quello spirituale ma anche di quello cosale e oggettuale»³⁴⁹.

E' bene mettere in chiaro che la parola *Wunsch* assume, nello sviluppo della *Teogonia*, uno spettro di significati non sempre univoci. Se, in generale, esso significa semplicemente una volontà priva dei mezzi della propria realizzazione, cioè come un *particolare desiderio*, talvolta esso assume anche il significato funzione psichica del superamento dello stato di bisogno – in tal caso la volontà ne rappresenta una variabile subordinata alle condizioni *naturali* del soddisfacimento –, così come quello di serbatoio pulsionale o istintuale che fornisce alla funzione di superamento l'energia necessaria a raggiungere il suo scopo. In questo secondo significato, cioè non rappresentato come un istinto o un desiderio particolare, ma come la generale e originaria pulsione della soggettività al raggiungimento dell'equilibrio

³⁴⁹ GW 7, pp. 47-48.

dinamico, esso si identifica con ciò che Feuerbach definisce come il naturale istinto di felicità [*Glückseligkeitstrieb*]³⁵⁰ dell'individuo.

Lo sdoppiamento teogonico deriva dal fatto che, muovendo verso dall'avvertimento della propria insoddisfazione verso lo stato della propria realizzazione, il desiderio di felicità «non si ferma al paziente senso di una mancanza, e vuole, invece, saperla eliminata e realmente la elimina con la mente³⁵¹, e in tal modo proietta lo stato e le forme della propria soddisfazione immediata nella rappresentazione di un essere – divino – che senza sforzo, senza complicazione, senza riguardo per i vincoli del tempo e dello spazio, sia in grado di compiere le azioni che all'uomo sono negate dai vincoli e dai limiti della propria costituzione di essere finito, sensibile, naturale.

Poiché, dunque, l'individuo umano si costituisce naturalmente come «un essere che desidera ma che non può immediatamente ciò che desidera» egli genera in sé e da sé, mosso dal proprio desiderio di essere felice qualunque ne sia l'oggetto specifico, «l'idea di un'entità che [...] faccia senza difficoltà, senza dipendenza, senza indugio ciò che desidera o vuole»³⁵². Gli dei, infatti, *per definizione*, non sono altro che le entità il cui potere coincide per intero con la sfera del volere: «l'essenza fondamentale della divinità è l'unità di volere e potere; un dio è un essere che può (fa, realizza) ciò che soltanto desidera o vuole»³⁵³.

³⁵⁰ Cfr. GW 7, p. 84.

³⁵¹ GW 7, p. 48.

³⁵² Ibidem.

³⁵³ GW 7, p. 50.

Questa unità di volere e potere, il sommo attributo della divinità, si rivela così come la più alta aspirazione dell'uomo: «il presupposto fondamentale della fede in un dio», infatti «è [...] il desiderio inconscio di essere un dio a proprio volta»³⁵⁴. Tuttavia, poiché «a questo desiderio dell'uomo contraddice la sua natura reale ed empirica ed il suo essere, così, ciò che egli stesso desidera essere, diventa un ente solo ideale, immaginato, creduto – un ente che è non-uomo, ma solo perché l'esperienza ha imposto all'essere umano, contro la sua volontà, la dolorosa coscienza di essere non-dio»³⁵⁵.

Il fatto che Feuerbach specifichi che sia un desiderio *inconscio*, cioè non consapevole [*unbewußt*], chiarisce il fatto che lo sdoppiamento teogonico produca nell'individuo uno stato di falsa coscienza o di inconsapevole malafede nei confronti di sé stesso. Non è, infatti, estranea all'uomo la consapevolezza dei limiti imposti all'individuo dalla sua costituzione sensibile e naturale, poiché, se così non fosse, se egli avvertisse *in sé* le condizioni per la propria potenza e infinità, non avrebbe ragione di produrre la rappresentazione degli dei. Anzi, questa prende corpo e forza, soltanto a partire da questa originaria, per quanto inconscia, o, se si vuole, rimossa, consapevolezza. Dagli dei dell'uomo – cioè, dagli dei venerati ed invocati da *una* società o da *un* individuo – è possibile, così, risalire ai suoi desideri, e, da essi, alla sua inconscia consapevolezza del proprio statuto essenziale di essere naturale, finito e mortale.

³⁵⁴ GW 7, p. 55.

³⁵⁵ *Ibidem*.

La contraddizione essenziale in cui si radica la proiezione teogonica, tuttavia, è che la consapevolezza del limite dell'individuo entra in contrasto con quella della illimitata onnipotenza della sua fantasia. L'uomo, scrive Feuerbach, «si sente limitato solo nel proprio potere, ma illimitato nel proprio desiderare e nel proprio rappresentare o immaginare», cioè si sente dolorosamente «come non-dio nel potere ma come non-uomo nel desiderare»³⁵⁶. La medesima immaginazione, che costituisce il principale strumento di realizzazione della volontà nel caso del suo impiego su oggetti naturali nel rispetto delle leggi della natura, se emancipata, per mezzo di questa rimozione inconsapevole, da ogni vincolo con l'esperienza sensibile del mondo si rivela anche lo strumento di una immediata, per quanto fantasmatica, soddisfazione del desiderio di felicità.

Infatti, come con la sofferenza derivante dalla miseria materiale si dà sempre anche all'individuo la rappresentazione della felicità derivante dalla ricchezza, o come, con l'inizio di ogni impresa si dà alla coscienza anche la rappresentazione anticipata della sua realizzazione immediata e al di là di ogni impedimento, così, con l'auto-avvertimento umano dello stato della propria dipendenza dalla natura per il raggiungimento della felicità si genera anche la rappresentazione dell'indipendenza e della perfezione degli dei. La divinità non è altro che «il non-uomo nell'uomo liberato dal suo opposto, non è un altro ente, è solo l'altra metà che manca all'uomo, solo il completamento

³⁵⁶ Ibidem.

della sua essenza imperfetta»³⁵⁷. La perfezione degli dei «nasce solo dalla dolorosa imperfezione dell'uomo, non è perciò indifferente, flemmatica, come quella della metafisica; gli dei sono perfetti, solo perché portano a termine, compiono i desideri degli uomini [...], poiché sono in realtà o nel potere ciò che l'uomo è solo nel desiderio»³⁵⁸. Umanità e divinità sono a tal punto manifestazioni di una medesima essenza che, in casi particolari, l'attributo della divinità può essere assegnato anche ad individui in tutto e per tutto umani. Infatti, se è vero che «la volontà fallita origina criminali, miserabili, infelici», cioè uomini, è anche vero che «la volontà realizzata, il successo, il *bonus eventus* – sagacemente reso divinità dai Romani, sebbene a torto solo una particolare divinità, poiché esso è il presupposto essenziale di ogni divinità – realizza teste coronate, dei in cielo ed in terra»³⁵⁹.

Successo e realizzazione, *bonus eventus*, fortuna, compimento, unità di volere e potere, sono attributi della divinità poiché rappresentano, per l'uomo, condizioni indispensabili al soddisfacimento dell'istinto di felicità. Così, quando Feuerbach afferma che «l'uomo vuole essere un Dio», afferma che egli vuole essere in massimo grado felice, che vuole il suo desiderio non dipendente dalle potenzialmente avverse condizioni naturali. Se questo è vero, allora l'idea della divinità, non può essere considerata, come vogliono i teisti, né innata né derivata da un innato “sentimento religioso” come voleva Schleiermacher. Il sentimento religioso è, infatti, «solo un sentimento

³⁵⁷ Ibidem.

³⁵⁸ GW 7, p. 56.

³⁵⁹ GW 7, p. 19.

negativo, solo il sentimento del fatto che egli [l'uomo] non è onnipotente»³⁶⁰. Il sentimento di dipendenza dell'uomo, tuttavia, non è, di per sé, l'origine della rappresentazione degli dei, poiché esso è soltanto «lo spazio vuoto, il luogo non la materia, in cui e da cui sorgono gli Dei»³⁶¹. Gli oggetti specifici del desiderio provengono all'uomo dalla natura. E tuttavia, se si limitasse all'avvertimento di questa dipendenza ed al tentativo sensibile di superarla non avrebbe motivo alcuno di produrre in sé stesso la rappresentazione degli dei. Né il “sentimento religioso” né il solo sentimento di dipendenza dalla natura valgono da soli a spiegare il motivo dell'origine degli dei senza la «materia creativa» costituita dallo «ardente, infinito ed irrefrenabile istinto di felicità»³⁶². Infatti, dove non c'è limite, dipendenza e sofferenza, non c'è desiderio di felicità, ma dove non c'è desiderio di felicità non c'è nemmeno alcuna forma di culto, venerazione o rappresentazione religiosa³⁶³.

³⁶⁰ GW 7, p. 84.

³⁶¹ GW 7, pp. 84-85.

³⁶² GW 7, p. 85.

³⁶³ Ibidem.

2.3. Teogonia, teofania e fenomenologia del desiderio

Quando gli dei non si curano di nessuno, allora non vogliamo fare offerte né pregare, né fare giuramenti, né fare le altre cose che facciamo solo a condizione che gli dei ci siano presenti e vivano con noi.

Marco Aurelio, *Colloqui con se stesso* 6, 44.

Gli dei sono proiezioni dei desideri umani, e, in generale, dell'umano desiderio di felicità, sono gli esseri il cui potere coincide col volere e a cui gli uomini si affidano per vedere soddisfatti i propri desideri. Ma in che modo gli dei fanno la loro comparsa nell'immaginazione dell'uomo? In quali occasioni un semplice desiderio si rovescia in un desiderio teogonico? E, soprattutto, come avviene che gli dei, da mero *complementum possibilitatis* della limitatezza del potere umano, si manifestino alla coscienza come entità che la trascendono e che ne sono in tutto e per tutto indipendenti?

«Le divinità sono apparizioni che arrivano e poi spariscono – apparizioni, non importa se esse si manifestino esternamente o internamente all'uomo, se gli si manifestino in persona o nei loro effetti o soltanto nella fede, nell'immaginazione»³⁶⁴.

Indipendentemente da come gli uomini li considerino, e dallo stesso fatto che essi li considerino in sé entità persistenti ed onnipresenti, per la coscienza

³⁶⁴ GW 7, p 31.

umana gli dei conservano uno status ontologico discontinuo, tanto che «se anche qualcuno esprimesse il pio proposito di pensare sempre e in ogni luogo agli dei, non appena si abbandonasse [...] in una qualsiasi vicenda della vita umana, perderebbe senza volerlo di vista gli dei»³⁶⁵. La discontinuità nella presenza degli dei deriva, dunque, dalla discontinuità dei desideri, dal fatto che anche essi, come gli dei, vengono e vanno dalla coscienza.

Lo stretto legame tra emergenza dei desideri ed apparizione degli dei è testimoniato anche dal fatto che le teofanie si danno di norma, sia nella Bibbia che nei poemi omerici, in relazione a tre eventi fondamentali, la preghiera, il sacrificio e la festa religiosa³⁶⁶, il cui contenuto altro non è, in generale, che il *ringraziamento* o la *richiesta*, cioè «il ringraziamento [...] per i desideri realizzati» o «la richiesta il cui oggetto o è un bene reale, o è l'allontanamento di un male»³⁶⁷.

Eppure si danno casi, tra le fonti prese in esame da Feuerbach, in cui gli dei intervengono non richiesti e al di fuori delle tre teofanie fondamentali. «L'apparizione degli dei», specifica tuttavia Feuerbach, «è una apparizione necessaria e originaria, quindi non solo poetica, ma anche religiosa, soltanto quando un desiderio si fa strada nel cuore umano con necessità»³⁶⁸. Tenendo fermo tale principio, è possibile distinguere nella letteratura religiosa quali interventi della divinità possono essere considerati effettivamente *originari* e

³⁶⁵ GW 7, p. 32..

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ GW 7, p. 37.

quali no. Così, ad esempio, nell'Iliade la prima vera e propria teofania, l'adirato dio Apollo, giunge come risposta immediata all'invocazione di vendetta di Crise. Allo stesso modo, suggerisce Feuerbach, anche «nella prima Ode Olimpica di Pindaro, la divinità giunge ad apparire contestualmente al desiderio: “Avvicinandosi, dunque, al grigio mare, da solo, nel crepuscolo, invocò il rumoroso manovratore del tridente. Subito stava a lui innanzi”»³⁶⁹. Diversamente avviene nel caso di quelle apparizioni in cui le divinità si manifestano non in risposta ad un desiderio o ad una preghiera, ma come di propria spontanea volontà. In questi casi, specifica Feuerbach, si tratta di apparizioni degli dei «soltanto poetiche», e, sebbene possano essere anche poeticamente necessarie nell'ambito della narrazione, dal punto di vista antropologico, cioè teogonico, sono essenzialmente «superflue»³⁷⁰, poiché, dal momento che «non sono evocate da alcun bisogno [...] presuppongono intrinsecamente l'esistenza degli dei», cioè li considerano *già* fattualmente come entità esistenti ed autonome, per cui «non hanno alcun significato genetico»³⁷¹. Feuerbach considera un'apparizione di questo genere derivato, poetico e non originario, ad esempio, quella di Era che, nell'Iliade, instilla ad Achille, dopo dieci giorni di pestilenza, il consiglio di convocare gli achei per trovare l'origine del disastro. In questo caso, infatti, Era – con un intervento del tutto superfluo – non fa altro che suggerire ad Achille qualcosa che già i suoi pensieri ed emozioni dovevano suggerirgli da se. Superfluo e soltanto

³⁶⁹ Ibidem.

³⁷⁰ Ibidem.

³⁷¹ Ibidem.

poetico è anche, nella Bibbia, l'intervento di Geova (1. Mos., 31, 1-3) allorché questi comanda a Giacobbe di far ritorno a casa, sebbene nei paragrafi immediatamente precedenti si narrino proprio i motivi urgenti che avevano già persuaso Giacobbe ad intraprendere il viaggio di ritorno.

Feuerbach propone, a questo punto, un'articolata fenomenologia dei casi in cui le manifestazioni divine in Omero e nella Bibbia debbano essere considerate originarie e dense di significato genetico, cioè indicanti la forma e la causa del fenomeno della proiezione religiosa³⁷².

Dall'analisi delle fonti, risultano avere un ruolo di particolare rilevanza quelli che Feuerbach definisce *Anfangswünschen* o i *desideri di cominciamento*, cioè quei desideri che si manifestano nella comune pratica di invocare l'aiuto degli dei *prima* di intraprendere un'azione o un progetto affinché ne assicurino la buona riuscita. Feuerbach ricorda, a riguardo, la diffusa abitudine degli antichi di non intraprendere «nessuna azione in qualche modo importante, neanche l'apertura di una botte per assaggiare il vino nuovo (Platone, *Simposio* 3, 7), senza invocare gli dei, con o senza sacrifici, per richiederne l'aiuto e la benedizione»³⁷³. Questo costume profondamente radicato, secondo Feuerbach, trova la sua spiegazione nell'organizzazione stessa della relazione tra l'individuo e la natura esterna da cui egli dipende. Poiché «la causa di ogni azione che si inizia è il desiderio e la speranza che essa riesca», e poiché l'agente è consapevole che «la

³⁷² A questa digressione filosofico-filologica intorno agli esempi letterari di desideri teogonici è dedicato, in particolare, il capitolo 10 della *Teogonia* (GW 7, pp. 56-66).

³⁷³ GW 7, p. 38.

realizzazione di questo desiderio non dipende in nessun modo soltanto dall'uomo [...] ma dipende anche, nel contempo, dalle circostanze e dalle condizioni esterne»³⁷⁴, l'individuo cade vittima della paura e dell'angoscia all'idea che, nonostante la ferrea volontà, la perizia e l'attenzione, la sua azione potrebbe comunque fallire. Una simile ansia da prestazione, effettivamente derivata dalla consapevolezza della propria dipendenza da svariati fattori ambientali e naturali, rischia di tagliare del tutto le gambe all'azione defraudandola in principio di ogni speranza di riuscita. Al fine di scongiurare una simile paralisi l'uomo invoca in cuor suo l'intervento della divinità affinché «essa gli infonda la certezza che i suoi desideri si adempiano»³⁷⁵.

I desideri di cominciamento mettono in luce un'importante funzione psicologica della proiezione teogonica e della fede negli dei che è quella di *rassicurare* l'individuo sull'esito finale delle sue scelte. Anche nell'esperienza del teogonico desiderio di cominciamento, assistiamo ad un movimento della coscienza per cui la consapevolezza della limitazione ed il desiderio di superarla producono da sé la rappresentazione della pura realizzazione di questo desiderio. Questo stato, rappresentato personalmente come divinità, assurge in fine, di fronte alla palpitazione dell'incertezza, al ruolo di garante del soddisfacimento finale dei desideri. Scrive Feuerbach:

³⁷⁴ GW 7, p. 39.

³⁷⁵ Ibidem.

«Con la volontà che viene ostacolata, che fallisce per l'opposizione del mondo interiore ed esteriore, che ad ogni passo patisce le più penose interruzioni e intralci, è anche data, al contempo, l'agognata rappresentazione o possibilità di un volere senza limitazioni, costante, che si impone senza opposizioni, e con la maledetta ignoranza, con l'ignorare ciò che l'uomo pur vorrebbe sapere, è data al contempo anche l'agognata rappresentazione o possibilità della conoscenza di ciò che non si conosce»³⁷⁶.

Il vero potere teogonico del desiderio umano si manifesta non soltanto o non semplicemente lì dove la possibilità del fallimento o della sofferenza è una pura, remota possibilità, ma anche e soprattutto lì dove questa si manifesta come una realtà del momento del *bisogno* [*Not*]:

«Il vero potere e significato dei desideri umani, e di conseguenza anche delle sue forze realizzative, gli dei, non si mostra affatto lì dove [...] l'insufficienza della capacità umana è soltanto una possibilità, quanto piuttosto lì dove questa temuta possibilità si è trasformata in una realtà, dove incidenti e ostacoli insormontabili frustrano la volontà dell'uomo, e dove, in generale, la soddisfazione dei suoi [...] desideri non è in suo potere. E tuttavia, lì dove il poter fare umano, e, in generale, quello naturale, giunge al suo limite, lì comincia, lì si manifesta di preferenza il potere degli dei»³⁷⁷

Nel momento del bisogno, «la *ultima ratio*, l'ultima volontà dell'uomo, è il dio, o, che è lo stesso, il desiderio». «Quando», infatti, «l'uomo non può più

³⁷⁶ GW 7, pp. 39-40.

³⁷⁷ GW 7, p. 66.

nulla può ancora almeno pregare, può ancora desiderare»³⁷⁸. Per il desiderio, d'altronde, non esistono malattie incurabili, né la morte, né la necessità naturale. La frase «gli dei possono tutto» trova quindi il suo necessario complemento, il suo vero «contenuto» e significato, se si tiene conto che gli dei possono tutto «ciò che gli uomini – in base al sacro diritto del pericolo – desiderano»³⁷⁹.

Quello che vale per i desideri di bisogno vale anche per «i desideri più intimi e nobili dell'uomo»³⁸⁰, cioè i desideri di benevolenza, di venerazione, di amore, di gratitudine. Espressioni come “Dio te ne renda merito!” o “Dio ti benedica!” o ancora «“Oh possano gli dei ripagartelo, poiché io non posso” (Ovid. *Epistulae Ex Pont.* 2, 11, 25)»³⁸¹, testimoniano che, come nel caso del bisogno, così anche nel caso degli auguri e delle benedizioni, il potere divino è chiamato a sopperire ai limiti ed alle deficienze di quello umano.

Paura per la possibile mancata realizzazione di un desiderio e *speranza* nella effettiva realizzazione di un desiderio sono dunque le forme del desiderio di felicità in cui esso rivela le proprie facoltà teogoniche e da cui derivano, quindi, non soltanto le teofanie originarie ma anche le manifestazioni generali dell'atteggiamento religioso:

«“Proprio quando”, dice per esempio Lattanzio (*Divinae Institutiones* 2. c. 1), “gli uomini si beano del buon operato di Dio e dovrebbero rendere gloria

³⁷⁸ GW 7, p. 68.

³⁷⁹ Ibidem.

³⁸⁰ GW 7, p. 69.

³⁸¹ Ibidem.

alla sua grazia, generalmente si dimenticano di lui. Ma quando una grave emergenza li opprime, allora pensano a Dio [...] Tuttavia, non appena il pericolo è sventato e la paura è scomparsa, allora non affrettano più il passo per recarsi al tempio a ringraziare gli dei. Essi dunque pensano a Dio solo nel pericolo.” I cristiani moderni affermano lo stesso dei pagani. [...] La negazione, la *via negationis* è la via (o una via fondamentale) che conduce a Dio. Ma la *via negationis* non scolastica, vivente, pratica, è l’infelicità, il pericolo, e soprattutto il pericolo di morte»³⁸².

Il fatto che gli dei siano oggetto di venerazione anche nella buona sorte, e non soltanto nel momento del bisogno – fenomeno in apparente contraddizione con quanto sostenuto finora –, deriva, secondo Feuerbach, soltanto «dall’educato e raffinato senso o sentimento dell’uomo che gli suggerisce, anzi, gli ordina, di venerare soprattutto il benefattore, sia egli un Dio o un uomo, un imperatore o un mendicante, con gratitudine duratura, non limitata al bisogno del momento»³⁸³. Oltre al senso di gratitudine, il fondamento della venerazione degli dei anche nella buona sorte è anche il fatto che « sotto gli occhi dell’uomo pende sempre [...] la possibilità della sfortuna»³⁸⁴. L’uomo, infatti, «anche nella fortuna pensa alla disgrazia» e il suo cuore inquieto è «sempre preso nella sistole e diastole della paura e della speranza»³⁸⁵. E, tuttavia, «dove non c’è paura non c’è potere, dove non c’è speranza non c’è bene, dove non c’è bene non c’è intelletto né sapienza», e

³⁸² GW 7, p. 86.

³⁸³ GW 7, p. 87.

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ GW 7, p. 88.

soltanto «sapienza, bene e potere sono la sostanza, la potenza originaria degli dei»³⁸⁶.

³⁸⁶ Ibidem.

2.4. La speranza, la promessa e la fede

Prona venit cupidis in sua vota fides.
Ovidio, *Ars Amatoria* 3, 674.

What ardently we wish, we soon believe
Yung, *Nightthoughts* 7, 1311.

In quanto «generata e confermata dalla dolorosa esperienza del suo contrario», la rappresentazione degli dei è una rappresentazione «cresciuta insieme ai desideri più profondi, gravata dal peso delle questioni più care». Essa è «non solo generata dal desiderio, ma anche [...] animata, vivificata e posseduta dal desiderio che essa sia essenza e verità»³⁸⁷. La fede negli dei, infatti, lungi dal manifestarsi come una semplice e indifferente credenza o opinione, o come un astratto postulato della ragione, è quella credenza dalla cui verità effettiva dipendono la vita e la morte, la felicità o la sventura, il successo o il fallimento delle piccole e grandi imprese della vita dell'individuo. Una simile rappresentazione «ha troppo dalla sua parte perché l'uomo non debba parteggiare necessariamente per essa»; questo fa sì che essa gli si imponga, tuttavia come una rappresentazione «non libera, indubitabile, immediatamente verificata e convalidata per sé stessa»³⁸⁸.

La divinità in quanto oggetto di *fede*, è, per sua stessa costituzione e

³⁸⁷ GW 7, p. 40.

³⁸⁸ Ibidem.

prima di ogni possibile giustificazione razionale, «qualcosa di immaginato, pensato, creduto, solo perché è qualcosa che si chiede, che si desidera ardentemente, che ci si augura»³⁸⁹. Che cosa è, infatti, la fede religiosa, se non «la convinzione o la certezza che il desiderio ha della propria realizzazione»³⁹⁰? Ne è un esempio caro a Feuerbach la fede cristiana nell'immortalità dell'anima: non si crede nell'immortalità perché se ne ha prova, ma perché la si desidera, la si spera³⁹¹.

In questi capitoli, che rappresentano il cuore della fenomenologia feuerbachiana del desiderio, è possibile intravedere il costituirsi, sul piano dell'epistemologia delle scienze umane, qualcosa di simile a ciò che si potrebbe definire *principio del desiderio sufficiente*: «ciò che il desiderio vuole, la fede lo rende reale [verwirklicht] o oggettivo come qualcosa di concretamente esistente [wirklich seiend]»³⁹², o, per dirla sinteticamente con le parole del «poeta cristiano»³⁹³ Young – di cui Feuerbach è attento lettore – «*What we ardently wish, we soon believe*»³⁹⁴, «tosto crediamo a ciò che desideriamo ardentemente».

Muovendo da simili premesse, Feuerbach non può che entrare in collisione con quella che egli definisce la «comune definizione» della fede

³⁸⁹ GW 7, pp. 40.41.

³⁹⁰ GW7, p. 41.

³⁹¹ Già in un lavoro del 1844 Feuerbach aveva messo in evidenza l'importanza centrale del ruolo della fede nel cristianesimo, in particolare nel cristianesimo luterano: «Dio è un nome, che trova nell'uomo il suo unico significato. Per questo, l'essenza della fede consiste, secondo Lutero, nel credere in Dio come in una realtà che si rapporta *essenzialmente* all'uomo: nel credere, cioè, che Dio non è un'essenza che se ne sta a se stante [...] ma è piuttosto una realtà che è *per noi*, una realtà *buona*, e *buona per noi uomini*» (*L'essenza della fede secondo Lutero*, t.i. a cura di A. Alessi, LAS, Roma 1981, p. 139).

³⁹² GW 7, p. 42.

³⁹³ GW 7, p. 46.

³⁹⁴ «Ciò che desideriamo ardentemente presto lo crediamo», *Nightthoughts*, 7, 1311 (GW 7, p. 46).

secondo cui questa sarebbe un «convincimento derivante da ragioni soggettivamente sufficienti»³⁹⁵. Secondo Feuerbach, infatti, se dovessimo considerare valida la definizione comune, e prendere in considerazione la fede come un mero *tener per vero ciò che non si vede*, ciò che non diviene oggetto della conoscenza sensibile, essa non si distinguerebbe affatto dalla semplice opinione. Al contrario, dal momento che *l'oggetto che non si vede* è, nel caso della fede, un oggetto della speranza, e di conseguenza un oggetto del desiderio, essa è un convincimento di tutt'altro genere rispetto all'indifferenza pratica della semplice neutra opinione. La fede deve dunque essere definita come «un convincimento tratto da *desideri sufficienti*»³⁹⁶.

Mancando di riscontrare l'origine desiderativa delle scelte di fede, «le cosiddette prove della esistenza degli dei dimostrano una scarsa perizia con l'essenza degli dei» dal momento che considerano le rappresentazioni religiose «come se si trattasse di una cosa indifferente, arida, più o meno come una verità matematica»³⁹⁷. Nessuna prova può confermare che la rappresentazione di una divinità sia più che una semplice rappresentazione, cioè che gli dei siano esistenti indipendentemente dal pensiero e dalla fede. «L'unica cosa che collega il pensiero con l'essere, almeno nelle rappresentazioni della volontà o dell'inclinazione quali sono gli dei» conclude Feuerbach «non è ancora il pensare [...] ma è solo il desiderio [...] che ciò

³⁹⁵ Ibidem.

³⁹⁶ Ibidem.

³⁹⁷ GW 7, p. 42.

che è pensato non sia solo un qualcosa di pensato, ma [...] un esistente»³⁹⁸.

Non soltanto l'esperienza, ma anche l'analisi del linguaggio rivelano il legame essenziale tra fede e speranza. «Presso gli antichi greci», ricorda a proposito Feuerbach, «la parola *ἐλπίζω*, la stessa *ἐλπίς*, significa attesa in genere, e quindi anche attesa di un male imminente, paura; ma nel Nuovo Testamento essa si riferisce esclusivamente al bene, a ciò che è desiderato»³⁹⁹. Per i cristiani, infatti, la speranza è speranza di beatitudine e divinità e speranza tendono addirittura ad identificarsi.

Nel Vecchio come nel Nuovo Testamento, gli oggetti essenziali e caratteristici della fede sono le *promesse*, ma le promesse, ricorda Feuerbach, sono soltanto «promessi adempimenti di desideri»⁴⁰⁰. Nella Bibbia le promesse assumono un ruolo talmente centrale che «i restanti oggetti della fede, come i comandamenti morali e i fatti storici sono soltanto mezzi e condizioni delle promesse»⁴⁰¹. Gli stessi avvenimenti storici, infatti, come segni della potenza divina, diventano per il credente «i garanti, le prove, che anche ciò che ancora non lo è, venga realizzato»⁴⁰².

Nella fenomenologia della fede, la speranza si rovescia in certezza, ma la certezza a sua volta esige l'esistenza certa di una potenza in grado di garantire senz'altro il mantenimento delle promesse. Il fatto che, con il suo atteggiamento di subordinazione, venerazione ed obbedienza il credente

³⁹⁸ Ibidem.

³⁹⁹ GW 7, p. 43.

⁴⁰⁰ GW 7, p. 43.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² Ibidem.

testimoni la propria certezza nell'esistenza degli dei non va considerato come carattere originario della fede, ma soltanto come suo corollario derivato, poiché questi fenomeni «sono soltanto conseguenze della fiducia o della certezza dell'adempimento della promessa divina o dei desideri umani che da sola stabilisce l'essenza della fede»⁴⁰³.

Anche lì dove gli oggetti di fede sembrano esplicitamente contraddire il legame di questa con i desideri, come nel caso della credenza nell'inferno o nel demonio, è possibile rilevare, in controluce, l'origine desiderativa queste rappresentazioni terrificanti: «la fede ha inventato anche l'inferno, ma non per i credenti – o almeno per loro solo nel caso della loro miscredenza – bensì lo ha inventato per i non credenti [...] alla miscredenza appartiene, allora, l'inferno, ma alla fede appartiene il cielo»⁴⁰⁴.

Anche i miracoli, proprio lì dove la fede sembrerebbe trovare l'appiglio più forte contro gli argomenti dell'antropologia, dimostrano che gli dei fanno soltanto ciò che gli uomini desiderano:

«Non solo la fede nel miracolo viene prima del fatto del miracolo – “credete che posso farlo?” (Matteo 9, 28) –, ma anche soprattutto la volontà, il desiderio del miracolo, lo precede, e non solo nel dio che opera il miracolo ma anche nell'uomo che riceve il miracolo. “Signore, se tu lo vuoi, puoi purificarmi. Lo voglio, sii purificato” (Matteo 8, 3). Ma lo “io voglio” soltanto perché tu vuoi

⁴⁰³ GW 7, p. 44.

⁴⁰⁴ Ibidem.

essere purificato»⁴⁰⁵.

Così, nella Bibbia, e soprattutto nel Nuovo Testamento, si rende evidente come la vera causa efficiente del miracolo sia la fede stessa, ma, ancora una volta, questa non è possibile se l'oggetto di fede non è anche oggetto di speranza, cioè oggetto di desiderio⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ GW 7, p. 210.

⁴⁰⁶ «“Donna, la tua fede è grande, ti accadrà *come vuoi*” (Matt. 15, 28). “Cosa volete che io debba farvi? Signore, fa che i nostri occhi si aprano” (Matt. 20, 32). Se allora in 21, 22 dice: “e tutto ciò che egli chiede in preghiera, avendo fede, lo riceverete”, qui l'espressione “avendo fede” non è propriamente necessaria; e si capisce, infatti, ciò che ottengo per me con le suppliche, ciò che voglio mi accada, spero, credo anche che si realizzi; altrimenti non lo chiederei. La fede stessa non è altro che la fede vera e propria nella forza della preghiera, nella forza del desiderio. Perciò nella Bibbia non si dice soltanto: “niente è impossibile a Dio” (Luc. 1, 37), o: “tutto è possibile a Dio”, ma anche: “tutto è possibile a chi ha fede” (Marc. 9, 23)»; GW 7, p. 210.

3. LE AMBIGUE POTENZE DEL DESTINO

3.1. Destino umano e decreto divino

Volendo trovare un'allegoria capace di sintetizzare la fondamentale opzione etica della *Teogonia*, si potrebbe ricorrere alla raffigurazione che, nell'iconografia rinascimentale e barocca, vedeva *Ercole al bivio* chiamato a scegliere tra la Venere celeste e la Venere terrestre. L'intento moralizzante della raffigurazione tradizionale alludeva alla necessità di distogliersi dagli affetti sensibili per approdare sulle sponde certe della temperanza e del governo di sé. Nella *Teogonia*, la Venere celeste, rovesciando il senso consueto dell'immagine, incarna gli inganni della proiezione teogonica e della falsa coscienza, e indica, per contrasto, nella scelta per la Venere terrestre, per la natura e l'uomo, la via della virtù in quanto disponibilità a riconoscersi come l'artefice del proprio *destino*, in vista del raggiungimento di desideri naturali.

Che, infatti, il bivio tra antropologia e teologia rappresenti l'opzione fondamentale di fronte a cui l'uomo sceglie di assumersi la responsabilità del proprio destino piuttosto che demandarla alla volontà degli dei o del Fato, è lo

stesso Feuerbach a metterlo in evidenza lì dove individua la differenza fondamentale tra il punto di vista teologico e quello antropologico proprio nelle rispettive concezioni del destino e della responsabilità dell'individuo⁴⁰⁷. La legge divina, il destino sovranaturale, si rivela in da subito agli occhi del pensatore antropologico tutt'altro che lo statuto monolitico dell'arbitrio divino e si annuncia, piuttosto, come l'effetto ultimo – in un certo senso pur necessario – di sentimenti, desideri e scelte che trovano la loro radice nel carattere dell'individuo e nel suo orientamento alla relazione con gli altri e con il mondo. Riprendendo i temi delle *Lezioni* di Heidelberg e del carteggio con Duboc, Feuerbach scrive:

«L'uomo, e, a mio avviso, anche la volontà – non tanto la libera volontà, cioè quella vuota, immaginata, bensì quella determinata e realizzata dal tempo e dallo spazio, dalla natura e dalla storia, dalla nascita e dal sesso, dalla posizione e dall'età – è il destino dell'uomo»⁴⁰⁸.

Ma se il destino *al di sopra* dell'uomo, il fato invincibile o la

⁴⁰⁷ «Se la teologia, nell'emistichio del quinto verso del primo canto dell'Iliade: “Così si compiva la volontà di Zeus”, trova la prova che Omero avrebbe reso il destino degli uomini dipendente dalla volontà degli Dei, e che perciò la chiave dell'Iliade sarebbe contenuta soltanto nella teologia; al contrario l'antropologia, [...] veda che già nel primo verso di questo poema eroico il segreto della teologia è risolto nel suo, è risolto in senso antropologico» (GW 7, p. 3). **M. Ritzer** ha notato come, nell'orientamento pratico-esistenziale dell'individuo, quella del destino assuma il ruolo di vera e propria categoria in grado di informare di se l'intera visione del mondo del soggetto. Se da un lato, infatti, l'analisi che Feuerbach conduce nella *Teogonia* ha lo scopo di ricondurre allo spazio umano ogni fondazione trascendente e sovranaturale alle scelte dell'uomo, dall'altro come per l'uomo antico, a differenza del moderno cristiano legato alla categoria del libero arbitrio, «l'intuizione della vita come destino implichi una coscienza etica costruttiva dell'oggettività e, al contempo, della relatività dell'esistenza umana (*Der Mythos vom Schicksal. Konstruktion und Rekonstruktion einer weltanschaulichen Kategorie in Feuerbachs Theogonie*, in “LF und die Geschichte der Philosophie, hrsg. von W. Jaeschke und F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 134-147, qui 146).

⁴⁰⁸ GW 7, p. 147.

provvidenza divina, altro non è che il destino *nell'uomo*⁴⁰⁹, anche l'esito felice o infelice di una vita risulta dalla speciale necessità che vincola l'uomo e i suoi desideri con le sue azioni e le loro conseguenze. Questo legame, tuttavia, è assai diverso dalla astratta necessità della matematica o della logica, suggerisce Feuerbach, e si caratterizza, piuttosto, come «una necessità di sentimento [*Gefühlsnotwendigkeit*] [...] che lega indissolubilmente l'azione e la reazione, l'attacco e la legittima difesa, l'offesa e lo sdegno dell'ira, il delitto di sangue alla vendetta di sangue»⁴¹⁰. Benché qui Feuerbach si riferisca più direttamente al legame tra azione delittuosa e punizione divina, tra colpa e destino, la medesima necessità sensibile governa anche il destino individuale concepito come *Moirai*, cioè legame tra desideri fondamentali, carattere individuale e orientamento esistenziale.

Come nel discusso capitolo 48 dell'*Essenza della Religione* Feuerbach aveva distinto dalla necessità meramente logica la necessità naturale, contrassegnata come una «necessità sensibile», «eccentrica», «eccezionale», tanto che le manifestazioni straordinarie della natura appaiono all'uomo frutto di arbitrio e libertà, così egli, nella *Teogonia*, indagando il legame tra natura umana e non umana *all'interno dell'uomo*, pare attribuire analoghe proprietà alla necessità che lega circostanze, scelte ed esito della vita individuale. Va da sé che la logica eccentrica del desiderio, punto di congiunzione tra le due nature all'interno dell'uomo, debba rivelarsi, agli occhi dell'antropologo,

⁴⁰⁹ GW 7, p. 127.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

anche quella che informa di sé la rappresentazione umana del destino e della sua ineluttabile necessità.

Come dei e uomini sono «pleonasticamente legati attraverso la “e”», sostiene Feuerbach, così lo sono anche motivi divini e umani, religiosi e morali. Infatti, non v’è differenza se non nominale tra il timore della nemesi degli dei e il timore della nemesi degli uomini⁴¹¹. Lì dove la divinità interviene a destinare – con gioie o dolori, con ricompense o punizioni – gli uomini ad una sorte specifica, non fa altro che ratificare, in virtù dell’autorità che gode come legislatrice universale e giudice supremo, le regole sensibili della giustizia come compensazione del male che trovano, tuttavia, di per sé origine e senso soltanto sul piano orizzontale e umano. «Non fa differenza» allora «se di un castigo indico come causa soltanto gli dei – poiché anche ciò che non fanno nel nome degli uomini lo fanno sicuramente in virtù degli uomini –, o dio e l’uomo, oppure gli esseri umani da soli»⁴¹².

Risuonano in queste pagine evidenti gli echi della riflessione feuerbachiana intorno all’origine e alle forme del diritto approfondita nel corso della pubblicazione del *Nachlass* del padre Anselm, lì dove, come ricordava Karl Grün, aveva colto nelle forme e nei modelli del diritto penale significative analogie con le pene ultraterrene che, per la religione, segnano il destino dei rei e dei malvagi⁴¹³. Poiché il dio è, infatti, il vendicatore e il sostituto di chi ha sofferto il male, allora «è chiaro che ogni “per e di fronte a

⁴¹¹ GW 7, p. 201.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ K. Grün, cit. ibidem.

Dio” equivale [...] ad un latente *per e di fronte a se stessi*»⁴¹⁴.

Il destino si delinea in definitiva come la sentenza finale, espressa tanto dagli dei che dagli uomini, commisurata alla richiesta, conscia o inconscia, di vendetta da parte dell’oltraggiato. Il giudice, infatti, tanto nel processo umano che in quello divino, altri non è che il «vendicatore e rappresentante dell’offeso» dalla cui volontà, in ultima istanza, «dipende il destino del reo»⁴¹⁵. Questo radicamento originario del senso di giustizia nel desiderio di vendetta, ricorda Feuerbach, «è un’idea antichissima e proprio per questo non religiosa»⁴¹⁶, ma che procede direttamente dal desiderio egoistico e soggettivo che gli altri non mi impediscano di godere dei beni, materiali e immateriali, da cui dipende la mia stessa felicità.

La capacità dei morti, da soli o in associazione agli dei, di continuare a far sentire la loro voce nell’animo dei vivi è all’origine, secondo Feuerbach, del fenomeno della coscienza morale. La nemesi, infatti, le torture della cattiva coscienza, altro non è che la manifestazione, cioè la rappresentazione, nell’immaginazione del reo della sofferenza della parte lesa⁴¹⁷.

La vicenda di Clitennestra narrata da Eschilo nelle *Coefore* è una testimonianza emblematica di questa identità fondamentale di nemesi umana e nemesi divina. Clitennestra, regina di Micene, in combutta col suo amante Egisto, aveva assassinato lo sposo Agamennone al ritorno dalla guerra di

⁴¹⁴ GW 7, p. 135.

⁴¹⁵ GW 7, p. 134.

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Cfr. GW 7, p. 135.

Troia. Contro di lei si pronuncia la stessa giustizia, Dike, che sentenzia la legge secondo cui il delitto di sangue esige sangue a sua volta (Eschilo, *Coefore* 396). Sebbene sia una divinità ad emettere il verdetto, questa legge è tutt'altro che «una legge esterna e sovrumana, una legge astratta, un semplice spettro del pensiero»⁴¹⁸. Lo spettro che emette davvero la sentenza, sottolinea Feuerbach, è piuttosto quello di Agamennone, «del padre assassinato che non grida vendetta al cielo ma al figlio, che, quand'anche non più in se stesso, è ancora intero con la carne ed il sangue nel figlio che sente per il padre e che vive nel padre»⁴¹⁹. È infatti Oreste, il figlio di Agamennone, ad invocare l'intervento divino delle Erinni, le furie incaricate di punire i delitti di sangue, quando ai versi 392 e 480 esclama: “O voi Erinni degli Inferi, voi potenti maledizioni dei morti, levate lo sguardo su questa vergogna nella dimora degli Atridi!”. Ed è lo stesso Oreste a riportare Clitennestra alle proprie responsabilità e a sottomettersi alla punizione, allorché la madre tenta di giustificare il proprio crimine appellandosi all'ineluttabilità del destino⁴²⁰, rispondendole: “Allora il destino ti porta anche questa morte” (875). «Ciò che però è il destino» aggiunge Feuerbach «lo chiarisce egli stesso, quando dice: “Come posso sfuggire alle maledizioni del padre se tralascio quest'azione?” e poi conclude con le parole: “il destino del padre ti manda questa morte” (889)»⁴²¹.

⁴¹⁸ GW 7, p. 128.

⁴¹⁹ Ibidem.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ibidem.

Anche nella Bibbia, ricorda Feuerbach a proposito della condanna di Caino da parte di Dio in Genesi 4,10, «la prima punizione, la prima maledizione inflitta dalla divinità ad un'azione sanguinosa, non viene inflitta per ristabilire in qualche modo l'ordine turbato, cioè per placare la divinità o la giustizia oltraggiata, ma per vendicare l'umanità oltraggiata ed espiare: “La voce del sangue di tuo fratello grida a me dalla terra”, “Tu sarai ora maledetto dalla terra”»⁴²². Il grido di vendetta dell'uomo, quindi, tanto nel mondo pagano quanto in quello antico ebraico, precede sempre la maledizione e la condanna sentenziate dal tribunale della divinità.

⁴²² GW 7, p. 134.

3.2. Coscienza morale e diritto

Sebbene la rappresentazione terrificante delle divinità della vendetta abbiano, secondo Feuerbach un significato meramente simbolico e poetico, la rappresentazione della «cattiva coscienza» come un «essere malvagio, vendicativo e persecutorio è una rappresentazione psicologicamente «vera, necessaria, nient'affatto arbitraria»⁴²³, e, tutt'oggi, resta a testimoniare l'origine sensibile della stessa coscienza morale⁴²⁴.

Infatti, come il diritto e la giustizia rivelano, alla luce dell'indagine ermeneutica e critica di Feuerbach, la loro origine aposteriorica e sensibile, così anche la coscienza morale, che altro non è se non l'interiorizzazione del tribunale degli uomini e degli dei, trova la sua origine nell'introyezione simpatetica della voce della sofferenza dell'altro e del giudizio sociale che, all'interno dell'io, assumono il ruolo di istanze giudicanti a tutti gli effetti:

«La coscienza è l'alter ego, l'altro io nell'io. Così il padre è la coscienza del figlio – che cosa direbbe il mio buon padre se io facessi questo? –, l'amico la coscienza dell'amico, l'insegnante la coscienza dello scolaro, l'ebreo, e non l'uomo in generale, non i *gojim*, i non ebrei, è la coscienza dell'ebreo, il greco, e non il barbaro, è la coscienza del greco».

⁴²³ GW 7, p. 136.

⁴²⁴ Ibidem.

Al biasimo degli uomini fa così da riflesso l'ira degli dei, e, nel caso della coscienza morale e del sentimento di vendetta, gli dei e gli uomini si differenziano, ancora una volta, soltanto sul piano linguistico. Infatti:

«Patire un torto, volersi vendicare, si dice uomo, ma vendicarsi, far vittoriosamente valere diritti, diritti umani [*Menschenrechte*] si chiama *essere Dio*»⁴²⁵.

Nonostante, almeno teoricamente, si tenda a differenziare la disapprovazione interiore dell'ingiustizia dal timore della disapprovazione altrui, originariamente essi sono da considerarsi, in sostanza, «sinonimi»⁴²⁶. «La nemesi, o rimprovero della coscienza», infatti, «è solo l'anticipazione della nemesi degli altri che applico a me stesso» L'una e l'altra, tuttavia, hanno il medesimo contenuto e trovano la propria differenza soltanto nel fatto che, nella coscienza, giudice e reo sono uniti in una sola persona⁴²⁷.

La coscienza morale non è dunque un'istanza o facoltà innata, ma anzi è «qualcosa di formato, spesso inculcato proprio con grande fatica»⁴²⁸, dall'individuo attraverso il processo di socializzazione.

«Chi non ha mai visto o provato una punizione, non mai avuto un rimprovero

⁴²⁵ GW 7, p. 138.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ GW 7, p. 138-139.

⁴²⁸ GW 7, p. 1389.

dagli altri o non ha mai fatto un rimprovero ad un altro – infatti notoriamente si attribuisce agli altri come errore proprio ciò che di non si nota per niente o che non si rileva sbaglio – non potrebbe dunque mai e poi mai farsi rimproveri di ciò. Quello che, al contrario, l'uomo vede fare agli altri e sente approvare dagli altri – i suoi genitori, i suoi coetanei e persone dello stesso ceto, i suoi compaesani – lo fa e lo fa con coscienza. [...] La coscienza è la paura di fare qualcosa di punibile, anche se la punizione consiste solo nel giudizio negativo degli altri – un giudizio che però l'uomo fa diventare il suo stesso giudizio e metro di giudizio, così che alla fine per il proprio orientamento morale ed il proprio ammonimento non ha più bisogno della rappresentazione di personalità determinate, che rappresentano la coscienza e la incarnano, ma basta a se stesso»⁴²⁹.

Tuttavia, aggiunge Feuerbach, se è vero che il punto di arrivo di questo processo di interiorizzazione dell'istanza morale ha come suo culmine l'interiorizzazione pratica del motto greco “**σεαυτὸν αἰδοῦ**”⁴³⁰, è anche vero che «solo pochi vogliono elevarsi a questo punto di vista e in verità poter dire di sé: la mia consapevolezza di me, la mia coscienza vale più dei discorsi della gente [...]», e che «per molti la voce della coscienza non è diversa dalla voce pubblica»⁴³¹. È dunque la concezione che gli altri hanno di noi che costituisce, innanzitutto e per lo più, il nucleo centrale della coscienza e che fa sì che i nostri comportamenti si orientino per la stragrande maggioranza

⁴²⁹ GW 7, pp. 138-139.

⁴³⁰ «“Abbi timore di te, onora te stesso” (Sosiadae “Septem Sapientium Praecepta”), “Prova vergogna, **αἰσχύνεο**, innanzitutto di fronte a te stesso (Pitagora Aurei V. 12) “più che degli altri” (Democrito secondo Stobeo, 31,7)» (GW 7, p. 139).

⁴³¹ Ibidem.

all'obiettivo di non deludere le aspettative altrui.

Questa posizione, tuttavia, porta Feuerbach di fronte al paradosso di negare l'autonomia stessa della coscienza morale rispetto al giudizio altrui, il che, potrebbe respingere il lettore ad orientarsi nuovamente verso un'idea di coscienza morale come facoltà di giudizio innata nell'individuo. Tuttavia, scrive Feuerbach, sebbene in generale la coscienza morale coincida col giudizio altrui, è possibile comunque rintracciare, nell'individuo, un principio sensibile – non un trascendentale formale, quindi, ma un trascendentale sensibile, materiale, psicologico – in grado di fare da fondamento al giudizio morale indipendentemente dal giudizio degli altri: l'istinto fondamentale all'amor di sé [Selbstliebe] o egoismo giunto nell'uomo «a ragione ed a consapevolezza»⁴³².

È soltanto sul sano e naturale egoismo dell'individuo che è possibile rintracciare «un criterio, un misura di distinzione tra giusto ed ingiusto, tra essere lecito e non essere lecito»⁴³³, Infatti, la massima aurea – espressa positivamente da Matteo 7, 12 “Tutto ciò che volete che gli altri facciano fatelo a loro” o negativamente, dal Talmud: “ciò di cui rimproveri il tuo prossimo tu stesso non farlo”– altro non rappresenta che «la luce della coscienza morale [Gewissen] o dell'autocoscienza [*Selbstbewußtsein*] riflessa involontariamente dagli altri sul sensibile, egoistico accusatore. Lo stesso ladro non vuole che gli sia rubata la sua proprietà, e l'assassino non vuole che

⁴³² GW 7, p. 140.

⁴³³ Ibidem.

gli sia presa la vita»⁴³⁴. Anche nel caso di un criminale, la volontà che il medesimo crimine non venga perpetrato a suo danno è la causa interiore della coscienza morale ed il criterio del giusto. Infatti, il mio egoismo, per mezzo della mia ragione – se anche non in anticipo, tuttavia certamente in conseguenza di una dimostrazione emozionale, corporea –, mi dice che l'altro mi fa un torto se mi deruba così come io lo faccio a lui se gli sottraggo quello che gli appartiene⁴³⁵. Il paradosso del crimine, cioè la paradossalità della coscienza morale, rivela, in tal modo, anche il suo legame originario con l'egoismo dell'individuo:

«Unilateralmente, cioè per me, riconosco senza dubbio l'intangibilità del diritto, della proprietà; quale scissione sensibile, che inaudita contraddizione, non riconoscere lo stesso anche dalla parte dell'altro! E non mi dice già la più miope intelligenza che io devo riconoscere e rispettare gli altri se io stesso voglio essere riconosciuto e rispettato dagli altri?»⁴³⁶.

Poiché la coscienza morale si sviluppa come interiorizzazione per la sua origine nell'ego del giudizio dell'altro come alter ego, essa, riconosce come tale soltanto il prossimo diretto: «Il diritto non è altro che l'egoismo *sdoppiato* o *contrapposto* fondato sul legame della parentela di sangue, dell'uguaglianza fisica di genere di sesso – il riconoscimento di sé attraverso

⁴³⁴ Ibidem.

⁴³⁵ Cfr. Ibidem.

⁴³⁶ GW 7, pp. 140-141.

il riconoscimento dell'amor proprio degli altri, l'amor proprio dell'uomo che si procura e si assicura valore»⁴³⁷. Il vero altro, lo straniero, resta a contrario un estraneo cui non necessariamente vanno applicati i consueti metri di giudizio: «i limiti della terra, del popolo, della stirpe, del colore, sono originariamente anche i limiti della coscienza morale e della consapevolezza del giusto e dell'ingiusto»⁴³⁸.

Separare il diritto dall'egoismo e dall'utilitarismo e tentare di dedurlo da una particolare qualità dell'uomo o della sua ragione significa isolare come una cosa in sé ciò che deve proteggere da ciò che deve essere protetto. Il fatto che il diritto sorga e si affermi sensibilmente e storicamente a tutela dell'amor proprio dell'individuo non significa, *ipso facto*, che la legge sia sempre è comunque in sé giustificata, dal momento che è ovviamente possibile che l'evoluzione del diritto e della legge rimanga, nel tempo, indietro rispetto ad esigenze e necessità muove o mutate. Soltanto in questi casi, infatti, utile e diritto «entrano in collisione», ed è un singolare «rovesciamento», specifica Feuerbach, per questi casi specifici innalzare quella di diritto ed utilità a «contraddizione in linea di principio»⁴³⁹.

Ciononostante, utile e diritto si trovano spesso in contrasto poiché, in generale, questo contrasto altro non è che «il contrasto tra il vantaggio o

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ GW 7, p. 141.

⁴³⁹ GW 7, p. 142.

l'interesse degli altri ed il mio proprio»⁴⁴⁰. Questo contrasto mette in luce la posizione intrinsecamente contraddittoria dell'egoismo umano: se da un lato, infatti, l'egoismo trova piena fondazione della legge nel momento in cui questa lo tutela dal male perpetratogli dagli altri, non altrettanto fa quando si tratta di giustificare una legge che protegga gli altri dai danni che lui vorrebbe arrecargli. Si tratta, ovviamente, di un «desiderio insensato», poiché «o devo volere che in generale non vi sia alcun diritto e legge, oppure devo farmi piacere l'applicazione della legge anche lì dove essa entra in contrasto con il mio vantaggio»⁴⁴¹.

«La legge impone una pena all'oltraggio della giustizia per dare al folle che trovi la giustizia in contraddizione con l'utilità la prova sensibile che il male vulnus alla giustizia è un male ben più grande del legittimo sacrificio di un vantaggio. E se pure il criminale, insistendo nella sua azione, dovesse sfuggire al braccio della giustizia, egli non sfuggirà alle pene della cattiva coscienza che, come il fato dell'uomo nell'uomo, almeno nell'immaginazione, nella paura – perché chi può essere sicuro che la sua azione non venga alla luce, che egli stesso la riveli in un momento di distrazione? –, estende la vendetta della giustizia offesa o dell'umanità fino a lui»⁴⁴².

Farsi vicari della legge umana, raggiungere il reo ovunque si trovi, in questa vita o nell'altra, per consegnarlo al meritato destino di pena, è dunque

⁴⁴⁰ GW 7, p. 142.

⁴⁴¹ GW 7, p. 143.

⁴⁴² GW 7, p. 143.

compito proprio delle divinità che, in tal modo, tutelano l'umano egoismo. Dio, infatti, punisce il reo «solo perché l'offeso o, al suo posto, il giudice, non lo potevano punire»⁴⁴³. Criticando implicitamente anche agli esiti della *Religione entro i limiti della semplice ragione* di Kant – secondo cui la divinità come sommo giudice garante della coincidenza di felicità e virtù si impone come postulato trascendentale della ragion pratica – Feuerbach, più che rovesciare la formulazione kantiana ne mette in evidenza il valore negativo specificando che «si “postula”, si esige esplicitamente una giustizia divina solo perché quella umana “non sempre” raggiunge il suo scopo»⁴⁴⁴. A parte questo, non c'è dunque differenza alcuna tra la giustizia umana e la giustizia divina, né altra funzione degli dei nel campo del diritto che non possa essere assunta dalla giustizia umana. Anche di fronte all'obiezione cristiana che afferma vuole l'uomo giudice solo sull'azione, e Dio giudice sulla coscienza, sul pensiero e sulle intenzioni, Feuerbach obietta a questa «scusa ipocrita» ricordando come «la sacra chiesa da sempre [...] si è arrogata la supremazia sulla coscienza, condannato apertamente la libertà di coscienza e perseguitato anche oggi, se pur senza fuoco e spada, i *pensieri* e le *intenzioni* degli uomini»⁴⁴⁵. Gli dei non sono dunque i veri legislatori, né gli artefici della coscienza del giusto e dell'ingiusto, poiché «non l'essere divino, disinteressato e senza necessità, ma l'uomo interessato vuole – e quasi con la stessa necessità con cui vuole la sua vita e la sua felicità, dunque dal più

⁴⁴³ GW 7, p. 145.

⁴⁴⁴ GW 7, pp. 145-146.

⁴⁴⁵ GW 7, p. 146.

intimo fondamento naturale, dall'amore di sé – che ci sia un “ordine morale”, che al crimine si leghino punizione e male, alla virtù lode e gioia»⁴⁴⁶. Gli dei, da custodi dei desideri dell'uomo, non fanno altro che eseguire e garantire questa volontà, che è allo stesso tempo fatta di speranza e paura. E persino quando apparentemente sembra che gli dei puniscano non soltanto i crimini dell'uomo contro l'uomo, ma anche e soprattutto le azioni empie che gli uomini perpetrano contro gli stessi dei, la punizione divina dimostra di abbattersi sul reo soltanto a vantaggio dell'uomo. Ogni oltraggio inflitto gli dei, infatti, deve essere punito per dimostrare al reo che rispetto della legge umana e rispetto della sacralità del dio sono una cosa soltanto e che quindi il suo crimine, quand'anche non colpisca direttamente i mortali, ferisce le entità che sono garanti del benessere e della felicità dei mortali – ma chi non si cura di non offendere gli dei, come può curarsi di non oltraggiare l'inviolabilità dell'umano amor di sé? Così, ad esempio, «Poseidone inflisse una spaventosa tempesta di mare su Ulisse, poiché egli era in collera con lui per dell'accecamento di suo figlio, e altrettanto fece Elio, poiché egli si era adirato con i compagni di Ulisse che gli avevano ucciso i bovini»⁴⁴⁷. «Ma quale padre» aggiunge Feuerbach «avrebbe lasciato impunito l'abbaglio del proprio figlio [...], quale padrone avrebbe lasciato impunito il colpo mortale del suo esercito? Chi abbaglia il figlio di Poseidone può anche abbagliare il mio, chi rapisce i bovini di Elio, può rapire anche i miei. La tempesta marina

⁴⁴⁶ Ibidem.

⁴⁴⁷ GW 7, pp. 147-148.

di Poseidone scaturisce così da una tempesta molto umana di sentimenti; Poseidone eseguì, sebbene si comportasse solo nel suo stesso interesse, il desiderio di vendetta dell'amore per i figli feriti, Elio il desiderio di vendetta dell'amore per la proprietà ferito»⁴⁴⁸.

Eminentemente sensibile, secondo Feuerbach, è anche l'origine del rispetto sacrale per i principi fondamentali del diritto pubblico che regolano la vita della comunità. Poiché gli dei altro non sono che manifestazioni del desiderio umano realizzato, ma proprio per questo anche delle qualità dell'uomo pensate e realizzate in massimo grado, i sentimenti e gli atteggiamenti di venerazione che gli uomini tributano agli dei nel culto «non si differenziano dai sentimenti e dagli atteggiamenti che i sudditi hanno nei confronti del re, il protetto nei confronti del suo protettore, il servo o il servitore nei confronti del suo signore, il bambino nei confronti del padre»⁴⁴⁹. Ma proprio l'istintiva, originaria venerazione del figlio nei confronti dei genitori è la radice sensibile del rispetto tributato agli dei come padri della comunità. In tal senso Feuerbach critica esplicitamente la fondazione razionalistica e arbitraria del contratto sociale hobbesiano che, antepo- nendo la volontà al sentimento, attribuisce priorità genetica a ciò che, di questo, rappresenta soltanto la posteriore legittimazione. «La comunità» argomenta Feuerbach «dipende tanto poco da un accordo o da una sottomissione volontaria, quanto da una volontaria venerazione degli dei, cioè un

⁴⁴⁸ GW 7, p. 148.

⁴⁴⁹ GW 7, p. 286.

venerazione tale da basarsi solo sulla buona volontà e sulla fede degli uomo». Il profondo rispetto che la comunità presuppone ed esige dai suoi membri per costituirsi e durare nel tempo, altro non è che «il rispetto per i genitori naturalmente fondato, succhiato con il latte materno, derivato dalla fisica, involontaria dipendenza e dall'attaccamento»⁴⁵⁰. Il rispetto degli dei come i padri della comunità si identifica, dunque, geneticamente e sensibilmente, ma anche nelle forme e nei modi della sua manifestazione, con il rispetto per i genitori. Non è un caso che tanto gli ebrei quanto i pagani considerassero l'irricoscenza nei confronti degli dei e dei genitori come il grado più alto di irricoscenza:

«Chi è irricoscete e irrispettoso nei confronti dei genitori, lo è anche nei confronti degli dei. Quindi il rispetto per gli dei dipende dal rispetto per i genitori; sì! Deriva da questo, è trasmesso a quelli soltanto da questi, così come in generale la divinità è un'essenza trasmessa dall'uomo alla natura. Bisogna avere già genitori sulla terra prima di potersi immaginare genitori nei cieli; bisogna sentirsi già obbligato a ringraziare il diretto, presente autore della nostra esistenza, prima di poter trasferire questo sentimento all'autore indiretto, lontano. [...] Chi non conoscesse già per esperienza che cosa è un padre, non saprebbe nemmeno cosa è un Dio; chi non si è sentito come un bambino di fronte all'uomo, non può nemmeno sentire e pensare come un bambino di fronte alla natura o alla divinità. Proprio per questo i genitori sono dei – νόμιζε σαυτῶ τοὺς γονεῖς εἶναι θεούς –, oggetti di venerazione religiosa, o, cosa

⁴⁵⁰ GW 7, p. 286.

che è lo stesso, di somma venerazione, poiché essi sono i creatori e le cause del sommo bene, della vita, **αἴτιοι τῆς γενέσεως**, come li chiama Diodoro in un altro passo e Anassimene (Stob. 79, 37)».

L'unica differenza tra il padre e il dio, è, quindi, che il primo è esclusivamente il proprio genitore, l'altro il genitore dell'intero genere umano, della natura e del cosmo. La venerazione di Dio creatore non è altro che la venerazione nei confronti della sua paternità universale, e quella di Dio come signore o re non è altro che la sua venerazione come padre della patria.

3.3. La natura ancipite degli dei e del destino: necessità naturale e responsabilità individuale fra poesia e prosa

«Il rapporto degli dei con il destino, cioè con la necessità,» scrive Feuerbach «che non solo in Omero, ma anche in generale ovunque è ambiguo e instabile, trova la sua spiegazione nella natura instabile dei desideri umani»⁴⁵¹. Ciò che è ed accade, infatti, «è ora in armonia, ora in contrasto con i desideri umani»⁴⁵². Così, quando siamo felici ed in salute aspiriamo a vivere persino in eterno, ma se siamo poveri e malati, la vita si rivela un peso troppo grande e ci appare lunga, a dispetto della sua brevità, tanto che la morte «è il più ambito riparo dalla miseria della vita»⁴⁵³:

« La morte è, perciò, in base ai mutevoli stati della vita umana, una entità tanto desiderata, quanto odiata, tanto amichevole, quanto nemica, tanto divina, quanto demoniaca o piuttosto cacodemonica. Se è desiderata, allora l'uomo celebra l'onnipotenza degli dei, che hanno anche la morte in loro potere, attraverso la morte lo liberano dalla miseria della vita, celebra gli dei come liberatori e, di conseguenza, come enti di per sé stessi liberi. Se tuttavia la morte non è desiderata, allora l'uomo ingiuria o almeno in silenzio deplora l'impotenza e la mancanza di libertà degli dei, perché essi non sono all'altezza dei suoi desideri, non sono in grado di fare ciò che egli è in grado di

⁴⁵¹ GW 7, p. 154.

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Ibidem.

desiderare»⁴⁵⁴.

Feuerbach nota come le caratteristiche che gli uomini assegnano generalmente alla rappresentazione del destino o del fato – ineluttabilità, crudeltà, inclemenza, inflessibilità – sono in generale gli attributi della morte. La morte, infatti è la rappresentante del destino nella sua forma più ineluttabile dal momento che «essa è ciò che contraddice ogni volontà, la cosa necessaria, in genere, ma nient'altro è se non proprio ciò che è la controvolontà, e ciò che contrasta, che contraddice i desideri umani, ciò a cui non si può resistere, ciò che non si può evitare (Od. 24, 29), ciò che non si può modificare, ma che, se soltanto ciò fosse possibile, verrebbe mutato tanto volentieri»⁴⁵⁵. Feuerbach ricorda, a proposito, come parole greche quali οἶτος, πότμος, κήρ, κήρες, μοῖρα, μόρος significassero, allo stesso tempo, «predisposizione», e quindi «destino», ma anche «morte»⁴⁵⁶. Alla medesima costellazione appartiene anche la parola greca Ἀνάγκη, necessità, che tuttavia nel linguaggio omerico ha originariamente il significato di «costrizione», «violenza», «vincolo»⁴⁵⁷ in contrapposizione a ciò che l'individuo fa di propria spontanea volontà.

L'atteggiamento altalenante ed ambiguo che i desideri umani intrattengono con la morte, è il medesimo che intrattengono anche con le altre

⁴⁵⁴ GW 7, pp. 154-155.

⁴⁵⁵ GW 7, p. 156.

⁴⁵⁶ GW 7, p. 155.

⁴⁵⁷ GW 7, p. 156.

forme che incarnano l'ineluttabilità, la necessità del destino umano di mortale: la fame, il sonno, perfino l'amore.

È degno d'interesse che l'amore, in particolare, che tanta importanza aveva assunto nella delineazione preliminare dei principi della nuova etica annunciata da Feuerbach al tempo dei *Principi* e dello scritto *In relazione all'Unico* come medio sensibile tra l'io e il tu, acquisti, nel contesto della *Teogonia*, a sua volta uno statuto ambiguo affine a quello di altre manifestazioni della necessità naturale nell'uomo.

Nella *Teogonia*, anche l'amore, come il desiderio e l'emozione in generale, rivela il suo doppio volto demonico e cacodemonico, aiutando Feuerbach ad individuare i termini di una importanti distinzione psicologica e linguistica. Feuerbach riporta diversi esempi di come l'amore possa essere considerato tanto un destino desiderabilissimo, suprema fonte di piacere, quanto una potenza indomabile ed invincibile in gradi di oscurare l'intelletto e di travolgere la vita dell'uomo fino a indurlo ad azioni dannose per sé e per gli altri persino contro la sua volontà. In casi simili a quelli della vicenda di Elena e Paride, ad esempio «l'uomo, allora, maledice la sua esistenza, quando riprende coscienza, come proprio la stessa Elena (Iliade 6, 343. 3, 173); allora l'amore è una miserabile *Ate*, un accecamento di Afrodite (Od. 4, 261), quindi una dura, malvagia sciagura degli dei o del destino (Iliade 6, 357)»⁴⁵⁸. La passione come accecamento divino sottrae all'uomo ogni forza di reazione e

⁴⁵⁸ GW 7, p. 159.

di resistenza e lo sottomette alla propria potenza rendendolo proprio schiavo. Allorché l'amore non entra in collisione con gli altri desideri ed esigenze vitali dell'individuo, esso è fonte di grande piacere, ma quanto perde questa armonia e si trasforma in un sovrano assoluto e dispotico, allora lo stesso uomo che prima si avvertiva come libero e felice da liberarsi scopre d'improvviso schiavo e sottomesso alle passioni ed al destino per sua somma sfortuna ed infelicità:

«Come un bisogno o un istinto non supera la misura necessaria, non si discosta dalla posizione assunta nel tutto, non disturba l'uomo nel suo abituale ordine e nell'esercizio dei suoi restanti doveri, allo stesso modo esso è per lui, seppure una necessità, una necessità che però [scaturisce] dal desiderio del cuore, una necessità che gli appare come un prodotto di sé, come compreso, voluto e fatto da sé; mentre lo stesso [desiderio], nei casi opposti, quando va fuori dal suo letto naturale, quando non lascia passare più nulla accanto e sopra di sé, quando si presenta con dispotica onnipotenza e così manda gli uomini in rovina, appare come una autonoma, irresistibile, inconcepibile potenza del destino e realmente opera così»⁴⁵⁹.

Né è una testimonianza, come ricorda Feuerbach, il fatto che Elena, nell'Iliade, definisca se stessa «come una donna ignobile, un'insolente portatrice di disgrazie» imputando a sé o a Paride la colpa del proprio misfatto; e tuttavia il re di troia Priamo, sollevandola dal peso della sua colpa,

⁴⁵⁹ Idem, pp. 158-159.

le fa giungere queste parole di conforto: «“tu per me non porti la colpa, della quale sono colpevoli gli immortali» (Iliade 3, 164)”»⁴⁶⁰. Feuerbach nota come, in espressioni simili a quella di Priamo, l’amore – e le passioni in generale – venga considerato come una vera e propria divinità, esterna ed indipendente dall’uomo, in grado di condurlo alla rovina senza che egli ne abbia responsabilità.

Si possono individuare due forme possibili della narrazione e dell’autonarrazione che riportano, sul piano linguistico, all’alternativa psicologica fondamentale tra religione e filosofia:

«Se immagino l’amore come un ente indipendente, dico di conseguenza: l’amore mi prende, proprio come anche il greco dice ad es. : l’ira mi afferra, invece che: io mi adiro [...]; così non sono io, ma è l’amore la causa di ciò che ho fatto per amore o piuttosto che l’amore ha fatto attraverso me, così esso è un ente diverso da me, un ente fuori e sopra di me, un *destino*. Se, invece, immagino l’amore come un attributo, una inclinazione o un’azione di me stesso, dico di conseguenza: io ho o nutro amore per te, invece che: l’amore mi ha o mi ha colpito, in tal caso sono io stesso anche l’autore delle azioni intraprese per amore»⁴⁶¹.

Il primo modo esprimersi è quello tipico della poesia, sul piano linguistico, e della religione, su quello antropologico; il secondo, al contrario,

⁴⁶⁰ GW 7, p. 159-160.

⁴⁶¹ GW 7, p. 160.

è il modo di esprimersi tipico della prosa e dell'atteggiamento filosofico:

«L'ateismo è prosa, il teismo è poesia [...] Ciò che l'ateismo rende effetto, conseguenza della natura della cosa, qui della naturale forza attrattiva del simile, il teismo lo rende azione, atto intenzionale, personale, arbitrario. Gli effetti appartengono alla prosa, le azioni alla poesia. Pensato ed espresso prosaicamente, dio è natura o uomo, perché con questo abbiamo qui a che fare; pensato ed espresso poeticamente la natura o l'uomo è dio – gli dei sono uomini poetici»⁴⁶².

La differenza individuata da Feuerbach, lungi dal rivelarsi meramente linguistica, è anzi possibile linguisticamente soltanto poiché è legittimata, «fondata psicologicamente»⁴⁶³. Essa individua un intimo legame tra il linguaggio e l'atteggiamento dell'individuo nei confronti del nesso desiderio-realtà, e quindi nei confronti del *destino*. Soltanto all'uomo religioso o al poeta, infatti, è possibile relazionarsi agli effetti delle proprie azioni come ad un destino – rappresentare un evento come un destino, infatti, vuol dire trasformarlo di fatto in un destino vero e proprio in grado di operare nella vita dell'uomo alla stregua di una qualsiasi forza naturale e materiale –, una cosa che risulta impossibile all'uomo-filosofo, all'uomo prosaico, che riconosce l'origine umana e individuale dei moti dell'animo su cui rivendica la propria responsabilità.

⁴⁶² GW 7, p. 203-204.

⁴⁶³ GW 7, p. 160.

Se, infatti, è pur vero che, indipendentemente dal modo in cui ci si figura la relazione tra uomo e dio, a far dei due una endiadi è sufficiente che dio e uomo confluiscono in una unità tale che l'azione possa essere ascritta tanto all'uomo quanto al dio⁴⁶⁴, è anche vero che la consapevolezza di questa unità – che «Omero ha tenuto presente e ha espresso [...] *solo come poeta*, non come scolastico, non come maestro»⁴⁶⁵, rimettendo al lettore «se vuole spiegarsi un'azione teisticamente, cioè per motivi naturalistici ed umani, o teisticamente, come effetto di un dio»⁴⁶⁶ – è messa costantemente a rischio dal fascino che esercita sull'animo umano la possibilità poetica di «vedere agire le proprie intenzioni, decisioni, desideri ed emozioni fuori e sopra di sé nella forma di un ente sensibile, personale», di «ascrivere ad un altro essere, più alto e pure nuovamente umano, tutto ciò che deve la sua esistenza alla fredda necessità o al casuale incontro tra cose e persone, all'organizzazione intenzionale, pianificata»⁴⁶⁷. Alla «fredda necessità» della natura, l'uomo sostituisce così una necessità che è, ancora una volta, una «necessità poetica», e quindi sensibile, che lo guida alla realizzazione del proprio destino-desiderio che gli appare prestabilito e predeterminato come nello svolgersi di un poema o di un romanzo:

«In una poesia – ma non è forse anche il mondo della religione una poesia? – non può aver luogo alcuna casualità, tutto, nell'idea, cioè nella previsione del

⁴⁶⁴ Cfr. GW 7, p. 194.

⁴⁶⁵ GW 7, p. 198.

⁴⁶⁶ GW 7, p. 200.

⁴⁶⁷ GW 7, p. 201.

poeta, è già prestabilito ordinato secondo una finalità, tutto succede con la volontà e la conoscenza del dio, cioè del poeta»⁴⁶⁸.

D'altronde, su questo medesimo punto Feuerbach fa valere anche la differenza tra teologia e religione, evidenziando che, rispetto al freddo ed astratto rigore della prima, la seconda è capace di incarnare nelle immagini delle sue narrazioni e dei suoi miti la raffigurazione poetica dell'uomo e della natura in un modo che risulti all'uomo affine e riconoscibile:

«Se Zeus avesse voluto distruggere Troia e lo avesse fatto davvero, avrebbe potuto farlo con un'unica folgore e senza l'aiuto umano [...]. Ma dove sarebbe l'Iliade? La poesia, la vita, la natura e la storia allora devono essere, l'alternarsi di piacere e dolore, lotta e vittoria, fortuna e sfortuna non deve perdersi nella eterna monotonia della teologia, e così il dio, sebbene teoreticamente onnipotente, nei fatti, specialmente poi quando interviene attivamente, deve essere limitato nella sua potenza»⁴⁶⁹.

Il fatto che gli dei manifestino, in quanto enti naturali personalizzati, i vincoli, i limiti, i confini dell'ambito di scelta, e quindi, del destino umano come *moira*, è, dal punto di vista feuerbachiano, gravido di conseguenze non soltanto dal punto di vista teoretico ma anche e soprattutto da quello pratico e morale. Infatti, è soltanto nel confronto con i vincoli inaggirabili della necessità naturale che l'individuo rivela il proprio vero volto, il proprio

⁴⁶⁸ Ibidem.

⁴⁶⁹ GW 7, p. 209.

carattere, la propria indole fondamentale. È di fronte alle potenze del bisogno, della fame, dell'amore, della necessità che gli dei vengono meno rivelando la propria natura di semplice proiezione dei desideri umani: «divinità e necessità, nel senso della necessità subita contro voglia, incomprensibile, difficilmente metabolizzabile sono gli opposti più grandi»⁴⁷⁰, poiché la necessità è il limite degli dei così come quello dei desideri:

«La frase: gli dei nulla possono contro la necessità è infatti una con la frase: gli dei non hanno potere oltre i desideri degli uomini, proprio perché essi non sono nient'altro che i desideri umani realizzati, e certo realizzati solo così come possono essere realizzati, non nella realtà, ma soltanto nella fede, nella fantasia o nell'immaginazione»⁴⁷¹.

Il fatto che gli dei si dimostrino spesso sordi alle preghiere degli uomini, ed, anzi, in determinate circostanze, che si presentino addirittura come «enti che sotto tutti gli aspetti negano assolutamente i desideri»⁴⁷², trova la sua ragione nel fatto che tutti gli dei «come il dio Giano hanno una doppia faccia»⁴⁷³. Infatti, oltre al destino umano dipendente dalle scelte e dai desideri dell'individuo, ci sono anche destini inumani o disumani [*unmenschlich*] che «non hanno alcuna relazione con i desideri umani e le motivazioni etiche»⁴⁷⁴ e che trovano la loro motivazione soltanto nel fatto che gli dei, oltre ad essere

⁴⁷⁰ GW 7, p. 161.

⁴⁷¹ GW 7, p. 162.

⁴⁷² GW 7, p. 180.

⁴⁷³ Ibidem.

⁴⁷⁴ GW 7, p. 180.

enti di desiderio, sono anche enti della natura. Solo da un lato, dunque, gli dei sono legati all'arbitrio ed alla fantasia – come l'uomo, d'altronde -, mentre dall'altro essi sono originariamente vincolati dalle leggi della necessità naturale. Lo stesso desiderio, infatti, non si dà se non nella relazione tra l'individuo e la natura:

«Il desiderio è certamente l'origine della religione, l'origine degli dei, e il desiderio stesso come tale origina dall'uomo; ma l'oggetto del desiderio origina dalla natura esterna, origina dai sensi; infatti l'uomo non ha inizialmente nessun desiderio vuoto, soprannaturale, fantastico; no! Gli oggetti dei suoi sensi sono anche gli oggetti dei suoi desideri»⁴⁷⁵.

Gli dei sono sì entità rivelate, ma *rivelate dai sensi*. Il dio è originariamente «un essere o un elemento naturale però rappresentato come un essere vivente, personale, cioè come un essere umano che al contempo è tutt'uno con la natura ma differente da essa»⁴⁷⁶ Nel politeismo greco le tracce di tale derivazione sensibile delle divinità si sono mantenute tanto palesi che per i greci “cosa e persona sono così intimamente legati, così identici, che lo stesso dio sta anche per la cosa”⁴⁷⁷. Così Efesto sta per il fuoco, Zeus per il cielo, Dioniso per il vino, Ares per la guerra, Afrodite per il piacere dell'amore e così via.

Prova ulteriore dell'origine naturale degli dei è il fatto che le loro

⁴⁷⁵ Ibidem.

⁴⁷⁶ GW 7, p. 192.w

⁴⁷⁷ GW 7, p. 183.

azioni ‘legittime’, cioè non miracolose, interne al rispettivo ambito, non si distaccano e non si differenziano in nulla dagli effetti della natura e delle sue forze. Le forze della natura sono talvolta benevole nei confronti dell’uomo, talvolta avverse. Così, «il vero e ultimo motivo del perché gli dei non adempiano i desideri degli uomini, spesso neppure i più giusti, modesti, i più poveri, sta semplicemente nel fatto che gli dei [...] non sono solo dei, ma anche entità naturali, [...] ma la natura opera e governa solo secondo le spietate leggi naturali, non come il ‘dio filantropico’ [...] secondo leggi e principi filantropici»⁴⁷⁸. Così gli uomini, non potendo rappresentarsi un dio come impotente, derivano il mancato esaudimento di una preghiera dallo stesso arbitrio e volere divino, oppure subordinano questo ultimo, come nel caso dei greci, ad una legge superiore che essi stessi devono rispettare, il Fato, la necessità o il destino.

Inoltre le stesse forze naturali che si muovono *intorno* all’uomo, e che lo rendono insicuro e dipendente, si agitano anche *all’interno* dell’uomo, dal momento che anch’egli appartiene alla natura e che, bifronte come la natura e gli dei, anche l’uomo può rivelarsi per il suo simile «non solo un demone nel senso buono, ma anche in quello cattivo, propriamente diabolico»⁴⁷⁹:

⁴⁷⁸ GW 7, p. 189.

⁴⁷⁹ GW 7, p. 190. **F. Tomasoni** ha messo in evidenza l’influenza esercitata su Feuerbach dal pensiero di Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) già all’epoca di uno scritto che, come *Contro il dualismo di anima e corpo, di spirito e carne*, precede – secondo la ricostruzione dell’autore – la stesura dell’*Essenza della religione*. Da Lichtenberg, in particolare, Feuerbach assume l’idea di un necessario superamento della concezione kantiana, e cartesiana, dell’io come mero io penso, ed una sua ritraduzione in termini materialistici in considerazione del fatto che l’attività del pensiero è pur sempre anche un’attività organica e corporea. Questa polarità cognitiva e pratica che caratterizza la vita cosciente ed inconscia, spirituale e materiale dell’uomo si riflette anche, come ha notato lo stesso Tomasoni, nella concezione feuerbachiana del *destino* nella *Teogonia* che è sempre a sua volta caratterizzata da una polarità aperta fatta tanto di casualità e

«Simile ad un demone, **δαίμονι ἴσος**, cioè qui simile ad un demone cattivo, che porta solo morte e rovina, si scagliò Achille sui Troiani, come si dice nell’Iliade 21, 18. Se pure l’uomo si può ritenere nella infantile presunzione e ignoranza, persino un essere soprannaturale, in relazione agli altri egli non si differenzia nelle sue azioni ed effetti dannosi, soprattutto laddove egli agisce in e come massa, da una cruda, cieca forza della natura, né da un cinghiale caledonio, e neppure da una distruttiva inondazione o dal calore del fuoco».⁴⁸⁰

Come contro il suo prossimo, così anche contro se stesso l’uomo può comportarsi con cieca furia, muovendosi verso una rovinosa e prematura fine «contro la sua volontà, contro la sua natura, che altrimenti riflette il suo bene»⁴⁸¹. Feuerbach riporta l’esempio di Patroclo nell’Iliade. Omero, dice, afferma che «il folle» avrebbe potuto salvarsi dalla morte prematura se non si fosse lasciato trascinare dalla sua brama di lotta. E tuttavia lo stesso Omero afferma (Iliade 16, 686) che, in definitiva, «‘il consiglio (**νόος**, intelletto, volontà) di Zeus è sempre più potente di quello degli uomini’»⁴⁸². Ma quello che Omero indica, da parte di Zeus, come intelletto e volontà, nota Feuerbach, da parte di Patroclo era «mancanza d’intelletto e di volontà; infatti proprio in ciò consiste essenzialmente l’accecamento, il **μέγ’ ἀάσθη**, per il quale

dipendenza dalla natura circostante ed interiore quanto di scelta e responsabilità (cfr. *La natura non umana, l’inconscio e il destino. Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*, in “O Homem integral. Antropologia e utopia em L. F.”, a cura di A. Verissimo Serrão, Centro de filosofia da Universidad de Lisboa, Lisbona 2001, pp. 261-283.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Ibidem.

l'uomo fa qualcosa a suo proprio danno e rovina, fa [...] ciò che contraddice il suo amor proprio»⁴⁸³.

Una morale che non prenda le mosse dall'esigenza di integrazione responsabile dei desideri e della ragione, cioè che non prenda le mosse dal sano e naturale amore di sé dell'individuo è destinata a riprodurre indefinitamente la scissione tra sentimento e ragione, tra corporeità e intelletto all'interno dell'uomo, esponendolo inerme al rischio che l'una finisca per opprimere del tutto l'altra e prendere interamente il sopravvento. Il rischio, infatti, lungi dal provenire dalla mera brutalità delle passioni, si annida, molto più insidiosamente, dietro le razionalizzazioni abusive destinate a giustificarle deresponsabilizzando l'individuo. Tra queste strategie più o meno consapevoli di auto-assoluzione, la credenza nel destino, o nella subordinazione del destino umano alla volontà divina, si rivela come una forma archetipica e originaria.

⁴⁸³ GW 7, pp. 190-191.

3. 4 Il destino etico: moira, demoni ed eroi.

Partiti dalla fenomenologia linguistica delle rappresentazioni destinali e giunti di fronte all'alternativa esistenziale tra prosa e poesia, tra natura e sovranaturale, tra responsabilità e auto-assoluzione, ci siamo oramai mossi, dal campo della semplice indagine genetica del nemmeno religioso a quello dell'indagine etica in senso proprio. L'amore, l'ira, la fame, la morte, le necessità naturali in genere sono trascendentali materiali, gli esistenziali a cui l'individuo non può esimersi dal relazionarsi. Tuttavia, proprio per questo, e per la molteplicità e variabilità di forme e circostanze in cui esse si impongono alla coscienza, la scelta fondamentale che riguarda i modi e i fini in base a cui relazionarsi cade al di sotto della responsabilità individuale del singolo:

«Certamente ognuno deve mangiare, Odisseo come il mendicante Iros; ma la differenza consiste nel come e perché si mangia, se solo per il bisogno della fame come quello, o per ingordigia, [...] (Od. 18, 2. 3); se come antropologo o come gastroteista e gastrologo; se come padrone dello stomaco o suo schiavo. Allo stesso modo ciascuno deve morire, il buono come il cattivo, o, nella lingua degli eroi omerici, il valoroso come il vigliacco (Iliade 6, 489). Ma la differenza sta proprio nel morire da valorosi o da vigliacchi, sul campo dell'onore o nel giaciglio del desiderio di benessere, se per amor patrio o amore di gloria tra lo stridore delle spade, o a causa di dionisiaci ed afrodisiaci piaceri, tra il tintinnio delle coppe e il

sussurro dell'amore»⁴⁸⁴.

Il riconoscimento del bisogno, dell'istinto e della necessità naturale non si pone in sé ostacolo per un agire consapevolmente e responsabilmente orientato, né, in generale, per la determinazione della volontà. Al contrario essa costituisce il fondamento materiale della determinazione esistenziale, poiché non v'è ragione alcuna di scelta per una coscienza morale astratta dalla natura e dal bisogno, dal luogo e dal momento. Di fronte a circostanze analoghe, infatti, ciò che in definitiva decide per l'una o l'altra opzione sono gli elementi fondamentali del *carattere* individuale; così, se «la necessità della morte rafforza il vile nella sua viltà, lo riduce alla fuga per evitare ogni pericolo, [...] essa, al contrario, innalza il coraggioso e il valoroso allo sprezzo della morte, lo incita ad azioni gloriose»⁴⁸⁵.

Teti predice ad Achille un destino dalla possibile duplice conclusione: o ritornare a casa verso l'amata terra dei padri e rinunciare alla fama immortale delle proprie gesta, o rimanere a Troia, combattere e incontrare una morte prematura e gloriosa. Achille è consapevole dell'alternativa che il destino gli pone, e neppure l'avvertimento di Xanto – «il potente o grande dio, e il violento destino sono colpevoli della tua prossima rovina»⁴⁸⁶ – vale a distoglierlo dalla sua scelta di muovere alla volta di Troia. Infatti, il grande dio cui fa riferimento Xanto, scrive Feerbach, non era un'entità al di fuori di

⁴⁸⁴ GW 7, p. 170.

⁴⁸⁵ GW 7, p. 170.

⁴⁸⁶ GW 7, p. 171.

Achille ma soltanto «il suo desiderio di fama immortale» che, in quanto tale, era anche «il suo ostinato destino [*sein eigenwilliges Schicksal*]»⁴⁸⁷.

Il desiderio che “decide per Achille” non è un desiderio tra gli altri, osserva Feuerbach, ma quello che decide per la vita e per la morte, che organizza tutto l’essere e le forze di Achille definendone i fini e plasmandone il carattere⁴⁸⁸: è il «desiderio critico»⁴⁸⁹ di Achille.

Similmente Ettore, che la ricerca di gloria immortale conduce verso una morte prematura, proprio nel momento in cui persino Atena lo lascia solo sul campo di battaglia di fronte al sanguinario Achille, «si fa coraggio, si lancia da solo in alto come un’aquila ancora una volta (Iliade 22, 308), animato soltanto dal desiderio di non cadere senza fama e senza gesta (304 e 305), per dimostrare che né l’ingannevole Pallade Atena né un destino cieco e brutale, ma soltanto il suo senso eroico [era] la causa della sua eroica morte, che il rovinoso destino che lo incatenava al campo di battaglia da solo, **ὄλοιή μοῖρ’ ἐπεδεσεν**, mentre tutti gli altri troiani fuggivano nella città, soltanto nel suo fatale, inflessibile, spietato senso eroico trova la sua comprensione»⁴⁹⁰.

Un destino completamente diverso corrisponde al diverso carattere e desiderio critico di Ulisse. Al contrario dell’impetuoso Achille, «per Odisseo [...] il ritorno a casa era decretato in precedenza, ma questa predeterminazione era nel suo carattere previdente, riflessivo, che non perdeva mai di vista la

⁴⁸⁷ Ibidem.

⁴⁸⁸ GW 7, p. 171.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ GW 7, p. 172.

finalità ultima, che trovava sempre una via d'uscita in ogni situazione di necessità e di pericolo, molto abile, in grado di sopportare molto, stoico, in grado di dominarsi»⁴⁹¹. Odisseo incarna l'uomo in grado di subordinare al soddisfacimento del desiderio critico – il ritorno in patria – ogni altro desiderio momentaneo, mediando un orientamento pratico sostanzialmente eudemonistico con la virtù dell'autocontrollo e della previdenza: «Odisseo sapeva, o almeno dimostrò attraverso l'azione, che l'epicureismo del piacere è mediato soltanto dallo stoicismo del lavoro, della rinuncia, della moderazione, sapeva che per raggiungere il suo desiderio principale [*Hauptwunsch*], bisogna lasciar andare tutti gli altri desideri, pur essendo piacevole poter raggiungere la meta in loro compagnia»⁴⁹². Né il fascino di Circe né i morsi della fame né alcun'altra delle prove cui la sorte lo sottopose poterono distrarre Odisseo dal suo scopo primario. Odisseo dimostra con parole e azioni come la vera Moira, il vero destino individuale, altro non sia che il desiderio critico dell'uomo dotato dei mezzi e della capacità per il proprio soddisfacimento e che, in definitiva, dimostrare la potenza del cuore umano è più grande della potenza degli dei⁴⁹³:

«Questo pensiero [del ritorno in patria], questo desiderio identico alla sua natura, dotato di tutti i mezzi e talenti necessari per la sua realizzazione, era la *μοῖρα* (Od. 9, 532), il destino che lo riportò finalmente in patria e tra i suoi cari

⁴⁹¹ GW 7, p. 173.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ Cfr. GW 7, p. 174.

attraverso ogni pericolo ed ostacolo, e che colpiva il suo cuore [...] con le parole: “sopporta pure cuore mio! cose ancora più dure hai sopportato”»⁴⁹⁴.

Il destino dell'uomo ha il suo archetipo nel destino degli dei⁴⁹⁵. Ogni dio è ciò che è per nascita e per natura. Poiché egli viene al mondo con tutti gli attributi essenziali che lo determinano, ogni dio viene al mondo con una propria Moira, un talento, una predisposizione, un'eredità fisica e spirituale che è essenzialmente in armonia con il suo desiderio critico. Rispettosi della propria Moira, gli dei pagani possono tutto ciò che vogliono ma anche vogliono soltanto ciò che possono, cioè vogliono soltanto ciò che sono determinati o predisposti per nascita a volere, poiché per essi come per gli uomini, ogni sconfinamento, ogni atto di *hybris*, è punito dalle Chere, sorelle delle Moire:

«Gli dei sono ciò che sono per nascita, per natura [...]. Ma ciò che si è per nascita o per natura non si può distinguere da sé e isolare come qualcosa di imposto dall'esterno, come qualcosa di estraneo, di eterogeneo; questo è piuttosto il proprio sé e la propria essenza; infatti, ciò per cui si è nati, è anche ciò per cui si è fatti ed organizzati. Ma come si può distinguere l'individualità di un ente dall'individualità del suo organismo? E' così almeno con gli dei omerici, che non sanno ancora nulla del conflitto atroce, senza carattere, tra anima e corpo, tra spirito e materia. Il compito irrevocabilmente stabilito degli dei, la loro moira, il loro talento, è tutt'uno con il loro corpo, il loro organismo o

⁴⁹⁴ GW 7, p. 174.

⁴⁹⁵ Cfr. GW 7, p. 174.

viceversa»⁴⁹⁶.

Come quella degli dei, così anche l'individualità dell'uomo non si distingue da ciò che egli è per nascita, dal suo corpo, dalle sue predisposizioni:

«Ciò che ognuno è o ha per natura o per nascita, sia ora un talento fisico o spirituale, sia ora ricchezza o avvenenza, libertà o schiavitù, un principato o la mendicizia, determina anche, consapevolmente o inconsapevolmente, volontariamente o involontariamente, sia in modo passivo sia in modo attivo, l'essenziale destino della vita dell'uomo»⁴⁹⁷.

La differenza tra uomini e dei risiede, tuttavia, nel fatto che non sempre gli uomini vogliono soltanto ciò che possono, ciò per cui hanno talento e mezzi. Essi, al contrario, si spingono con l'immaginazione fino a desiderare di potere ciò che è al di fuori non soltanto delle capacità individuali, ma anche di quelle generiche dell'uomo.

È verosimile che, come lascia intravedere il carteggio tra Feuerbach e Duboc, è proprio in un simile conflitto tra volere e potere individuale che Feuerbach rintraccia anche l'origine della rappresentazione cristiana della libertà come libero arbitrio. All'uomo greco limitato e circostanziato dalla Moira, si contrappone il desiderio illimitato dell'uomo cristiano che nella sua libertà di autodeterminazione – in questa vita o in quella futura – non

⁴⁹⁶ GW 7, p. 176..

⁴⁹⁷ GW 7, p. 177.

riconosce vincolo e limite alcuno. La rivendicazione della libertà come libero arbitrio implica in definitiva un disconoscimento dell'io concreto che rende difficile ogni assunzione effettiva di responsabilità soggettiva poiché disconosce, al contempo, l'effettivo ambito della responsabilità oggettiva dell'individuo.

4. PAGANESIMO, EBRAISMO, CRISTIANESIMO

4.1. Il paganesimo, la morte e il desiderio naturale

«Dio non è altro che la volontà dell'uomo di essere felice [...] qualsiasi sia l'oggetto di questa volontà»⁴⁹⁸; e tuttavia, poiché gli oggetti fondamentali del desiderio umano sono molteplici, e non soltanto variano da individuo a individuo, ma anche da cultura a cultura nel corso della storia, anche i sistemi religiosi e gli dei che vi corrispondono cambiano nel tempo. In particolare, ciò che decide per i caratteri essenziali attribuiti alla divinità è il modo in cui coloro che li venerano e vi si affidano intendono le condizioni della massima felicità possibile.

Così, è soltanto il desiderio fondamentale dei pagani a distinguere la loro religione da quella cristiana, e non lo status speciale di cui questa, secondo i cristiani, godrebbe di fronte in quanto *religione rivelata* direttamente da Dio. La rappresentazione della rivelazione, infatti, non è tipica soltanto del mondo cristiano ma anche di quello pagano, dal momento che risponde alle leggi interne del movimento teogonico del desiderio e dell'attribuzione di fede:

«*Αὐτὸς ἔφα*, egli lo ha detto, lui stesso, il Maestro, non io, lo scolaro, il Signore, non io, il servo, Iddio, non io, l'uomo; io dico soltanto dopo che egli

⁴⁹⁸ GW 7, p. 306.

mi ha suggerito, ed è indifferente se egli parli agli occhi attraverso le azioni, o all'intelletto attraverso le parole. Ogni credente e devoto presuppone questa fede»⁴⁹⁹.

Poiché gli dei pagani sono manifestamente sia «nude entità naturali» che «entità viventi, cioè umanamente viventi»⁵⁰⁰, la rivelazione *ai sensi* della loro semplice esistenza attraverso i fenomeni della natura è, *ipso facto*, anche quella della loro stessa volontà, similmente a come «rivelandomisi il sole in quanto luce, mi dice che la sua volontà è che non vi sia la tenebra»⁵⁰¹.

Ciò che differenzia il cristianesimo dalle religioni precedenti⁵⁰², e dal paganesimo in particolare, dunque, né la rivelazione, né tanto meno la sua dogmatica trinitaria – una costruzione intellettualistica non originaria – o la dottrina della remissione dei peccati, né la sua presunta spiritualità. L'essenza caratteristica del cristianesimo, infatti, è la *vita*, «ma la *vita celeste, beata, eterna*, poiché soltanto la vita beata ed eterna è, nel senso del cristianesimo,

⁴⁹⁹ GW 7, p. 235.

⁵⁰⁰ Cfr. GW 7, p. 234.

⁵⁰¹ GW 7, pp. 234-235.

⁵⁰² **F. Tomasoni**, prendendo in considerazione la valutazione feuerbachiana dell'ebraismo, ha notato come il filosofo sia giunto ad una progressiva rivalutazione di questa religione rispetto al cristianesimo in particolare nella *Teogonia*. Se, infatti, l'ebraismo, nella *Essenza del cristianesimo*, si caratterizzava come la religione dell'egoismo individualistico contrapposto all'altruismo del cristianesimo fondato sulla centralità dell'essenza umana, dell'uomo come genere, nella *Teogonia* assistiamo ad un accostamento dell'ebraismo antico alla religione omerica in quanto entrambi si caratterizzerebbero come forme originarie di una religione tutto sommato ancora vicina alla rivelazione naturale rispetto agli artifici sovranaturalistici della teologia cristiana. Tomasoni ha altresì messo in luce come, una conoscenza più approfondita della cultura e delle fonti dell'ebraismo si sia mossa di pari passo, in Feuerbach, con col superamento di un pregiudizio etnologico antisemita. Per ulteriori indicazioni rinvio alle ricerche di F. Tomasoni: *Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer*, in: "Solidarität oder Egoismus, Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach", hrsg. von H.-J. Braun, Akademie Verlag, Berlin 1994, pp. 254-263; *Materialismus und Mystizismus. Feuerbachs Studium der Kabbala*, in: "Sinnlichkeit und Rationalität", hrsg. von W. Jaeschke, Akademie Verlag, Berlin 1992, pp. 57-67.

*vita, vita reale»*⁵⁰³.

Sebbene anche i greci desiderassero l'immortalità, questo desiderio era di un genere del tutto diverso rispetto a quello dei cristiani:

«Il desiderio di immortalità dei Greci era solo negativo, senza valore, non un desiderio positivo, reale, vero, poiché un desiderio è tale solo se è il desiderio di un'altra vita, di una vita migliore; ma il greco [...] non desiderava né conosceva una vita diversa da questa. Egli si lamentava per la miseria della vita umana, per l'instabilità di tutti i beni, proprio con questo lamento dimostrava il valore che attribuiva a quei beni, e, con tutte le sue lagnanze viveva sinceramente volentieri, era intimamente concorde con l'essenza di questa vita, di cui biasimava soltanto gli accidenti, le casualità – ovviamente inevitabili – e non le caratteristiche essenziali. Le sue lamentele [...] non hanno altro significato che quello delle lamentele per ogni superficiale insoddisfazione e irritazione legata al possesso e al godimento di un bene»⁵⁰⁴.

I greci non desideravano una vita eterna nell'aldilà, ma volevano soltanto vivere il più a lungo possibile e morire nel fiore degli anni né di una morte lenta, dolorosa, terribile. I loro dei, che, conformemente ai loro desideri vicini alla natura, erano signori costituzionali e non assoluti della natura e vincolati alle sue leggi, potevano solo posticipare la morte, renderla indolore, ma non eliminarla del tutto. Per l'uomo greco la morte non era una necessità cieca ed ostile ma una necessità naturale, una necessità di cui egli «penetrava

⁵⁰³ GW 7, p. 240.

⁵⁰⁴ GW 7, p. 164.

la ragione»⁵⁰⁵.

L'unica forma di immortalità personale conosciuta dai greci, oltre all'immortalità della stirpe nella generazione, era «quella spirituale, cioè storica, la persistenza dell'uomo nell'uomo» nella memoria e nella fama; similmente, essi immaginavano un tribunale della vita umana dopo la morte, ma un tribunale fatto dai loro pari, da altri uomini, che pronunciava le proprie sentenze «non attraverso le trombe degli angeli, ma dall'umana voce delle Muse»⁵⁰⁶. La volontà dell'uomo greco era in armonia con la sua natura, poiché «l'umanità non era per lui una maschera da indossare e gettare via a piacimento, per mostrarci un fantastico viso di angelo o un bestiale mostro, che sfoga la sua furia di iena persino sui cadaveri di coloro che dissentono da lui; l'umanità era la sua natura, la sua assoluta, attuale ed eterna natura, dalla quale egli, anche nella morte non voleva e non poteva separarsi»⁵⁰⁷. Il greco era un cittadino della terra, della *sua* amata terra, il cui valore, come Ulisse, riconosceva al di sopra di ogni cosa:

«Il suo motto non era quello cosmopolita del cristianesimo: *ubi bene, ibi patria*, il nostro bene non è sulla terra ma in cielo [...]; il suo motto era il patriottico: *ubi patria, ibi bene*. “Nulla posso scorgere di più dolce della patria”, dice Omero (Od. 9, 28 e 34). “Nulla di più caro della patria”, οὐδὲν φίλτερον ἄλλο πατρὸς, Teognide (v. 788). Ma la patria dell'essere umano è la Terra e a

⁵⁰⁵ GW 7, p. 165.

⁵⁰⁶ GW 7, p. 166.

⁵⁰⁷ GW 7, p. 168.

questa patria il greco resta fedele anche dopo la morte»⁵⁰⁸.

Poiché i greci, dunque, ponevano il massimo bene nella loro vita mortale o, al più, nella fama immortale, e poiché esclusivamente a *questa* vita si rivolgevano i loro desideri, essi non avevano in serbo «una seconda anima oscura, ἐν δὲ ἴα ψυκὴ (Iliade 21, 569)»⁵⁰⁹ per un'immortalità sovranaturale in contraddizione con i vincoli e i limiti del suo destino di mortale e la sua Moira individuale.

⁵⁰⁸ Ibidem.

⁵⁰⁹ GW 7, p. 169.

4.2. La Genesi come opera poetico-naturale e l'ebraismo come religione naturale

Se i pagani sono cittadini della terra, sono *cosmopoliti*, i cristiani sono cittadini del cielo, sono *uranopoliti*. Il fine ultimo che rappresenta ed incarna lo scopo finale della fede e della vita cristiana è la vita celeste, «cioè la beatitudine, la vita eterna, la salvezza, poiché questa non è nient'altro che la vita liberata “dalla signoria del peccato e della morte”, beata od eterna in opposizione alla morte eterna, alla eterna dannazione e perdizione»⁵¹⁰. Il Dio cristiano è «l'essenza in cui o per mezzo di cui questo scopo finale o desiderio finale si realizza»⁵¹¹. A differenza degli dei pagani, il Dio cristiano non ha a suo presupposto e fondamento la natura, ma è «il Dio che ha portato alla luce il mondo attraverso il suo mero volere, e che, proprio per questo, è il signore e padrone della natura o del mondo»⁵¹². Poiché l'oggetto del desiderio cristiano è la beatitudine, la vita eterna e beata, il Dio che deve, a sua volta, avere ad oggetto la medesima volontà deve essere il signore incondizionato della natura – poiché la natura è il limite, ciò che in generale si contrappone concretamente e realmente alla realizzazione della beatitudine e del suo strumento, la resurrezione –; a questo Dio la natura deve inchinarsi, di fronte

⁵¹⁰ GW 7, p. 243.

⁵¹¹ GW 7, p. 244.

⁵¹² Ibidem.

a lui perdere del tutto la propria autonomia e la propria sussistenza indipendente: Iddio deve essere, allora, non solo il signore, ma anche il *creatore* onnipotente della natura, né può essere diversamente, giacché se, come il Demiurgo platonico, avesse plasmato il mondo da una materia preesistente, la materia sarebbe indipendente da lui: un pensiero inaccettabile per il cristiano che sa bene che «di ciò di cui non si è gli autori non si è neanche perfetti padroni»⁵¹³.

La creazione del mondo dal nulla non ha un valore metafisico o speculativo in sé, separata dal suo scopo. L'onnipotenza divina è tale affinché il Dio che *vuole* la salvezza e la beatitudine dell'uomo *possa* effettivamente ed al di là di ogni legge naturale *quello che vuole*. Il mondo è soltanto affinché l'uomo possa essere ed essere salvato: «quanta poco scopo e valore autonomo ha il mondo agli occhi del cristiano, tanto poco lo ha il creatore» che è «soltanto il precursore, la condizione del beatificatore»⁵¹⁴. E tuttavia, rammenta Feuerbach:

«La beatitudine è una pura ipotesi campata in aria, non ha facoltà alcuna di fondarsi e rimanere stabile se non si poggia sull'onnipotenza, nessuna speranza nell'avvenire se non si richiama ad un corrispondente diritto del passato, nessun altro significato che quello di una trovata, di un'improvvisazione se non la precede il premeditato lavoro della creazione. La beatitudine non dipende da questo mondo; al contrario essa spera in e costruisce sulla sua fine e su una sua

⁵¹³ GW 7, p. 247.

⁵¹⁴ GW 7, p. 246.

trasformazione corrispondente al proprio interesse. [...] Questo privilegio della beatitudine di fronte al mondo e alla natura intera è la divinità creatrice del mondo»⁵¹⁵.

L'intera teologia cristiana non è altro che «un circolo in cui, sotto nomi e ruoli diversi, dal principio alla fine, tutto gira intorno alla beatitudine dell'uomo»⁵¹⁶. Poiché è ciò che si oppone alla beatitudine dell'uomo, il mondo, venuto dal nulla, deve essere anche un nulla per il Dio e deve, alla fine, tornare nel nulla. Ma l'uomo che, come la materia, viene dal nulla della pura volontà di Dio, trova in quel Dio anche il privilegio della propria eternità e il garante della promessa di vita eterna e beata:

«L'assenza di fine dell'uomo ha il suo punto di inizio, il suo completamento nell'assenza di inizio di Dio; l'uomo non è affatto una creatura della natura, ma una creatura di Dio, Dio è la sua origine, il suo principio (Agostino *Civ. D.* 8, 10), compreso ed espresso umanamente, è suo padre, ma in un senso molto più paterno, intimo di quello che ci è comune. [...] La divina assenza di inizio è anche l'inizio e fondamento della umana assenza di fine»⁵¹⁷.

Ritornando alle fonti ebraiche della Genesi, e, in modo particolare, al primo capitolo che riguarda la creazione del mondo, Feuerbach rileva che libro si apre direttamente con la creazione del cielo e della terra senza

⁵¹⁵ GW 7, p. 245.

⁵¹⁶ GW 7, p. 247.

⁵¹⁷ GW 7, p. 249-250.

menzionare affatto una forma di *creatio ex nihilo*. «Ma come si può», si chiede Feuerbach «trasformare l'inizio della Bibbia nell'inizio del mondo, come si può, dal momento che la Bibbia comincia con queste parole, non farla precedere da niente, come si può fare di questo nulla bibliologico un nulla cosmogonico»⁵¹⁸?

Feuerbach cita G. Christian Knapp, rammentando come il teologo, nelle *Vorlesungen über die Christliche Glaubenslehre* (§ 46), avesse già rilevato l'anomalia costituita dal fatto che il cielo e la terra creati da Dio nella Bibbia vengono descritti spogli e vuoti come un deserto, mentre tutte le altre cose fatte da Dio sono belle e buone, esattamente così come egli le voleva. Feuerbach ipotizza che, la parola ebraica *bārā* che definisce l'azione di Dio rispetto al cielo e alla terra e che i cristiani traducono *creò* o *ha creato*, per l'antica mentalità del popolo ebraico avesse il significato di *plasmare*, *dare forma* – Feuerbach considera *bārā* del primo capitolo come sinonimo di *âsāh*, *fece*, visto che i due termini sono utilizzati come tali nel corso successivo della narrazione.

Secondo Feuerbach, quindi, per l'autore della Genesi la terra e la materia sarebbero stati originariamente presupposti all'azione demiurgica di Dio:

«Il primo verso della Genesi non racconta, infatti, di un avvenimento che non è raccontato, che sta al di là della Bibbia, al di là della coscienza, ma è soltanto, come notavano già gli antichi interpreti, una introduzione, una prefazione a ciò

⁵¹⁸ GW 7, p. 253.

che segue. In principio Dio creò il cielo e la terra, cioè lo fece così come sarà raccontato, come seguirà, in modo tale che la creazione del cielo e della terra si svolgerà non dietro le schiena del mondo o alle nostre spalle ma dinnanzi ai nostri occhi, non nelle tenebre di una mistica segretezza ma nella chiara luce del giorno»⁵¹⁹.

L'ebraismo antico non conosceva né poteva conoscere una creazione poiché esso, come il paganesimo, venerava un Dio che era tutt'uno con la natura e non contrapposto ad essa:

«L'attività divina è [...] secondo la Genesi legata alla materia tanto in principio che nel suo sviluppo, la distinzione risiede soltanto nella differenza della materia. Dio crea cielo e terra; ma il suo creare consta soltanto nel separare le acque celesti e terrestri, liquide e solide. Dio dice: sia la luce, cioè, come subito viene chiarito, sia il giorno, ed il giorno fu, ma già prima c'erano tenebre o notte – infatti, anche Mosé antepone la notte a giorno – la creazione della luce fu soltanto la distinzione della luce dalle tenebre, la ripartizione in giorno e notte. Dio disse: la terra faccia spuntare o verdeggiare erba e piante, cioè produca erba e piante. Dio *creò* le bestie marine, ma prima dice: le acque brulichino – letteralmente: striscino di bestie striscianti, con una espressione che, del resto, significa anche: riprodursi, moltiplicarsi di creature viventi; Dio fece gli animali terrestri, ma egli, similmente, prima dice: la terra faccia scaturire, porti fuori, in superficie animali viventi. Dio fa ciò che la terra produce, la sua attività è quindi secondo natura»⁵²⁰.

⁵¹⁹ GW 7, p. 255.

⁵²⁰ GW 7, pp. 258-259.

Il significato originario che la Genesi aveva per l'ebraismo antico è rintracciabile soltanto se si tiene conto che essa, come i poemi omerici, è un'opera eminentemente poetica, nella forma e nel contenuto. La vera origine del racconto della Genesi è dunque *poetico-naturale* [*naturpoetisch*]. La storia della creazione del mondo narrata nella Genesi è poesia in senso linguisticamente e psicologicamente proprio, poiché poesia è creazione attraverso la mera parola, e «un effetto che è contemporaneo, identico alla parola, al pensiero, è cosa della poesia ma non della storia e della realtà prosaiche, e proprio per questo è una cosa del dio poetico ma non dell'uomo prosaico»⁵²¹. D'altronde, ricorda Feuerbach, l'identità di volontà e effetto, di pensiero e realtà, di parola e atto sono anche, notoriamente, caratteristiche degli dei dell'antica Grecia⁵²²:

«Gli dei sono creatori, artefici; bene! Ma soltanto nel senso della parola greca: *poietes*, che designava sia gli artefici che i poeti. Chi vuole produrre un corpo naturale deve essere non solo matematico, come si è già considerato senz'altro il creatore del mondo, ma anche fisico e chimico; tuttavia, gli dei non sanno assolutamente nulla di fisica e chimica e non ne vogliono nemmeno sapere nulla. Essi si intendono soltanto di vivere e di poetare, e infatti hanno prescelto da sempre e presso tutti i popoli come veri nunzi ed amici non chimici e fisici, ma soltanto poeti e profeti: i profeti degli ebrei sono poeti, ovviamente non poeti per diletto ma poeti con tendenza pratica, democratica, ed i poeti dei

⁵²¹ GW 7, p. 266.

⁵²² Ibidem.

pagani sono i loro profeti»⁵²³.

L'essenza della Genesi e della letteratura veterotestamentaria ebraica come opera di poesia naturale è, in generale, radicalmente diversa da quella riscontrabile nella visione del mondo cristiana. Questa rappresenta, al contrario, il massimo allontanamento dell'uomo dalla natura poiché il suo desiderio è, per antonomasia, l'altro dalla natura, dalla necessità, dal limite: è il desiderio di perfetta ed eterna *beatitudine*.

⁵²³ GW 7, p. 269.

4.3. Sovrannaturalismo, beatitudine e morale cristiana

Riprendendo un tema tipico dell'*Essenza del cristianesimo*⁵²⁴, Feuerbach rifiuta la vuotezza pratica e l'astrattezza teoretica della teologia negativa, e rivendica, di contro, l'unità di essenza tra l'uomo ed il suo Dio. «Quand'anche l'essenza divina» scrive Feuerbach «fosse [...] essenzialmente altra rispetto a quella umana, allora l'uomo non avrebbe neppure alcuna ragione o senso e, di conseguenza, neanche un briciolo di venerazione e di ammirazione per Dio, poiché gli mancherebbe il metro per stimarne il valore»⁵²⁵. Si può venerare od elogiare soltanto ciò che, pur condividendo la mia essenza, le mie proprie qualità fondamentali, le esprime «in un grado, in una perfezione, che a me manca»⁵²⁶. Feuerbach ricorda, a riguardo, come la lingua ebraica, priva di superlativo, utilizzasse la parola *Elohim* o Dio, per esprimere il superlativo assoluto in espressioni come 'Montagne di Dio', cioè le montagne più alte, o 'alberi di Dio', cioè gli alberi più grandi. 'Dio', infatti, è che un *superlativo* «ma il positivo di questo superlativo è l'uomo»⁵²⁷ e tra uomo e Dio vi è una differenza soltanto quantitativa. La relazione tra uomo e Dio, in generale, può essere definita – con un parallelismo psico-linguistico –

⁵²⁴ Cfr. **L. Feuerbach**, *L'essenza del cristianesimo*, t.i. a cura di F. Tomasoni, cit. pp. 38-49.

⁵²⁵ GW 7, p. 280.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Ibidem.

come una relazione di carattere *simbolico*⁵²⁸:

«Il simbolo rappresenta qualcosa di universale, un concetto di genere, ma in un individuale, che appartiene lui stesso a questo genere, che è lui stesso un pezzo di genere, e che dunque raccoglie originariamente in sé l'intero genere»⁵²⁹

Così come il dio dei pagani non è altro che *simbolo* – un universale rappresentato come particolare – dell'uomo pagano, «il dio cristiano, proprio come quello pagano, è una essenza umana, soltanto di altro tipo poiché anche il cristiano è un uomo di altro tipo rispetto al pagano»⁵³⁰. Di fronte a all'uomo pagano e a quello ebraico, vincolato dalle potenze della morte, del corpo, della natura, l'uomo cristiano, destinato alla salvezza, all'immortalità, appare simile egli stesso ad un dio. Il Dio cristiano, infatti, si rivela, nei suoi attributi fondamentali, nient'altro che l'aspirazione somma, il più alto desiderio dell'uomo cristiano, il desiderio che ogni altro desiderio sia soddisfatto, cioè il desiderio di *beatitudine*:

«Il desiderio del mondo pagano, e anche di quello ebraico, è la felicità terrena, temporale – felicità sul suolo della natura, della patria, del focolare domestico -,

⁵²⁸ Anche nel *culto* viene in luce l'essenziale identità di simbolo e cosa nella concezione poetica del mondo proprio dell'antichità. I gesti di venerazione, i sacrifici, i riti che ai moderni appaiono meramente simbolici, per gli antichi hanno, e devono avere, valore in sé, poiché per essi il simbolo come la cosa stessa: «dove l'uomo non scinde ancora l'un l'altro spirito e corpo, dove la cultura con consiste ancora nell'arte della simulazione, nell'abilità di poter fare e dire tutto anche senza impulso e motivo, lì la prostrazione corporea, il segno della cosa, simbolico per i posteri, è la cosa stessa – un simbolo, sì! ma un immagine che non è *ὁμοιούσιος* ma *ὁμοούσιος*, che non è simile, ma è la stessa, della stessa essenza dell'essenza del suo oggetto» (GW 7, p. 293.).

⁵²⁹ GW 7, pp. 294-295.

⁵³⁰ GW 7, p. 302.

il desiderio dei cristiani è la celeste, eterna felicità. Questa differenza dei desideri è la differenza degli dei. In questa differenza emotiva, pratica sfociano tutte le restanti differenze soltanto teoretiche»⁵³¹.

La *beatitudine* dei cristiani si differenzia dalla *felicità* agognata dai pagani per il fatto che, mentre questa è la condizione desiderata da un uomo ‘naturale’, che si sottomette volentieri alle leggi del tempo e dello spazio poiché in essi rinviene le condizioni reali della sua Moira e del suo essere uomo, quella è l’aspirazione di un uomo che non riconosce nelle condizioni determinate della natura il proprio habitat di appartenenza. La vera vita, per il cristiano, è *l’altra vita* che contraddice, quasi *punctum contra punctum*, tutte le condizioni dell’esistenza sensibile. Il cristiano è pronto a barattare tutti gli affetti e le conquiste della vita terrena per la promessa di una vita futura in cui all’uomo sarà finalmente dato di trasfigurarsi in un essere simile alla divinità.

«Dio è la prefazione, la beatitudine il testo del cristianesimo»⁵³²; così, dal momento che il desiderio del cristiano è il desiderio sovranaturale di una vita eternamente beata, gli *attributi* del suo Dio sono in tutto e per tuttogli stessi della beatitudine.

Dio è *uno*, poiché può esserci una sola beatitudine – se infatti fosse possibile rappresentare qualcosa al di fuori di questa, sarebbero nuovamente riproposte le condizioni per la nascita di un desiderio. E tuttavia, Dio è anche

⁵³¹ GW 7, p. 306.

⁵³² GW 7, p. 308.

uno e trino, poiché la beatitudine è una e trina: «il Padre è essere, il Figlio è esser-cosciente, e l'esser-volentieri, il voler-essere si chiama Spirito [...] ma questo essere, sapere, amare di cui consiste già la nostra essenza sarà un di perfetto allorchè rasà essere beato, sapere beato, amore beato»⁵³³.

Dio è *sostanza semplice, immutabile, indipendente* così come i beati sono senza passioni, immutabili ed imperituri. Il mutamento, infatti, è un male per il cristiano – come ricorda Feuerbach citando Isidoro di Siviglia “*summum bonum Deus est quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest*” (Sententiae de summo bono”) –, è il male da cui sono affetti tutti gli esseri corporei e naturali⁵³⁴

Dio è *eterno*, poiché l'uomo desidera evitare le sofferenze e l'angoscia della morte: «nel non avere fine, nel non morire sta il nocciolo, il senso finale, la meta finale dell'eternità, anche se per mezzo della fine: ciò che non cessa, non può neppure aver iniziato ad esistere, il non aver inizio legato al non avere fine, questo certo viene presupposto»⁵³⁵. Logicamente, infatti, il non avere fine è una conseguenza del non aver inizio. Tuttavia Dio non è un ente logico, ma psicologico, e psicologicamente «è il non avere fine il fondamento del non aver inizio»⁵³⁶.

Dio *proviene soltanto da sé stesso*, e quindi è *libero*; ma anche per i

⁵³³ GW 7, p. 309.

⁵³⁴ G/ 7, p. 310.

⁵³⁵ Idem, pag. 352.

⁵³⁶ Ibidem.

beati «non esiste alcuna necessità»⁵³⁷, alcuna costrizione esterna che li determini a sentire o ad agire in maniera contrastante con la loro volontà. Dio è un essere soprasensibile e sovranaturale, così come, secondo Tommaso d'Aquino, di ordine sovranaturale sarà anche la beatitudine cui i credenti accederanno attraverso le virtù teologali⁵³⁸. Tuttavia, ancora una volta, «questa beatitudine sovranaturale e sovrumana, promessa e assicurata all'uomo solo attraverso la teologia, ha un fondamento e un'origine molto naturale ed umana, cioè la voglia di questa beatitudine ipergravidica dell'uomo cristiano, di cui l'uomo naturale non sa nulla»⁵³⁹.

In estrema sintesi:

«Dio e beatitudine sono un'unica cosa – la differenza tra Dio e gli uomini è solo questa: l'uomo è l'essere beato nella volontà e nella speranza, Dio lo è nei fatti e nella realtà; l'uomo è colui che desidera, Dio è colui che soddisfa il desiderio di felicità; l'uomo è il desiderio di beatitudine, Dio il realizzatore, o più correttamente: l'esser-realizzato di questo desiderio»⁵⁴⁰.

Il Dio cristiano è «la quintessenza di tutti i beni» soltanto perché egli è

⁵³⁷ GW 7, p. 312

⁵³⁸ Gfr. GW 7, p. 313.

⁵³⁹ GW 7, p. 313.

⁵⁴⁰ GW 7, pp. 314-35.

«la quintessenza di tutti i desideri»⁵⁴¹. Dio è l'essere necessario, «ma questa necessità risiede solo nella necessità della realizzazione dei desideri umani»⁵⁴². Per i cristiani c'è un unico Dio soltanto perché, in definitiva, «tutti i desideri umani [...] rincorrono un unico desiderio, quello di essere felici, beati»⁵⁴³. L'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza, l'infinità non sono nulla senza la beatitudine, poiché sono soltanto gli *strumenti*, i mezzi della beatitudine:

«Dio è beato; ma la beatitudine è là, dove non c'è volontà, non c'è desiderio, di conseguenza non c'è neanche la sensazione, la consapevolezza della beatitudine? Dio è beato perché vuole esserlo? No! Egli è beato solo perché l'uomo *vuole essere* beato. Solo la testa non chiara, confusa, mistica, mescola in Dio entrambe le cose insieme; la testa chiara, consapevole di sé, separa, dà a Dio solo l'essere beato e all'uomo il voler essere beato»⁵⁴⁴.

Si potrebbe obiettare che, tuttavia, non l'essere beato ma l'essere morale sia il vero fondamento della religione, e che non sia possibile alcuna virtù senza Dio. Ma, per non trovarci di fronte ad una inversione, scrive Feuerbach, è necessario intendere simili affermazioni nel senso che nessuna virtù è possibile senza beatitudine, ovvero, naturalisticamente, nessuna virtù è possibile senza felicità: «l'uomo non deve essere buono per diventare beato; no! deve essere

⁵⁴¹ GW 7, p. 315.

⁵⁴² Ibidem.

⁵⁴³ GW 7, p. 316.

⁵⁴⁴ Ibidem.

beato per essere buono, infatti non può essere buono se non è beato o felice; l'esser buono dipende dal benessere»⁵⁴⁵. Non è possibile rendere la felicità una variabile subordinata della virtù, poiché la vita «dove non decidono i concetti, ma esseri sensibili, che hanno delle necessità e dei desideri»⁵⁴⁶ contraddice di fatto ogni posizione astratta e razionalistica dell'istanza morale. Analogamente a quanto aveva scritto a Julius Duboc, anche in queste pagine Feuerbach rivendica contro il formalismo e la purezza della morale kantiana la possibilità concreta della coincidenza di felicità e virtù. «La virtù, che non nasce dalla felicità è solo un'ipocrisia», conclude Feuerbach – con un appello che richiama le formule di quello che, nella recensione a Moleschott, aveva saldato virtù e buona nutrizione⁵⁴⁷ – «perciò, chi vuole rendere migliori gli uomini, li renda innanzitutto più felici»⁵⁴⁸.

Non il bene in sé, dunque, ma soltanto il bene per sé, non l'amore per l'altro ma l'amore di sé, l'egoismo è il vero fondamento della morale cristiana:

«L'amore è l'essenza del cristianesimo,» e va bene! Non, però, l'amore di nulla ma l'amore dell'uomo verso sé stesso, o, che è lo stesso [...] l'amore [...] per la vita eterna, infinita. L'amore di Dio è amore della beatitudine, amor di sé. È infatti lo stesso dire: per “l'onore di Dio” o “per il bene dell'uomo”, poiché ciò che accade per l'onore di Dio, accade al contempo anche per il bene

⁵⁴⁵ Ibidem.

⁵⁴⁶ Ibidem.

⁵⁴⁷ «Se volete migliorare il popolo, allora dategli cibo migliore al posto delle declamazioni contro i peccati. [...] La dieta è la base della saggezza e della virtù, della virtù umana, robusta di muscoli e salda nei nervi; ma senza saggezza e virtù non può attecchire nessuna rivoluzione» (GW 10, pp. 367-368).

⁵⁴⁸ GW 7, p. 316.

dell'uomo»⁵⁴⁹.

Dove vi è una fede reale nella vita eterna e nella beatitudine non è possibile costruire o parlare di alcuna morale disinteressata, autonoma, né tanto meno di un amore disinteressato. Il cristianesimo conosce il *dovere* soltanto come *baratto* e l'*amore* solo come *sacrificio* – un sacrificio, tuttavia, in cui si scambiano «centesimi per ducati, arenaria per pietre preziose, stracci per velluto e seta»⁵⁵⁰. Il disinteresse dell'amore cristiano riguarda solo l'apparenza, non l'essenza della morale che, come ogni sistema di valori, trova a proprio fondamento unicamente il desiderio di felicità.

Come gli dei pagani, anche il Dio biblico non è altro in sé stesso, che «la volontà dell'uomo di essere felice, volontà esaltata, tirata fuori dal moggio del cuore umano alla luce della consapevolezza, messa in risalto come ente personale, elevata a legge o piuttosto a legislatore del suo agire e permettere»⁵⁵¹. Dio ha, infatti, come unica sua preoccupazione e volontà, soltanto l'interesse dell'uomo, anche quando questo si esprime nella forma repressiva del *divieto* o della *punizione*. La relazione tra l'uomo e Dio, infatti, è analoga a quella che c'è tra l'ammalato e il medico:

«Chi vuole essere o restare in salute, deve evitare tutto ciò che è in contrasto con questo suo desiderio e scopo, deve rinunciare ad innumerevoli piaceri, deve

⁵⁴⁹ GW 7, p. 317.

⁵⁵⁰ GW 7, p. 321.

⁵⁵¹ GW 7, p. 306.

persino soffocare le sue attitudini preferite, cioè i suoi desideri momentanei [...] deve trattare sé stesso con timore e speranza, con promesse e minacce, proprio come il Dio ebraico fa con il suo popolo prediletto, come il Dio cristiano con i cristiani»⁵⁵².

Ancora più calzante è l'analogia tra Dio ed il padre che ha come oggetto della propria volontà, e dunque del proprio comandare e punire, soltanto l'interesse del figlio, o, meglio, quell'interesse previdente che lo stesso figlio, a parità di conoscenza ed esperienza, riconoscerebbe come tale:

«Il padre [...] non vuole il contrario di ciò che vuole il figlio; egli vuole solo il suo bene, la sua felicità, cosa che anche lo stesso figlio vuole, seppure spesso per ignoranza o per intemperanza desidera il contrario; il padre vuole in anticipo, con il suo divieto – il divieto è solo la volontà che previene la sconsideratezza della passione e le sue conseguenze, che previene il pentimento –, ciò che lo stesso figlio riconoscerà più tardi come sua propria volontà. In breve, l'amore paterno, è solo il vero amor di sé del figlio che difende il futuro, che è previdente entrando in contrasto con suo stesso cieco amor proprio»⁵⁵³.

Fare la volontà del padre, allora, non significa rinunciare in generale alla propria, ma soltanto sacrificare un unico oggetto del desiderio, un momentaneo atto della volontà, in vista del soddisfacimento futuro del

⁵⁵² GW 7, p. 306.

⁵⁵³ GW 7, pp. 307-308.

desiderio e della volontà più durature, più fondamentali, critiche.

5. INDIVIDUO, DESIDERIO E RESPONSABILITÀ: EPISTEMOLOGIA ED ETICA NELLA «TEOGONIA»

*Whate 'er th'Almighty subsequent command,
His first command is this: "Man, love thyself".
In this alone, Free-agents are not free.*

Young, *Nightthoughts*. N. 7, 169.

Quando Engels nel 1886 diede alle stampe il suo *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* ricordava ancora chiaramente l'impatto dirompente che la lettura dell'*Essenza del cristianesimo* aveva avuto su lui stesso e su Marx, così come sul pubblico dei lettori tedeschi dinnanzi a cui aveva saputo «spezzare» e «gettare in un canto» le malie del sistema hegeliano⁵⁵⁴. Una simile rivoluzionaria forza teoretica e morale del pensiero di Feuerbach è testimoniata anche dall'atteggiamento di un teologo evangelico come Karl Barth che, come è noto, volle fare dell'antiteologo di Bruckberg il suo più fedele alleato contro l'antropolatria della teologia speculativa tedesca⁵⁵⁵.

Ancora oggi, per il ruolo che, nella formazione della *Weltanschauung* contemporanea, ha avuto come ispiratore e precursore del pensiero socialista e di quello marxista, come antesignano del pensiero esistenziale e come

⁵⁵⁴ **F. Engels**, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Apparso per la prima volta nel 1886 sulla rivista *Die neue Zeit*, IV, nn. 4-5, e successivamente riedito nel 1888 per l'editore Dietz in un volume recante in appendice le note *Tesi su Feuerbach* di Marx (qui, t.i. curata da P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 28).

⁵⁵⁵ Cfr. **K. Barth**, *La mondanizzazione della parola di Dio*, in *Antologia*, a cura di E. Riverson, Valentino Bompiani, Milano 1964.

critico dei processi di secolarizzazione, Feuerbach, con le sue lucide intuizioni, rimane un punto di riferimento filosofico fondamentale per questioni che toccano le corde più sensibili della coscienza e dell'identità occidentale. Per questo motivo, le questioni e i dubbi che egli solleva, non soltanto in merito alla possibilità di trovare nell'esperienza concreta le condizioni di possibilità di un'apertura al divino in senso teistico, ma anche in merito alla possibilità di fondarvi un orientamento etico umanistico e materialistica capace di integrare felicità e virtù, amore di sé e amore dell'altro, richiedono, come hanno dimostrato che ad esse ci si approcci non solo storiograficamente ma anche teoreticamente dichiarandosi disponibili a prendere posizione in merito ai suoi risultati finali. Ancor più degna di un simile orientamento è un'opera come la *Teogonia* che si prefigge esplicitamente di trovare nella filologia e nell'indagine psicologica ed ermeneutica il metodo critico in grado di risolvere le aporie criticistiche e idealistiche della relazione tra l'essere e il pensiero, e, su questa base, di escludere definitivamente la credibilità, non solo scientifica ma anche morale, di ogni pensiero eminentemente religioso che occulti l'essenziale cittadinanza terrestre dell'individuo umano.

Giunti alla fine del nostro itinerario d'indagine sulla genesi e sul contenuto della *Teogonia*, non possiamo esimerci dal chiederci se, in quest'opera che Feuerbach considerava la summa del suo pensiero, il filosofo tedesco sia riuscito effettivamente a risolvere i nodi problematici rilevati della

Essenza del cristianesimo e della *Essenza della religione*. In particolare, risulterà fondamentale chiedersi: a) se Feuerbach sia stato capace, nella *Teogonia*, di muovere effettivamente la sua indagine tenendo conto dall'individuo nella sua singolarità e di superare il salto epistemologico tra natura e spirito che Rudolf Haym aveva rilevato nella *Essenza della religione*; b) se il nuovo metodo intrapreso da Feuerbach sia valso a certificare una volta per tutte che la teologia non è altro che antropologia, e che né una teologia fondata sulla rivelazione né una via teologica negativa costituisce una possibile via d'accesso all'esperienza del divino; c) se Feuerbach, a valle della sua indagine sui modelli etici pre-cristiani abbia posto effettivamente le basi per la fondazione di una morale eudemonistica e umanistica inclusiva dei principi di responsabilità individuale e riconoscimento dell'altrui diritto alla felicità.

5.1. Individualità, esistenza, psicologia

La definizione feuerbachiana dell'uomo come essere scisso tra volere e potere e della possibilità di comprendere i problemi della relazione tra essere e pensiero muovendo dai desideri inconsci, affondava le sue radici tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta. È infatti questo il periodo in cui Feuerbach, avendo preso le distanze dal *monismo idealistico* romantico e hegeliano in quanto filosofia critica, cioè il cui metodo è l'analisi, la giustificazione razionale e la composizione sistematica delle rappresentazioni che *si danno* alla coscienza, iniziò a definire i principi di un nuovo metodo che, muovendo dalle *causae secundae* del pensiero, cioè i bisogni soggettivi, si ponesse l'obiettivo di superare l'idealismo assoluto distinguendo nel modo più rigoroso, nella rappresentazione, ciò il dato oggettivo e l'elaborazione soggettiva⁵⁵⁶. Il metodo genetico-critico voleva, così, risalire geneticamente alle condizioni esistenziali di possibilità da cui le rappresentazioni della metafisica e della teologia prendono vita, forma e valore. La critica anti-idealistica di Feuerbach non era rivolta al monismo⁵⁵⁷ in generale. Anzi, egli riteneva verosimilmente che soltanto una spiegazione della natura e dell'uomo in chiave monistica⁵⁵⁸ avrebbe dato effettivamente ragione della

⁵⁵⁶ Cfr. **L. Feuerbach**, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 2SW II, pp. 194-195; t.i. *Critica della filosofia hegeliana*, in "Principi di filosofia dell'avvenire" a cura di N. Bobbio, Einaudi 1946 e 1979, pp. 36-38.

⁵⁵⁷ Per un'analisi dell'influenza del pensiero monista e panteista moderno sulla formazione culturale e filosofica del giovane Feuerbach si rinvia agli scritti di **C. Cesa** *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963, e *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁵⁵⁸ Per un'analisi puntuale e approfondita dell'influenza del pensiero monista e panteista moderno sulla

relazione reale tra soggetto e oggetto. Abbandonato il monismo idealistico, era dunque necessario muoversi verso la fondazione di un monismo materialistico *sui generis* in grado di cogliere l'uomo nella sua naturalità e di rendere, al contempo, comprensibile la *complessità* della vita spirituale senza ricadere nelle semplificazioni dell'astratto meccanicismo proposto dagli illuministi francesi⁵⁵⁹.

Muovendosi in questa direzione, Feuerbach si era trovato giocoforza a fare i conti con i problemi epistemologici aperti dalla filosofia trascendentale di Kant, in particolare riguardo alla relazione tra fenomeno e noumeno ed allo statuto epistemologico del soggetto trascendentale rispetto al soggetto empirico. Nell'orizzonte della filosofia genetico-critica, infatti, non soltanto, il soggetto trascendentale e quello empirico tendono gradualmente ad identificarsi, ma la sensibilità, il bisogno, il desiderio si rivelano come le vere forme universali e necessarie dell'apertura teoretica e pratica del soggetto al mondo. In tal modo, l'esperienza empirica dell'io nella sua relazione con la natura e con l'altro, da un lato fonda la relazione tra l'io ed il mondo su una medesima base naturalistica, dall'altra, tuttavia, si rivela anche come la fonte della proiezione immaginaria attraverso cui il soggetto proietta le proprie qualità sull'oggetto o oggettivizza e sostanzializza fantasmaticamente rappresentazioni che hanno valore e realtà soltanto soggettivi.

formazione culturale e filosofica del giovane Feuerbach si rinvia agli scritti di **C. Cesa** *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963, e *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁵⁵⁹ Cfr. riguardo al rapporto di Feuerbach con l'illuminismo: **W. Harich**, introduzione a: *Über LF. Zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages*, in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 1954, pp. 279-287; e *LF und die Fortsetzung der Aufklärung*, hrsg. von **H.-J. Braun**, Pano Verlag, Zürich 2004, in particolare pp. 7-88.

Che in ultima istanza Feuerbach, con i dovuti distinguo, considerasse se stesso come un continuatore eterodosso ma anche e proprio per questo un riformatore del soggetto trascendentale e del progetto stesso di una filosofia trascendentale come suggeriva la lettura di Rudolph Haym, è testimoniato dalle stesse parole di Feuerbach che, come nello scritto in risposta a *Ludwig Feuerbach und die Philosophie*, aveva chiarito la sua disponibilità a ritrascrivere il proprio programma di critica della filosofia nei termini di una critica linguaggio, riconoscendo il «significato trascendentale»⁵⁶⁰ del linguaggio. In che termini andasse intesa, tuttavia, la relazione tra il linguaggio come forma trascendentale della conoscenza e l'esperienza empirica sensibile, è un interrogativo che nel 1848 era ancora senza risposta.

La *Teogonia*, eredita questa domanda e ad esse fornisce una risposta sostanzialmente efficace. La funzione sintetica delle categorie trascendentali che Kant aveva considerato le forme a priori, della conoscenza viene interpretata dalle forme psicologicamente universali del linguaggio, la poesia e la prosa. Benché l'attitudine linguistica possa pur essere considerata a priori rispetto all'esperienza, essa resta una mera e vuota potenzialità fino a che non sia vivificata e riempita di contenuto dalla sensibilità e dall'immaginazione individuale. La vera origine degli dei, infatti, il vero terreno di coltura in cui essi prendono vita, così come la fonte originaria della distorsione cognitiva della relazione tra soggetto e oggetto, non è il linguaggio stesso, ma sono la

⁵⁶⁰ GW 10, p. 337.

paure, le speranze, i bisogni dell'individuo che, nella propria esistenza, vive immerso nella struggente contraddizione tra il proprio desiderio di compiuta felicità e la limitatezza dei mezzi a disposizione che egli ha per realizzarla.

Inteso in tal senso, l'*a priori* cui la filosofia deve rivolgersi per definire possibilità e limiti della conoscenza umana non è il puramente formale, ma il sostanziale istinto di felicità dell'uomo, anzi, dell'individuo umano. Infatti, se tanto l'*Essenza del cristianesimo* l'*Essenza della religione* esprimono il punto di vista essenzialmente antropologico della filosofia di Feuerbach, la *Teogonia* rappresenta, di questo, un ulteriore approfondimento in senso *psicologico*.

Il protagonista della *Teogonia* non è più il *genere* o l'uomo generico della *Essenza del cristianesimo*, ma l'individuo concreto, il singolo con la sua *Moirà*, le sue particolari e storiche condizioni di nascita, i suoi genitori, la sua cultura, il suo ceto, il suo carattere, il suo desiderio critico e, di conseguenza, la sua visione del mondo, la gerarchia di valori e il destino che ne consegue. I protagonisti della *Teogonia* sono *gli uomini* del mondo antico, gli eroi, i re, i profeti, i filosofi etc. e benché essi, di fronte alla necessità naturale così come di fronte al proprio desiderio di felicità si trovino a rispondere, con la propria esistenza, alle medesime domande, le loro risposte differiscono l'una dall'altra caratterizzandoli come soggetti unici e irripetibili.

L'*essenza umana* non è più deducibile da quella divina, poiché, benché questa sia segno o simbolo di quella, lo è soltanto in quanto riflesso sdoppiato

dei desideri dell'uomo, per cui alla differenza degli dei corrisponde anche una differenza – storico-culturale ed individuale – degli uomini che ne sono gli artefici. Così non soltanto il desiderio e gli dei del pagano sono diversi da quello del cristiano, ma anche il desiderio di Ulisse, e gli dei che accorrono in suo sostegno, e sono diversi da quello di Achille o di Ettore.

Definire i tratti generali dell'essere dell'uomo, significa, dunque, comprendere come l'individuo, consciamente e inconsciamente, si *costituisca* e si *organizzi* attraverso l'interazione del generico desiderio di felicità con la Moira individuale.

L'uomo, infatti, esperisce in sé una cangiante miriade di desideri che esigono un'attività organizzativa che li disponga a collaborare armonicamente, come in una repubblica di desideri, per la felice riuscita dell'intero. In una repubblica di per se democratica di desideri, la funzione di coordinamento e di indirizzo viene assunta dai desideri «critici» o «fondamentali»⁵⁶¹, come massimi interprete del desiderio di felicità. Questi, in vista del raggiungimento degli scopi fondamentali, sono chiamati a subordinare alla propria forza e costanza tutti gli altri desideri che si manifestano in maniera soltanto subordinata, episodica e momentanea.

La funzione di coordinamento assunta da un desiderio non va tuttavia confusa con quella di un governo monarchico e totalizzante della psiche. Il desiderio critico deve agire nell'interesse dell'intero garantendo una

⁵⁶¹ GW 7, p. 171.

composizione armonica delle istanze interiori, pena la perdita di *libertà* dell'insieme e l'assoggettamento alienante ad un solo fine contro tutti gli altri anche a scapito della vita.

Feuerbach, inoltre, suggerisce che questa armonia non può limitarsi ad essere guadagnata soltanto nel foro interiore delle istanze in conflitto. L'individuo, infatti, non è una monade chiusa in se stessa, ma piuttosto un sistema aperto ed auto-organizzato in relazione vitale costante con l'ambiente circostante.

Questa apertura al mondo, di cui la stessa costituzione corporea e sensibile dell'individuo è inalienabile garanzia, è rafforzata non soltanto dal fatto che gli *oggetti specifici* del desiderio e della volontà sono originariamente dati dalla natura – anche lo sdoppiamento teogonico, infatti, non si dà se non come tentativo inconscio di superare una effettiva mancanza – ma anche dal fatto che l'individuo esperisce originariamente in sé l'alterità dell'altro individuo nella coscienza morale che nasce tanto come introiezione empatica della sofferenza altrui quanto come introiezione sociale del giudizio altrui. La coscienza morale, e l'idea di giustizia che ne consegue, si costituiscono, quindi, nell'individuo attraverso il processo di socializzazione e non a priori come trascendentali formali. A priori non è, infatti, la coscienza del male o della sofferenza subita dall'altro, ma soltanto la rivendicazione che l'altro non offenda il mio egoismo, il mio amor proprio, la mia aspirazione ad essere felice.

Con l'introduzione della metafora della relazione Dio-uomo in termini di relazione paterna nel penultimo capitolo della *Teogonia*⁵⁶², Feuerbach introduce, nella sua teoria del desiderio teogonico, e quindi nella sua psicologia, un'ulteriore elemento di complessità che sembra in qualche modo preludere ai futuri esiti dell'indagine psicanalitica, e che, tuttavia, pone non pochi problemi di interpretazione.

La voce del Dio può affacciarsi, nella coscienza, anche lì dove lo stesso desiderio di felicità, per quanto inconscio e alienato, proietta al di sopra dell'individuo un'istanza "paterna", allo stesso tempo autorevole e razionale, in grado di ammonire l'individuo a trattenere l'impulso immediato al soddisfacimento dei desideri subordinabili o secondari in vista del soddisfacimento finale dei desideri critici o della felicità generale come stato di salute futura dell'individuo nel suo insieme. Nel riprendere una simile metafora Feuerbach lascia intendere che il desiderio *in sé* come desiderio umano *ha una struttura* in qualche modo a sua volta *razionale*, per quanto di una razionalità che si esprima non nelle forme prosaiche della filosofia e della scienza, ma in quelle soggettive e immaginifiche della poesia e della religione.

La logica inconscia del desiderio che si proietta nei divieti benevolenti e previdenti di una divinità ha facoltà di ergersi *autonomamente* come istanza guida capace di indicare *intuitivamente* all'individuo cosciente le massime

⁵⁶² GW 7, pp. 307-308.

prudenziali necessarie al soddisfacimento dei suoi bisogni fondamentali non soltanto *hic et nunc*, ma anche e soprattutto nel futuro. Sembrerebbe, in tal modo, che l'individuo feuerbachiano sia approntato dalla natura in modo da poter fare perfettamente a meno del pensiero cosciente e riflesso. Tuttavia, Il ruolo della coscienza, ritorna, ad essere necessario innanzitutto nella sua funzione di verifica e controllo che la chiama a distinguere, per così dire, la poesia dalla prosa, l'immagine della cosa dalla cosa in sé, e ad evitare che il soddisfacimento cercato dal desiderio si riveli meramente immaginario come nel caso dello sdoppiamento teogonico e delle rappresentazioni credute vere per fede.

Benché il desiderio, infatti, si origini e si radichi soltanto nella natura finita e dipendente dell'individuo, esso ha facoltà di non limitarsi all'immediata realtà rappresentando anticipatamente, nella fantasia, le condizioni di fatto del proprio soddisfacimento finale. Così come il desiderio contiene in sé la radice del riconoscimento del vincolo naturale e della dipendenza effettiva dell'individuo – senza mancanza non vi è desiderio – esso contiene in sé anche il germe del soddisfacimento illusorio e allucinatorio, dello sdoppiamento teogonico – che è la forma archetipa e più comune – e della *Weltanschauung* sovranaturalistica.

Resta pur vero che, nella struttura del desiderio al suo stato fisiologico sono date le precondizioni per uno sviluppo armonico del carattere individuale. Affinché, tuttavia, le precondizioni si trasformino in condizioni di

fatto è necessario che il soggetto si faccia responsabilmente carico delle condizioni e dei vincoli naturali, storici e sociali all'interno di cui aspira a soddisfare le proprie inclinazioni.

A differenza di quanto Haym aveva rilevato nella *Essenza della religione*, come, la natura della *Teogonia* non è sorda ai desideri degli uomini, ed anzi l'uomo, affidandosi ad essa e riconoscendone leggi e vincoli, è predisposto ad intrattenere con essa una relazione armonica. Il fatto che la natura si dimostri in date circostanze sorda ai desideri dell'uomo e che mostri a lui il suo volto ostile ed inumano è effetto dello conflitto momentaneo e soggettivo tra volere e potere. Tuttavia, a meno che tutte le forze individuali non siano orientate alla negazione della natura e alla ricerca della perfetta e sovranaturale identità tra volere e potere – come avviene nel caso del totalizzante desiderio cristiano di beatitudine – il conflitto tra individuo e natura, al mutare dello stato d'animo e dei desideri di questi, è destinato mutare di segno a sua volta, tanto che, in circostanze di estrema sofferenza e disperazione anche la morte può apparire come una consolazione desiderabile.

L'unità vissuta tra uomo e natura, smette allora di rivelarsi come un problema metafisico, e si rovescia nell'opzione etica tra l'assoggettamento ai desideri sovranaturali la piena assunzione di responsabilità della propria Moira di essere finito chiamato ad integrare volere e potere soltanto attraverso i mezzi naturali del governo e della conoscenza di sé.

5.2. Esperienza religiosa, linguaggio e silenzio di Dio.

Poiché le forme in cui Moira e desiderio di felicità si compongono nei singoli individui sono tante quanto gli individui stessi, la dottrina della conoscenza è chiamata a fare i conti con il pluralismo e l'individualità delle immagini del mondo, cioè con la psicologia e con l'etica.

Il desiderio è tanto all'origine dell'immaginazione umana che trova soddisfazione all'interno del mero pensiero, quanto all'origine dell'intelligenza umana che si incanala nell'impegno costante e faticoso del lavoro diretto al soddisfacimento reale, oggettuale, di quello che oramai, avendo trovato i mezzi della propria realizzazione, non è più un oggetto del mero desiderio ma si è trasformato in un oggetto della volontà. Se l'individuo non vuole perdere il contatto con la realtà e rinchiudersi nella pericolosa illusione di appartenere ad un altro mondo ove è possibile stravolgere le leggi della natura, allora è necessario che lo stesso desiderio di felicità impegni le proprie energie nella *cultura*, cioè nella conoscenza preveggenze delle leggi della natura, e nella *virtù*, cioè nelle strategie pratiche di governo dei desideri secondari in vista del soddisfacimento dei desideri critici.

Il modello antropologico della *Teogonia* istaura tra conoscenza e virtù una relazione circolare tale per cui, ai diversi modi di interazione delle due variabili, corrispondono altrettanti possibili modelli etici e livelli di relazione più o meno equilibrata tra le istanze interne dell'individuo, tra l'individuo e

l'ambiente, tra l'individuo e gli altri individui.

Il compito teoretico, infatti, è preliminare a quello pratico, poiché pone le condizioni per la liberazione dell'uomo dalle maglie necessitanti dell'illusione desiderativa e lo mette di fronte alla presa di coscienza della responsabilità delle proprie azioni. Ma allo stesso tempo anche il compito pratico è preliminare rispetto a quello teoretico, poiché quest'ultimo può seguire soltanto alla decisione esistenziale di incamminarsi sulla via della conoscenza, dell'emancipazione e quindi del contenimento del desiderio.

In un simile contesto, la critica feuerbachiana al concetto di *fede* portato a compimento nella *Teogonia* acquista la funzione di chiave di volta. Lì dove sia possibile dimostrare che l'atteggiamento del credente, più che basato su di un «salto mortale» come voleva Jacobi o sul «sentimento di dipendenza» dall'infinito come proponeva Schleiermacher⁵⁶³, ha una verità soltanto psicologica e linguistica, è anche possibile dichiarare l'impraticabilità di ogni strada che conduca dall'uomo al dio e dal dio all'uomo. Attraverso un'attenta fenomenologia della *promessa* nella letteratura pagana, ebraica e cristiana antica, Feuerbach proietta l'ombra del sospetto su ogni forma di culto o atteggiamento religioso che pretenda di instaurare una relazione tra uomo e dio prescindendo dall'esperienza naturale. Infatti, in virtù di quello che abbiamo definito il *principio del desiderio sufficiente*, Feuerbach dimostra

⁵⁶³ Per una valutazione della relazione Feuerbach-Schleiermacher alla luce del disegno teorico di Ernst Troeltsch, cfr. **G. Cantillo**, *Troeltsch e la Religionskritik di Feuerbach*, in „LF und die Geschichte der Philosophie”, cit., pp. 342-362).

inoppugnabilmente come *sia sufficiente il semplice desiderio che un'idea sia valida e reale affinché la ragione trovi motivo sufficiente a persuadersi della sua effettiva realtà e validità*, facendo sì che essa operi di fatto nella vita dell'uomo alla stregua di una qualsiasi altra rappresentazione oggettiva e scientifica. In tal modo, il principio del desiderio sufficiente si dimostra atto tanto a discriminare le dichiarazioni scientificamente legittime dalle razionalizzazioni abusive evitando che gli interstizi della conoscenza umana siano riempiti dalle proiezioni della fantasia e del desiderio, che a distinguere – pur certificandone la medesima fondazione materialistica – il campo delle scienze della natura da quello delle scienze dello spirito in cui l'oggetto di fede opera ed agisce al pari di un oggetto reale.

Storicizzando la posizione di Feuerbach e ponendola in relazione con gli sviluppi ottocenteschi della teologia evangelica, un teologo protestante come Karl Barth ha ammesso l'impossibilità di contrastare l'anti-teologia feuerbachiana sul piano apologetico e di dimostrare l'esistenza di un «contenuto oggettivo» della religione avulso dalla relazione ai bisogni dell'uomo⁵⁶⁴. Lo sfociare della nuova teologia evangelica inaugurata da Schleiermacher prima nelle teologie dell'identità tra uomo e Dio, e in seguito nell'anti-teologia di Feuerbach, rivelano, secondo Barth, come «il nostro concetto di Dio e della sua parola può essere solo un rinvio a quello che è il

⁵⁶⁴ «La teologia è divenuta antropologia già da tempo, dopo che il protestantesimo e prima di tutti Lutero ha spostato energicamente il suo interesse da ciò che *Dio è in se stesso* a ciò che Dio è *per l'uomo*. La sua storia è un progressivo e irresistibile accentuarsi del fatto che l'uomo concede meno a dio e più a se stesso» (**K. Barth**, *La teologia dialettica e il pensiero di F.*, in "Antologia", a cura di Emanuele Rivero, Bompiani, Milano 1964, p. 119).

limite del nostro concepire»⁵⁶⁵. La *parola* di Dio è ‘mistero’, e, lungi dal prestare una forma di garanzia o di assicurazione esistenziale, essa suona piuttosto come «una diffida teologica a guardarsi da ogni teologia»⁵⁶⁶.

E tuttavia non è l’anti-teologia il vero obiettivo finale dell’indagine feuerbachiana, ma la restituzione morale dell’uomo alla relazione con l’altro e con la natura, la restituzione dell’individuo a se stesso, alla sua Moira, e, al contempo, la restituzione ad un individuo finalmente responsabile di sé e degli altri dei suoi pieni diritti di cittadino della terra. Alla fine dell’itinerario feuerbachiano della *Teogonia*, il singolo, risospinto in se stesso dalla *vuotezza* e dal *silenzio* di Dio – e non della natura, come voleva Haym – può finalmente dichiararsi libero di intraprendere il processo, al contempo epistemico e morale, attraverso cui può riappropriarsi della propria concreta singolarità, delle proprie forze, dei propri desideri, e del proprio diritto a realizzare pienamente le potenzialità della propria esistenza.

⁵⁶⁵ Idem, pag. 147

⁵⁶⁶ Muovendo da simili premesse, Barth ha tentato di fare di Feuerbach il suo più prezioso alleato nella battaglia contro il titanismo della teologia che pretende di dire cosa sia Dio *in sé*, a favore dell’esperienza vissuta della religione come relazione dell’incomparabile asimmetria tra Dio e l’uomo (Ibidem). In campo cattolico, Ugo Perone, riprendendo la distinzione barthiana tra teologia ed esperienza religiosa, ha tentato di superare la posizione feuerbachiana proponendo «l’abbandono di una struttura [scil. teologica] che intenda, in qualsiasi modo ciò venga pensato, il rapporto uomo-Dio come necessario», poiché l’incontro tra Dio e l’uomo resta sempre soltanto una «possibilità» (U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, p. 216).

5.3. Felicità e responsabilità

Nel tentativo di indicare le condizioni di possibilità di un'etica puramente razionale, Kant aveva riconosciuto come esplicito ostacolo alla libera determinazione della volontà la difficoltà di conciliare il desiderio di felicità del singolo e la virtù richiesta dall'obbedienza incondizionata all'imperativo categorico della legge morale. Consapevole del contrasto tra felicità e virtù, Kant, aveva postulato la necessità razionale della rappresentazione di Dio come sommo legislatore morale in grado di garantire, nell'aldilà, la coincidenza di felicità e virtù negata dall'esperienza della vita dell'aldiquà⁵⁶⁷. La concezione della priorità assoluta dell'istanza morale sulle esigenze del soggetto empirico doveva tradursi, politicamente, in una eclissi del *diritto alla felicità* a vantaggio dei diritti liberali della persona giuridica astratta. Privati della loro funzione di strumenti rivolti al perseguimento della soddisfazione dei desideri individuali di sviluppo e benessere, anche i diritti liberali, tuttavia, possono, paradossalmente, svuotarsi di senso e valore nella percezione del singolo come esistente.

Ciò che i diritti liberali garantiscono come libertà-da, nell'esistenza del singolo può rovesciarsi nel vuoto pneumatico di una non-determinatezza soggettiva i cui scopi profondi rimangono schiacciati dal peso delle ipostasi sociali e disponibili alla riproduzione dell'alienazione religiosa e ideologica.

⁵⁶⁷ Cfr. **I. Kant**, *La Religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di M. M. Olivetti, Editori Laterza, Bari, 1995.

In una simile circostanza il vuoto di senso dell'esistenza può riprodurre, al rovescio, le condizioni della hegeliana *coscienza infelice* facendo della pur indispensabile libertà politica il negativo di una coscienza interiormente smarrita e, proprio per questo, esposta al rischio dell'assoggettamento. Questo è forse uno dei paradossi centrali di fronte a cui si trovano oggi le democrazie anche dei paesi socialmente ed economicamente più avanzati che stanno scoprendo come la libertà politica priva di una cittadinanza culturalmente emancipata e personalmente e socialmente responsabile possano generare, come una terapia più devastante della stessa patologia, il ritorno di forme ideologiche, identitarie e autoritarie che apparivano oramai un residuo del passato.

Riconducendo la giustizia e il diritto alla loro fonte originaria, il riconoscimento dell'esigenza sensibile di tutelare gli oggetti e le possibilità l'amor di sé proprio e altrui, Feuerbach ha inteso indicare la via di un'etica non soltanto formale ma anche *consapevole* del proprio oggetto e del proprio scopo, seppure questa consapevolezza giunga soggettivamente soltanto come risultato del processo etico di emancipazione individuale dalla proiezione teogonica.

Come nel caso di Ulisse, l'eroe etico capace di mediare l'epicureismo del piacere con lo stoicismo della virtù naturale e dell'impegno mondano⁵⁶⁸, nella proposta eudemonistica di Feuerbach vi è una essenziale complicazione

⁵⁶⁸ GW 7, p. 172.

tra il raggiungimento della felicità e l'esercizio della virtù, non solo nel senso che questa – come strategia consapevole dell'armonizzazione tra il desiderio e la natura, e tra i desideri subordinati e i desideri critici – è condizione indispensabile per il raggiungimento della felicità, ma anche, viceversa, nel senso che «l'uomo non può essere buono se non è beato o felice», poiché «l'esser buono dipende dal benessere»⁵⁶⁹.

A mediare tra i due estremi della relazione circolare tra felicità e virtù, più o meno esplicitamente, nell'analisi di Feuerbach sta il ruolo della *conoscenza*, non intesa in senso contemplativo, ma come *consapevolezza di sé* e *potenza pratico-realizzativa*. Infatti, l'unità di volere e potere, caratteristica degli dei e requisito della felicità, è tale, sul piano umano, soltanto quando la volontà dotata di mezzi naturali è anche dotata della conoscenza necessaria a tradursi da mero desiderio in progetto di esistenza reale.

La filosofia di Feuerbach contrappone tanto poco la teoria alla prassi da fare della prassi etica di critica della falsa coscienza il necessario fondamento, non solo della vita dell'uomo e ma anche della prassi del ricercatore che non voglia rimanere impigliato dalle mille astuzie inconsapevoli del pensiero desiderativo. Il legame essenziale tra felicità, virtù e conoscenza-consapevolezza anticipa molte intuizioni della psicologia clinica e della contemporanea etica della *cura* indicando la possibilità di una relazione intersoggettiva non mediata dall'idea di un dovere astratto ma autenticamente

⁵⁶⁹ GW 7, p. 316.

fondata sul rispetto e l'amore dell'altro nella sua particolarissima individualità.

Nel suo *Ludwig Feuerbach* del 1886 Friedrich Engels ritornava, a quasi quindici anni dalla morte di Feuerbach, sul significato della sua dottrina materialistica e umanistica, sintetizzando efficacemente, con queste parole, i principi dell'etica feuerbachiana:

«La tendenza alla felicità è innata nell'uomo e deve quindi costituire la base di ogni morale. Ma la tendenza alla felicità subisce un doppio correttivo. In primo luogo, per le conseguenze naturali delle nostre azioni: all'ubriachezza segue la nausea, all'eccesso abituale la malattia. In secondo luogo, per le loro conseguenze sociali: se non rispettiamo l'uguale tendenza alla felicità degli altri questi si difendono e turbano la nostra propria tendenza alla felicità. Ne deriva che, per appagare la nostra tendenza alla felicità, dobbiamo essere in grado di *valutare esattamente le conseguenze delle nostre azioni*, e d'altra parte, dobbiamo essere in grado di *riconoscere uguali diritti alla corrispondente tendenza degli altri*»⁵⁷⁰.

Pur riconoscendone i meriti, Engels accusava⁵⁷¹ Feuerbach di non

⁵⁷⁰ **F. Engels**, *Ludwig Feuerbach e il punto d'appoggio della filosofia classica tedesca*. Apparso per la prima volta nel 1886 sulla rivista *Die neue Zeit*, IV, nn. 4-5, e successivamente riedito nel 1888 per l'editore Dietz in un volume recante in appendice le note *Tesi su Feuerbach* di Marx (qui, t.i. curata da P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 50). Il corsivo è mio.

⁵⁷¹ Questa sintesi dei principi dell'etica feuerbachiana, forniva al contempo uno schema storiografico che, pur con significative oscillazioni, avrebbe fatto scuola tra i pensatori marxisti. **C. Cesa** (cfr. *Introduzione a Feuerbach*, cit. pp. 150-155) ricorda come voci dissonanti all'interno dell'ambito marxista e rinnovatori della critica feuerbachiana in particolare: G. V. Plechanov (*I problemi fondamentali del marxismo* 1908) e V. I. Lenin (*Materialismo ed empiriocriticismo*, 1909), per quanto riguarda il rapporto fra Feuerbach e il materialismo innanzitutto dal punto di vista epistemologico, E. Bloch (*Subjekt-Objekt*, 1949) per quanto concerne la rivalutazione la continuità tra religione ed umanesimo feuerbachiano, e, naturalmente, W.

essere in grado di comprendere che le relazioni col mondo esterno attraverso cui soltanto è possibile trovare soddisfacimento ai propri desideri sono costituite essenzialmente proprio dalla disponibilità di quei mezzi materiali che egli dava per scontati e la cui iniqua distribuzione non si era mai proposto di sottoporre a critica se non con astratti richiami alla solidarietà e all'amore. L'orizzonte in cui Feuerbach proietta la soddisfazione dei desideri individuali restava, secondo Engels, l'orizzonte del conflitto tra gli interessi tipico del mondo liberale e borghese⁵⁷².

Al di là dei limiti filologici interni dell'analisi engelsiana, che, basandosi fondamentalmente sull'*Essenza del cristianesimo* teneva in scarsissima se non nulla considerazione le opere successive di Feuerbach, e, tra esse, le ricerche storiche della *Teogonia*, è significativo il fatto che, proprio alcuni degli elementi che Engels considerava limiti del punto di vista di Feuerbach – in primis il suo liberalismo borghese – si siano rivelati, per contrasto, le deficienze interne al pensiero marxiano che avrebbero portato ai suoi vari tentativi di riforma in senso social-democratico e liberal-socialista.

Al contrario, i medesimi spunti, restano ancora oggi, in un orizzonte culturale anti-ideologico e pluralista, come le coordinate minime di un'etica della finitezza sul piano sociale attenta all'armonizzazione di libertà ed equità sociale e su quello individuale consapevole dei rischi derivanti dal legame essenziale tra desiderio e ideologia.

Schuffenhauer per quanto riguarda la rivalutazione degli scritti di Feuerbach successivi all'*Essenza della religione*.

⁵⁷² Cfr. **F. Engels**, cit., p. 53.

La filosofia dell'avvenire e la liberazione dell'uomo coincidono, così, con il progetto di una convivenza fondata sul desiderio come modo d'essere dell'apertura all'altro e come misura possibile dell'essere con gli altri – sebbene questa misura non sia affatto garantita ma sempre esposta al rischio del conflitto, all'ambiguità del desiderio, all'incognita dell'accecaimento. È tuttavia proprio l'incertezza della relazione intersoggettiva accompagnata alla nobile abiura dell'auto-justificazione destinale e del desiderio teogonico che consegna gli individui, lo vogliano o no, alla cura reciproca, al reciproco amore, alla reciproca responsabilità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

I. Bibliografie su Feuerbach

- Alessi A.** (a cura di), *Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, Las, Roma 1981, pp. 239-250.
- Cesa C.**, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 175-194 e 203-209.
- Guglielminetti E.**, *Cenni per una storia delle interpretazioni*, in "Finito e Infinito", a cura di G. Guglielminetti e U. Perone, SEI, Torino 1992.
- Jaeschke W.**, *Feuerbach redivivus. Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung im Blick auf Hegel*, in „Hegel Studien“, 1978, pp. 199-237.
- Perone U.**, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992, pp. 207-229.
- Sass H.-M.**, in *Atheismus in der Diskussion*, a cura di Lübke H. e Sass H.-M., Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1975, pp. 264-280.
- Sass H.-M.**, in L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. XI, Frommann, Stuttgart 1962, pp. 341-347.
- Schott U.**, *Die Jugendentwicklung L. Feuerbachs*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, pp. 243-252.

II. Principali edizioni tedesche delle opere di Feuerbach

- Sämtliche Werke*, Leipzig, Druck und Verlag von Otto Wigand, 1846-1866, in 10 volumi.
- L. Feuerbach in seinem Briefwechseln und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, a cura di K. Grün, C.F. Winter,

Lipsia e Heidelberg 1874, in 2 volumi.

Sämmtliche Werke, hrsg. Von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1903-19011, in 10 volumi; seconda edizione con prefazione di K. Löwith, ivi, 1959-1964, con l'aggiunta di tre volumi di supplemento a cura di H M. Sass.

Ausgewälte Briefe von und an L. Feuerbach, a cura di W. Bolin, Fromman, Stoccarda 1904, in 2 volumi.

Briefwechsel, a cura di W. Schuffenhauer, Leipzig 1963.

Gesammelte Werke, hrsg. Von W. Schuffenhauer, bearbeitet von W. Harich, Berlino, Akademie Verlag. E' l'edizione critica. Tra il 1967 e il 1981 sono usciti gli 11 volumi delle Opere (quelle pubblicate dallo stesso Feuerbach tra il '46 e l'86; il vol. XII riproduce il *Nachlass* di Anselm Feuerbach. Sono in via di pubblicazione 4 volumi di inediti (XIII-XVI) mentre sono già usciti tre dei cinque volumi dell'Epistolario.

Schriften aus dem Nachlass, a cura di E. Thies, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974-1976, in 3 volumi.

Werke in sechs Bänden, hrsg. Von E. Thies, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1975 sgg. (sono usciti finora cinque volumi).

III. Pubblicazioni originali delle opere di Feuerbach

De ratione una, universalis, infinita. Dissertatio inauguralis philosophica auctore L. A. F., phil, Doct., Erlangen 1828.

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers, nebst Anhang theologisch-satirischer Xenien, hrsg. von einem seiner Freunde, Nürnberg 1830.

Der Ursprung des Bösen nach Jacob Böhm, „Athene“, 1832, pp. 180-190.

Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulan bis Benedict

- Spinoza*, Ansbach 1833.
- Abelard und Eloise, oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe umoristisch-philosophischer Aphorismen*, Ansbach 1834.
- Recensione al *Sendschreiben an der Hrn. Dr. C. F. Bachmann, von Dr. K. Rosenkranz*, „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*“, 1835, I, 521-525 e 529-535.
- Recensione a *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, von J. Khun, „*Jahrbücher*“, cit. 1835, I, 729-736.
- Recensione a *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, von F.J. Stahl, „*Jahrbücher*“, cit., 1835, II, 1-7, 9-16, 17-20.
- Recensione a Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, „*Jahrbücher*“, cit., 1835, II, 369-376, 377-381, 385-389.
- Kritik des Anti-Hegels. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*, Ansbach, 1835.
- Recensione a J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, I, C.F. Hook, *Cartesius und seine Gegner*, „*Jahrbücher*“, cit., 1836, I, 573-580.
- Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Ansbach 1837.
- Recensione a K. Bayer, *Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens*, „*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*“, 1838, 46-48 e 51-56.
- Zur Kritik des Empirismus*, „*Hallische Jahrbücher*“ cit. 1838, 582-584, 588-592, 597-600.
- Recensione a J.E. Erdmann, *Versuch* cit. II, „*Jahrbücher*“ cit. 1838, I, 534-542 e 545-551.
- Zur Kritik der „Positiven Philosophie“*, „*Hallischer Jahrbücher*“ cit. 1838, 2305-2011, 2313-2316, 2321-2324, 2329-2333, 2337-2340.
- Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und*

- Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt*, Ansbach 1838.
- Der Wahre Gesichtspunkt, aus welchem der „Leo-Hegelsche Streit“ beurteilt werden muss*, „Hallische Jahrbücher“ cit. 1839, 481-499.
- Ueber Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der hegelischen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Mannheim 1839.
- Ueber das Wunder*, „Athenaeum für Wissenschaft, Kunst und Leben“, maggio 1839, I, 55.
- An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze*, „Athenaeum“ cit., 56-64.
- Zur Kritik der hegelischen Philosophie*, „Hallische Jahrbücher“ cit. 1839, 1657-1660, 1665-1668, 1673-1677, 1681-1684, 1689-1693, 1697-1702, 1705-1709, 1715-1718, 1725.
- Recensione a anonimo, *Dr. C. Kapp und seine literarischen Leistungen*, „Hallische Jahrbücher“, cit. 1839, 2369-2376, 2379-2384.
- Dr. Christian Kapp und seine literarische Leistungen*, Leipzig-Mannheim 1939 (di attribuzione incerta).
- Recensione a K. Bayer, *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes*, „Hallische Jahrbücher“, cit. 1840, 676-680, 685-688, 691-696.
- Recensione a E. C. J. Lützelberger, *Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre e Die kirchliche Tradition ecc.*, „Hallische Jahrbücher“, cit. 1840, 1851-1845 e 1849-1856.
- Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, seconda ed. riveduta ivi 1843.
- Zur Charakteristik des modernen Aſterchristentums. Herr Dr. N. v. Ringseis oder Hippokrates in der Pfaffenkutte*, „Hallische Jahrbücher“, cit. 1941, 521-531 e 533-535.
- Einige Bemerkungen über den „Anfang der Philosophie“ von Dr. J.F.Reiff*, „Deutsche Jahrbücher“, 1841, 597-600.

Zur Erklärung vom Verfasser des Hippokrates in der Pfaffenkutte, „Deutsche Jahrbücher“, 1842, 12.

Ueber den Marienkultus, „Deutsche Jahrbücher“, 1842, 37-44.

Beleuchtung der in den „Theologischen Studien und Kritiken“ erhaltenen Recension meiner Schrift „Das Wesen des Christentums“, „Deutsche Jahrbücher“, 1842, 65-74, 77-79, 81-88.

Ringseisiana. Eine Stimme aus Baiern, „Deutsche Jahrbücher“, 1842, 97-98 (di attribuzione incerta).

Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums“, „Deutsche Jahrbücher“, 1842, 154-155, 157-159.

Vorläufige Thesen zur reformation der Philosophie, „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik“, Bd. II, Zürich und Winterthur, 1843, 62-86.

Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach, „Anekdoten“, cit. 206-208 (H.M. Sass attribuisce verosimilmente questo scritto a Feuerbach).

Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich und Winterthur, 1843.

Andenken an Eduard August Feuerbach, Ansbach 1843.

Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“, Leipzig, 1844.

Der Unterschied der heidnischen und christlichen menschenvergötterung (redatto nel 1844 e pubblicato nel primo vol. dei SW, Leipzig 1846, pp. 326-333).

Merkwürdige Aeusserungen Luthers nebst Glossen (redatto nel 1844 e pubblicato nel vol. cit. SW pp. 334-341).

Ueber das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf den „Einigen und sein Eigentum“, „Wigands Vierteljahresschrift“, 1845, II, 193-205.

Das Wesen der Religion, „Die Epigonen“, 1846, 117-178.

Ergänzungen und Erläuterungen zum „Wesen der religion“ (redatto nel

1845, fu pubblicato nel 1846 nel I vol. dei SW, pp. 360-409).

Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (redatto tra il 1843 e il 1845, pubblicato nel 1846 nel vol. II dei SW, pp. 347-379).

Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae (pubblicati nel 1846, nel vol. II dei SW, pp. 380-414).

Vorwort al vol. I dei SW pp. V-XVI.

Vorwort al vol. II dei SW pp. V-VI.

Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie (redatto nel 1846 fu pubblicato nel vol. III dei SW, 1847, pp. 263-408).

P.J.A. von Feuerbach und seine Söhne (voce di enciclopedia nel Wigands Conversations-Lexikon, Bd. V, Leipzig 1847, pp. 35-39).

Ueber "Das Wesen der Religion" in Beziehung auf "Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider" von R. Haym, 1847. Ein Bruckstück, "Die Epigonen", 1848, pp. 165-177.

Die Naturwissenschaft und die Revolution, „Blätter für literarische Unterhaltung“, 1850, 1069-1071, 1073-1074, 1077-1079, 1081-1083.

Vorlesungen über das Wesen der Religion nebst Zusätzen und Anmerkungen, Leipzig 1851 (vol. VIII dei SW).

P.J.A. v. Feuerbach (voce di enciclopedia nel Brockhaus Konversationslexikon, 10° ediz., Leipzig 1852, pp. 34-36)

L. Feuerbach (voce di enciclopedia, ivi, pag. 36).

Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken aus seinen ungedruckten Briefe und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften verhöfentlich von seinem Söhne L.F., 2 voll., Leipzig 1852.

Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums (vol. IX dei SW 1857).

Spiritualismus und Sensualismus, „Das Jahrhundert. Zeitschrift für Politik un Literatur“ cit, 1858, pp. 410-412.

Dr. Fr. W. Heidenrich, „Das Jahrhundert“ cit, 1858, pp. 421-425).

Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst (redatto nel 1962 e pubblicato nel vol. X dei SW, 1866, pp. 1-35).

Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit (ivi, pp. 37-204).

Zum unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie (ivi, pp. 205-244).

Zur Theogonie oder Beweise dass der Götter Ursprung Wesen und Schicksal der Wünsche und Bedürfnisse sind (ivi, pp. 245-274).

Epilog (ivi, pp. 275-293).

IV. Scritti postumi e inediti

Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik 1829-32 (estratti), in: K. Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechseln und Nachlass, sowie in seine philosophische Chatakerentwicklung*, C. F. Winter, Leipzig und Heidelberg 1874, 2 Bde.; e in 2SW IV.

Gedanken 1834-35, in K. Grün, cit., I, e 2SW, IV.

Vorlesungen über die Geschichte der Neuren Philosophie (1835), in K. Grün, cit., I, e in 2SW IV.

Verhältnis zu Hegel (1840), in K. Grün, cit. I, e in 2SW IV.

Zur Hegelschen Geschichte der Philosophie, in K. Grün, cit, I, e in 2SW IV.

Identität und Unterschied, in K. Grün, cit., I, e in 2SW IV.

Zur «Philosophie des Geistes», in K. Grün, cit., I, e in 2SW IV.

Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung 1842-43, in K. Grün, cit., I, e in 2SW II.

Zusatz zur Vorrede der II Auflage des Wesen des Christentums, in K. Grün, cit. I.

Elementare Aesthetik (1843), in K. Grün, cit., I.

Unsterblichkeit, in K. Grün, cit., I.

- Zu G. F. Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters 1850*, in K. Grün, cit. I, e in 2SW IV.
- Zur Theogonie*, in K. Grün, cit. II.
- Zinzendorf und die Herrnhuter 1866*, in K. Grün, cit. II, e 2SW X.
- Zur Moralphilosophie*, in K. Grün, cit., II, e in 2SW 10.
- Nachgelassene Aphorismen*, in K. Grün II, e in 2SW X.
- Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen (1842)*, in 2SW VII.
- Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie 1848-49*, in 2SW II.
- Notwendigkeit einer Veränderung*, ediz. Critica C. Ascheri, in Ludwig Feuerbach, *Kleine Schriften*, Frankfurt 1966, t.i. Ascheri C. Feuerbach 1842, cit.
- Un inedito latino di Feuerbach nel 1829*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, “Rivista critica di storia della filosofia”, 1970.
- Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (1835-36)*, hrsg. von C. Ascheri e E. Thies, Darmstadt 1974.
- Einleitung in die Logik und Metaphysik (1829-39)*, hrsg. von C. Ascheri, E. Thies, Darmstadt 1975.
- Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1830-31)*, hrsg. von C. Ascheri, E. Thies, Darmstadt 1976.
- Über das spinozistische System*, in W. Schuffenhauer „Aut Deus-Aut natura. Zu LFs Spinoza-und-Leibniz-Bild“, «Archivio di Filosofia», 1978.
- Verhältnis zu Hegel – eine Nachlassfragment von L. F.*, hrsg. von W. Schuffenhauer, in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ 1982.
- Aristoteles, Qualität, Metaphysik*, in F. Tomasoni, “F. e la dialettica dell’essere”, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- Übergang von der Theologie zur Philosophie*, in F. Tomasoni, “F. e la dialettica dell’essere”, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- Sechsen Briefe von L. F. an J. Moleschott*, a cura di C. De Pascale e A.

Savorelli, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 1988.

V. Traduzioni italiane delle opere di Feuerbach

La morte e l'immortalità, a cura di B. Galletti, Monti, Palermo, Tipografia di M. Amenta, 1866 (ristampe: Barabba, Lanciano 1917, 1934).

Trenta lezioni sulla essenza della religione, a cura di L. Stefanotti, Battezzati, Milano 1872 (rist.: Biblioteca universale Sonzogno, Milano 1908, 1911-1932).

Principi di filosofia dell'avvenire, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946 (3^a edizione 1971).

L'essenza del cristianesimo, a cura di C. Cometti, con prefazione di A. Banfi, Universale Economica, Milano, 1949-50 (rist.: ivi 1960).

La sinistra hegeliana, antologia a cura di K. Löwith, t.i. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1960 (rist.: 1966).

Un poema inedito di L.F., di G. Scabia, “Il contemporaneo”, 1962.

Materialismo dialettico e materialismo storico, a cura di C. Fabro, La Scuola, Brescia 1962 (rist.: 1962).

Opere, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1965.

La filosofia dell'avvenire, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1967 (4^a ed. 1975).

Essenza della religione, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1969 (4^a ed. 1974).

La sinistra hegeliana, a cura di A. Negri, in “Grande antologia filosofica”, vol. XVIII, Marzorati, Milano 1971, pp. 944-968.

Spiritualismo e materialismo, a cura di F. Andolfi, Laterza, Bari 1972.

L'essenza della religione, a cura di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972.

Che cosa ha veramente detto F., a cura di H. Arvon, Ubaldini, Roma 1972,

- pp. 38-97.
- Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Materialisti dell'Ottocento*, a cura di A. Pacchi, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 79-145.
- Le lezioni sulla storia della filosofia moderna*, in L. Casini, "F. Postumo. Il panteismo delle lezioni di Erlangen", Sansoni, Firenze 1979, pp. 73-124.
- Filosofia e cristianesimo. L'essenza della fede secondo Lutero*, a cura di A. Alessi, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1981, pp. 47-196.
- Per la critica della "filosofia positiva". Per la valutazione dell'opera "L'essenza del cristianesimo"*, in "Annali di Halle e Annali tedeschi", a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 25-46 e 173-184.
- La filosofia dell'avvenire e la critica della religione*, antologia a cura di L. Casini, Le Monnier, Firenze 1982.
- Ricerca della felicità e religione. Scritti scelti (1851-1869)*, a cura di G. Cognetti, M. Giuditta Editore, Catanzaro 1983.
- Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Essenza della religione. 1^a redazione*, in F. Tomasoni, *L. F. e la natura non umana*, La nuova Italia, Firenze, 1986.
- La ragione una, universale infinita. Xenien*, in D. Coviello, "Il primo Feuerbach", Edizioni Ebe, Roma 1990, pp. 23-71 e 89-85.
- Sul miracolo*, in N. Negretti, *F. e il miracolo*, Marietti, Genova 1992, pp. 37-70.
- Finito e Infinito*, antologia a cura di G. Guglielminetti e U. Perone, SEI, Torino 1992.
- Etica e felicità, con una raccolta di aforismi di argomento morale*, a cura di F. Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992.
- Rime sulla morte*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1993.

- La filosofia dell'avvenire*, a cura di L. Casini, Laterza, Roma-Bari 1994.
- L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Bazzani, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.
- L'essenza della religione*, a cura di F. Andolfi, Newton Compton, Roma 1994.
- Versi sulla morte*, a cura di A. Scarponi e G. Toti, Fahrenheit 451, Roma 1995.
- Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, a cura di F. Bazzani, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Abelardo ed Eloisa*, a cura di F. Tomasoni, Le Lettere, Firenze 1999.
- Lezioni 29 e 30 sulla essenza della religione*, in "La Società degli individui", Franco Angeli, Milano, n° 23, 2/2005.

VI. Letteratura secondaria

VI.1 Sillogi di studi pubblicati a cura della Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher

- Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, hrsg. v. H.–J. Braun/H.-M. Sass/W. Schuffenhauer/F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin 1990.
- Sinnlichkeit und Rationalität*, hsg. v. W.Jaeschke, Akademie Verlag, Berlin 1992.
- Solidarität oder Egoismus*, hrsg. v. H-J. Braun, Akademie Verlag, Berlin 1994.
- Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. W. Jaeschke/F. Tomasoni, Berlin 1998.
- O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, hrsg. v. Adriana Veríssimo Serrão,

Lisboa 2001.

Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848, hrsg. v. A. Arndt/W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg 2000.

Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung, hrsg. v. H.-J. Braun, Pano Verlag, Zürich 2004.

Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft, hrsg. v. U.Reitemeye /T. Shibata/F. Tomasoni, Waxmann Verlag, Münster- New York- München-Berlin, 2006.

VI.2 Fonti biografiche

Biedermann G., *Ludwig Andreas Feuerbach*, Urania-Verlag, Leipzig-Jena-Berlin 1986.

Bolin W., *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Wigand, Leipzig 1904.

Bolin W., *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1891

Cesa C. *Introduzione a Feuerbach*, 3^a ed., Laterza Roma-Bari 1997.

Grün K., *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Mit einer biographischen und werkanalytischen Einleitung* hrsg. von M. Koppe, Akademie Verlag, Berlin 2005.

Grün K., *L. Feuerbach in seinem Briefwechseln und Nachlass, sowie in seine philosophische Charakterentwicklung*, C. F. Winter, Leipzig und Heidelberg 1874.

Kohut A., *Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke*, Eckhardt, Leipzig 1909.

Sass H.-M., *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg 1978.

Schuffenhauer W., *Ludwig Feuerbach im Revolutionsjahr 1848*, in

“Philosophie – Wissenschaft – Politik”, Akademie-Verlag, Berlin 1982, pp. 189-205

Thies E., *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er revolution*, Verlag Brigitte Guderjan, Heidelberg 1990

Winiger J., *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschheit*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 2004.

VI.3 Sul pensiero politico

Andolfi F., *Feuerbach e i socialisti*, in ‘O homem integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach’, a cura di A. Verissimo Serrão, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2001

Engels F., *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, (Dietz 1888), t.i. a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1969.

Tomasoni F., *Ludwig Feuerbach: il borghese e il popolo*, in “Rivista di storia della filosofia” n. 2, 1998.

Tomasoni F., *Per Stirner contro Feuerbach?*, in “Rivista di Storia della Filosofia” n. 2, 1984, pp. 293-301.

VI.4 Sulla Teogonia

Braun H.-J., *Notizen zur «Theogonie» Ludwigs Feuerbachs*, in “Studia Philosophica”, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart vol. 45/1986

Ritzer M., *Der Mythos vom Schicksal. Konstruktion und Rekonstruktion einer weltanschaulichen Kategorie in Feuerbachs Theogonie*, in “LF und die Geschichte der Philosophie”, hrsg. von W. Jaeschke und F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin 1998

- Ruge A.**, *Briefe über Ludwig Feuerbach und seine Theogonie*, in „Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben“, hrsg. Von R. Prutz, Nr. 23, 30, 33, 1858.
- Tomasoni F.**, *Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer*, in: “Solidarität oder Egoismus, Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach”, hrsg. von H.-J. Braun, Akademie Verlag, Berlin 1994, pp. 254-263.
- Tomasoni F.**, *La natura non umana, l'inconscio e il destino: Feuerbach fra Lichtenberg e Schopenhauer*, in “O Homem Integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach”, a cura di Adriane Verissimo Serrão, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2001.
- Tomasoni F.**, *Materialismus und Mystizismus. Feuerbachs Studium der Kabbala*, in: “Sinnlichkeit und Rationalität“, hrsg. von W. Jaeschke, Akademie Verlag, Berlin 1992.

VI. 5 Sulle idee filosofiche in generale

- Amenagual G.**, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Laia, Barcelona 1980.
- Andolfi F.**, *F. e l'etica kantiana*, “Idee”, 1982 (12), pp. 73-91.
- Andolfi F.**, *F. e la nostalgia del paganesimo*, in *Sapienza antica. Studi in onore di D. Del Pesce*, F. Angeli, Milano 1985.
- Andolfi F.**, *F. e la religione dell'avvenire*, “La cultura” 1973, pp. 381-492.
- Andolfi F.**, saggio introduttivo a *Spiritualismo e materialismo*, a cura di Andolfi, Laterza, Bari 1972, pag. 7-41.
- Arvon H.**, *Che cosa ha veramente detto Feuerbach*, t.i. Menzio P., Ubaldini, Roma 1972.
- Ascheri C.**, *L. F. 1842. Necessità di un cambiamento*, Sansoni, Firenze 1970.
- Banfi A.**, prefazione a *L'essenza del Cristianesimo* di L. Feuerbach,

- Feltrinelli, Milano 1960.
- Barth K.**, *Antologia*, a cura di Emanuele Rivero, Bompiani, Milano 1964.
- Barth K.**, *Ludwig Feuerbach*, in “Zwischen den Zeiten”, 1927, pp.11-40; t.i. *La teologia dialettica e il pensiero di F.*, in “Antologia”, cit..
- Barth K.**, *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürig 1932
- Barth K.**, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Zürich 1946.
T.i. *La teologia protestante nel XIX secolo*, a cura di Italo Mancini, Jaka Book, Milano 1980.
- Bazzani F.**, *Il tempo dell'esistenza. Stirner/Feuerbach/Marx*, Franco Angeli, Milano 1987.
- Bloch E.**, *Keim und Grundlinee. Zu den elf Thesen von Marx über Feuerbach*, t.i. *Karl Marx*, di L. Tosti, Il Mulino, Bologna 1972.
- Bloch E.**, *Subjekt-Objekt. Erläuterung zu Hegel*, Aufbau Verlag, Berlin 1949;
t.i. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.
- Bobbio N.**, saggio introduttivo a *Principi di filosofia dell'avvenire* di L. Feuerbach, t.i. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946.
- Bolin W.**, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Cotta, Stuttgart 1981.
- Braun H.-J.**, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1971.
- C. Weckwerth**, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Junius, Hamburg 2002
- Cantillo G.**, *Troeltsch e la Religionskritik di Feuerbach*, in „Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie“, hrsg. von W. Jaeschke und F. Tomasoni, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp.342-62.
- Casini L.**, *La riscoperta del corpo: Schopenhauer/Feuerbach/Nietzsche*, Edizioni Studium, Roma 1990.
- Casini L.**, *Singolo, genere umano e storia universale. Un confronto tra F. e*

- Kierkegaard*, in “Filosofia e teologia” 1990, pp. 317-328.
- Casini L.**, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bologna 1974.
- Cesa C.**, *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963.
- Cesa C.**, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Cesa C.**, *La storia negli scritti di Feuerbach*, in *Studi sulla sinistra hegeliana*, Aralia, Urbino 1972.
- Cesa C.**, *Ludwig Feuerbach nella più recente letteratura*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, 1961, pp. 114-127.
- Cesa C.**, saggio introduttivo a *Essenza della religione* di L. Feuerbach, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Cesa C.**, *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Cesa C.**, *Un convegno su F.*, “Rivista critica di storia della filosofia”, 1973, pp. 402-407.
- Cesa C.**, *A proposito dell’influenza di F. su Marx*, “Rivista critica di storia della filosofia”, 1967, pp. 171-181.
- Dai H.**, *Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx’ und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Engels F.**, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Marx-Engels-Werke*, vol 21, Dietz Verlag, Berlino 1962, pp. 259-302. T.i. *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1969.
- Fetscher I.**, *Hegel-Feuerbach-Marx*, “Hegel Studien”, 1963, pp.376-386.
- Franco V.**, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996.
- Gherardini B.**, *La seconda Riforma. Uomini e scuole del protestantesimo moderno*, Morcelliana, Brescia 1964.
- Glasse J.**, *Barth on Feuerbach*, “The Harvard Theological Review”, 1964, vol. 2, pp. 69-96.
- Haym R.**, *Feuerbach und die Philosophie*, Heynemann, Halle 1847.

- Janowski C.**, *Der Mensch als Maß. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von LFs Werk*, Benziger Verlag, Zürich-Köln 1980.
- Jodl F.**, *Ludwig Feuerbach*, Frommanns Verlag, Stuttgart 1904.
- Kern U.**, *Der Andere Feuerbach: Sinnlichkeit, Konkretheit und Praxis als Qualität der „neue Religion“ Ludwig Feuerbachs*, Lit, Münster 1998.
- Lenin V. I.**, *Riassunto delle lezioni sulla “Essenza della religione” di Feuerbach*, in Lenin, *Opere complete*, vol. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 57-76.
- Lenin V. I.**, *Materialismo ed empirocriticismo*, t.i. di F. Platone, Editori Riuniti, Roma 1970.
- Lenin V. I.**, *Materialismus und Empirokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*, in „Werke“, vol. XIV, Dietz, Berlin 1964 (origin. 1909); t.i. *Materialismo ed empirocriticismo*, a cura di F. Platone, Editori Riuniti, Roma 1970.
- Löwith K.**, *Da Hegel a Nietzsche*, t.i. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1971.
- Löwith K.**, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1967.
- Löwith K.**, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, t.i. a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007.
- Löwith K.**, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Bari 1960.
- Mader J.**, *Fiche, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, Wien 1968.
- Maier F.**, *Das Anthropologische Prinzip. LFs Neue Philosophie*, Lit, Münster 2005.
- Marx K.**, *Scritti filosofici giovanili*, a cura di S. Moravia, Fabbri, Milano 1998.
- Marx K.**, *Sulla religione*, antologia a cura di L. Parinetto, La Nuova Italia, Milano 1972.
- Mueller V.** (hrsg), *Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistfreiheit*,

- Angelica Lenz Verlag, Neustadt am Rübenge 2004.
- Negretti N.**, *Feuerbach e il miracolo. Testo e contesto del saggio feuerbachiano "Über das Wunder"*, Marietti, Genova 1992.
- Pareyson L.**, *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, in ID, "Esistenza e persona", il Melangolo, Genova 1985
- Perone U.**, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano 1992.
- Perone U.**, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972
- Plechanov G. V.**, *Die Grundprobleme der Marxismus*, Kleine, Vienna 1910; t.i. a cura di A. Ambrosio, *Le questioni fondamentali del marxismo*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1945.
- Rambaldi E.**, *La critica antispeculativa di L. F.*, Firenze 1996.
- Rambaldi E.**, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1966.
- Rawidowicz S.**, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, De Gruyter 1964.
- Schaller J.**, *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*, Hinrichschen Buchhandlung, Lipsia 1858
- Schmidt A.**, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. F.s antropologischer Materialismus*, München 1973; t.i. *Il materialismo antropologico di Ludwig Feuerbach*, di G. Valera e G. Marramao, De Donato, Bari 1975.
- Schneider E.**, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.
- Schönthaler A.**, *Emanzipation und Verantwortung. Zur Eigentümlichkeit der Aufklärungsphilosophie Ludwig Feuerbachs*, Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck 1990.
- Severino G.**, *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Milano 1972.
- Starcke C. N.**, *Ludwig Feuerbach*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1885.
- Stirner M.**, *L'Unico e la sua proprietà*, t.i. a cura di L. Amoroso, Adelphi,

Milano, 1979

Stirner M., *L'unico e la sua proprietà*, t.i. di Leonardo Amoroso, Biblioteca Adelphi, Azzate 1979.

Tomasoni F., *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1982.

Tomasoni F., *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'«Essenza della religione» con pubblicazione degli inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

Tomasoni F., *Per Stirner contro Feuerbach?*, in: "Rivista di storia della filosofia" n. 2, 1984

Tomasoni F., saggio introduttivo a *L'essenza del cristianesimo* di L. Feuerbach, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Bari 1997.

Verissimo Serrão A., *Hermeneutik in der Geschichtsschreibung. Feuerbach über das Problem der Interpretation*, in „L. Feuerbach und die Geschichte der Philosophie“, cit.

Veríssimo Serrão, *A humanidade da razão. LF e o projecto de uma antropologia integral*, Lisboa 1999.

Vogel M. H., *The Barth-Feuerbach confrontation*, "The Harvard Theological Review", 1966, pp. 311-322.

Weber J. C., *Feuerbach, Barth and the theological methodology*, "The Journal of Religion", 1966, pp. 24-36.

Zanardo A., *Sul marxismo di A. Banfi*, nel volume *Filosofia e socialismo*, Roma 1974, pp. 317-343.

VI. 6 Altre opere consultate

Cantillo G., *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Morano, Napoli 1993.

- Häntzschel G.**, *Johann Heinrich Voß. Seine Homer-Übersetzung als sprachschöpferische Leistung*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1977
- Jaeschke W.**, *Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Kant I.**, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di Marco M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Kirk T.**, *Cassell's Dictionary of Modern German History*, Cassell, London 2002.
- Omero**, Iliade, t.i. a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi 1950.
- Omero**, Odissea, t.i. a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi 1963.
- Schleiermacher F.D.E.**, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di Salvatore Spera, Querniana, Brescia 1989.
- Troeltsch E.**, *L'autonomia della religione*, a cura di F. Ghia con una prefazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli, 1996.
- Troeltsch E.**, *Religione Storia Metafisica*, a cura di S. Sorrentino, presentazione di G. Cantillo, Libreria Dante e Descartes, Napoli, 1997.
- Windelband W.**, *Storia della filosofia*, t.i. a cura di C. Dentice D'Accadia, Sandron Editore, Milano-Palermo-Napoli-Genova, 2 voll.

LUDWIG ANDREAS FEUERBACH

TEOGONIA

**SECONDO LE FONTI DELL'ANTICHITÀ CLASSICA,
EBRAICA E CRISTIANA**

**Traduzione italiana
a cura di Andrea Cardillo**

INDICE

1. Ira di achille e volontà di zeus.....	289
2. L'oggetto dell'iliade.....	297
3. L'esaudimento delle preghiere in Omero	302
4. L'oggetto dell'odissea.....	305
5. Dei e desideri	307
6. Il fenomeno originario della religione	312
7. Il desiderio dell'inizio.....	319
8. L'essenza della fede.....	323
9. Il desiderio teogonico	330
10. Esempi di desideri teogonici	339
11. Desideri del bisogno e dell'amore	350
12. Il desiderio di felicità.....	361
13. Paura e speranza	368
16. Il giuramento.....	393
19. La coscienza e il diritto.....	421
20. I castighi della divinità oltraggiata.....	433
21. Il destino auspicato e maledetto.....	440
22. Morte ed immortalità.....	448
23. Il destino etico.....	456
24. Il destino inumano	467
25. Natura doppia degli dei	479
26. Dio e uomo.....	482
27. Il miracolo	495
28. La divinità del sogno	503
29. La teodicea	511
30. La rivelazione	524
31. L'essenza del cristianesimo.....	530
32. La creazione dal nulla.....	535
33. Il primo capitolo di Mosè.....	544

34. La scienza “cristiana” della natura.....	551
35. Creazione e poesia.....	558
36. I fondamenti teoretici del teismo	563
37. Teismo ed antropomorfismo	573
38. Il culto.....	580
39. Il simbolo	586
40. La differenza degli dei.....	598
41. La beatitudine	603
42. L’amor di sé	613

1. IRA DI ACHILLE E VOLONTÀ DI ZEUS*

”Così fu compiuta la volontà di Zeus”**.

Se, nell'inciso del quinto verso del primo canto dell'Iliade, la teologia trova la prova del fatto che Omero abbia reso il destino degli uomini dipendente dalla volontà degli Dei, e che perciò la chiave dell'Iliade sia contenuta soltanto nella teologia, al contrario, l'antropologia, che risale al di là della teologia, ma che proprio per questo la precede anche da una considerevole distanza, già nel primo verso del poema epico vede il segreto della teologia risolto nel proprio, cioè risolto in senso antropologico.

Omero non inizia affatto, come avrebbe dovuto se la teologia avesse avuto ragione, con parole del tipo: ‘cantami, o Dea, dell'ira funesta del signore del tuono, Zeus, che inenarrabili (innumerevoli, infinite) miserie causò agli Achei e che molte valorose anime di eroi mandò nell'Ade consegnandoli alla rapina dei cani e degli uccelli; soltanto così fu compiuto il volere di Zeus’. No! Omero comincia con la funesta ira di Achille, antepone Achille a Zeus, il non volere umano al volere divino.

Achille, infatti, profondamente indignato per l'offesa arrecatagli dal supremo condottiero Agamennone, si decide a vendicarsi di lui ritirando il proprio aiuto contro i Troiani. Rivolgendosi, così, alla sua divina madre Teti, le chiede di indurre Zeus : “a concedere protezione ai Troiani, ma a respingere al campo e al mare gli Achei sconfitti, cosicché essi ne abbiano abbastanza del

* Questa traduzione è stata realizzata partendo dall'edizione pubblicata come nono volume dei *Sämtliche Werke* a cura di W. Bolin e F. Jodl apparso nel 1908 e ristampato senza modifiche nel 1960 dalla casa editrice Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt. Lì dove l'edizione di Bolin e Jodl presenta differenze sostanziali rispetto all'edizione del 1857 (che consistono, per lo più, nella traslitterazione dei termini greci od ebraici e nello spostamento di alcune digressioni filologiche nelle note finali del volume) si farà riferimento all'edizione apparsa come volume settimo dei *Gesammelte Werke*, l'edizione critica delle opere di Feuerbach curata da W. Schuffenhauer (d'ora in avanti GW 7), che ripropone il testo nella sua versione originale [ndt].

** Come traduce Voss. Userò di regola questa traduzione, ma, come mostra la correzione del secondo verso di questa traduzione, sempre, o almeno lì dove indicato, con le revisioni opportune. Questo vale anche per la traduzione della Bibbia di Lutero.

loro sovrano, e anche lo stesso Atride, il condottiero Agamennone, conosca la colpa, avendo stimato un nulla il migliore dei Danai (Iliade 1,407-411). Teti porta il desiderio di vendetta di suo figlio di fronte al trono dell'onnipotente con le parole: "Padre Zeus, concedimi questo desiderio! Vendicalo, o Olimpio, Zeus ordinatore del mondo! Rafforza i Troiani finché gli Achei onorino mio figlio e lo celebrino con alti onori" (versi 507-9). E Zeus le annuisce col capo per mostrare che la sua richiesta sarebbe stata esaudita. "Poiché giammai – dice – è mutevole o ingannevole o resta incompiuta la parola che esaudisco con un cenno del capo. Così parlò ed annuì Cronio con nere sopraciglia, e i riccioli d'ambrosia del re ondeggiarono dinanzi alla testa immortale; tremarono le cime dell'Olimpo" (525-29). E' ben noto questo momento che Fidia ha raffigurato nel suo Zeus olimpico. Ma questo momento è anche quello in cui Zeus esaudisce il desiderio di Achille – una prova plastica, tangibile, che la più alta espressione della potenza e della maestà divina non è l'atto della negazione, ma quello dell'adempimento dei desideri umani. Certo, Zeus non esaudisce il desiderio di Achille immediatamente ad Achille stesso ma alla sua divina madre che si è guadagnata alti meriti presso di lui, poiché una volta "lo ha protetto da una terribile offesa". Eustazio* perciò, nel suo commento ad Omero (Leipz. A.), rileva che, nel verso di Iliade 13,350, "egli procura soltanto gloria a Teti e al suo adorato figlio", il poeta corregge ciò che in precedenza, al verso 347, "Zeus destinò che celebrasse la vittoria sui troiani e sul divino Ettore, vigoroso figlio di Peleo", ha sbadatamente affermato nominando soltanto Achille, mentre lì presuppone Teti attraverso la quale anche Achille viene celebrato. Ma chi può isolare per sé la tenera madre che non ha nessun autonomo interesse, che viene alla luce dalle profondità marine soltanto per amore di suo figlio e che è animata e mossa soltanto dai desideri di lui? Ciò che Zeus concede a Teti, lo concede ad Achille stesso. Proprio Zeus lo conferma, lasciando cadere del tutto la

* Arcivescovo di Tessalonica, morto nel 1194.

differenza tra Teti ed Achille, quando, ai versi 15,72-75 – generalmente rifiutati dai critici antichi insieme a quelli precedenti a partire dal verso 56, criticati anche da alcuni critici moderni per via di alcune sottigliezze linguistiche, ma da molti altri accolti a buon diritto come necessari ed essenziali – dice : “io non abbandonerò mai la mia ira, né lascerò che alcuno degli dei aiuti i Danai, finché il desiderio o la voglia del Pelide sia esaurita come io *gli* promisi (non : le) e gli accennai o acconsentii con la mia testa in quel giorno in cui Teti cinse in lagrime le mie ginocchia affinché onorassi Achille distruttore di città” (1). Voler porre un accento sulla differenza tra Achille e Teti, almeno nel punto di cui si tratta, è come quando voler distinguere tra il desiderio e colui che desidera, tra la richiesta e colui che richiede (affermando qualcosa di simile a: ‘Dio non ha esaudito lui, ma ha esaudito la sua preghiera o la sua richiesta’, oppure prima la sua richiesta e poi lui stesso, come se fosse parimenti legittimo affermare che questi ha ottenuto l’oggetto desiderato soltanto per via della sua richiesta) e volendo perciò rappresentare poeticamente la richiesta come un ente [Wesen] mediatore tra la divinità e l’umanità.

Tuttavia, poichè Zeus esaudisce il desiderio di vendetta di Achille, allora, al posto di dire: “così fu compiuto il volere di Zeus”, altrettanto correttamente è possibile affermare: ‘così fu compiuto il volere di Achille’, la cui ira collera era tutt’altro che bestiale, priva ragione o priva di consapevolezza. Nella lite con Agamennone, allorché questi lo minacciava di sottrargli “la rosea figlia di Brise”, suo bottino di guerra, Achille si fece tanto prendere dalla collera che avrebbe voluto mettergli le mani addosso. Ma, proprio nel momento in cui voleva passare ai fatti, gli apparve Atena, ed egli giunse a comprendere e ad intuire che si sarebbe vendicato di chi lo aveva offeso in modo assai più valido e onorevole se avesse fatto in modo che quello giungesse alla umiliante consapevolezza che, nonostante il suo alto seggio ed il suo potere, senza Achille non avrebbe potuto niente e non sarebbe stato nulla. I “dolori dalle

mille piaghe”, o, come traduce Voss, “le inenarrabili miserie degli Achei”, la morte di tanti nobili eroi, fu una immancabile, prevedibile, e, proprio per questo, una conseguenza intenzionale del ritiro volontario di Achille dal campo di battaglia. Achille, infatti, sapeva di essere “il migliore dei Danai”, “un uomo che nessun altro degli opliti achei poteva eguagliare in battaglia” (1, 283); sapeva “di essere l’unico all’altezza di Ettore” (Iliade 9, 531.555), di essere in grado di colpire la potenza nemica al capo, di mettere a tappeto il divino Ettore, e sapeva, quindi, che, con lui, anche la buona sorte in battaglia avrebbe abbandonato gli Achei. È difatti egli stesso a predire: “In verità Achille mancherà tutto all’improvviso ai figli di Acaia; allora cercherai scampo invano – oh quanto te ne affliggerai! – quando essi moriranno nelle schiere abbattuti da Ettore massacratore” (Iliade 1, 240-234).

Se il volere di Zeus fosse stato davvero l’inenarrabile miseria dei Danai, allora perché gli eroi omerici non si sarebbero dovuti rivolgere, per modificarla, soltanto a questa volontà? Perché si rivolgono ad Achille, e tra l’altro lo fanno con tutti i mezzi che sono a loro disposizione, con preghiere, con regali, con le persone che gli sono più care e che gli piacciono di più? Perché Odisseo dice ad Achille (Iliade 9, 247): “deh! Se il cuore ti comandasse (se tu volessi, desiderassi, se fossi ben disposto) di liberare, anche in ritardo, gli uomini achei dalla torma pressante dei Troiani”, e più avanti (verso 251): “considera come allontaneresti il terribile giorno degli Achei!”, ed in fine (300): “se il figlio di Atreo ti è troppo odiato in cuore, lui ed il suo dono, guarda con compassione al destino che incombe sugli altri achei” (abbi compassione, sii pietoso)? Perché Achille, più avanti, ha lui stesso compassione del fatto che molti argivi sarebbero caduti – “poiché (mentre) io mi indurisco nell’ira” – se l’indicibile sciagura non fosse derivata proprio dall’inflexibile volere di Achille? Perché altrove si definisce apertamente (15, 598) la richiesta o il desiderio di Teti (cioè di Achille, poiché il desiderio di lei ha radice soltanto dal petto di lui) un desiderio spropositato

(indebito, illecito) “funesto”, “crudele” (14, 139)? Perché altrove, con un’espressione tanto ricca di significato, proprio all’inizio della sua ira, la si definisce un desiderio empio, rovinoso? Ma è ovvio! Il male degli Achei fu il volere di Zeus, ma soltanto perché Achille lo volle, così come Zeus si adirò soltanto – “non abbandonerò in anticipo la mia ira” – poiché e finché Achille fu adirato.

Ma dice espressamente Achille (Iliade 19, 270): “Ah padre Zeus grandi errori dai tu agli uomini! Certo giammai altrimenti il figlio di Atreo mi avrebbe indignato nel profondo del cuore (il cuore nel petto) così terribilmente (da parte a parte) o mi avrebbe sottratto la fanciulla con violenza, l’inflessibile, ma in vero Zeus soltanto volle causare al popolo argivo gran morte”? E’ vero, ma Achille lo dice dopo che si è già riconciliato con Agamennone e dopo che ha rinunciato alla sua ira, e lo dice anche in un momento in cui è libero dalla passione, poiché la ha appagata, anche se lo ha fatto, come qui, soltanto per la propria sventura, una passione che perciò non riconosce più come la propria nelle stesse azioni passate e che non trova più in sé la propria causa. Achille dice ciò soltanto per giustificare [entschuldigen] se stesso ed Agamennone e per rimuovere così ogni dubbio sulla sincerità dello suo appagamento: come potrebbero non essere buoni tra di loro coloro che sono diventati nemici per un impulso non proprio? Agamennone, per scusarsi, nello stesso canto (verso 86), dice precisamente così: “Di ciò non sono io a portare la colpa, ma Zeus, il destino e il notturno terrore dell’Erinni (la regina della vendetta che vaga nell’oscurità), che quel giorno all’adunata mi accecò inducendomi al precipitoso errore di prendere ad Achille il suo bottino di guerra. Ma che avrei potuto fare? E’ il dio che determina tutto”. Agamennone stesso, al rimprovero di Nestore, ha indicato in precedenza sé, non Zeus, come l’iniziatore della lite funesta, quando ha ammesso: “sì, ho sbagliato, mi ingannai, agii male”, “agii accecato” seguendo “il funesto (sventurato, “malefico”, “disastroso”) pensiero” (Iliade 9, 116 e 119); e già

nel secondo canto (verso 378) ha confermato che egli stesso ha dato inizio alla contesa. Chiaramente anche qui, alcuni versi prima, ne riconduce la causa a Zeus, e più avanti (19 134) dice in un'unica frase: “dopo che ho sbagliato e Zeus mi ha sottratto il senno”, allo stesso modo Achille dice di lui: “il grande Zeus gli rubò il senno”. Ma questo Zeus, del cui significato si è reso conto in precedenza, non si differenzia dall'ira che prese Agamennone (1, 387), dalla già nominata “ira funesta”, o, come lo stesso Achille si esprime, dal “pensiero rovinoso” [verderbliche Sinne] (1, 342), e neppure dallo “spirito superbo”, come Nestore (9, 109) chiama con amichevole eufemismo l'indole orgogliosa di Agamennone (2).

Ma lasciamo pure che questo Zeus sia Zeus nel senso comune! Entrambi, Agamennone e Achille, hanno ragione; poiché senza Ate, cioè accecamento, follia, dissennatezza, e senza Hybris, cioè senza tracotanza (Iliade 1, 203, dove “Hybris” non significa in nessun modo il misfatto o il delitto) Agamennone non avrebbe sbagliato. No! Ate e Hybris soltanto erano l'origine della sua azione violenta. Ma esse sono, e certo ancora oggi, entità potenti, superiori, esse hanno un posto al governo del mondo sulla cui cima sta il padre Zeus. A ragione perciò Achille, nel dolore per la morte di Patroclo, maledice, assieme alla sua ira e alla sua contesa, anche l'ira e la contesa in generale: “possa il litigio (lite, contesa) essere estirpato dagli dei e dagli uomini mortali e l'ira, che si cura di esasperare anche gli stessi saggi” (18, 107); se infatti la lite fosse stata estirpata dagli dei e dagli uomini, cioè dal mondo in generale, allora naturalmente non sarebbe accaduta nessuna lite tra Achille ed Agamennone. Ed in questo senso l'antropologia ammette volentieri di cuore alla teologia che l'Eris, la contesa tra i due eroi, l'inizio dell'Iliade, non è da ricercare in loro, ma al di fuori di loro, se così si vuole, già nell'Eris pre-umana – ma anche pre-divina – che è nella notte del caos esiodeo.

All'interno dell'Iliade sembra che faccia la sua apparizione, così, ancora un'origine o motivazione teologica della funesta ira di Achille. La causa più

vicina all'ira di Achille, dice Eustazio, è la sottrazione di Briseide, quella che la precede è la lite del re, quella ancora più distante è la peste – poiché è questa che porta Achille alla parola e a ricevere l'offesa – ma la causa più distante è che Apollo o il Sole è l'origine della pestilenza e della malattia mortale. Ma l'antropologia anche qui scavalca la teologia e scorge alle spalle di Apollo, come origine della pestilenza, il sacerdote Crise (3). Costui, un sacerdote di Apollo vestito con i paramenti della sua carica, in nome della reverenza dovuta “al lungisaettante figlio di Zeus Apollo”, aveva pregato in lacrime Agamennone di restituirgli sua figlia rapita alla conquista di Tebe in cambio di un incalcolabile riscatto. Tuttavia ma era stato malamente respinto. Il sacerdote offeso implorò allora vendetta al suo Dio: “Ascoltami, dio, esaudiscimi questo desiderio [Verlangen], risarcisci le mie lacrime con i tuoi dardi per gli Achei! Febo Apollo lo ascoltò” e scoccò dal suo seggio i dardi mortali sugli Achei. Ma quando Agamennone, su iniziativa di Achille, si fu riconciliato con il dio o il prete adirato – infatti sono una cosa soltanto – ed ebbe restituito al sacerdote la sua amata figlia, allora costui, come in precedenza ne aveva chiesto la rovina, chiese la salvezza degli Achei. “Così come poc'anzi mi ascoltasti quand'io ti chiamai, come tu mi rendesti onore e tremendo colpisti gli Achei, adesso esaudisci di nuovo questa mia richiesta, dà ai Danai guarigione dalla umiliante piaga” (Iliade 1, 451-55). E subito Apollo gli diede ascolto, cioè la pestilenza si dissolse al desiderio o al comando del sacerdote. Dunque è certamente Apollo la causa della peste, ma non in prima istanza. Il sacerdote precede il dio, Apollo è soltanto colui che agisce, l'esecutore, ma il comando precede l'esecuzione, la volontà e il desiderio precedono l'azione.

Il rapporto di Crise con Apollo spiega e conferma allo stesso tempo il rapporto di Achille con Zeus, come fa correttamente notare anche Eustazio. Come è nota l'ira di Apollo e la sua decisione conseguente all'offesa subita dal sacerdote, così anche la funesta volontà o collera di Zeus contro gli Achei

è a sua volta contenuta nell'offesa e nell'ira di Achille, e ogni altra premessa è un sogno (4). Se ci si volesse aiutare immaginando, in un modo che tuttavia non ha alcun diritto dal punto di vista greco, che Dio già dall'eternità ha previsto l'offesa di Achille ed ha predeterminato la relativa punizione, allora, anche nell'immaginazione, almeno la collera di Achille sarebbe precedente alla collera e alla volontà divine.

2. L'OGGETTO DELL'ILIADE

La prima e di gran lunga maggiore parte dell'Iliade ha come suo oggetto – anche se non è l'unico qualora si affermi che l'autonomia di molti canti, o della maggior parte, è solo indiretta, qualora si affermi l'unità dell'Iliade – l'ira, l'odio di Achille nei confronti del comandante dei Greci, l'odio sofferto, contrastato, che consuma se stesso – Iliade 4, 513 – e che porta rovina attraverso un forzato non-fare. La seconda parte dell'Iliade, invece, ha come suo tema l'ira o l'odio di Achille nei confronti del comandante nemico, l'ira assetata di azione, desiderosa di battaglia, un'ira che annienta il suo oggetto (15, 68). Lì Achille vendica il suo onore offeso, qui il suo amico caduto Patroclo; lì vede esaudito ciò che desidera per sé, qui quello che desidera a causa dell'amico. “Ti fu compiuto ciò che tu in precedenza implorasti a Zeus levando le mani: che, tutti respinti a assieme alle poppe gli uomini d'Acaia, soffrissero casi indegni languendo per il tuo aiuto” (18, 74-77). Così parla Teti ad Achille quando egli, alla notizia della morte di Patroclo, è scoppiato in un torrente di lacrime e lamenti, nel punto di svolta decisivo in cui al posto della lira Achille prende la spada. Riguardo alle parole di Teti, Achille conferma che l'Olimpio gli ha esaudito questo desiderio. ‘Ma cosa ne ho ricavato’, aggiunge, ‘dopo che il mio caro amico Patroclo è morto, lui, che ho stimato al di sopra di tutti gli amici come il mio stesso capo?’ Per Achille tutto ha perso valore ed interesse, non soltanto il cibo ed le bevande, che pure in Omero giocano un ruolo indimenticabile ed irrinunciabile, ma anche la vita stessa, il cui valore egli, nonostante la sua scelta di una morte prematura ma ricca di fama, avrebbe dovuto tenere in gran considerazione (Iliade 9, 401-9). “Nulla di ciò mi sta a cuore, eccetto l'omicidio ed il sangue e l'orrido rantolo degli uomini”(19, 214). “Il cuore non mi impone (cioè, il cuore mi vieta) di vagare vivente con i morti finché Ettore non perda la sua vita trafitto dalla mia lancia

e mi risarcisca per il ratto di Patroclo Meneziade” (18, 90-94).

Ciò che Achille desidera accade, e non soltanto nel suo contenuto principale ma anche nei suoi aspetti accessori. Chi va in battaglia, ha bisogno e si augura delle armi, armi che non siano solo buone, in grado di corrispondere al proprio scopo, ma anche belle, almeno se egli ha, come un greco, il senso del bello. Achille diede a Patroclo le sue armi, ma Ettore le strappò al suo cadavere. Lo stesso Efesto gli forgiò, perciò, su richiesta della sua affettuosa madre, armi nuove e divine – armi come soltanto l’uomo può augurarsele ed immaginarle nella propria fantasia, non solo in grado di respingere l’assalto nemico (“ciò frena infatti l’oro”) ma anche “mirabilmente belle, come giammai un uomo ne aveva portate indosso” (19, 11). Chi va in battaglia prima si ristora con cibo e bevande “poiché infondano ardore e forza” (19, 161 e 169). Tuttavia Achille le disdegna, come detto poc’anzi, prima di aver soddisfatto la sua ansia di vendetta. “Ma gli dei amano gli uomini più di loro stessi” (Giovenale, Sat. 10, 350). Quanto spesso l’uomo agisce contro il proprio interesse con inconsapevolezza od emotività! Quanto spesso egli pecca contro la legge fondamentale dell’amor di sé e dell’auto-conservazione*! Ma ciò che l’uomo non sa, lo fanno gli dei in sua vece ed al suo meglio, perciò Socrate chiede agli dei il bene solo in generale, dal momento che essi conoscono al meglio ciò che è buono (Senofonte, *Mem.* 1,3,2), perciò un poeta greco chiede in lacrime a Zeus di dargli il bene, richiesto o no, ma di sottrarlo al male, sebbene qualcuno preghi per anche per una cosa del genere (Platone, *Alcib.* 2, 5). Così, ciò che l’uomo non fa e non prova, come qui Achille la necessità della nutrizione, lo provano e lo fanno al suo posto gli dei, che sono i rappresentanti dell’umano amor-di-sé [Selbstliebe] (5). Benevole ed allo stesso tempo mirabili entità quali sono, non vincolati dai limiti naturali e dai mezzi dell’auto-sostentamento, gli dei

* *Whate ‘er th’Almighty subsequent command/ his first command is this: “Man, love thyself”./ In this alone, Free-agents are not free* (Young, *Nightthoughts.* N. 7, 169). Così, tutto ciò che è anche intimamente, propriamente conseguenza della natura o dell’essenza (anche se in altre circostanze o fatti è sconosciuto all’uomo), come si fa rappresentare come scopo si lascia rappresentare come legge.

gli instillano nel petto il loro proprio etereo nutrimento, il nettare e l'ambrosia, così che "non gli si avvicini la fame" (Iliade 19, 347).

Così rafforzato ed armato Achille si getta nella mischia, certo della vittoria, sebbene comunque non se ne non impadronisca senza ostacoli e senza fatica. Come avrebbe potuto augurarsi un eroe, specialmente un eroe greco il cui ideale è Eracle, una vittoria senza lavoro, senza battaglia e senza pericolo, e di conseguenza anche senza merito e senza fama? No! Achille deve prima combattere, combattere con gli dei ed il mondo, deve prima patire oltraggi e necessità di ogni sorta "come un guardiano di porci" (21, 282), deve togliere di mezzo una massa di oggetti nemici subordinati prima di raggiungere il suo degno avversario e placare nel sangue la sua sete di vendetta e di gloria. E il suo bottino gli sfugge quando è già vicino all'agognata meta. Come un falco insegue il pavido piccione così egli deve inseguire il suo avversario in fuga, correre tre volte intorno alla rocca di Priamo fino trovarselo finalmente di fronte solo per abatterlo sotto i colpi della sua lancia. "Grande è la fama del trionfo" grida allora Achille esultante ai Danai, "tramontò il divino Ettore" (22, 293). "Rallegrati, eroico Patroclo, finanche nella casa di Ade; tutto ciò che ti avevo promesso fu compiuto: consegnare Ettore trascinato al pasto dei cani e sgozzare per te sul rogo funebre dodici giovani, nobili figli di Troia, nella collera per il tuo assassinio" (23, 19-23). Sì! Come promesso, così fu fatto. Egli bruciò per castigo e per onore del suo amico, assieme al cadavere di questi, dodici figli valorosi di nobili troiani che aveva trafitto con il suo ferro. E quando la carcassa di Patroclo non volle prender bene fuoco si mostrò cosa possono davvero i desideri degli uomini, o almeno quelli degli eroi, di color che sono cari agli dei. Achille implorò agli dèi dei venti, Borea e Zefiro, affinché infiammassero il fuoco, e gli dei desiderosi di servire si affrettarono con fili di vento e si gettarono scialando sul rogo funebre. Fu così che gli dei onorarono Achille.

Ma anche Ettore era un uomo tenuto in gran considerazione dagli dei,

un uomo eccellente, implorato dai suoi come un dio (Iliade 22, 394) – che cosa avrebbe significato altrimenti il trionfo di Achille? – ed anche il suo desiderio, almeno l’ultimo, fu esaudito dagli dei. “Non lasciare che i cani mi sbranino presso navi dei Danai, rendi ad Ilio il mio corpo sì che nella patria Troia uomini e donne mi consegnino all’onore del fuoco” (22, 339). Così pregava Ettore morente, ma invano. Nonostante tutto, Achille diede libero sfogo alla sua furia sul cadavere, gli trapassò i piedi, lo legò con cinghie di cuoio al suo carro e trascinò il capo un tempo tanto leggiadro e ora imbrattato di sabbia (verso 403), intenzionato a gettare comunque alla fine il corpo in pasto ai cani. Ma subito la dea protettrice dei troiani, Afrodite, scacciò i cani ed unse lei stessa il corpo con ambrato olio di rose, così che questo non fosse scorticato nel trascinamento (23, 184).

L’ultimo onore, l’ultimo amore vale il corpo dell’uomo. Nulla è più orribile per il morente, forse non presso tutti i popoli ma certo presso i greci, del pensiero del cadavere inerme che giace abbandonato all’oltraggiosa crudeltà ed alla meschinità del pubblico degli uomini e delle fiere, nulla i sopravvissuti desiderano di più che rivedere ancora una volta l’amato, anche soltanto da morto (24, 36. 37). A quale mezzo non si sono appellati gli uomini, quali arti non hanno adoperato per mantenere i cadaveri intatti! Ma ciò che gli uomini fanno con difficoltà gli dei lo fanno con facilità. Essi proteggono perciò il bel corpo di Ettore da tutte le offese, esaudendo così il suo ultimo desiderio e quello dei suoi cari. Lo stesso Achille si lascia intenerire e, per i riti funebri, rende a Priamo suo figlio. “Guarda tuo figlio oramai libero, vecchio, come tu desiderasti” (24, 599). E quando Cassandra vide Priamo venire con il corpo, chiamò introno per Ilio: affrettatevi a vedere Ettore troiane e troiani”. E la madre Ecuba vide nel loro dolore per la morte del figlio più amato soltanto un’immagine della morte più desiderabile che il dio dall’arco d’argento infligge agli uomini con dardo di tiglio. Così lì giacque Ettore fresco e fiorente; così gli dei si curarono di lui anche nel

destino della morte (24, 750-59).

Anche qui, dunque, si conferma che gli dei sono i rappresentanti dell'amor-di-sé degli uomini, che essi appaiono necessariamente solo nel momento in cui l'uomo si lascia andare e si perde, che essi fanno soltanto ciò che l'uomo fa o che almeno desidera aver fatto non appena risorge dall'ebbrezza della passione e ritorna in possesso delle proprie facoltà. Achille, desideroso di fama, se fosse giunto veramente alla pace ed alla vecchiaia, quanto si sarebbe pentito, allorché la sua memoria presso i contemporanei e i posteri fosse stata macchiata dall'aver negato al vecchio Priamo il cadavere del nobile Ettore! Ma Achille non era un uomo insensato (privo di ragione, dissennato, irriflessivo) e sacrilego (24, 157), volgare ed insensibile, come già dimostrava il suo amore per Patroclo e per suo padre (24, 507. 511). Perciò, ciò che gli dei fecero in questa circostanza per restituire il corpo di Ettore ai suoi, era interamente nell'interesse e nel senno di Achille.

3. L'ESAUDIMENTO DELLE PREGHIERE IN OMERO

Seppur non nel modo grandioso ed ampio in cui avviene per l'eroe principale dell'Iliade, che e come gli dei esaudiscano i desideri degli uomini, si mostra in maniera palese anche per quanto riguarda gli eroi secondari. "Concedimi", prega Diomede ad Atena, "di incontrare l'uomo che prima mi ha ferito e fa che la lancia volante lo raggiunga. Così disse pregando, lo ascoltò Pallade Atena" (5, 121). Diomede scaglia la lancia su Pandoro, che lo aveva ferito, e Pallade Atena la dirige esattamente nel naso attraverso l'occhio, così che questi cada dal cocchio senza più vita (5, 290). Allorché gli Achei furono respinti dai troiani alle loro fortificazioni, Agamennone disse: "O Zeus, esaudisci solo questo desiderio. Concedici almeno la salvezza (cioè: se anche non la vittoria) e fa che riusciamo a sfuggire, non lasciar così cadere gli Achei sotto la potenza di Troia. Così disse in lacrime; pieno di pietà lo guardò (lo commiserò, lo compatì) il Padre, e gli concesse la salvezza per i Danai e veloce (sul momento, immediatamente) inviò l'aquila, l'auspicio più nobile". Quando Glauco vede il suo amico cadere senza poterlo difendere, dal momento che una grave ferita lo rende inabile alla battaglia, prega Febo Apollo di aiutarlo. "Aiutami, o sovrano, guarendo la terribile ferita. Sopisci il dolore e rendimi forte". Apollo lo esaudisce, calma così il dolore e "arresta nella terribile ferita il fiotto di sangue", e Glauco si rallegra di cuore del fatto che il potente dio ha esaurito la sua preghiera tanto velocemente (16, 532). Aiace Telamonio voleva annunciare ad Achille la morte di Patrocolo per mezzo di un amico, ma invano si guardò intorno per trovarne uno dal momento che la foschia avvolgeva gli Achei. In questa circostanza chiese al padre Zeus: "Salva gli Achei dalla profonda tenebra! Rendici lieti del giorno e concedici di vedere con gli occhi. Pieno di misericordi lo guardò il Padre, subito (di nuovo, all'istante, sul posto) disperse l'oscurità che c'era intorno e

scacciò la foschia” (17, 645).

Eustazio, nel suo commentario all’Iliade, ogni volta che soltanto se ne mostra l’occasione, non tralascia mai di sottolineare e di mettere in evidenza che in Omero la preghiera, almeno quella corretta, è mai priva di esito (in riferimento all’Iliade, 3, 276 e 17, 46). Lo stesso rileva anche riguardo alla citata preghiera di Diomede (5, 115): “anche qui il poeta manifesta l’utilità della preghiera corretta lasciando che il dardo di Pandaro, che non pregava, sia senza effetto, mentre, al contrario, fa sì che Atena sia invocata dal vittorioso Diomede. E riguardo alla preghiera di Glauco: “si veda come il poeta non considera la preghiera senza effetto, come gli atei greci e i chiacchieroni peripatetici, ma fa che le preghiere ragionevoli siano esaudite, presto e senza ritardi”.

Non è in genere necessario che, come negli esempi citati, gli interventi o le manifestazioni benefiche degli dei siano sempre precedute da desideri formulati in forma preghiera o anche soltanto espressi. Gli dei fanno ciò che l’uomo può sempre solo augurarsi, e, anche se l’uomo non lo desidera espressamente, essi anticipano il suo desiderio. “Tu lo precedesti”, secondo altri “gli andasti incontro (6) con auguri di fortuna”, dice il Salmo 21, 4 – gli dei fanno da sè ciò che l’uomo osa mala pena augurarsi o anche solo dichiarare. “Ciò che per gli dei è una bazzecola, gli uomini osano appena desiderarlo” dice Celio Sedulio, il presbitero cristiano che nel quinto secolo della nostra cronologia scrisse poesie religiose in latino (*Mirab. Div.* 4, 124). Un’espressione simile si trova anche in Plauto, nel secondo atto dello *Stichius*, sc. 1, 23-24.

Efesto salva Ideo dalla morte “velandolo in una tenebra che lo proteggeva” (5, 21); Atena devia il dardo mortale dal corpo di Menelao “come la madre scaccia la mosca dal figlio mentre giace assopito” (4, 125) e impedisce che la lancia di Soco trapassi le viscere di Odisseo (11, 437); Afrodite ed Apollo sottraggono Enea ferito alla mischia (5, 311-54); Atena

devia da Achille la lancia scagliata da Ettore solo con un soffio leggero, e Apollo, in quanto dio senza alcuna difficoltà o fatica, strappa o “rapisce” Ettore ad Achille, assetato di morte, avvolgendolo nella nebbia (20, 437-443), senza che desideri pronunciati o rivolti agli dei precedano queste prestazioni di aiuto o questi interventi di salvataggio da parte degli dei. Tuttavia, com'è ovvio, gli dei salvano in modo propriamente miracoloso solo coloro che amano (Euripide, *Iphig. Aul.* 1611), per quanto non amino per puro capriccio ma in virtù delle predilezioni che corrispondono alla loro propria essenza.

4. L'OGGETTO DELL'ODISSEA

Se l'Iliade canta l'uomo che causa tante sventure agli altri e ovviamente anche a se stesso per la sua collera causata dalla morte di Patroclo (7), l'Odissea, al contrario, canta l'uomo che sopporta molte sofferenze, e, ovviamente, ne causa anche agli altri (Od. 23, 306, 7). Ma questa sofferenza era, almeno nel punto in cui comincia l'Odissea, un patimento dell'animo – la nostalgia. Egli “aveva nostalgia della patria e della sposa” – Od. 1, 13 – e questa nostalgia era tanto potente indurlo a rifiutare gli attributi della divinità, eterna giovinezza e immortalità, offertigli dalla ninfa Calypso in cambio della sua permanenza con lei, e da indurlo a preferire la morte in vista della patria cara ad una vita eterna lontano da lei, cioè a voler essere più volentieri un uomo a casa propria che un dio in terra straniera (8). Ma ciò che addolorava Odisseo addolorava anche gli dei – “di lui si dovevano gli dei” (Od. 1, 19) – ad eccezione di Poseidone, adirato con lui per l'accecamento del figlio Polifemo, che sfogò la sua rabbia scatenando contro di lui una terribile tempesta marina; gli dei decisero perciò l'agognato ritorno. Tuttavia, l'uomo dal multiforme ingegno ma anche provato in molti modi, anche sul patrio suolo, appena raggiunto dopo venti anni “di infinita malinconia” (Od. 21, 207), deve sopportare ancora molti affanni e sostenere una difficile battaglia. Uno sciame di proci sfacciati, che aspira alla successione del figlio e cospira perfino alla sua vita, assedia sua moglie e dilapida il suo patrimonio. Lui stesso, camuffato da mendicante, subisce in casa propria il più rozzo dei trattamenti, ma lo sopporta in silenzio e doma il suo cuore indignato fino al momento in cui non ha approntato, con suo figlio ed i pochi servi ancora rimastigli fedeli, i preparativi necessari per poter far vittoriosamente valere sugli scellerati i propri diritti di marito e di padrone di casa. Ma Odisseo fa valere i suoi diritti, naturalmente, soltanto in forza dell'eroico, autocratico diritto a vendicarsi e all'aiutarsi da sé – egli afferra l'arco e uccide implacabile tutti i proci ad eccezione di un cantore e di un araldo. Soltanto

dopo che si è riappropriato della sua casa in seguito a questo orribile bagno di sangue egli si trova finalmente allo scopo del suo desiderio [Sehnsucht], in possesso del suo diritto, del suo focolare e del suo talamo.

L'oggetto essenziale dell'Odissea è perciò contenuto nelle parole che Eurykleia dice a Penelope: "trova compimento in fine il desiderio a lungo serrato nel cuore; egli torna vivo al focolare e trova te e il figlio nel palazzo, da solo vendica tutti i torti subiti e punisce tutti i proci con orribile vendetta nella corte" (Od. 23, 54-57). Manca soltanto in questo passo la parola, pur così frequente: dio o dei, poiché di certo erano essi che avevano esaudito questo desiderio a lungo serbato nel cuore. Al contrario, gli dei vengono nominati espressamente nei passi che si riferiscono al desiderio di ritorno in patria. Così dice capo mandiaro dei buoi: "Padre Zeus, esaudiscimi questo desiderio, fa che l'eroe torni in patria e che lo guidi un dio immortale!", ed Eumeo prega con lui tutti gli dei affinché il sapiente Odisseo ritorni a casa (Od., 21, 200. Ma anche 20, 236, 14, 423-424).

5. DEI E DESIDERI⁵⁷³

Gli esseri umani sono entità che desiderano, anelano, chiedono, vogliono, si augurano; ma sono gli dei le entità che portano a compimento, che realizzano, che adempiono, che portano a conclusione i desideri degli uomini. La mera volontà, che perciò è soltanto desiderio che qualcosa sia o accada, è e si chiama essere umano; ma la stessa volontà che si realizza concretamente, che si impone, che vince, che ha successo, è e si chiama divinità. Così, la collera dell'offeso, la volontà che colui che ha offeso patisca il male come punizione è Achille, ma questa volontà coronata da successo è Zeus, il reggente universale. La volontà fallita origina criminali, miserabili, infelici, ma la volontà realizzata, il successo, il *bonus eventus* – sagacemente reso divinità dai Romani, anche se a torto solo una divinità particolare, poiché la volontà realizzata è il presupposto essenziale di ogni divinità – crea teste coronate, dei in cielo ed in terra. “Poichè ciò che domina, ciò che vale, vale per dio” – e questo tanto oggi quanto ai tempi di Menandro, da cui proviene questo verso (10).

Non è tuttavia necessario che, in relazione agli dei, ci si esprima sempre nel modo riportato. Al contrario, si può anche esprimere solo l'oggetto del desiderio, e perciò, da parte degli dei, si può adoperare un verbo corrispondente a tale oggetto senza che ciò comporti una differenza nel senso o nella cosa. Così, ad esempio, guardando al senso è indifferente, se, come nei passi dell'Odissea riportati nel capitolo quattro, dico: *adempi il mio desiderio di ritorno*, o se dico, *fa che io torni a casa, fammi tornare a casa*, o, come dice ad esempio Omero: “Gli dei ti diano il viaggio di ritorno che desideri o

⁵⁷³ Nell'edizione originale questo capitolo è intitolato “Osservazioni Linguistiche” e raccoglie 16 dense pagine. In coerenza con lo scopo della nostra edizione, dove possibile, le spiegazioni puramente filologiche saranno espunte e inserite tra le annotazioni alla fin del volume. In tal modo, il contenuto dell'esposizione immaginata con l'opera, espresso correttamente dal titolo attuale, viene molto più direttamente messo in rilievo. [W. B.]

che hai in mente”. Anche nei cosiddetti Inni Omerici viene di solito utilizzata la parola ‘dare’, ‘concedere’, ‘esaudire’, come negli inni ad Eracle ed Efesto “dammi la virtù (la capacità, il valore) e la fortuna (il benessere, la benedizione)”, ad Afrodite “dammi un soave canto”, ad Atena: “dammi fortuna e felicità”. Persino nella traduzione letterale della Bibbia di Lutero, 1 Sam. 1, 27, si dice: “Ora il Signore mi ha dato la richiesta *che* da Lui io richiesi”, invece di dire *di ciò che* chiedevo. Anche i Romani impiegavano il verbo ‘dare’ nelle loro preghiere e nei loro desideri. “Dacci ciò che noi imploriamo”, si dice nel *Carme Secolare* di Orazio; “oh possano gli dei darti tanto bene”; “gli dei ti concedano tutto ciò che solo desideri”, – un’espressione che spesso si ritrova in Plauto – “possano gli immortali darti tanto bene”, si dice anche nel suo *Pseudolo* (atto 4, sc. 1, 25), “quanto tu stesso ti auguri”, similmente a come Ulisse augura a Nausica: “possano gli dei donarti soltanto quanto il tuo cuore desidera” (Od. 6, 180). I Romani usavano, però, anche il verbo *fare*: “facciano, concedano gli dei, che io non abbia nessun motivo per lamentarmi” (Ov. *Trist.* V. 13, 17); “possano gli dei beneficarti”, “questo possano fare gli dei”, cioè fare così come tu mi auguri o io stesso mi auguro.

È chiaro che, poiché gli dei vengono rappresentati come entità che desiderano ed esigono, come entità capricciose ed ostinate, personali, in breve come entità umane, tutte le condizioni e i segni – sia esteriori che interiori – dell’esaudimento delle preghiere o dei desideri umani, possono essere utilizzati anche per l’esaudimento dei desideri divini ed essere loro sostituiti. Alle medesime espressioni appartengono, ad esempio: dio fa cenno col capo o con la mano, sente, ascolta, esaudisce, “si fa implorare”(1, Mos. 25, 21); “fa che il suo orecchio presti attenzione”(Salmo 10, 17); “osserva la mia miseria” (1. Sam. 1, 11); “risponde” alla voce o all’invocazione dell’uomo (Salmo 3, 5). Ma tutte queste ed altre simili espressioni sono solo segni ed espressioni personali, sensoriali, particolareggiate dei modi in cui gli

dei esaudiscono i desideri.

Del resto, anche gli Ebrei non si arrestano a questi segni esteriori, ma penetrano nel cuore della cosa. Così, ad es. si dice: “Geova esaudisce o esaudirà tutte le tue preghiere”(Sal. 20, 6); “gli hai dato o concesso il desiderio del suo cuore, e non hai fermato la richiesta delle sue labbra”, ostacolato, cioè rifiutato (Sal. 21, 3); “Dio fa la volontà *râsōu* di colui che lo teme” (Sal. 145, 19). Questa ultima parola significa: compiacimento, gioia, piacere, favore, grazia, e si trova nello stesso salmo al verso 16, lì dove si dice: “tu rendi soddisfatti, tu soddisfi”, cioè “esaudisci tutto ciò che vive con compiacimento”, o come traduce Lutero, “con il desiderio, con il quale essi desiderano qualcosa”, o come de Wette, con “misericordia”, o come E. Meier, “con benedizioni (opere di bene)”, come Genesius, con benedizione o con ciò che essi desiderano, (*optatis* o *prouti optant*), come traducono gli antichi traduttori latini. Tuttavia, seppur non dal punto di vista strettamente teologico ma piuttosto da quello più universale e alto dell’antropologia, è del tutto indifferente tradurre *râsōu* (obiettivamente) con grazia, favore o (soggettivamente) con piacere, benedizione o desiderio. Infatti, la grazia non è altro che il piacere, ma pensato oggettivamente come causa del piacere. Dà gioia agli altri solo colui che gioisce della gioia, che è felice nel rendere felici gli altri. Dio, appagando i desideri degli esseri viventi, appaga il suo proprio desiderio, appaga il desiderio che il loro desiderio [Verlangen] sia appagato, perché egli è (almeno per come dice nello stesso Salmo al verso 9), buono con ciascuno, e “si augura”, vuole non solo (come sta scritto nel salmo della vendetta, 35, 27) la salvezza dei suoi servi, ma anche la salvezza di tutte le sue creature, poiché su tutte le sue opere è, si dispiega la sua misericordia*.

* Si noti, tra l’altro, che l’espressione qui impiegata, *rahēmâw*, “la sua misericordia”, sia una parola splendida e profondamente materialistica, poiché proviene da *rehem*, madre orsa, corpo materno e significa le viscere in quanto sede della simpatia, della compassione, dell’amore, ed in seguito questi stessi, il neotestamentario **σπλάγχνα**. Ma “clemente e compassionevole” vanno insieme. La parola **ἔλεος, ἐλεέω** nel Nuovo Testamento racchiude in sé entrambe. La clemenza segue alla compassione come la gioia al patimento, e quindi alla compassione. La parola greca che indica la clemenza significa originariamente gioia **χάρις· χαρά**.

Ciò che dicono le preghiere lo dicono, in modo ancor più schietto, anche i meri desideri, i quali hanno gli dei come loro espressione favorita, come già risulta dai desideri dei Romani appena citati. Questo vale anche per il primo desiderio espresso nell'Iliade (1, 18) che dice: concedano gli dei che voi distruggiate la città di Priamo! Ma l'uomo prende gli dei ad espressione dei suoi desideri soltanto perché l'intimo desiderio del desiderio è il proprio adempimento, e questa è una faccenda, un compito che spetta agli dei, sebbene il desiderio si fonda a tal punto con gli dei, risolve a tal punto in sé la loro essenza, che con o attraverso la divinità trova no espressione perfino i desideri senza speranza, i desideri di cui si è consapevoli che sono e resteranno soltanto meri desideri, come pure i desideri che non costituiscono mai una frase autonoma poiché si fanno manifesti solo nelle parole delle invocazioni. D'altro canto, poiché gli dei, in quanto espressione di desideri, hanno anche soltanto il significato di desideri, il dio, nel desiderio, non si distingue da un semplice "volesse Iddio", "come vorrei", allora il desiderio, senza danni per il suo significato, può anche fare anche a meno della parola *dio*. Infatti, in Omero ed anche altrove, i desideri vengono spesso espressi solo con un semplice 'oh se!' 'oh che!' (11). E' del tutto indifferente se il desiderio trovi espressione in maniera teistica o atea teisticamente. In ogni desiderio si cela una divinità, ma anche in o dietro ogni divinità si cela un desiderio.

Tra la preghiera e il desiderio non vi è del resto nessun'altra differenza se non quella che la preghiera è un desiderio, rivolto immediatamente alla divinità in forma di richiesta, accompagnato da atti di sottomissione e di devozione, e, quando si tratta di una cosa particolarmente importante, unito ad offerte, elemosine, obblighi, voti. Così, ad es. Anna, la madre di Samuele, pregava il Signore, piangeva, faceva un voto e diceva: "Signore, *Zebaoth*, se darai alla tua serva un figlio maschio, io consacrerò al Signore (cioè a te) la sua vita" (1. Sam. 1, 10. 11.). Analogamente, nell'Iliade, la sacerdotessa

troiana Teano implorava Pallade Atena giurando di sacrificarle dodici mucche se avesse avuto pietà dei troiani (6. 304-10). Desiderio o preghiera e voti sono notoriamente legati in modo tanto intimo tra loro nel senso del modo antico che presso i Greci e i Romani le medesime parole significano desiderare e giurare (12). Similmente, anche chiedere e pregare si designano con le stesse parole.

Tra chiedere e pregare non c'è nessun'altra differenza se non quella legata all'uso del termine pregare, che ha limitato il suo significato solo alla preghiera, alla richiesta rivolta alla divinità. Chi voglia vedere la differenza tra preghiera e richiesta negli atti di automortificazione collegati alla preghiera (il tendere le mani, l'inginocchiarsi, il gettarsi a terra) dimentica che anche la semplice richiesta esercita sugli esseri umani la violenza umiliante della prostrazione, dimentica cioè che ci sono anche richieste fatte in ginocchio (13). Colui che chiede implorando cinge le ginocchia degli uomini similmente a come cinge quelle delle divinità. Quando Priamo pregò Achille di rendergli il cadavere di suo figlio, “cinse le sue ginocchia e gli baciò le mani” (24, 478), proprio come si era soliti baciare le mani delle statue degli dei. Nell'inginocchiarsi degli uomini, dice perciò Plinio (*Nat. Hist.* 1. 11, e 45, p. 103), secondo la constatazione dei popoli c'è una certa sacralità. Questi toccano coloro a cui chiedono protezione, gli tendono le mani, li onorano come altari, cioè come luoghi di protezione e di rifugio.

6. IL FENOMENO ORIGINARIO DELLA RELIGIONE

Le divinità sono apparizioni che arrivano e spariscono – sono apparizioni, e non importa se esse si manifestano esternamente o internamente all'uomo, in persona, o nei loro effetti o soltanto nella fede e nell'immaginazione; infatti anche la festa religiosa, il sacrificio, la preghiera sono teofanie o manifestazioni degli dei. “Quando gli dei”, dice l'imperatore Marco Aurelio, “non si interessano di nessuno,” quando cioè non si consigliano, non prendono decisioni, “allora* noi non vogliamo né fare offerte, né pregare, né fare giuramenti, né fare le altre cose che facciamo solo a condizione che gli dei ci siano presenti e che vivano con noi” (*Colloqui con se stesso* 6, 44). “Fin dai tempi antichi, “ dice il re dei Feaci nell'*Odissea* (7, 201), “gli dei ci appaiono visibili quando li onoriamo con sacre Ecatombi”. Voendo vedere in questa affermazione solo un privilegio dei Feaci, in quanto popolo congiunto agli dei, bisogna riferire questo privilegio soltanto alla visibilità o più ancora alla chiarezza e all'evidenza dell'apparizione, poiché la differenza tra le manifestazioni straordinarie e personali degli dei e le loro manifestazioni comuni e impersonali consiste soltanto nel fatto che mentre lì gli dei sono presenti agli occhi fisici, qui lo sono solo agli occhi spirituali. Chi può, infatti, anche solo invocare gli dei senza riportarli alla mente facendoli apparire almeno in spirito dinnanzi a sé?

Pur potendo gli dei essere in sé ciò che vogliono, pur potendo essere entità persistenti ed onnipresenti, almeno per gli esseri umani essi non sono entità costanti e non si distinguono dalle manifestazioni passeggero del cielo che un tempo, proprio per questo, avevano esse stesse valenza di divinità e che ancora oggi presso molti popoli conservano tale valenza. Anche chi

* Nel testo si trova “prima”; una fede o un assunto assolutamente irreligioso, o, non vogliamo né fare sacrifici né pregare, in base a cui poi l'ultima frase fa valere questo assunto. Ma in tutti i passi riportati, ciò che non appartiene in maniera necessaria ed essenziale al senso ed allo scopo della citazione, per evitare superflue prolissità, sarà tralasciato o tradotto soltanto decondo il suo senso generale.

esprime il pio proposito di pensare sempre e dovunque agli dei, non appena si immerge in un'azione o in un pensiero, in una preoccupazione o in una gioia, in un lavoro o in uno svago, in breve in una qualsiasi cosa della vita umana, involontariamente perde di vista gli dei. Ascoltiamo come un cristiano si esprime a tal proposito: “Valutiamo una volta la nostra vita”, dice Phil. de Mornay*, nel suo scritto sulla verità della religione cristiana cap. 16, “quanta sua parte dedichiamo a Dio? Quanta parte è rivolta al suo servizio? Quanti pensieri si innalzano a Dio? Persino le preghiere, che cos'altro sono se non ripetute infrazioni, dal momento che siamo freddi nella stessa fiamma, perdendoci perfino nel mezzo del raccoglimento in pensieri mondani?”.

Ma quali tra le molteplici e a prima vista disordinate apparizioni delle divinità sono quelle originarie, decisive per la natura degli dei? Ovviamente quelle spirituali, interiori, sebbene, non appena gli dei siano belli e pronti, per i credenti questa relazione si capovolge e le apparizioni delle divinità fisiche o personali non si basano più sulla fede negli dei, ma al contrario è la fede a fondarsi sull'apparizione degli dei.

Il contenuto delle teofanie spirituali, delle preghiere, delle offerte, delle feste è, in definitiva, soltanto o il *ringraziamento* o la *richiesta*: il ringraziamento, la lode, la ricompensa per i desideri realizzati, per le opere di bene ricevute; la richiesta di esaurimento di un desiderio il cui oggetto è o un bene reale o l'allontanamento di un male o, come nei sacrifici di espiazione, nelle feste di penitenza e di riconciliazione, il placamento della collera divina comed origine di un male. Ma la lamentazione precede l'inno di lode, la

*Philippe de Mornay, 1549-1623, nobile ugonotto, uno dei più significativi seguaci del Protestantesimo francese, al quale fu indirizzato in tenera età da sua madre. Accurati studi e lunghi viaggi nei più importanti paesi culturali avevano presto maturato il suo spirito e gli avevano conquistato la particolare attenzione dell'ammiraglio Coligny. Dopo l'uccisione di quest'ultimo, nel 1572, Mornay assunse la direzione degli interessi della sua società religiosa, cosa che, nel 1576 lo portò ad un'intima conoscenza di quello che poi sarebbe diventato il re Enrico IV. Fu per lui un fedele consigliere, essendo utile con la spada non meno che con la sua abile penna, il suo memoriale, soprattutto per diplomatici, trovò molteplici impieghi. Il buon rapporto con il re si allentò sensibilmente a causa della sua conversione. Mornay ebbe a subire l'ingiustizia dell'ingratitude del principe, quando, scacciato dagli avversari, si interessò alle sue questioni religiose in un'appassionante attività di scrittore, contro la quale il padre confessore del re, il cardinale Du Perron [vedi vol. 5, pag. 302 della nostra edizione completa] mosse guerra con i consueti stratagemmi gesuiti. Ciò ebbe per Mornay come conseguenza la riscossione delle sue entrate più preziose 1600, senza far vacillare la sua fedeltà nei riguardi del re e la sua fiducia nelle sue buone cose [W.B.]

richiesta precede il ringraziamento, il vuoto, puro desiderio precede il desiderio realizzato come la semina precede il raccolto, la sposa precede la madre, la sete precede il bere.

Il desiderio è la manifestazione originaria degli dei. Là dove sorgono desideri, si manifestano, vengono alla luce gli dei. Anche nell'Iliade, che era già tanto lontana dall'origine storica, o per noi, piuttosto, preistorica, degli dei, e che aveva già di fronte a sé un mondo ricco di divinità e miti, il fenomeno originario della religione è intuito o espresso dall'istinto di verità del poeta già nella prima teofania vera e propria del poema, l'adirato dio Apollo, che è soltanto la manifestazione e la concretizzazione di un desiderio già pronunciato, il desiderio di vendetta del sacerdote. Similmente, anche nella prima Ode Olimpica di Pindaro la divinità appare contemporaneamente al desiderio: "Così, avvicinandosi al mare grigio, solo nel crepuscolo invocò il rumoroso buon manovratore del tridente. Subito stava a lui innanzi". Anche nell'Odissea la prima teofania, l'apparizione di Atena, la dea protettrice di Ulisse, si verifica proprio nel momento, in cui suo figlio Telemaco "sedeva tra i Proci, il cuore colmo di grande tristezza, pensando all'immagine del padre, il magnifico, chiedendosi se finalmente sarebbe tornato" (Od. 1, 114). Pensando a ciò, (verso 118), Telemaco scorge Atena, sebbene in una forma che non riconosce. Certo Atena appare spontaneamente, previene volontariamente i desideri dell'amore verso il padre e del suo odio per i Proci. Ma le manifestazioni e le azioni delle divinità arbitrarie sono soltanto poetiche, anche se poeticamente necessarie, ma secondo la loro natura superflue, fastose; proprio perché non suscitate da alcun bisogno e desiderio presuppongono già l'esistenza degli dei, e, come tali, non hanno alcun significato genetico e quindi non possono esser messe sullo stesso piano delle manifestazioni delle divinità menzionate per prime*. Nell'Iliade subito ad una

* Tutte le apparizioni o immaginazioni degli dei che hanno come presupposto solo il carattere personale o l'individualità degli dei, vengono derivate, ad eccezione delle "punizioni della divinità offesa", vengono ovviamente lasciate da parte, in questo scritto, in quanto rappresentazioni derivate, di modo e ordine secondario. Così, ad es., dal momento che Zeus e Teti sono entità personali, reali, viventi, è assolutamente

puntuale apparizione di Apollo segue una tale fastosa azione divina. Era dalle braccia candide come un giglio, soffrendo nel veder morire i Danai, il decimo giorno della disastrosa pestilenza sussurrò nell'animo di Achille il pensiero o la risoluzione di convocare il popolo per discutere sulla causa del male (versi 55/56). Ma non era massimamente evidente anche ad Achille questo pensiero? Non provava egli dolore per la morte dei suoi commilitoni? Achille, per una tal cosa, davvero di un suggerimento o di un impulso dall'alto?

Come in Omero Era suggerisce ad Achille il pensiero di un'adunanza degli Achei cui Achille, nella sua posizione e con il suo carattere, poteva ben risolversi da sé, così Geova, nella Bibbia, dice o comanda a Giacobbe di far ritorno a casa, anche se nei versi precedenti sono già citati i motivi urgenti che persuasero costui ad intraprendere il viaggio di ritorno (1. Mos, 31, 1-3) e se già nel capitolo precedente si dice che egli voleva tornare a casa. Così proprio in questo libro, cap. 35, Dio o Elohim, come si dice nel testo, comanda a Giacobbe di recarsi da Sichem a Bethel, quando, già nel capitolo precedente, Giacobbe ha espresso la propria preoccupazione per il fatto che i popoli limitrofi volevano vendicarsi su di lui a causa delle atrocità commesse da suo figlio contro gli abitanti delle loro terre. Ma che specie di dio è quello che mi suggerisce o, meglio, mi ripete ciò che il mio amor proprio mi ha già comandato? Che razza di dio è quello che, se ho sete, invece di spegnere la mia sete mi dice solo: bevi! O: pensa a placare la tua sete! Come si possono equiparare gli effetti di un atto non richiesto di cortesia divina a quelli della divina misericordia implorati con le lacrime?

Una condizione simile alle ispirazioni di Era si ha nella seconda vera e propria teofania, che pure è provocata da Era: l'apparizione di Atena ad

necessario, che questa, in quanto dea e nel contempo madre di Achille, faccia valere, nel proprio nome e in virtù delle opere buone rese a Zeus, i desideri nel figlio presso di lui. Soltanto in questo modo un'entità personale, e dunque egoista, è indotta a realizzare i desideri degli altri. Ma proprio la personalità, come tale, è – ovviamente per la conoscenza, non per la fede – soltanto una rappresentazione di secondo grado, perché è evidente, o almeno risulta da una deduzione molto evidente, che l'entità che adempie ai desideri è una entità consanguinea, intimamente uguale, di conseguenza anche reale, personale, vivente rispetto all'entità che desidera. – La stessa cosa vale anche per le superflue, esuberanti azioni preventive, per le promesse saccenti, premature e intempestive – e proprio perciò anche importune – cioè per i complimenti profetici che Geova fa ai patriarchi nella Genesi (soprattutto nel cosiddetto documento di Geova).

Achille. Anche questa manifestazione è arbitraria, ma essa sostituisce soltanto, rende solo sensibile il pensiero e l'intelletto di Achille, poiché, se Achille avesse battuto Agamennone, si sarebbe privato della gloria immortale di essere l'oggetto della divina Iliade, avrebbe commesso un'azione rozza e volgare indegna tanto del suo cantore quanto di se stesso. Atena gli appare perciò nel momento in cui ha appena estratto la spada, o meglio, nel momento in cui non l'ha ancora tirata fuori, nel momento in cui l'azione era ancora nei pensieri e la spada ancora conficcata per metà nella guaina, in cui questo pensiero era tenuto sospeso da altri pensieri, in cui egli dubitava, si interrogava su ciò che doveva fare, se appagare o dominare la collera. Ma chi dubita in tal modo è già signore e padrone della propria ira. Atena non dice, perciò, ad Achille niente di diverso da ciò che già gli aveva suggerito il suo intelletto, il suo senso dell'onore, e di certo il suo stesso interesse.

Per quanto anche questa apparizione divina sia tanto bella poeticamente, tanto ingegnosa e piena di tatto, essa, tuttavia, non ha lo stesso peso e lo stesso significato della terza teofania dell'Iliade, l'apparizione di Teti evocata magicamente dalla profondità della natura dalla richiesta di aiuto di Achille gravemente ammalato. Atena è la manifestazione di un obbligo, di una costrizione che domina Achille, ma la manifestazione originaria delle divinità non è là dove l'uomo reprime il proprio cuore, ma dove egli fa posto gli fa spazio.

I pensieri che Era e Atena suggeriscono ad Achille gli sono stati suggeriti da Omero, il poeta, così come gli ordini di Geova nella Bibbia sono stati suggeriti a Giacobbe solo dal poetizzante narratore. L'apparizione di Teti, al contrario, non nasce dalla testa del poeta ma dal petto stesso di Achille. Egli stesso l'ha richiesta. Ad ogni modo – e cosa sarebbe un poeta, o almeno un poeta come Omero, se non scrivesse in modo conforme al proprio soggetto? – anche Atena è scaturita o dedotta dalla testa di Achille. Ma solo Atena, la dea dell'intelligenza e della saggezza, scaturisce proprio dalla testa – sebbene

ancora non in Omero –; le altre divinità che nell’Iliade come nel mondo in genere governano gli uomini scaturiscono da altri organi, quantunque anche non senza la testa. Tanto poco la testa basta per sé soltanto alla riproduzione degli esseri umani quanto poco essa è per sé sufficiente alla riproduzione delle divinità. E’ un dato di fatto, estremamente deplorabile ma purtroppo innegabile, che gli dei, tanto quanto gli uomini, devono la loro esistenza solo alla verità del “sensismo e del materialismo”.

In Omero, dunque, Oceano, il fiume universale che scorre intorno alla terra, “dal quale sgorgano tutte le correnti e tutti i flutti del mare, tutte le sorgenti della terra e tutte le fonti zampillanti” (Iliade 21, 196-97), è l’origine di tutto, l’origine stessa degli dei (ibid. 14, 201, 302). Gli dei, a convalida di questa loro origine, non bevono acqua né vino, come i mortali, e pertanto, poiché non mangiano neppure pane, non hanno sangue ma piuttosto una “linfa vitale” che scorre (Iliade 5, 340) e perciò non smentisce la loro origine e il loro legame con l’acqua del fiume Oceano. Ma come Oceano è la genesi, l’origine degli dei, così il sangue è la (speciale) genesi degli esseri umani; è infatti solo dal sangue che scaturiscono la vita e la coscienza. Lo spirito o l’ombra della madre di Ulisse lo riconosce subito non appena lei ha bevuto sangue (Od. 11, 153). Dove allora non c’è sangue (Od. 3, 455), ma anche carne, nessuna una solida consistenza e legame corporeo, dove “la carne e le ossa non vengono più legate dal desiderio [Sehnen]” (Od. 11, 219), lì non c’è neanche vita, capacità spirituale – Od. 10, 521 – fermezza della volontà, legame e coesione della coscienza (Od. 10, 493), e soprattutto nessun essere [Wesen] che si possa distinguere da una visione onirica, da un’ombra, da un fumo, nessun essere che opponga resistenza. In breve: Omero è “materialista”. Omero non sa nulla di uno spirito distinto e indipendente dal corpo; egli sa solo di uno spirito nel corpo, solo di un intelletto, di un sentimento, di una volontà in o con organi corporei – Iliade 18, 419 e 4, 152; 8, 202; Od. 20, 366 –, solo di un ascoltare con le orecchie (ad es. Iliade 15,

129; 12, 442), solo di un vedere con gli occhi (Iliade 1, 587; 21, 54 e comunque spesso) –, non sa nulla, quindi, dei piccoli artifici dei moderni sonnambuli e spiritualisti, che, come prova della totale differenza e indipendenza dello spirito dal corpo, esprimono le loro emozioni e i loro pensieri con lo stesso virtuosismo e la stessa scioltezza attraverso l'ano come attraverso gli organi del pensiero. Nondimeno Omero è un poeta – un insuperabile, impareggiabile poeta. E così, a sommo scorno delle teste vuote dell'attuale mondo degli spiriti e delle ombre, il grande genio tanto artistico che naturale del popolo greco ha tangibilmente risolto, già quasi da 3000 anni, il problema di come l'idealismo dell'arte si concili, almeno poeticamente, con il materialismo della natura.

7. IL DESIDERIO DELL'INIZIO

L'apparizione degli dei è necessaria e primitiva, e proprio perciò non solo poetica, ma anche religiosa, soltanto dove un desiderio sorge nel cuore umano con necessità. Così il desiderio di vendetta di Crise e di Achille era un desiderio necessario, ineluttabile, irresistibile. Ma questa necessità non si estende solo ai desideri di vendetta. In ogni richiesta, in ogni importante passo che l'uomo compie, in ogni impresa decisiva per la fortuna o la sventura, sorge necessariamente il desiderio di riuscire, e perciò compaiono gli dei, anche se solo nell'uomo.

Ne sono, nell'Iliade, prove ed esempi: i sacrifici che gli Achei, prima dell'inizio della battaglia, tributavano agli dei "implorando di sfuggire alla morte della battaglia e all'imperversare di Ares" (2, 400); le preghiere dei Troiani e degli Achei prima del duello di Menelao e Paride, deciso nel rispetto di condizioni di pace solennemente giurate, rivolte ad invocare la punizione dello spergiuro e dell'autore dell'infelice guerra (3, 275-323); le preghiere di Menelao (3, 350), di Diomede (5, 114) e di altri eroi, o degli stessi in altre circostanze, prima di scagliare il dardo o la lancia contro il loro nemico; le preghiere di Odisseo e Merione prima del traguardo nella gara di corsa (23, 770) e dei tiratori prima di scoccare l'arco verso il bersaglio (23, 872) nei giochi in onore di Patroclo; le offerte e le preghiere dei principi Achei a Zeus affinché Achille avesse compassione quando essi mandano da lui Odisseo e Fenice da Achille per indurlo a prender parte alla battaglia, e le preghiere di questi due a Poseidone "affinché possano facilmente vincere il nobile senso di Achille" quando vagano lungo il mare alla sua ricerca (9, 171-84); nell'Odissea, le libagioni di Telemaco a Poseidone alla partenza da Itaca (2, 432); la preghiera di Telemaco a Poseidone all'arrivo a Pilo per il raggiungimento della meta del suo viaggio di ritorno (3, 60); la preghiera di Odisseo al suo arrivo nella terra dei Feaci, "possa egli trovare nel popolo

misericordia e clemenza” (6, 327), cioè la partenza e il ritorno (7, 151) che voleva ottenere dai Feaci, navigatori veloci come il pensiero; la richiesta alla stessa Atena, espressa però solo attraverso un colloquio con lei, affinché assista Ulisse al suo arrivo ad Itaca (13, 385), ed infine la preghiera di Odisseo a Zeus prima di punire i Proci, per avere un segno favorevole, incoraggiante, un segno, cioè che la vendetta sarebbe andata a buon fine (Od. 20, 98).

Questi esempi tratti dal poeta, sono tuttavia anche esempi tratti dalla vita reale dei Greci. Essi non davano inizio a niente, non intraprendevano nulla – nessun viaggio, nessuna guerra, nessun “valico della frontiera”, nessun “imbarco”, nessuno “sbarco” (Wachsmuth, *Hell. Alterth.* II B, Zeit und Geleg. des Götterdienstes), nessuna competizione, nessun gioco ginnico, nessuna caccia, nessuna semina, nessuna cerimonia nuziale, nessuna poesia, nessun discorso, o almeno nessun discorso giudiziario (così ad es. recita l’inizio del discorso di Licurgo contro Leocrate e il discorso della corona di Demostene), in breve, nessuna azione in qualche modo importante, neanche l’apertura di una botte per assaggiare il vino nuovo (Platone, *Simp.* 3, 7), senza invocare gli dei, con o senza sacrifici, per richiedere il loro aiuto e la loro benedizione. Tutto, dicevano i devoti Greci, si deve iniziare con gli dei, poiché essi sono i signori tanto delle imprese di pace quanto di quelle di guerra (Senofonte, *Oecon.* C. 6, 1). Lo stesso dicevano e facevano i Romani. Plinio comincia il suo discorso di lode all’imperatore Traiano così: “È un uso bello e saggio ereditato dai nostri antenati quello di iniziare con le preghiere tanto le azioni quanto i discorsi, perché gli uomini non inizino nulla in modo doveroso e prudente senza l’appoggio, il consiglio, la venerazione degli dei immortali”.

Ma per quale ragione l’essere umano in ogni sua opera, e soprattutto all’inizio di essa (**14**), richiede la potenza divina? Il presupposto, anzi la causa di ogni azione che si intraprende è il desiderio e la speranza che essa riesca. Come avrebbe potuto, ad esempio, Odisseo svincolarsi dalle braccia di una

dea ed esporsi ai pericoli del mare se non fosse stato animato dal desiderio, dalla speranza di tornare ancora finalmente a casa? Ma la realizzazione di questo desiderio non dipende affatto soltanto dall'uomo, dalle sue precauzioni, dai suoi sforzi e dalle sue fatiche, bensì anche, al contempo, dalle circostanze e dalle condizioni esterne. “Ad ogni persona capace”, dice il tragico Jon, “appartengono tre cose: l'intelletto e la forza e la fortuna”. (Voss, Lettere mitologiche vol. 5 pag. 135.) Se pure io fossi un abile e allenato arciere, se pure non avessi, per conto mio, trascurato e tralasciato nulla per non fallire il mio bersaglio, ciononostante un qualsivoglia avvenimento esterno sfavorevole, sia esso una zanzara che mi vola nell'occhio nel momento in cui prendo la mira o un tafano che mi punge la mano, può deviare il mio dardo dalla meta desiderata. La mia azione riesce solo a condizione che le circostanze esterne coincidano con il mio scopo, o che almeno non si rivelino ostacoli insormontabili. Solo il desiderare è proprietà privata dell'essere umano, il poter, il fare è un bene comune al quale il mondo esterno partecipa tanto quanto l'uomo. Tutto ciò che è oggetto della volontà, cioè tutto ciò che l'essere umano riesce a fare – a determinate condizioni – attraverso la sua coscienza e la sua azione è perciò anche oggetto del puro desiderio, perché è *possibile* che il suo sforzo sia deluso, che la sua forza sia vinta strada facendo. All'idea di questa terribile possibilità, nella palpitazione che – proprio all'inizio di un'opera, quando l'oggetto stesso è ancora solo rappresentazione, è ancora soltanto possibile – lo afferra nel modo più potente, egli invoca perciò la potenza divina, perché innanzi ad essa questa dolorosa idea si dissolve, perché essa gli infonde la certezza che i suoi desideri si adempiano. Poiché la divinità è ciò che l'uomo non è ma vorrebbe essere, essa può ciò che l'uomo non può, ma vorrebbe potere, essa sa ciò che l'uomo non sa ma vorrebbe sapere. Con la volontà, che viene ostacolata, che fallisce per l'opposizione del mondo esterno, che ad ogni passo deve sottostare alla pena dolorose dell'interruzione e dell'intralcio, è data al

contempo anche la agognata rappresentazione o possibilità di una volontà illimitata, ininterrotta, irresistibilmente affermantesi, e con il maledetto non sapere ciò che si vorrebbe sapere, è data al contempo anche l'agognata rappresentazione o possibilità di sapere questo non saputo. Questa rappresentazione, perciò, indifferente, leggera, inutile e insignificante come lo sono le tante che l'uomo ha nella testa. No! È una rappresentazione generata e confermata dalla dolorosa esperienza del suo contrario, cresciuta insieme ai desideri più intimi, gravata dal peso delle questioni più care, è una rappresentazione non solo generata ma anche animata, vivificata, posseduta dal desiderio che essa sia essenza e verità. Una rappresentazione che ha troppo dalla sua parte perché l'uomo non debba parteggiare necessariamente per essa, una rappresentazione il cui oggetto è oggetto di un volere [Verlangen], una rappresentazione che si avvicina al voler raggiungere i propri scopi, al veder realizzati i propri desideri tanto quanto il ritorno a casa si avvicina alla nostalgia, il cibo alla fame, la guarigione al malato, e, di conseguenza, una rappresentazione che si radica nell'interesse dell'uomo, che è avvinta nel cerchio magico dei suoi desideri, che viene serrata e trattenuta dalla potenza dell'amor proprio quasi con la stessa violenza con cui è trattenuta la pietra dalla terra – una simile rappresentazione è una rappresentazione non libera, indubitabile, immediatamente verificata e validata per sé stessa, che non ha bisogno di prove, sufficiente a se stessa, beata in sé stessa, è e si chiama: – divinità.

8. L'ESSENZA DELLA FEDE

La divinità non è originariamente ed essenzialmente un “oggetto della ragione”, come l’ha inteso la l’irragionevolezza o, per quanto mi riguarda, anche la ragione dei posteri, né è un oggetto o un prodotto della speculazione, della filosofia. Infatti, gli dei erano già quando non c’erano ancora i filosofi e sono anche laddove ad un essere umano non viene mai in mente di fantasticare sui principi dell’universo, sulla sua origine dal fuoco o dall’acqua o persino dal nulla. La divinità è essenzialmente un oggetto della richiesta [Verlangen], del desiderio [Wunsch], essa è qualcosa di immaginato, pensato, creduto solamente perché è qualcosa auspicato, di agognato, di augurato. Come la luce è per l’occhio solo un oggetto del desiderio [Verlangen] poiché è una essenza [Wesen] che corrisponde all’essenza dell’occhio, così la divinità è innanzitutto solamente un oggetto della richiesta, poiché la natura degli dei corrisponde ai desideri umani.

La fede – cioè la fede religiosa, la fede negli dei, poiché l’arbitrio moderno, nel suo disperato bisogno di fede, ha esteso la parola fede perfino ad oggetti che non hanno la minima cosa in comune con l’essenza della fede, annoverando al di sotto degli articoli di fede perfino l’esistenza delle “cose esteriori”, del mondo, e di conseguenza ha anche l’esistenza dell’uomo (chi può isolare la propria autocoscienza dalla vita degli esseri e delle cose che stanno al di fuori di lui?) – la fede, non in questo senso sciatto e comunista, bensì nel più stretto, e proprio perciò più profondo, senso della parola, non è altro che la convinzione o la certezza [Gewissheit] che il desiderio ha del proprio esaudimento, certezza passata se esso è rivolto al futuro, certezza già realizzata se è diretto al presente. Un chiaro esempio e, al contempo, una prova evidente di questa antecedenza del desiderio rispetto alla fede è la fede nell’immortalità. Non si desidera l’immortalità perché si crede in essa o perché se ne ha addirittura prova, ma si crede in essa e la si dimostra perché la

si desidera. Tra l'altro questo desiderio si può generare attraverso la rappresentazione della fede in colui per il quale la fede è soltanto una fede tramandata; ma in colui che la genera da sé è il desiderio l'origine della fede; senza il desiderio di non morire ad un mortale non sarebbe mai venuta in mente l'immortalità. La fede produttiva, originaria – e soltanto questa è quella decisiva, quella che fornisce il termine di paragone – la fede né artefatta né ripetuta pedissequamente, è una fede viva la cui anima vivificante, tuttavia, è soltanto il desiderio. Al contrario, una fede che non sia espressione di un desiderio, e che, dal momento che è trasmessa, non porti alla luce nell'uomo il medesimo desiderio dal quale è originariamente sorta, è una fede morta, insignificante e inutile. La definizione comune della fede secondo cui essa è “un tener per vero o una convinzione tratta da ragioni soggettivamente sufficienti” nell'ambito della religione suona perciò in modo tale che essa si riveli, in ultima istanza, una convinzione tratta da *desideri sufficienti*.

Le cosiddette prove della esistenza degli dei dimostrano una scarsissima familiarità con l'essenza degli dei, poiché, prescindendo dal desiderio, si pongono come se qui si trattasse di una cosa indifferente, arida, più o meno come una verità matematica. Esse, infatti, vogliono attestare che l'idea o la rappresentazione di una divinità sia “più che” una mera rappresentazione, che questa entità rappresentata, pensata o creduta sia realmente esistente, cioè indipendente dal pensiero e dalla fede. Ma l'unica cosa che collega il pensiero con l'essere, almeno nelle rappresentazioni della volontà o dell'inclinazione che riguardano il modo d'essere degli dei, non è ancora una volta il pensare, come qualcosa che sia sufficiente al puro pensiero, ma è soltanto il desiderio – il desiderio, cioè, che ciò che è pensato non sia solo un qualcosa di pensato ma anche di non pensato, di esistente. Soltanto il desiderio sollecita ad essere, il desiderio stesso non è nient'altro che la volontà che ciò che non è sia. I filosofi moderni, nelle loro prove dell'esistenza di Dio, definivano l'esistenza il *complementus possibilitatis*, il

completamento, l'adempimento della possibilità, cioè pensabilità; ma soltanto il desiderio è o dà questo completamento del mero pensiero o, comunque si voglia definire, dell'esistenza.

Ma ciò che il desiderio vuole la fede rende reale o oggettivo come qualcosa di concreto. “Lo scritto *Hebr.* 11, 1 descrive la fede in generale come la ferma attesa di ciò che si spera e la convinzione riguardo a cose che non si vedono. Qui troviamo le due caratteristiche principali della fede, cioè 1) che essa è un fermo, fiducioso “tener per vero”, cosa per cui essa si differenzia dall'opinione e dall'ipotesi, e 2) che l'oggetto del tener per vero non viene visto, cioè non è né intuizione né oggetto della conoscenza sensibile” (Bretschneider, *Syst. Entwickl. aller i. d. Dogmat. vork. Begriffe* pag. 7). Ma qui, come in genere nelle comuni definizioni della fede, manca propriola caratteristica principale, a cui tuttavia lo scritto dà chiaramente rilievo, e cioè che “ l'oggetto che non si vede” – ma non per questo assolutamente non visibile in sé, bensì non visibile solo adesso – è un oggetto della speranza, di conseguenza un oggetto del desiderio. Infatti, si spera solo ciò che si desidera. “Ciò che egli desidera ardentemente [begehren] è ciò che spera”, (Ovid. *Met.* 1, 491). La “speranza è attesa del bene”, come giustamente si dice nelle definizioni pseudo-platoniche. Presso gli antichi Greci la parola speranza, e lo stesso sperare, ha in genere il significato di attesa, e di conseguenza anche di attesa di un male incombente e quindi del timore; ma nel Nuovo Testamento ha solo il significato del bene, di ciò che è desiderato. La speranza qui è “speranza di beatitudine”, (1. *Thess.* 5, 8), “speranza della vita eterna” (Tit. 1, 2), e da sola significa persino la speranza della vita e della fortuna futura, ad es. (1 *Tess.* 4, 13): “Affinché non siate tristi come gli altri, coloro che non hanno speranza”. Sì, Dio e speranza qui hanno lo stesso significato, “nessuna speranza e senza Dio” (Ef. 2,12). Dio stesso è definito “il Dio della speranza”, o “ il Dio che infonde speranza” (Rom. 15, 13), e Cristo stesso è chiamato addirittura speranza, “la speranza della beatitudine” (Kol. 1, 27), “la nostra

speranza” 1 Tim. 1, 1, “la beata speranza”, Tit. 2, 13, dove, tuttavia, con speranza si può intendere non solo l’oggetto, ma anche la stessa speranza, in modo tale che venga celebrata la beata speranza

Nella Bibbia, l’oggetto essenziale e caratteristico della fede è rappresentato dalle promesse, che a loro volta non sono altro che il promesso esaudimento di un desiderio; i restanti oggetti della fede, come i comandamenti morali e i fatti storici, sono soltanto i mezzi e le condizioni delle promesse. Sì, i fatti storici di cui parla la fede sono per la maggior parte soltanto promesse adempiute, sono soltanto i garanti, le prove, che anche ciò che ancora non lo è stato sarà realizzato in futuro. Come primo esempio o segno della fede, la Lettera agli Ebrei, nel capitolo citato, pone la fede che la creazione sia avvenuta per mezzo della parola di Dio. Questa fede si riferisce al passato, “una cosa avvenuta in tempi antichissimi”, ma solo perché le promesse che non hanno per se stesse un passato corrispondente non possono legittimarsi rivolgendosi indietro né hanno per se il futuro. Come posso credere che il “non ancora visibile “ della fede (verso 7) lo diverrà realmente se non credo il visibile è stato fatto dall’invisibile? Come potè Abramo credere di poter procreare un bambino, “laddove non era disponibile nessuna naturale capacità di procreare?” senza credere in Dio, “ il quale è in grado di ridare la vita ai morti, il quale, quando nient’altro è presente, quando naturalmente manca ogni fondamento della realtà, è il solo a poter comandare che si realizzi ciò che vuole”? (Zaccariä, *Bibl. Theol.* IV. Th. 117). E come posso credere alle promesse senza credere ad un’entità personale e promettente, dotata di potenza e volontà sufficiente all’adempimento di queste promesse? Ma come credere alle parole di questa entità, senza credere in lei? Come credere in lei senza fiducia, senza abnegazione, senza obbedienza? Tuttavia è folle scambiare queste qualità collegate alla fede con la fede stessa, o trasformarle nella sua essenza, poiché esse sono soltanto conseguenze della fiducia o della certezza dell’adempimento delle promesse divine o nella

soddisfazione dei desideri umani che da soli costituiscono l'essenza della fede. La fede fiduciosa nelle promesse divine – “gli esempi della fede tratti dall'Antico Testamento”, tuttavia, “si riferiscono in parte a generali promesse di ricompense divine per un determinato comportamento, come nel caso di Abele e di Enoch, in parte a particolari promesse, che riguardano la fortuna terrena, come la salvezza di Noè dalle acque del diluvio universale, il conferimento di una grande discendenza ad Abramo etc. – la fede fiduciosa nelle promesse divine ha come conseguenza l'obbedienza alla volontà di Dio” (Zachariä cit. pp. 103-4).

“Ciò che indusse Noè ad ascoltare fermamente Dio”, dice Calvino nelle sue osservazioni sulla *Lettera agli Ebrei* 11, 7, “fu unicamente la promessa che gli garantiva la salvezza; infatti egli prima ebbe avuto fiducia e poi vi si attenne fino all'estremo. Solo grazie ad una fede precedente egli poté sopportare tante avversità, superare così tanti ostacoli e persistere instancabilmente nel suo proposito. La fede soltanto è, dunque, maestra dell'obbedienza”. Inoltre, al verso 17 si dice: “come dalla fede nasce l'obbedienza, così dalla promessa nasce la fede”. Se si celebra, perciò, il sacrificio di Isacco come trionfo della fede, se da questa fede viene a galla come cosa essenziale “l'incondizionata devozione a Dio”, il sacrificio di sé, la rinuncia a ciò che si ha di più caro e che si ama di più, in tal modo si dimostra che non si può distinguere l'apparenza dalla sostanza. Infatti, la richiesta di questo sacrificio era certo solo una tentazione, non era qualcosa di serio, era solo la volontà apparente, non quella reale. “Abramo sacrificò Isacco per fede”, cioè nella certezza che Dio non poteva esigere da lui un tale sacrificio e che non lo avrebbe fatto; se tuttavia gli avesse chiesto di mettere in pratica la promessa fattagli, il sacrificio compiuto da Abramo sarebbe stato ricompensato – infatti la fede è essenzialmente fede nel fatto che Dio sia un “ricompensatore” – e Dio avrebbe riportato in vita Isacco – “e pensò, Dio può persino risvegliare i morti” – e così il desiderio negato sarebbe stato

nuovamente esaudito.

Già i Greci ed i Romani avevano già scoperto il legame tra fede e desideri, seppure solo in relazione alle cose che espongono ognora gli uomini al rischio dell'amara delusione. "Ciascuno crede a ciò che desidera" dice Demostene (*Olint.* 2, secondo altri 3, 6 ,3), "coloro che sono estremamente infelici credono facilmente a ciò che desiderano", Seneca (*Herc. Fur.* 3 12), "volentieri la fede si accompagna al desiderio ardente", (Ovidio, *Ars Amat.* 3, 674). Si aggiunga ai giudizi degli antichi riguardo alla questione, anche quello di un poeta cristiano, che in questo caso si riferisce ai veri e propri oggetti di fede: *What ardently we wish, we soon believe.* Young, *Night.* 7, 1311)

Ma sono poi anche vere frasi? Non è forse vero anche il contrario, non è forse vero che non crediamo proprio a ciò che più desideriamo? L'anziana Sara non rise alla promessa di un figlio maschio? E non si trovano anche in Omero esempi di una simile mancanza di fiducia? Non si dice forse di Eumeo che egli aveva un cuore scettico – (Od. 14,150) – perché non credeva al ritorno in patria di Odisseo quanto lo desiderava? Non riguarda forse questa stessa obiezione con le stesse parole (23, 72) anche Penelope, la quale pur avendo davanti Odisseo persisteva nel suo non credere? Non confessa, forse, proprio Penelope (19, 568) che pur essendole tanto gradito il ritorno a casa del marito, tuttavia, non riusciva a crederci? D'altro canto è molto comune e anche molto naturale, per ragioni che sono sia nell'uomo stesso, nel suo carattere e nel suo temperamento, che al di fuori di lui, nell'oggetto, che il timore per la mancata realizzazione di un desiderio superi fede nella sua realizzazione al punto di spezzare il legame tra desideri e fede. L'essere umano spesso intenzionalmente si rappresenta l'adempimento dei propri desideri più intimi come qualcosa di impossibile perché questa felice circostanza gli appare una fortuna troppo grande, ma, proprio per il fatto che egli stesso si invidia questa fortuna, egli crede di guadagnarsi ed assicurarsi il reale piacere di questa fortuna invidiandosela, prevenendo l'invidia del fato e

privandosi del pre-godimendito spirituale. E così, dubitando, esprime anche lo stupore per l' adempimento inatteso di un desiderio: non ci posso credere, non è possibile, ma è solo la gioia eccessiva per la soddisfazione di questo desiderio a mettere in dubbio la sua possibilità. Così perfino nella Bibbia si dice: "Essi non credevano dalla gioia", Luc. 24, 41. I dubbi di Penelope – a prescindere dalla loro necessità poetica –, in particolare, si riferivano solo all'interrogativo se quell'uomo che si spacciava per Odisseo lo fosse anche realmente, poiché ella aveva sempre paura che "non uno dei mortali l'ingannasse con parole, giungendo alla sua presenza, ci sono furbi impostori di varia natura!" (23, 216). Tuttavia, nonostante questo timore, ella aveva sempre altresì la speranza che Odisseo tornasse a casa. Ciò è dimostrato, se non dalle sue parole, almeno dalle sue opere. A quale altro scopo avrebbe raggirato tanto astutamente i Proci, disfatto di notte ciò che tesseva di giorno, perseverato tanto a lungo "con cuore paziente" (11, 181) ? No! Penelope non era una incredula; essa è piuttosto una delle più belle immagini dell'intimo legame tra desideri e fede – fede nel suo più bel senso, quello puramente umano –, lei che credeva saldamente in cuor suo alla realizzazione del suo desiderio – (20, 328) –, rivedere il suo sposo non in cielo, ma sulla terra.

Ma torniamo al punto: la fede religiosa crede dunque solo a ciò che l'uomo desidera? Non crede espressamente anche ad un inferno? Sono forse le pene dell'inferno qualcosa che si può desiderare? No! Però anche l'inferno è stato inventato dalla fede, non per i credenti (o almeno per loro solo nel caso della loro miscredenza) bensì per i non credenti. "Chi crede a ciò e sarà battezzato, sarà beatificato, ma chi non crede sarà dannato" Marc. 16,16. Alla mancanza di fede appartiene l'inferno, ma alla fede appartiene il cielo (15).

9. IL DESIDERIO TEOGONICO

Il desiderio è l'espressione di una mancanza, di un limite, di un 'non', sia esso un non-essere, un non-avere o un non-potere; tuttavia, sebbene come espressione di un'involontaria mancanza sia espressione di un patire, non è un'espressione paziente, sofferente, ma al contrario è un'espressione che si difende, rivoluzionaria: esso è l'espresso desiderio che questa mancanza, questa limitazione, questo 'non' non sia. Il desiderio è uno schiavo del bisogno, ma uno schiavo con la volontà della libertà, è un figlio della povertà, della Penìa, ma di *quella* povertà che è la madre dell'appetito [Begierde], dell'amore, e non solo dell'amore sessuale ma anche dell'amore per le cose, una voglia [Gelüste] che non ispira soltanto il moderno "comunismo e ateismo" nel pauperismo, come vuole l'egoismo dei benestanti, ma che viene addirittura pensato e definito come una cosa sola con la povertà dal linguaggio della "sacra" scrittura. Volere, appetire (voler avere), desiderare* indicano un povero, un indigente, cioè un desideroso, un bramoso, perché, come dice il Rabbi Salomone a proposito di questa parola, chi non ha nulla, vuole sempre avere qualcosa. Così anche Sarpedonte dice nell'Iliade (5, 481): "lasciai in patria molti tesori che desidera per sé il bisognoso", colui che non li ha.

Quando, però il desiderio non si ferma al paziente senso di una mancanza, e vuole, invece sapere eliminata questa mancanza e realmente la elimina con la mente, così insieme al desiderio si dà anche la rappresentazione di una divinità, allo stesso modo di come con l'intollerante senso dell'infelicità e della povertà si dà anche la rappresentazione della gioia e della ricchezza. Così, quando si comincia una qualsiasi impresa, assieme al desiderio ardente del suo compimento si dà anche la rappresentazione o, detto

* Per quanto nell'edizione di Bolin appaia poco chiaro, Feuerbach qui intende dire che la parola ebraica che sta per 'povero' deriva, nella sua radice, dalle parole ebraiche che stanno per volere, appetire, desiderare. Cfr. GW 7, p. 48 [ndt].

in modo più raffinato, l'idea della correlazione immediata, non condizionata da nessun ostacolo intermedio, dell'inizio e della fine, del desiderio e dell'azione. Un'entità che desidera ma che non può immediatamente ciò che desidera, che non raggiunge ciò che desidera e che si propone senza una lunga e complicata serie di azioni e complicazioni intermedie, senza rischi, senza paura e timore, crea da se stessa e soltanto da se stessa il desiderio e l'idea di una entità che libera, da tutte queste pene e questi tormenti e sempre certa del suo successo, possa o faccia ciò che desidera o vuole senza difficoltà, senza dipendenza, senza ritardo alcuno. Infatti, il desiderio non è nient'altro che la volontà senza potere, senza capacità. Quando aspiro [verlange] essere dove non sono, questa voglia [Verlangen], se gli organi di movimento o le forze motrici sono a disposizione della sua realizzazione, è e si definisce volontà; ma quando è una voglia priva di mezzi, quando non posso camminare, quando non ho nessun altro organo al servizio della sua realizzazione e della sua manifestazione se non, al massimo, la lingua, allora essa è e si definisce desiderio [Wunsch]. Dunque, io voglio ciò che posso – la frase: l'uomo può ciò che vuole è, però vera e sensata solo se si vuole proprio ciò che può, ciò per cui si ha l'organo, la capacità –, e desidero ciò che non posso. Ma qual è allora la differenza tra esseri umani e divinità? La volontà infelice, come la volontà del paralitico che vuole camminare ma non può farlo, il desiderio, quindi, è e si chiama uomo; ma il desiderio fortunato, capace, dotato di mezzi, la volontà, insomma, è e si chiama Dio.

Dio augura e maledice tanto nella Bibbia quanto tra i pagani. La parola “benedire”, in ebraico *bêrêch*, che appare più volte anche nel primo capitolo della Genesi, significa: augurarsi, desiderare il bene ed è usata sia da Dio che dagli uomini quando si salutano, si danno il benvenuto, si congedano, si augurano, cioè, il bene. Certo, la prima azione genetica attraverso la quale Dio o Elohim si manifesta nella Bibbia non è, come si mostrerà più avanti, il creare o il fare nel primo versetto della Bibbia che ha chiaramente solo il

significato di un riassunto momentaneo, bensì il parlare nel terzo versetto, proprio dove inizia la creazione. Infatti una creazione per sé soltanto, una creazione senza premesse, è insensata e perciò in questo capitolo viene sempre espressamente premesso il dire al creare o al fare. Ma la parola ebraica che sta per ‘parlare’ significa anche pensare, ordinare, volere, desiderare. Così, ad es. in 1 Sam. 20, 4: “io farò per te ciò che la tua anima (cioè tu) dirà,”, cioè ciò che tu vuoi o desideri. Perciò la creazione del mondo è preceduta dal comando o dal desiderio del mondo – il comando è esso stesso null’altro che un desiderio imperativo e perentorio (16).

Questa precedenza del desiderio rispetto alla creazione, del resto nasce anche dal fatto che ogni atto di creazione termina con il plauso: “e Dio disse che era cosa buona”. Ma dove non c’è desiderio, non c’è neppure alcuna cosa buona. Chi può trovare la luce una cosa buona se non desidera vedere? Nel secondo capitolo della Genesi (versetto 18) è detto espressamente : “e Geova Elohim disse: non è bene che l’uomo sia solo, io farò (voglio fare) per lui un aiuto”, cioè una aiutante, “una assistente che sia per lui” o “come a lui di fronte” cioè “a lui adatta” o che sia “come lui”. Qui chiaramente la creazione della donna è fatta dipendere dal desiderio della sua presenza, infatti trovare non buono lo stare soli non significa altro che desiderare compagnia. Così come la donna fu creata perché lo stare solo dell’uomo non è una cosa buona, la luce è stata creata ed è stata considerata una cosa buona perché le tenebre, il non vedere non è una cosa buona; e la luce è stata creata per prima perché il primo desiderio che tutti gli altri desideri presuppongono – a cosa mi serve la distinzione tra sopra e sotto, tra terra e mare, se brancolo nel buio? – è: diventi o sia la luce!

Desiderare è tanto divino quanto umano; la differenza sta proprio nel fatto che con il desiderio divino è direttamente collegata l’azione, che in questo caso il desiderare è allo stesso tempo anche il produrre, il creare ciò che è desiderato. Dio desidera: sia la luce e la luce fu. L’essenza fondamentale

della divinità è, perciò, l'unità tra volere e potere; un dio è un ente che può (fa, realizza concretamente) ciò che soltanto desidera o vuole. “Egli fa in cielo, in terra, in mare e in ogni abisso tutto ciò che vuole (essere propenso, avere piacere in ciò, fare volentieri, volere)” (Salmi 135, 6; 115, 3); “Come egli parla così accade, come comanda così tutto esiste”(Salmi 33, 9); “Egli ordina e così viene fatto” (Salmi 148, 5). Oppure, secondo la precedente differenza: un dio è un ente [Wesen] in cui è tolta la differenza tra il volere e il desiderare, e in cui, perciò, si realizza il più alto pensiero e desiderio dell'uomo: l'unità tra desiderio e realtà – una unità che celebra il suo più alto trionfo nella rappresentazione cristiana della creazione del mondo attraverso la pura volontà, o, che è lo stesso, dal nulla (vedi Tertulliano *Adv. Hermog.* 14). “L'essere umano non fa qualcosa dal nulla, ma ciò che fa lo fa dalla materia a disposizione, e certo non puramente (solo) attraverso la volontà, ma piuttosto prima riflette e si rappresenta cosa deve fare, e poi si serve anche delle mani come suoi strumenti sottoponendosi alla fatica e al lavoro; eppure spesso fallisce il suo scopo se la sua opera non va come desiderato. Dio, però ha creato tutto dal nulla attraverso per mezzo del puro desiderio” (Giovanni Damasc. *Orthod. Fid.* 1, 8). Volere è per Dio creare, ma un creare che non appartiene più al volere, un creare dal nulla. Ma una volontà con cui si dà immediatamente senza materia, senza sostanze e mezzi, quello che vuole, una tale immateriale, libera, disinvolta, autosufficiente, beata volontà non è una volontà ma un desiderio. Volere è un lavoro dispendioso, amaro, faticoso. Io voglio tornare a casa; ma questa voglia è volontà solo se mi piego alle leggi dello spazio e del tempo, se ho la forza e la costanza di sopportare la fatica del viaggio di ritorno, se io o la mia buona volontà non cade a terra impotente ad ogni passo per debolezza o per fiacchezza. Io voglio guarire, ma lo voglio di fatto solo se abbandono l'illusione di una volontà indipendente dalla materia, se faccio la *materia medica* contenuto della mia volontà che per se stessa è vuota e inutile. Io voglio diventare signore di questa passione, di questo

risentimento, di questa afflizione. Ma questa volontà non presuppone già soltanto fuoco, vita, elasticità, resistenza, amor proprio, in breve un qualcosa o un'essenza involontaria di cui questa volontà è solo la manifestazione, che giunge a manifestarsi nella coscienza; piuttosto essa diventa dominatrice della passione solo attraverso lo spazio e il tempo, il movimento, lo sforzo, il lavoro e la soddisfazione con una materia che diversa dalla materia della passione. Ma la volontà è tanto materiale, condizionata, lenta, gracile, umana, quanto il desiderio è onnipotente, eterico, incondizionato, divino. “Il creatore del mondo (cioè il desiderio) non ha bisogno né di strumenti né di materia; ciò che per gli altri artisti sono la materia e gli strumenti, il tempo e il lavoro, l'arte e la solerzia, per Dio è la volontà, perché, come testimonia la Sacra Scrittura, il Signore ha fatto in cielo e in terra, nel mare e in tutti gli abissi, ciò che soltanto voleva. Egli, però non voleva tutto ciò che poteva, ma soltanto ciò che riteneva sufficiente. Infatti, sarebbe stata una cosa semplice per lui creare dieci o ventimila mondi, poiché tra tutte le opere o le azioni il volere è quella più facile. Anche per noi è lo stesso, il volere, certo è la cosa più facile, ma al nostro volere non è sempre legato il potere. Il creatore del mondo, al contrario, può tutto ciò che vuole, perché il potere è legato al volere divino” (Theodoret, *S. IV de Mat. et Mundo Opp. Tom. IV. p. 537*). “Cosa è difficile per colui il cui volere è realizzare?” (Ambrogio, *Hexaem. 2, 2, 5*). “Per lui il puro volere è sufficiente ad ogni cosa. E come a noi la volontà non costa alcuna fatica, così a lui non costa fatica la creazione” (Crisostomo, *In Petavii Theol. Dogm. T. I. 5, 5*). Come in questi passi si dice in modo chiaro, la volontà divina ha tutti i tratti del desiderio umano, solo che ciò che Dio desidera è anche immediatamente reale!

L'unità di volere e potere non vale solo per il Dio ebraico e cristiano, ma anche per gli dei pagani, sebbene essa non sia espressa nella medesima iperbolica maniera. “Io non dico dammi un cristiano, dammi un ebreo, ma dammi un pagano che neghi che Dio è onnipotente. Egli può negare Cristo, ma

non può negare Iddio onnipotente” (Agostino in Petavius 1. c.). “Se tu sai di un dio, allora che sappi anche che un dio può fare Tutto”, (Plutarco, *De Plac. Phil.* 1, 7). “Incommensurabile ed infinita è la potenza del cielo e tutto ciò che gli dei hanno voluto, è sempre accaduto” dice Ovidio (*Met.* 8, 618); “Tutto è in grado di fare un dio con facilità”, lo stesso (*Ars Am.* 1, 562); “Nulla è impossibile al dio”, dice l’attore comico e pitagorico Epicarmo (*Strom.* 5, 14), e anche un lirico greco (Pindaro) dice: “dio può risvegliare dalla notte nera la luce immacolata, ma può altrettanto avvolgere nell’oscurità della notte il puro splendore del giorno. Chi” aggiunge Clemente Alessandrino “può fare la notte quando è giorno, solo costui è dio”.

L’onnipotenza è una capacità, un potere, che presuppone il volere. Quando, perciò, in Omero si dice: gli dei possono tutto (Od. 10, 306), questo significa, a senso: essi possono tutto, cioè, si capisce, tutto ciò che vogliono. Altrove, perciò, dove vengono date prove di questa onnipotenza, assieme al potere è citato anche il desiderio o la volontà, così Od. 16,198 e 208, dove si dice: Atena mi ha fatto così, mi ha trasformato, come lei vuole, poiché lo può fare; così anche ibid. 14, 445. Ma proprio questa determinazione originaria e fondamentale della divinità, il poter fare ciò che vuole, nonostante sia una determinazione sovrumana non è affatto una determinazione extraumana, ispirata dall’esterno o dall’alto, ma piuttosto scaturita nell’uomo stesso, dal suo petto, tirata fuori non solo per mezzo dello spirito, che è unilaterale e astratto, bensì è una determinazione espirata, sussurrata per mezzo dell’ebraico *Ruach* e del greco *Pneuma*, che significano, allo stesso tempo, spirito, aria, vento, alito, respiro. Questa origine si rivela particolarmente nel fatto che il senso originario e genetico dell’onnipotenza divina risiede soltanto, come molto spesso si dice in Omero, nella capacità degli dei in quanto *dei* di fare ogni cosa facilmente, molto facilmente – (Iliade 3, 380; 20, 443), (16, 846 e spesso anche altrove nell’Iliade e nell’Odissea) – cioè, senza difficoltà, senza sforzo, “senza affanno”, come traduce Voss. Così nell’Od. 10,

305 l'onnipotenza divina si contrappone alla difficoltà (secondo altri: fatica, pericolosità) umana, e viceversa Od. 23, 184. 186, a questa difficoltà umana si contrappone la facilità divina*. Questa stessa rappresentazione sta, però, anche alla base dell'onnipotenza cristiana, come mostrano le già citate asserzioni dei padri della chiesa. Ma non è poi un desiderio dell'uomo, e proprio il più intimo desiderio di ogni proposito, di ogni desiderio, realizzare se stesso senza difficoltà, senza opposizione, senza indugio? Non si lamenta e si duole forse l'uomo ogni giorno ad alta voce e soprattutto abbastanza perché non può raggiungere i suoi desideri, anche i più futili senza una indicibile difficoltà? Questa lamentela, questo reclamo non è pure il fondamento della cultura, il fondamento della storia? Perché l'uomo avrebbe reso il toro suo collaboratore se non per scaricare sul dorso di quest'ultimo il peso del lavoro agricolo? Perché avrebbe assoggettato il veloce destriero, al fine di giungere più celermente, facilmente e comodamente alla meta dei suoi desideri? L'uomo deve ringraziare gli dei per la sua cultura; sì, proprio così! Ma questi dei non sono gli dei della superstizione, sono gli impazienti, rivoluzionari desideri degli uomini di realizzare la loro volontà con la stessa facilità degli dei e senza difficoltà. Questi dei, allora, sono i desideri degli uomini di essere essi stessi dei.

Non è possibile lamentarsi o anche solo sospirare per alcun male senza augurarsi di contro il bene. Chi si duole perché non può ciò che desidera, desidera proprio, perciò, anche se tacitamente, potere ciò che non può, si augura capacità illimitate commisurate e proporzionate con i suoi desideri. Persino il pio e devoto cristiano si augura la purezza, dolendosi per la sua peccaminosità, e si augura una qualità divina, desiderando – tacitamente – egli stesso essere un dio; infatti non ci si può augurare nessuna qualità divina, senza le altre qualità che la presuppongono o la accompagnano, quindi insieme con la purezza dal peccato non si può non desiderare anche le virtù, la

* Così, anche nel Crizia di Platone (VII ed. Tauchn), si dice a proposito di Poseidone che egli, come dio o poiché era un dio, aveva rifornito l'isola di Atlantide facilmente, comodamente, "senza alcuna fatica".

perfezione morale della divinità.

Gli dei sono enti venerabili, lodevoli ed encomiabili. Tuttavia si può onorare ed apprezzare, lodare e glorificare solo ciò che si desidera possedere per sé stessi. Come posso, ad es., rendere l'immortalità una delle qualità divine che rende tale il dio se non sento e penso la mortalità come una qualità, screditante tra gli dei, che rende l'uomo tale quel'è? Ma come pensare alla mortalità come una tale qualità se non desidero di non morire? Ciò che non desidero non mi manca neppure, se non ce l'ho, non posso sentire e riconoscere la sua assenza come una mancanza, non posso esaltare la sua presenza come un vantaggio, come qualcosa di buono. Come posso, dunque, approvare e riconoscere in o come dio, qualcosa che non ho riconosciuto prima con dolore come qualcosa che mi è negata?

La condizione, il presupposto fondamentale della fede in una divinità è, perciò, l'inconsapevole desiderio di essere essi stessi dio. Ma poiché la sua essenza [Wesen] reale ed empirica ed il suo essere è in contraddizione con questo desiderio dell'uomo, così, quello che egli desidera essere diventa un essere [Wesen] solo ideale, immaginato, creduto – un ente che è non-uomo, solo perché l'esperienza ha imposto all'essere umano, contro la sua volontà, la dolorosa coscienza di essere non-dio. Se l'uomo potesse ciò che vuole, allora mai e poi mai crederebbe ad un dio, per il semplice motivo che, essendo egli stesso un dio, ma l'essere concreto non oggetto della fede. Ciononostante l'uomo si sente limitato solo nel suo potere, ma illimitato nel suo desiderare e rappresentare o raffigurarsi, e quindi si sente come non-dio nella capacità ma come non-uomo nel desiderare.

Dio, perciò, in origine, non è altro che il non-uomo nell'uomo liberato dal suo opposto, non è nessun altro ente, solo l'altra metà che manca all'uomo, solo il completamento della sua essenza imperfetta, delle sue capacità di fare così limitate in contraddizione con i suoi desideri. La divinità non è una essenzialità [Wesenheit] o rappresentazione "apriorica",

indipendente, priva di premesse – anche le pure rappresentazioni sono enti [Wesen], sia pure enti solo per coloro che se li rappresentano; vale anche in questo caso la frase del giurista: *fictio (legalis) idem operatur quod natura* “un’ipotesi legittimamente fondata ha gli stessi effetti di una condizione naturale”–, il dio presuppone il non-dio. Ma come non-dio si sente proprio chi vuole essere dio ma senza esserlo e senza poterlo essere. Gli dei sono enti completi; ma la loro perfezione nasce solo dalla dolorosa imperfezione dell’uomo, e perciò non è indifferente, flemmatica, come quella della metafisica. Gli dei sono perfetti, solo perché eseguono, compiono i desideri degli uomini – così Eschilo in *Agamennone* 922 dice: Zeus, Zeus completo e perfetto, compi le mie preghiere – poiché sono perfettamente ciò che l’uomo è solo imperfettamente, poiché sono, in breve, in realtà o in potenza ciò che l’uomo è solo nel desiderio. Perciò Omero definisce l’aquila l’uccello più completo, (*Iliade* 8, 247), non solo per motivi estetici o ornitologici, quanto piuttosto perché essa è l’auspicio, il simbolo più perfetto, cioè felice, più auspicato. Nell’inno omerico ad Ermes (verso 544) gli uccelli generalmente sono definiti quali annunciate, perfette, compiute, finite realizzazioni di desideri di desideri.

10. ESEMPI DI DESIDERI TEOGONICI

“Come il pensiero dell’uomo”, dice Omero (Iliade 15,80) “che molte terre del mondo percorse, si slancia in volo, e pensa in spiriti osservatori: «qui vorrei andare e lì», e vari sentieri decide, così Era regale accelerando in volo percorse la via”. Come è qui chiaramente espresso: ciò che l’uomo è solo in pensieri e desideri, in questo caso essere in un luogo lontano in un batter d’occhio, il dio lo è istantaneamente* in verità; quello che per l’uomo è un ottativo, per il dio è un indicativo. I filologi moderni hanno messo al posto dell’ottativo: io sarei [wär ich], l’imperfetto [war ich]: sono stato. Ma, a prescindere da questa forma di imperfetto insolita per la prima persona, il punto centrale della comparazione è chiaramente qui il pensiero che ha spiccato il volo dal desiderio, poiché chi si dirige in un posto, veramente o nel pensiero, costui vuole essere là (17). Come si adatta, allora, il passo indietro dell’uomo nel passato a questo avanzare della dea se il desiderio non soffia nuova vita nel cadavere dell’imperfetto? Il desiderio è la locomotiva del pensiero, soprattutto per l’uomo omerico, che non conosce ancora pensieri astratti, “puri” o “essenti in sé e per sé”, ma soltanto pensieri determinati, appassionati, mossi dal cuore. Anche nei cosiddetti Inni Omerici, come avviene nell’Inno a Mercurio (versi 43,44), l’immagine che sta per la velocità dell’azione divina è la velocità del pensiero che “attraversa volando” il petto dell’uomo, lo trapassa, lo percorre, che è attratto da preoccupazioni su preoccupazioni [Sorgen um Sorgen] – ma le preoccupazioni sono soltanto desideri accorati. Al contrario, quando il solo pensiero sta a descrizione della

* Come in Omero tutte le qualità degli dei vanno a fondo nella pratica, nell’azione, e necessariamente devono farlo, perché con la loro conseguente esecuzione la forza e l’effetto poetico verrebbe meno, così anche questa istantaneità è soltanto un pensiero. Ma quanto sarebbe insipido anche se gli dei giungessero effettivamente a destinazione istantaneamente, cioè senza movimento, senza azioni visibili. Che gli dei possano essere anche così se soltanto lo vogliono, lo dimostra il fatto che esaudiscono istantaneamente i desideri, anche da un lontana distanza, così come lo dimostrano altri loro effetti che presuppongono come causa soltanto una onnipotenza.

velocità divina come nell'Inno ad Apollo (448) e come nello stesso Omero (Od. 7, 36) che qui lo utilizza a descrizione della velocità delle divine navi dei Feaci, allora non va trascurato il fatto che in tal caso, vicino al pensiero, anche l'ala sta da sola, ma che proprio per questo Omero non conosce un pensiero assoluto, un pensiero senza uomo, come non conosce un'ala assoluta, un'ala senza uccello.

Contro il significato emerso dall'allegoria dell'Iliade appena riportata, si può obiettare che la velocità degli dei viene paragonata anche con il movimento delle stelle cadenti (Iliade 4, 75), il cadere della neve o quello della grandine (15, 170); tuttavia di solito essa viene paragonata al volo dell'uccello, ora manifestamente ed esplicitamente - come in Odissea 1, 320; 5, 51; 3, 372 - ora soltanto secondo il tipo di movimento - come in Iliade 14, 228, "così che avvenne lo stesso in questo posto, poiché si dice proprio: essa così volò". Solo l'uomo lascia volare il suo dio veloce come un uccello, pur senza ali, dal momento che egli stesso si slancia nell'aria con gli uccelli nel fluttuare del suo pensiero che si innalza al di sopra di tutte le difficoltà del movimento umano, dal momento che il volo stesso è un movimento che corrisponde al pensiero ed al desiderio dell'uomo, e perciò è un movimento divino. Quante volte le ali siano cresciute all'uomo, al cuore seppur non sulle spalle, lo dimostra anche la favola di Dedalo, che, nel nome dello spirito greco, che, anche se non li ha risolti, si è innalzato a quasi tutti i problemi dell'umanità, fece a suo tempo il tentativo di trasformare anche queste caratteristica divina da desiderio in realtà, da cosa della teologia in cosa dell'antropologia. "Un tale vide i due (Dedalo con il suo sfortunato figlio) e, stupito, credé che fossero dei che sfrecciavan per l'aria"(Ovidio, Metamorfosi, 8, 218).

Il fatto che gli dei siano veloci come il pensiero non è del resto nient'altro che l'onnipresenza rappresentata drammaticamente o epicamente, e perciò successivamente, spostata nel movimento, poiché per chi, facilmente

e velocemente come gli dei, può trovarsi in un attimo in un posto lontano, per lui i limiti di tempo e spazio sono come tolti, e a costui per guadagnare l'onnipresenza non manca nulla in quanto a capacità, ma soltanto in quanto a volontà, dal momento che egli preferisce il cammino del movimento alla sosta dell'essere, la vivente visione di sé [Selbstschau], l'autopsia [Autopsie], del riconoscimento sensibile, dell'esperienza - come Jehova che nella Bibbia (1. Mos. 11, 5) scende giù dal cielo - alla morta totalità dell'onniscienza. Nondimeno l'onnipresenza teologica o metafisica consta della stessa sorgente di pensiero da cui derivano, anche quelle poetiche e successive (18). Solo che qui si dice: come il pensiero o il desiderio dell'uomo si sposta dovunque, così fa il dio; lì: come lo spirito dovunque è in pensieri, così la divinità dovunque è in verità, in realtà. “Vuoi vedere la perfezione e la quasi divinità dello spirito (umano)? Esso tutto attraversa in un istante, più veloce delle stelle, più veloce del tempo. Cosa dico? Esso è quasi dappertutto (Justus Lipsius, *Physiol. Stoic.* 3. Diss. 19). “Il nostro spirito imita (mostra, riproduce) la non-circoscrivibilità, cioè la non-spazialità, la illimitatezza di Dio” (Joh. Philopon. *De creat.* M 6, 15). “Vera e propria non-circoscrivibilità si addice solo a Dio, ma lo spirito umano la imita, per così dire, nel fatto che in un batter d'occhi coglie e scruta sera a mattina, nord e sud, le cose celesti e quelle sotterranee, non concretamente, ma soltanto nell'immaginazione dello spirito” (Teodoret. *Quaest. in Gens. Interr.* 20). Gli dei sono veloci soltanto quando il pensiero dell'uomo è lui stesso in movimento appassionato; ma sono onnipresenti quando anche il pensiero dell'uomo è giunto alla calma, sebbene anche qui, ugualmente, le stesse espressioni del movimento del pensare e dell'onnipresenza divina siano riportate allorché l'uomo non insegue più strenuamente una meta precisa e lontana, come avviene nei naufragi dell'Odissea o sul campo di battaglia dell'Iliade, ma come avviene quando Bia ha tutto sotto di sé, o come quando Socrate vuole essere a casa in ogni luogo, se le dà un significato fisico, quando egli vuole sapere ciò che c'è in

cielo e in terra. Qui e lì il desiderio possiede l'uomo, ma naturalmente i desideri del cittadino del mondo –Socrate si definisce, secondo l'esempio, ma anche in opposizione a rodio e a corinzio, un “*kosmios*” (Plutarco, *De exsilio* 5, ed. Tauchn.) - sono i desideri dell'uomo che riconosce come sua vera patria il cielo, sia esso solo quello della fede o quello dello sguardo che ha rigettato i confini della sua patria terrestre tanto lontano quanto l'etere infinito del cielo abbraccia la terra (Plut. a. a. O.); questi desideri sono di tutt'altro tipo dei desideri che non si estendono oltre le mura di Troia e i monti di Itaca.

Oltre al divino balenare del pensiero [Gedankenblitz] dell'uomo che ha molto viaggiato – una apposizione in questo passo altamente indicativa e necessaria, poiché, almeno nell'antichità omerica, soltanto chi è fuoriuscito sensibilmente dall'ambito del suo ambiente più prossimo si innalza su di esso anche spiritualmente –, nell'Iliade si trova ancora un'espressione di desiderio di vero significato teogonico. “O se soltanto” dice Ettore certo della vittoria “potessi essere immortale e fiorire in eterna gioventù, onorato come lo sono la stessa Atena ed Apollo, quando il giorno che sta per nascere vedrà il lutto degli Argivi” (8, 538). E più avanti esprime di nuovo questo desiderio, benché qui muti nel fatto che egli irunisce le qualità divine in una personalità divina. “Se solo io fossi” dice “figlio di Zeus, del protettore degli egioici, se solo fossi nato come un dio immortale dalla regale Era, onorato in eterno come Atena ed Apollo, quando il giorno di oggi porterà lutto agli Argivi” (13, 823). Questa esternazione di Ettore è stata più volte criticata, ad esempio da Libanio, da Eustazio, da Köppen. Libanio nella *Insaziabilità* (ed. Reiske, T. I. p. 243) scorge in questa espressione una triste prova dell'infelicità e dell'insaziabilità umana; ma essa è, assai più, una prova felicissima della sincerità e della spontaneità dell'uomo omerico, al quale, chi parla in modo diverso da come pensa, è antipatico perfino nella morte; infatti Ettore dice soltanto onestamente quello che il greco, quello che l'uomo in genere, si augura, ma proprio per questo, poiché egli lo desidera soltanto ma non lo ha veramente,

lo oggettiva come dio e così lo possiede e lo gode almeno nell'idea, nell'immaginazione, nella fede. Chi si lamenta di invecchiare – e chi non se ne lamenta ancora oggi, se anche non in versi, come Mimnermo, o altrimenti come esprime le sue lamentele? – desidera di non essere vecchio, di rimanere giovane per sempre. Quando le greche chiedevano o cantavano ad Afrodite *Ambologera*, cioè la dea della bellezza e dell'amore che rinviava la vecchiaia: “O bella Afrodite! Rinvia la vecchiaia!” (Pausania 3, c. 18, § 1 e Plutarco, *Qu. Conv.* 3, 6) non desideravano forse qualcosa che ancora oggi le donne e le fanciulle cristiane desiderano nell'intimo, nonostante la loro fede cristiana, sebbene non individuino più questo desiderio di bellezza e gioventù intramontabile, come i plastici greci, in una particolare forma divina? Ma questo desiderio non dice soltanto in modo femminile, solo timidamente, solo tentennando, quello che Ettore dice del tutto apertamente, eroicamente, spavalidamente? E quando il salmo dice (Salmi 102, 25): “mio Dio, non rapirmi nel mezzo del mio giorno nei secoli dei secoli del tuo anno”, cioè tu, la cui vita dura di generazione in generazione, di secolo in secolo; allora esso non esprime ovviamente il giovanile desiderio dei greci: rinvia la vecchiaia!, ma esprime il desiderio senile: rinvia la morte! Lascia che io diventi tanto vecchio, lascia che viva tanto a lungo da averne abbastanza della vita come il mio progenitore (1, Mos. 35, 29). Ma il suo desiderio di durare fino a questa meta, al di sopra del quale non si innalza il desiderio del vecchio ebreo, trova la sua affermazione soltanto nella essenza eterna. “Tu, i cui anni non finiscono” come si dice nello stesso salmo al verso 28, tu non puoi volere che la mia vita comunque già così corta sia accorciata ulteriormente, innaturalmente, violentemente; tu non puoi essere spietato, crudele contro il desiderio che chiede ti la creazione di un giorno. “Ricorda quanto è corta la mia vita” (Salmi 89, 48). “Mille anni stanno innanzi a te come il giorno che ieri è trascorso”. “La nostra vita... se ne scorre veloce quanto noi voliamo via” (Salmi 90, 4. 10). Colui al quale mille fiorini sembrano un centesimo non

può mostrare al mendicante che un centesimo di sé. Dove il desiderio non giunge mai al colmo, non è mai soddisfatto, lì non trova nemmeno mai, fino in fondo, calorosa accoglienza e ricovero.

Se augurarsi l'eternità è tracotanza e presunzione, allora è anche presunzione pensarsi dèi sempiterni; infatti il pensiero dell'eternità divina è collegato inseparabilmente al pensiero dell'eternità umana oppure ad una qualche forma di durata oltre la morte. L'antico ebreo non desidera e non conosce certo altra sopravvivenza che quella del proprio nome, della propria stirpe o del proprio popolo; ma la certezza della soddisfazione di questo desiderio è per lui essenzialmente connessa al pensiero dell'eternità. Così allo stesso modo, a chiusura del citato Salmo 102, si dice: "i tuoi anni non finiranno; i figli del tuo servitore (certamente) abiteranno (la terra) ed il loro seme dopo di te durerà e persisterà. Il che significa: "tu sei eterno ed immutabile, perciò anche il tuo popolo durerà in eterno" (de Wette). "La vita dell'uomo ha i giorni contati, ma i giorni di Israele sono innumerevoli" (Sir, 37, 28). Tu signore sei eterno, e la tua memoria rimarrà nei secoli" (Ps. 102, 13). Ma anche il nome del saggio "vivrà per sempre" (Sir. 37, 29, e anche 39, 13) "rimarrà nei secoli", anche il nome del saggio è ed è detto eterno (Sir. 15, 6).

Ma quando più avanti Ettore si augura onori divini, allora si augura ciò che effettivamente avrebbe ricevuto, in parte, dai suoi, poiché di lui si dice espressamente: "fu onorato come un dio". La perifrasi "come un dio" è propriamente ridondante o è solo un'espressione entusiastica, animata; infatti, nel puro onore o nella venerazione, almeno se questa è verace, fervida, appassionata, è già contenuta la divinizzazione. L'amore, l'ammirazione, la riconoscenza, in breve le emozioni ed i sentimenti dai quali scaturisce la venerazione, non conosce limiti, non si cura perciò delle differenze di rango diplomatiche tra la venerazione degli dei e le altre venerazioni che sono state escogitate dai cortigiani del re dei re, dagli alti cerimonieri spirituali, e che

assumono valore solo nei segni volontari esteriori. Così Davide si gettò ai piedi di Jonathan per testimoniare la sua venerazione come prova della sua amicizia. L'onore è un bene divino, dice Platone nelle Leggi (5, 1, ed. Ast), ma proprio per questo – questo è il senso di questo detto, come mostra l'esito successivo – questo bene è dovuto solo agli dei. E Senofonte nel *Gerone* (c. 7, 4) dice: nessun piacere umano è così vicino agli dei quanto la gioia di essere onorati”.

Come lo era *Honos*, l'onore, per il romano, così per il greco *Pheme*, la voce, la fama (la voce del popolo), il nome, era espressamente una divinità e certo non era solo una divinità da poeti, ma era dotata di un vero e proprio culto: “noi sacrifichiamo”, dice Eschine (*de falsa leg.* Ed. Tauchn p. 137), “alla pubblica Opinione” (come si può anche tradurre *Pheme*) “come ad una divinità” e (*adv. Tim.* p. 63): “i nostri predecessori hanno eretto un altare a *Pheme* in quanto è una divinità molto grande e potente”, cosa che essa è ancora oggi in realtà, sebbene non sia più considerata una divinità. Il desiderio di Ettore non era perciò superbo, irreligioso, ma era un desiderio che trovava legittimità e santità nel culto dell'onore. Anche nel giudaismo e nel cristianesimo l'istinto d'onore dell'uomo, sebbene qui non si esprima in senso stretto, trova la sua soddisfazione nella religione. Chi non conosce la *gloria Dei*, l'onore, la gloria di Dio? Ma la gloria del Signore si estende anche sui suoi servi. “Onore e gloria”, come la traduce Lutero (magnificenza, dignità, gloria, splendore) non sono da ascrivere solo a Dio (1 Tim. 1, 17), ma sono promesse anche all'uomo. Re, reggitore supremo, è detto Dio nel Vecchio Testamento, ma anche nell'Apocalisse di Giovanni (5, 10) si dice: “e ci hai resi re e sacerdoti per il nostro Dio, e noi saremo re in terra”, e più avanti a proposito dei beati dice: “regneranno nei secoli dei secoli” (22, 5); e così (2. Tim. 2, 12): “noi regneremo insieme”. Quante volte nel Vecchio Testamento l'onore o la lode di Dio sarà trasformata nella ragione del movimento o della determinazione della sua azione? “Non a noi, Jehovah, non a noi, ma al tuo

nome rendi gloria (cioè aiutaci contro i pagani servi degli idoli, non certo per la nostra, ma per la tua gloria); “perché i popoli (devono) essere detti pagani dove Dio (è) loro? (Salmi 115, 1. 2). “Quale vantaggio c’è (per te) nel mio sangue, nel mio discendere verso la rovina; ti onora la polvere, glorifica la tua fede? Ascolta (allora) Jehovah ed abbi pietà di me” (Salmi 30, 10.11). “Rivolgiti a me per consolarmi! Con l’arpa voglio cantare te, la tua fede, mio Dio! Voglio suonarti con la cetra che sei il santo di Israele!” (Salmi 71, 21. 22). Ma chi rende l’onore la ragione fondamentale di Dio non divinizza solo indirettamente l’avarizia umana di lodi, ma anche se stesso; egli si pone sullo stesso piano di Dio inconsapevolmente, così può porsi di fronte alla propria coscienza ancora come pio e devoto; infatti che cosa mi spinge alla lode di creature che stanno sotto di me, che non mi comprendono, che non mi sanno stimare, e che di conseguenza non mi possono lodare? Mi può lodare solo chi io stesso onoro, solo colui il quale riconosco io stesso come una essenza a me pari.

Perciò per la religione è una principio comunemente valido, anche se in genere non pronunciato: “chi onora gli dei, è onorato dagli dei”. Le stesse parole che l’uomo usa a proposito del suo rapporto con gli dei le usa anche per il rapporto degli dei con l’uomo. Gli uomini venerano, si dedicano, servono gli dei, ma allo stesso modo, viceversa, anche questi fanno con ciascuno (Senofonte, *Mem.* 1, 4, 10). Anche nel Nuovo Testamento ha valore la parola: stimare, onorare, venerare, sia a proposito della venerazione di Dio (ad es. Giovanni 5, 23) sia riguardo all’onore – la ricompensa – che Dio dimostra all’uomo (Giovanni 12, 26). Il culto degli dei ha luogo tra gli uomini, il culto degli uomini fra gli dei. Sacre serbano gli uomini le reliquie dei loro dei che un tempo camminarono personalmente sulla terra; ma anche gli dei non lasciano che nemmeno un capello dell’uomo cada dalla sua testa trascurato, non lasciano che nessuna lacrima si disperda nella sabbia non vista. Preziosa è agli occhi di Geova la morte (cioè la vita) dei suoi

“adoratori”, “devoti”, “santi” (Salmi 116, 15). Gli dei amano gli uomini come le loro pupille; “custodiscimi come una pupilla nell’occhio” (Salmi 17, 8) secondo Lutero, ma letteralmente: “l’ometto, la figlia dell’occhio”, cioè la pupilla. “Chi offende voi offende l’ingresso, la porta” cioè la pupilla “dei suoi (di Jehovah) occhi” (Zach. 2, 12). Ma che cosa più della pupilla è un oggetto di grande cura e amore, che cosa è più caro, che cosa è più intoccabile? Ma che cosa è l’amor-di-sé contro il piacere dell’essere amato? Che cosa il lodare se stessi contro la lode che viene dalla bocca dell’Altissimo? Che cosa è la vuota oscurità del servo che si tiene in vita per un padrone, contro il divino alto sentimento del servo che sa di essere al servizio di un signore che è il signore del cielo e della terra! Che cosa è la superbia dell’autodifesa ateistica contro l’umiltà del credente, al cui fianco stanno di guardia legioni celesti, ed ovviamente anche terrestri, di poliziotti?

Se l’eroe omerico schiettamente esprime il desiderio di essere un dio, beninteso! solo come desiderio, certo dell’impossibilità della sua realizzazione, al contrario il pio lirico Pindaro vieta una certa tracotanza con le parole: “non aspiro ad essere Zeus o a diventare lui” (*Hist.* 5, 18) (19); e più avanti: “chi è in modo giusto ricco e onorato non aspira e non cerca di diventare dio” (*Ol.* 5, 57). Ma certo il divieto di un’aspirazione precede la sua esistenza. Il divieto dice solo: non voler essere dio, poiché non puoi esserlo, poiché la tua aspirazione è per te inutile e dannosa, poiché ai mortali si addicono solo le cose mortali, come Pindaro ha espresso nel passo appena riportato dell’Ode Istimica; tuttavia lo stesso divieto ma confessa proprio perciò che il desiderio di essere un dio è innato [inwohnt] nell’uomo stesso; altrimenti sì che il divieto sarebbe addirittura senza senso e senza utilità. E allora abbiamo, anche in questa pia espressione di Pindaro che dice apparentemente il contrario, una classica testimonianza della genesi degli dei dai desideri dell’uomo. Cosa significa: voler essere un dio? Non significa dio in persona: significa voler essere quello che dio è. Ma che cosa sono gli dei?

Proprio ciò che gli uomini non sono ma desiderano essere; allora gli dei sono, come dice lo stesso Pindaro in un frammento di Plutarco (*Adv. Stoic.*, p. 1075 Xylander): “senza malattie, né invecchiano né sanno nulla della fatica, e non attraversano l’Acheronte dai lugubri suoni”, cioè non muoiono.

Perciò la determinazione dell’essenza divina anche per i filosofi platonici e cristiani non è che essa è l’essente, o che è ciò che è, ma la sua prima determinazione – poiché un essere che non è preceduto da nessun volere e da nessun desiderio è solo l’essere della natura – è assai più che essa è ciò che vuole essere, e che dunque non è il puro, morto essere per sé stesso, ma l’essere vitale, ardente di desiderio, l’essere senza fatica, senza malattia, senza morte, senza preoccupazioni – “ma essi (gli dei) stessi sono senza preoccupazioni (Iliade 24, 526); “senza ferite” (Pindaro, *Isth.* 3, 31) – questo è il primo, originario essere divino, e appunto proprio perché in queste ed in simili espressioni negative riecheggiano ancora assai distintamente i suoni originari delle doglie del parto con le quali l’essenza umana ha prodotto quella divina.

Ma come si accorda, allora, a questo significato religioso, e certo lui stesso teogonico, dell’umano desiderio di essere dio la ruota di Issione, il supplizio infernale di Tantalo, la folgore che annientò Salmoneo? Tra gli dei che lo diventano e quelli fatti nel cielo della religione vi è la stessa grande differenza che vi è sulla terra della politica tra le maestà o le eccellenze che lo diventano, quelle che vogliono diventarlo, e quelle che lo sono diventate. Quello che innalza l’eccellenza *in fieri* fino al cielo, l’eccellenza fatta lo schiaccia con dispregio nella polvere. Il desiderio di diventare un’eccellenza è umano, alla mano, cordiale, fraternamente amichevole, democratico; ma l’eccellenza fatta nega questa cordialità e comunitarietà [Gemeinschaftlichkeit] assieme al comune popolano, non vuole sapere più niente delle umili condizioni della sua origine, rinnega apertamente la sua origine, bolla come un crimine gli stessi principi ed aspirazioni ai quali deve

la sua esistenza, la sua eccellenza. Certo gli dei non sorgono da ragioni politiche, come errando gli antichi ateisti sostenevano, ma essi si mantengono in definitiva – chiaramente sempre e soltanto per un tempo determinato – attraverso un mezzo che contraddice le loro origini e la loro essenza originaria, attraverso le arti e le armi del dispotismo politico e spirituale. Tuttavia, a prescindere da questa differenza: gli dei si originano nel contrasto, nella contraddizione tra potere e volere nell'uomo, è perciò quando un Salmoneo vuole essere e potere quello che solo Zeus è e può, allora commette un sacrilegio non solo contro dio, ma anche, e in primo luogo, contro la consapevolezza di sé [Selbstbewusstsein] dell'uomo, che non nega il fatto che sarebbe volentieri un dio, ma a cui anche, allo stesso tempo, la terribile prosaica verità dice in faccia che l'uomo non è un dio e non può esserlo, che gli dei esistono soltanto nel cielo della fantasia, della fede, ma non nella realtà terrestre.

11. DESIDERI DEL BISOGNO E DELL'AMORE

La vera forza e significato del desiderio umano, e di conseguenza anche delle sue forze di realizzazione, degli dei, non si mostra in alcun modo lì dove, come all'inizio di una certa impresa, l'insufficienza della capacità umana di agire è soltanto una possibilità, ma piuttosto lì dove questa temuta possibilità si è trasformata in una realtà, dove incidenti e ostacoli insormontabili frustrano la volontà dell'uomo, e dove in genere la soddisfazione del suo desiderio più più intimo e più potente non è in suo potere. Ma dove finisce il potere di azione umano, lì comincia, si manifesta volentieri il potere degli dei. "Certo io avrei respinto volentieri" dice Telemaco agli abitanti di Itaca, "l'abietto viavai dei Proci se soltanto ne fossero risiedute in me la capacità, la forza, il potere", ma proprio per questo, poiché questo travalica le sue capacità, scongiura Zeus Olimpico e Temi di respingere il loro viavai. "La malattia che viene da Zeus, il grande", cioè il male interiore contro cui l'antichità omerica non conosceva alcun rimedio, "non si può rimuovere o guarire", dicono a Polifemo i ciclopi accorsi alle sue grida di aiuto, ma proprio per questo allo stesso tempo aggiungono: "Ma tu prega tuo padre, il regale Poseidone, (Od. 9, 411), e lo stesso Polifemo esprime la credenza "che, se solo volesse, il suo divino padre potrebbe guarirlo" (520). Quando il Samio Elpis, al suo approdo in Africa, sulla riva scorge un leone con le fauci aperte si sirifugia su un albero ed implora il padre Libero (Bacco) poiché generalmente in tali circostanze, quando non c'è più niente da sperare, si usa, dice Plinio, più di tutto desiderare e giurare (*Hist. Nat.* 8, p. 21, c. 16). "La tempesta vince l'arte, non più il timoniere adopera il timone, ma voti e desideri" (Ovid. *Fast.* 3, 593). "Il timone affonda alla mano, solo desideri" – il desiderio è infatti l'anima del voto, della promessa, sebbene la coscienza religiosa antepone il voto, il giurare al desiderio – "allontanano

l'estrema paura per le sventure" (Seneca, *Agam.* 505). "Egli abbandonava a dei e desideri il suo destino" – ovviamente quello del navigatore cui la tempesta ha strappato il timone dalle mani (Ovid. *Met.* 2, 186). "Se dei devoti possono una qualsiasi cosa"* , grida Didone nella sua disperazione e nel suo desiderio di vendetta contro l'infedele Enea, allora me la pagherai (Virg. *Aen.* 4, 382), e allo stesso modo anche Ovidio invece di: non mi aiutarono per niente gli dei che tu invocasti con giuramenti, dice: non mi aiutarono i tuoi desideri e giuramenti (Ovid. *Met.* 11, 661).

Il testamento della forza naturale che si esaurisce, l'ultima volontà dell'uomo, è il dio, o, che è lo stesso, il desiderio. Quando l'uomo non può più nulla può ancora almeno pregare, può ancora desiderare. Per il desiderio non esiste alcuna malattia incurabile, alcuna morte, alcun limite, alcuna legge, alcuna necessità naturale, almeno nella stessa misura in cui non esiste per gli dei. Se perciò anche tutti i soccorsi sono esauriti, se tutto abbandona l'uomo, il desiderio della salvezza e la fede nel possibile, e quindi necessario, esaudimento di questo desiderio non lo abbandona. L'essenza onnipotente che i teisti trasformano in una essenza extraumana e che presuppongono come fondamento extraumano, oggettivo della spiegazione della religione, non è nient'altro che una espressione ed una prova della onnipotenza del desiderio umano, non è nient'altro che il volere e la fede dell'uomo nel fatto che non ci sono limiti al suo desiderio, che il suo desiderio, cioè il desiderio necessariamente immanente in lui, il desiderio necessitato dell'onnipotenza dell' amor-di-sé, il desiderio della sventura, del pericolo, del dubbio sulla sufficienza dei mezzi naturali può essere soddisfatto, deve essere soddisfatto. Dei, la cui essenza non corrisponde all'essenza onnipotente ed illimitata di questo desiderio che travalica le forze, o, che è lo stesso, le leggi umane e naturali, dei la cui essenza non soddisfa questo desiderio, sono soltanto dei

* Il passo appena citato Voss lo traduce in modo pieno di sentimento: "se déi sensibili valgono qualcosa", cioè se i desideri umani possono ancora qualcosa, se i sentimenti umani hanno ancora forza e valore. Così dice anche Ovidio (*Fast.* 4, 895): *vota valent*, e Giovenale: *publica vota vicerunt*, vinsero i desideri (per la guarigione di Pompeo).

apparenti, impostori formali che si spacciano per dei ma che non lo sono veramente.

La frase di prima: gli dei possono tutto, porta perciò innanzitutto il suo contenuto nella subordinata: ciò che gli uomini – in base al sacro diritto del pericolo – desiderano. Perciò si dice: “tutto deve sperare l’uomo, di nulla deve dubitare, tutto è facile da realizzare per Dio, nulla gli è impossibile o irrealizzabile” (Linos Stobaeus, *Floril.*, 109, 1). “Noi vediamo da qui”, fa notare Gassendi (*Animadv. in Lib. X. Diog. Laert. T. II. P. 57*) su questo passo “che credere nel senso degli uomini, che credere che Dio (o un dio) sia, e credere che egli possa fare tutto, è la stessa cosa. E questo lo prova anche sufficientemente il patto tacito col quale tutti i popoli invocano e pregano Dio di fare ciò che egli non potrebbe fare se egli non fosse onnipotente”. “La natura stessa incita tutti gli uomini, quando non hanno più alcun aiuto umano, a rivolgersi al cielo e a supplicare aiuto da uno spirito eterno. Chi non si rivolge a lui in caso di pericolo?” (Melanth. et al. *Declam. Argent. t. 3. p. 289*). Perciò Luciano (Hermot. 71 ed. Tauchn.) eccellentemente definisce il desiderio una divinità generosa, che non contraddice l’uomo in niente, che fa tutto con facilità, sebbene egli qui non intenda il desiderio serio, bisognoso, fondato sulla necessità. Lo è di significato più universale e più profondo quando presso gli antichi germani il dio più alto si chiama proprio desiderio, *Oski*: una sorprendente prova linguistica del fatto che l’essenza onnipotente è fatta soltanto di desiderio onnipotente.

Ma ciò che vale per i desideri dell’indigenza, che chiaramente non conosce alcuna legge, e lo stesso avviene nel nostro diritto criminale che di certo non è meno che filantropico, vale anche per i desideri più intimi e nobili dell’uomo, i desideri beneaugurali, di onore, di amore, di riconoscenza. “Noi non siamo in grado di ricompensare te che sei degno di ricevere ringraziamenti... gli dei ti porgono il degno compenso” (Virg. *Aen.* 1, 600). “Oh possano gli dei ripagartelo, poiché io non posso” (Ovid. *Ep. Ex Pont.* 2,

11, 25). “Dio te ne renda merito!” dice il mendicante per strada – ed in questa saggezza della strada c’è più saggezza, più verità e comprensione dell’essenza divina di quanta ce ne sia sulle cattedre di legno della tronfia erudizione di Dio e della filosofia scolastica –, “Dio sia con voi!” dice colui che si separa dai suoi. Dove finisce l’uomo, lì comincia Dio, cioè la fine del potere è l’inizio del desiderio; dove non si può più fare del bene rimane ancora il solo pio o buon desiderio; dove smette il materialismo del senso, legato allo spazio e al tempo, dove finisce l’opera della mano e del piede, lì comincia, lì si sviluppa il desiderio di essere divino, di essere immateriale, che si estende fino alla lontananza, che non è vincolato da alcun limite, ma che proprio per questo è solo ideale, cioè è solo rappresentato come essenza e realtà.

I desideri di fortuna, attraverso l’uso o l’abuso, sono diventate troppo vuoti, formule che non dicono niente e che sono perciò sprezzanti; tuttavia nonostante tutto esse hanno in se ed originariamente forza e significato religioso e teogonico. Una prova esplicita, storica di ciò l’abbiamo tra le altre cose negli auguri di buon anno nuovo dei romani, una prova intimamente psicologica ma così innumerevole quanto sono innumerevoli i momenti in cui l’uomo, sotto la spinta del suo amore esuberante, evoca gli dei dal caos della propria impotenza. Quelli infatti sono i momenti in cui egli, nella penosa, insopportabile contraddizione tra un amore che desidera tutto (ovviamente il bene) e che non conosce alcun limite, ed una forza che non può niente e per la quale l’abbondanza del suo desiderio suona apertamente come uno scherzo, si riscatta nella rappresentazione, nella certezza dell’onnipotenza divina. “Dio non ha altra contraddizione che il nulla”, ma è solo il nulla antropopatico, cioè il doloroso non-essere e non-potere del desiderio umano. La teologia crea secondo Dio il mondo da un nulla che non è nient’altro che proprio il nulla; l’antropologia crea secondo natura gli dei dal nulla sensibile che risiede nel cuore umano. E i momenti della vita umana in cui egli invoca il sostegno degli dei, ma non per abitudine quanto piuttosto per bisogno esteriore e

interiore, per sofferenza, per necessità di cuore, per bisogno di aiuto, questi straordinari momenti sono quelli che originariamente hanno chiamato gli dei all'esistenza. Certo le quotidiane, domenicali, mensili, annuali funzioni religiose, i riti di venerazione degli dei, o, secondo la più antica definizione, le teofanie, sono soltanto ripetizioni senza spirito di un momento produttivo, teogonico. "Io sono il Signore Dio tuo che ti ha condotto via dall'Egitto, dalla schiavitù" (2, Mose 20, 2). Questo condottiero che guida fuori dall'Egitto è l'oggetto della venerazione israelitica, il fondamento della legge e della nazionalità israelitica; ma questo dio doveva la sua esistenza proprio alla fuga dall'Egitto. Soltanto in questo momento in cui Geova appare a Mosè, soltanto allora l'indistinto Elohim o Dio dei Padri riceve il nome di Geova; ma col nome è anche data l'essenza. Significare ed essere, nome ed essenza è uno almeno nel significato pubblico, e altrettanto in quello politico e religioso. Secondo la Bibbia Geova stesso si dà questo nome, scende dal cielo ed esorta Mosè a liberare il suo popolo, come se questa fosse stata una faccenda che stava a cuore soltanto a Geova ma non agli Israeliti. Ma qui abbiamo al contrario soltanto un esempio del modo di concepire e di descrivere, che in genere, come dimostra tra l'altro chiaramente il cosiddetto documento di Geova [Jehovahurkunde] nella Genesi, rende il vero svolgimento dei fatti contraffatto e deformato, trasforma il teogonico prima in dopo, e il dopo, il successivo, in prima. E tuttavia traluce ugualmente anche qui la originaria verità, dal momento che Geova basa, motiva la sua discesa con le parole: "Ho visto la miseria del mio popolo in Egitto ed ho ascoltato le sue grida (ovviamente di aiuto) a causa di coloro che lo opprimono; ho conosciuto la sua sofferenza". "Poiché infatti ora è giunto a me il grido dei figli di Israele e poiché ho visto la loro angoscia (oppressione, maltrattamento), poiché ho visto come gli Egizi li tormentano, va lì subito, voglio inviarti al Faraone affinché tu guidi il mio popolo fuori dall'Egitto" (2. Mosè, 3, 7.9.10). Geova, dunque, non è disceso autonomamente dal cielo, ma è stato invocato dalle

grida degli Israeliti, egli è una manifestazione, una esternazione del loro impulso alla libertà e del loro istinto di indipendenza; egli li libera, ma solo perché quelli non possono più sopportare il giogo della schiavitù, solo perché aspirano alla libertà, solo perché vogliono essere liberi. Ed è proprio così che Geova risponde alla domanda di Mosè che riguarda il suo nome: “Io sarò colui che sarò”. “Così devi dire ai figli di Israele: Io sarò colui che mi ha mandato da voi”. Ma non “io sarò, *costui* mi ha mandato”. No! Alla lettera*, come si dice in ebraico senza pronomi: “io sarò” – ovvero libero, felice, Signore della terra in cui scorrono latte e miele – ha condotto gli Israeliti fuori dall’Egitto e li ha liberati dal giogo. Ma certo! Io sarò ciò che voglio essere, ciò che desidero essere – questo desiderio carico di speranze è l’autore di tutte le grandi azioni del passato e del futuro, è l’unico eterno dio dell’umanità, anche quando non si chiama più Dio, o Geova, o Allah, o Giove.

Molti traduttori antichi e moderni traducono l’ebraico “io sarò” con ‘io sono’, o almeno secondo il futuro così: “io sarò colui che sono”. Questo si lascia ascoltare; ma tralasciare completamente il futuro significa porre la fiaccola sotto il moggio, significa lasciare impantanare la corrente vitale del futuro nel mar morto dell’immutabilità. L’*io sarò* presuppone chiaramente l’*io sono*; ma che cos’è il triste presente a confronto del magnifico futuro? Come poteva Geova appellarsi al passato ed al presente, lì dove egli non aveva fatto ancora niente finora per il suo popolo, lì dove non si era ancora dimostrato come il loro Dio? Poteva soltanto rinviare al futuro. “Io sarò colui che sarò”, cioè io sarò il vostro salvatore dall’Egitto, e così il vostro salvatore da tutti i mali e le necessità future. Perciò anche presso gli israeliti è sempre collegata al ricordo dell’uscita dall’Egitto la speranza che Geova, come allora, anche adesso li salverà dalle loro peripezie”. Ancora oggi nella notte di Pasqua gli Israeliti si definiscono coloro che attendono l’arrivo del Messia: *liberi, nobili,*

* Si comprende soltanto alla lettera, non a senso, chi sono coloro che lo scrittore ebraico nella sua coscienza ha con ciò congiunto, poiché secondo lui è soltanto una espressione più breve che sta al posto di: “il Dio che alla domanda intorno al suo nome mi ha risposto: «io sarò chi sarò, *ero qui ero*», questo Dio, dico io, mi ha inviato”.

poiché come Mosè li ha liberati dalla prigionia egizia, l'altro salvatore deve liberarli dalla prigionia morale nell'attimo in cui l'intera creazione sarà liberata dalle catene dell'oscurità". Così è per Nork, *Hebr. Chald. Rabb. Wörterbuch*. Si veda anche come proprio la *Passah* si manifesti – anche l'autore di questo passo se ne rende conto – come una originaria festa della natura, come una “festa della libertà del principio della luce, che deve essere festeggiata ogni anno dai figli della luce, cioè dai suoi adoratori, a memoria della sua vittoria sul gelo, sulla tenebra e sulla sterilità”; così abbiamo, a differenza della festa storica che si rinnova soltanto nel ricordo, una festa il cui oggetto si produce sempre di nuovo, e dunque si rinnova sempre anche il momento, l'atmosfera e i desideri, la gioia e la sofferenza dai quali sono scaturiti il dio e la sua festa.

Presso i Greci, ma anche presso i Romani, gli dei ricevevano, in ragione di particolari motivi sui quali si fondava la loro venerazione, e soprattutto quella solenne, festiva e nomi particolari. Così Zeus, almeno in base a quanto racconta Pausania, vien chiamato: *Panellenios*, perché una volta durante una opprimente calura che non accennava a smettere, il pio Eakos implorò Zeus per ottenere la pioggia per tutta la Grecia (2, 29, 6); *Aphesios*, il liberatore, a causa di questa liberazione dall'oppressione della siccità e della calura ottenuta grazie al sacrificio ed alla preghiera di Eakos (1, 44, 13); *Homagyrios*, il radunatore, ad Egio, poiché qui Agamennone ebbe raccolto gli uomini più famosi della Grecia; *Apomyuos*, colui che scaccia le mosche, poiché una volta Eracle, disturbato dalle mosche durante un sacrificio, sacrificò a Zeus e in virtù di ciò le mosche furono scacciate, (5, 14, 2); *Klarios*, colui che distribuisce in appezzamenti, a Tegea, a causa degli appezzamenti con i quali Arkas ebbe diviso la terra tra i suoi figli (8, 53, 3-4); *Melichios*, il conciliante, in diversi posti dove si innalzarono altari e tempi a Zeus con questo nome a purificazione dell'assassinio di parenti e concittadini (2, 20, 1. 1, 37, 3); *Euanemos*, letteralmente colui che porta buon vento, per ragioni che sono già

contenute nel nome; *Eleutherios*, liberatore, salvatore, in diversi posti, e così secondo Stradone (IX. C. 2 p. 226 ed. Tauch.) in un santuario vicino Platea che gli fu eretto lì dopo la vittoria dei Greci sui Persiani. Così Apollo, secondo Pausania, ad Atene è detto *Parnopios*, poiché egli, quando una volta le *parnopos*, le locuste, devastarono la campagna, promise agli ateniesi di scacciarle e veramente le scacciò (1, 24, 8); *Libystinus*, secondo Microbio, presso Pachynum, un promontorio della Sicilia, poiché una volta che i Libici stavano progettando un'invasione, all'invocazione degli abitanti li uccise all'istante tutti con una epidemia; *Loimios* a Lindos sull'isola di Rodi, per la fine di una peste (Saturn. 1, 17); Minerva a Sparta veniva chiamata *Ophthalmitis*, protettrice degli occhi, poiché nel luogo in cui aveva un tempio dedicato a lei con tale appellativo, Licurgo conservò un occhio illeso dopo che già l'altro gli era stato strappato da un certo Alkandro (Paus. 3, 18, 1); Asclepio era chiamato, in un tempio spartano, *Kotyleus*, poiché Ercole, quando era stato guarito da una ferita alla *kotyle*, cioè all'anca o al glenoide, doveva avergli costruito questo tempio (3, 19, 7), mentre in una città nelle vicinanze di Asopos veniva chiamato *Philolaos*, amico del popolo (3, 22, 7) per una ragione che non necessita di altre spiegazioni. Allo stesso modo, a Roma, *Rediculus*, colui che torna indietro, si chiamava ed era un dio che aveva un tempio davanti a Porta Capena nel posto in cui Annibale, avvicinandosi a Roma, fermato da una certa apparizione, tornò indietro (Festus). Ammesso anche che molte di queste spiegazioni dei nomi specifici degli dei non abbiano alcun fondamento storico, è tanto certo, tanto evidente già dalla particolarità del nome, che gli dei devono i loro nomi specifici – ma proprio i nomi particolari sono quelli sentiti, quelli intimi – anche e solo a motivazioni particolari.

Le stesse manifestazioni naturali comuni, usuali, quelle che si ripetono e che esprimono nomi e predicati, come ad esempio la pioggia, il tuono, il lampo come aggettivi di Zeus, non devono la loro esistenza a qualche

“contemplazione bronto-teologica o teologico-razionale riguardo al lampo o al tuono”, al vento o alla pioggia, o a qualche deduzione natur-filosofica della necessità di queste forze naturali; assai più, esse sono innalzate a nomi e qualità divine, sono eccezionalmente designate a permanente memoria della riconoscenza, soltanto lì dove la loro beneficenza era stata più vivamente sentita, dove la loro manifestazione era stata più intimamente avvertita e desiderata. Non la pioggia che nasce in seguito alla necessità naturale o della regolazione funzionale del mondo. No! Soltanto la pioggia che, mentre scende dal cielo, allo stesso tempo viene dal cuore dell’uomo e si manifesta al desiderio e quella da cui scaturisce un *Zeus Ombrios* o *Hyetos*, un dio della pioggia. Alcuni momenti, come quelli che la leggenda nell’incredibile preghiera della pioggia di Eakos ha conservato, o anche soltanto ha raccontato senza un fondamento storico, alcuni momenti in cui la natura casualmente e fortunatamente realizza quello che l’uomo desidera e vuole, in cui il desiderio sembra dominare sulla natura, sono momenti epocali, indimenticabili, sacri, “divini”, testimoni della divinità. “Sempre, infatti,” (ovviamente quando sono a casa), dice Odisseo a Nausicaa, “anche lì ti implorerò come una dea, tutto il giorno, poiché tu, ninfa, mi salvasti la vita!” (Od. 8, 466). Ma questa Nausicaa che nel momento della estrema necessità e dell’estremo bisogno è apparsa ad Odisseo come la salvatrice della sua vita, ci narra nel modo più garbato che soltanto i momenti fortunati in cui un oggetto esterno riluce di fronte all’uomo come il suo desiderio oggettivato, come la sua *second sight* in un certo senso, in cui un desiderio gli si realizza “senza fatica”, inaspettatamente, improvvisamente – “tosto (velocemente, all’istante) un dio ci rallegra con ricca selvaggina” Od. 9, 158 – sono i momenti in cui gli dei appaiono, vengono alla luce.

Opposti ma anche anteposti a questi apogei della vita umana sono i momenti della sfortuna, della disperazione, della paura, del terrore – momenti che quando sono fissati per sé, quando diventano quando si trasformano in

idee fisse, creano le rappresentazioni di divinità spaventose e ostili agli uomini. Un esempio estremamente interessante dell'impressione di certi momenti è un frammento del poeta greco Archiloco, che illustra gli effetti di una eclissi in un momento in cui questo evento naturale è osservato ancora con occhi della religiosità naturale, non con quelli della scienza naturale*. “Niente” dice “ci si può non aspettare, niente si può rinnegare (negare), di niente ci si deve meravigliare da quando Zeus, il Padre Olimpico, ha fatto notte a Mezzogiorno, velando la luce del sole splendente così che lutto e paura cogliessero gli uomini. Ormai tutto è credibile, e tutto ci si deve aspettare o si deve temere, nessuno si meraviglia se egli stesso dovesse vedere le fiere della terra scambiare il loro modo di vivere con quello dei delfini” (*Anthol. Gr. Bergk. Jamborg. 7, 6*), cioè se tutto si scambiasse ed andasse a finire sottosopra. Così, assieme alla luce fuori dalla testa, si spegne anche la luce dentro la testa! Così, assieme alla persistenza del mondo, l'uomo perde anche la sua ragione! Tanto la paura gli scambussola la testa che tutto gli appare possibile, che egli diventa un mulinello abulico in balia della sua capacità di immaginazione. Ma fortunatamente la luce vince le tenebre, la gioia dell'illuminato rivederci sconfigge la paura del devoto oscurantismo; e il sole risulta come divinità non a causa della paura del suo oscuramento ma dal giubilo – successivo alla paura – per visibile ritorno della sua luce. Così Macrobio chiama Apollo in qualità di dio della luce *Philesios* poiché noi salutiamo “la amichevole e amorevole luce del sole nascente con gli onori più amichevoli e affettuosi” (*Sat. 1, 17. Paris 1585, p. 244*). Senza dubbio nessun dio nasce e si conserva senza paura e terrore, “poiché gli dei sono salvatori, preservatori, dispensatori di felicità, ma di coloro che prima siano passati per la paura o il pericolo”, e certo gli dei in genere, non solo i Dioscuri che Artemidoro ha in mente in questa frase (*Oneirocr. 2, 37*). Condividono la

* Anche fra i frammenti di Pindaro si trova un interessante frammento che riguarda lo stesso argomento. Plutarco nel *De Facie in orbe lunae* riporta oltre ai menzionati ancora un paio di poeti greci che si sarebbero lamentati per la scomparsa della luce del sole in pieno giorno, ma innanzitutto Omero, a causa di Od. 20, 356 e 57.

stessa fama anche altri dei e dee, come Atena o Minerva, Diana, e, in particolare, Zeus. Ma la paura non soltanto ha essa stessa, in segreto, il desiderio come sua precondizione, poiché si teme di perdere solo ciò che si desidera mantenere, ma è anche espressamente animata dal desiderio di rabbonire la terribile entità, dal desiderio di trasformarla, se non in un'entità benevole, almeno in una non dannosa e rovinosa. L'uomo erige templi ed altari persino alle malattie ed alle epidemie, ma soltanto poiché egli desidera e crede di ingraziarsele e renderle innocue attraverso questi omaggi (Plinio, *Hist. Nat.* 2, 7. p. 5). Lo Scoliaсте (ed. Elmsey) all'*Edipo a Colono* chiama le Erinni (divinità della vendetta), “dolci, propizie”, poiché esse non sono per lui un male. E non è la paura per se stessa, come dicevano gli antichi, ma il *desiderio* legato alla paura, il desiderio che non vi sia nulla da temere, a creare gli dei. Chi raffigura dei nell'oro o nel marmo, dice correttamente Marziale (8, 24, 6), non fa dei; “chi prega (supplica, implora) li fa”. Ma il cuore della richiesta divinizzante è il desiderio.

12. IL DESIDERIO DI FELICITÀ

Il desiderio è l'origine degli dei, il desiderio è l'origine, l'essenza fondamentale, il principio della religione. Ma quale desiderio? Il desiderio di una poesia riuscita se l'uomo prega le muse in quanto poeta, il desiderio di vincere, se come combattente prega gli dei della guerra, il desiderio di un buon raccolto o di un gregge prolifico se prega gli dèi dei campi o delle greggi in quanto contadino o pastore; il desiderio di una caccia abbondante o almeno non inutile, se prega gli dei della caccia in quanto cacciatore, il desiderio di una pesca ricca o almeno sufficiente al proprio sostentamento se prega gli dei del mare in quanto pescatore; il desiderio di un viaggio sicuro per mare, se prega da timoniere gli dei che proteggono i navigatori; il desiderio di essere liberato dai suoi mali e dalle sue sofferenze, se egli, infelice, prega gli dei che proteggono dai mali ovvero se prega la divinità in genere: il desiderio di essere *felice*. Infatti, l'uomo è felice solamente se le sue imprese riescono, se i suoi desideri trovano compimento e se altri mali e sofferenze non lo opprimono, come per esempio dice Teognide: "Ricchezza non è il mio desiderio, né la mia preghiera; ma potessi almeno godere il poco senza mali!" (verso 1155). "Agathé tyché", 'buona fortuna!' era notoriamente la formula augurale [Wunschformel] dei Greci; *quod bonum, faustum, felix, fortunatumque sit* è quella dei Romani, quella con cui essi cominciavano tutto ciò che era importante. Quando i Romani intraprendevano qualcosa pregavano espressamente gli dei affinché questo loro inizio o impresa, ad esempio una guerra che il popolo romano voleva portare avanti, potesse avviarsi felicemente, affinché cioè potessero trasformare il loro proposito, le loro decisioni, i loro desideri in azioni ed eventi felici [glücklichen].

Ma perchè esattamente la parola 'felicità' [Glück]*? Quando gli antichi

* *Glück* significa tanto 'felicità' che 'fortuna', 'buona sorte'. Per cui, a seconda dei casi, *Glück* e *glücklich* saranno resi con felicità e felice o fortuna e fortunato, tenendo, tuttavia, presente che nella prospettiva feuerbachiana della *Teogonia* i due significati si implicano a vicenda [ndt].

sacerdoti romani Arvali pregavano ogni anno gli dei durante un corteo attorno ai confini di Roma: “Deh Lari, state con noi! Marmar non lasciare che nessuna sventura capiti ai fiori! Moderato nella furia, o Marte, impedisca l’arsura del sole! Chiama l’un l’altro tutti i Semnoni! Marte, stai con noi! Trionfo, trionfo!” (*Hatrun*, Rel. d. Röm. 2, 146), non pregavano per nient’altro che per la prosperità delle messi. Quello che sempre e in generale l’uomo chiede agli dei o si augura da loro, lo desidera soltanto in quanto è qualcosa che, a suo parere, è in grado di renderlo felice. Ma la felicità dell’uomo dipende non soltanto da lui, ma essenzialmente anche dall’esterno, dalla natura, dagli oggetti che appartengono necessariamente alla sua esistenza se essa non deve essere una esistenza infelice. Chi può, sia pure un Diogene, essere felice senza acqua e pane, senza luce ed aria? Proprio per questo anche la fortuna è essenzialmente oggetto del desiderio o della preghiera – “prega per la fortuna!” “desidera fortuna” si dice nei motti dei sette saggi –; ma proprio perciò è anche la stessa cosa se io, ad esempio, come contadino che si rivolge agli dei e dico: o voi beati e onnipotenti, rendetemi un contadino felice, o se dico: riempite i miei granai di grano, le mie cantine di vino, le mie stalle di vitelli e di agnelli! – Tibull. I, 1, 24, Ovid. *Fast.*, 4, 772; infatti il contenuto delle cantine, delle stalle e dei granai è il contenuto della felicità da contadino, il contenuto della schietta anima di contadino. La fortuna viene invocata da sola, dice Plinio del tutto giustamente, poiché se anche non sono invocate le divinità della fortuna indeterminate e senza personalità intese qui, ma se si invoca Geova o Giove, Cerere o Nettuno, allora anche essi vorranno soltanto il buon *esito*, il *bonus eventus*, e saranno invocati come dei della fortuna.

Tutto, dice Camillo in Livio, 5, 51, ha un esito felice se si seguono gli dei, ed ha un esito infelice se non ci si cura di loro. Lo stesso Giove, come dio dello stato non è nient’altro che “il *buon esito*” della gestione dello stato concentrato e personificato, come dio dei contadini (Marrone 1, 1) non è altro

che il *bonus eventus* dell'agricoltura. I greci dicevano espressamente che la fortuna o l'essere fortunati è un dono degli dei – così Eschilo (Sept. 584) –, che si può esercitare la virtù ma la fortuna devono concederla gli dei – così dice ad esempio il poeta *Karkinos* in Stobeo (*Tit.* 103. 3), ed anche il coro nelle *Supplici* di Eschilo: “se solo gli dei olimpi ci facessero felici, padre, cosicché non ti diano preoccupazione i miei fiori virginali!” (20). E quando il patriarca Giacobbe nella Bibbia (1. Mos. 28, 20) dice: “se Elohim, cioè Dio, sarà con me e mi custodirà o proteggerà in questo viaggio che sto facendo e mi darà pane per mangiare e vesti per vestire, e se ritornerò in pace (integrità, salute, benessere, salvezza), allora Geova sarà il mio Dio”, allora egli non dice nient'altro se non: se Geova mi esaudirà il desiderio di un viaggio e di un ritorno fortunati, allora sarà il mio dio, e riconosce così schiettamente che solo ciò che rende l'uomo felice o lo fa fortunato è il dio dell'uomo. Dio e fortuna sono tanto intimamente connessi, sono tanto una cosa sola, che presso i Greci la parola *theos* (Riemke *Lexikon* a questa voce), e in particolare la più indeterminata, impersonale parola: demone, sta proprio per fortuna (ovviamente anche sfortuna) – Iliade 11, 792, idem 15, 403 – come anche in Iliade 9, 49: “con nume propizio venimmo”, col soccorso di dio, cioè con fortuna o fortunatamente, e questo inizio fortunato ci garantisce una conclusione fortunata -, sono tanto una cosa sola che per i Romani l'esclamazione: io sono un dio (Plauto, *Curcul.* I 3, 11) o un immortale (Properzio, 2, 14, 10 e 15, 39, 40) oppure: sono in cielo (la dimora degli dei, dei beati, Cicerone, *ad Att.*) o vivo come un dio (Ovidio, *Metamorfosi*, 14, 344) vale al contempo come: sono sommamente fortunato (21); tanto che ugualmente anche per gli Ebrei il modo di dire: “Geova è con te” secondo la cosa non significa altro che: la fortuna è con te o tu sei fortunato. Così di Davide si dice, dal momento che gli riusciva tutto, dal momento che egli era astuto o fortunato in tutte le circostanze, che Dio era con lui, cioè proprio che tutto ciò che intraprendeva gli riusciva (1. Sam. 18, 14. 28); di Giuseppe si

diceva che Geova fosse con lui poiché era un uomo fortunato, o, come anche si dice e come Lutero traduce: “tutto ciò che egli faceva, il Signore attraverso quello gli concedeva fortuna”, cioè riusciva, aveva esito fortunato (1 Mos. 39, 2-3). Così Geova dice: “Figli di Sion rallegratevi, gioite nel Signore, vostro Dio! Egli vi dà la pioggia secondo il bisogno; fa scendere su di voi la pioggia in autunno e in primavera, come prima! I cortili si riempiono di mosto e di olio! Io vi risarcirò degli anni che vi ha divorato al locusta e il bruco, la cavalletta e il verme, mio esercito sterminato, che ho inviato contro di voi! Voi mangerete molto, a sazietà, e loderete il nome del Signore, vostro Dio, che ha fatto per voi meraviglie; il mio popolo non sarà più schernito! E voi saprete che io sono in mezzo ad Israele, che io, il Signore, sono il vostro Dio” (Gioele 2, 23-70). Quindi dove c’è fortuna c’è dio, dove c’è sfortuna non c’è alcun dio. “Non mi hanno forse colpito perché il mio Dio non è più con me (letteralmente: in mezzo a me)” (5. Mos. 31, 17). L’ebraico *bêrêch*, il tedesco *segnen* [benedire], quello che così spesso ricorre nella Bibbia, lo *elogéo* dei Settanta o del Nuovo Testamento, significa portato da Dio, e, secondo il suo effetto, nient’altro che il romano *prosperare* o *fortunare*, e il tedesco *beglücken* [rendere felice]. “Il Signore [Geova] ha molto benedetto il mio padrone, che è diventato potente (ricco); gli ha dato greggi e armenti, argento e oro, schiavi e schiave, cammelli e asini”, cioè con la ricchezza lo ha reso felice (1. Mos, 24, 32). “Isacco fece una semina in quel paese, e raccolse quell’anno una misura centuplicata” poiché il Signore lo aveva benedetto (1. Mos. 26, 12). “Ecco l’odore del figlio mio come l’odore di un campo che il Signore ha benedetto” (1. Mos.27, 27), contrapposto alla terra maledetta, cioè alla terra che porta spine e cardi, che viene resa miseramente fruttuosa soltanto con il sudore di un faticosissimo lavoro. Sì. La prima rivelazione e manifestazione di Geova di fronte al progenitore degli israeliti è solo la *manifestazione e rivelazione della sua futura fortuna*. “Cosicché faccia di te una grande nazione e ti benedica e faccia grande il tuo nome, e tu possa essere

una benedizione” (1. Mos. 12, 2 e 7).

Quando prima si è detto: l’uomo vuole lui stesso essere dio, allora questo significa soltanto che: l’uomo vuole essere felice e lo vuole proprio al massimo grado, almeno fino al quello che l’esperienza gli ha accordato, il più alto grado su uno più basso, modesto, raggiungibile all’uomo; infatti essere un dio significa proprio essere un’essenza felice al massimo grado. “Ben detto è precisamente anche questo” dice Strabone “(10, 3. p. 375, ed. Tauchn.) “che gli uomini sono massimamente simili agli dei quando sono benefattori, ma ancor meglio è quando si dice: quando sono felici, o quando gioiscono o fanno festa o fanno filosofia o musica”. Credere ad un sommo essere [Wesen] non significa perciò nient’altro che credere ad una fortuna somma, superlativa, straordinaria. “Vivevano come dei” dice Esiodo “(Op. 112) degli uomini dell’età dell’oro “con un cuore libero dalle cure, lontano dalla fatica e dal dolore. E su di loro non calava la infelice vecchiaia, ma sempre come le mani e i piedi crescevano in banchetti fuori di ogni male”. “La fortuna, questa è dio per gli uomini, anzi, più che un dio” dice il coro nelle *Coefore* di Eschilo (verso 64), qui però, dove ha davanti agli occhi una fortuna macchiata di sangue, vien detto in senso di biasimo, cosa che si ricava già dalle ultime parole; infatti, lì dio è proprio fortuna o significa fortuna (esaudimento di desideri legittimi), così una fortuna che è più che dio è qualcosa che supera se stessa, qualcosa che è tanto è una fortuna che è più che fortuna.

Gli dei non sono “potenze morali” nel senso del moderno e confuso linguaggio della moralità in contraddizione con l’istinto di felicità; essi sono esseri felici, sani nel corpo e nell’anima, liberi da tutti i mali che l’uomo fugge e detesta, e, di conseguenza, anche dal male del vizio che egli pure odia; “infatti anche gli dei hanno il loro piacere nella *kalokagathia*”, nella virtù, nella “onestà, integrità”, nel buono e bello, come dice Socrate in Senofonte (*Symp.* 4, 49). “Nessun brutto o cattivo è amato dagli dei” (Caronda in Stobeo, 44, 40), e di conseguenza lo è chi è fortunato; poiché

amato dagli dei e fortunato sono uno, consista questa fortuna anche solo in ricchezza e benessere. “Furono amati da Zeus [...] il Cronide riversava su di loro divina opulenza” (Iliade 2, 670). Così avviene anche nella religione germanica, “colui che serve bene Odino raccoglie ricchezza da Odino e molti tesori” (W. Müller, *Geschichte und System der altdeutschen Religion*, p. 187).

Quello in cui l'uomo pone la sua più alta fortuna, solo quello è la misura determinante per i suoi dei e la sua moralità. La natura e il limite del suo istinto di felicità è anche la natura e il limite delle sue divinità e virtù. La moralità priva della felicità è una parola senza senso. La moralità non è nient'altro che l'istinto di felicità accoppiato alla saggezza, il saggio, giudizioso, sano, normale, giusto amor di sé. “Chi custodisce la giustizia nel cuore” dice Diogene il Cinico in Stobeo (*Florileg.* 9, 49), “è utile non solo agli altri, ma anche prima di tutto a se stesso, poiché non cercherà di ferirsi in una qualsiasi delle sue parti, no!, non si infliggerà né pena né malattia, ma considererà gli organi di senso della natura come divinità, e perciò, così, come è giusto, con essi si scanserà, si guarderà dal fare qualcosa che li oltrepassi e così da loro trarrà soltanto vantaggio e piacere”. “Molti sembrano amarsi, ma non si amano veramente, difatti, poiché si concedono in ogni circostanza, hanno contro se stessi una abitudine all'azione distorta, ed incappano in ciò che più contraddice (il loro amor-proprio)”, Eusebio in Stobeo (*Florileg.* 23, 15). “L'invidioso fa ammalare se stesso come farebbe con un nemico”, dice Democrito (*Opusc. Greca*, Ornelli T. I. p. 86); “Coloro che commettono il peccato e l'ingiustizia sono i nemici della propria vita”, dice il Tobia biblico (12, 10). “Chi trova me trova la vita” dice la Sapienza dell'Antico Testamento, “ma chi mi offende, chi si allontana da me, fa ingiustizia (cioè nuoce) a se stesso (Proverbi , 35, 36). “Arricchisce se stesso l'uomo benevolo, tortura invece il proprio corpo l'uomo crudele” (Idem, 11, 17), “Chi non è buono con se stesso a chi farà del bene?” (Siracide 14, 5). “Fa del bene a te stesso” si trova tra i detti dei Sette Sapienti della Grecia secondo Sosiade. “La

gioia del cuore è vita per l'uomo, e delizia dell'uomo il prolungarsi della vita. Ama la tua vita (la tua anima, cioè te stesso) e consola o rallegra il tuo cuore ed allontana via da te la tristezza, poiché molti ha ucciso la tristezza e non è utile a niente" (Siracide 30, 22. 23). "Chi acquista saggezza o ragione, si ama" (ama "la sua anima, la sua vita", Proverbi 19, 8); ma anche, viceversa, chi ama la sua vita acquista ragione, innanzitutto la ragione che non si può essere felici a casaccio, non senza solide disposizioni e limitazioni, senza leggi.

Tuttavia anche la legge entra in conflitto con l'istinto di felicità, ma solo lì dove il suo scopo e di conseguenza anche il suo senso è tramontato. Originariamente o secondo la sua vera essenza la legge non è nient'altro che il punto di vista, il compasso dell'istinto di felicità – "straniero sono io sulla terra (22), non celarmi il tuo comando" (salmi 119, 19) – nient'altro che l'istinto di felicità posto, limitato, ma proprio perciò anche assicurato da sregolatezze e smarrimenti dannosi, mandato in porto. Così anche il dio Geova, il legislatore del popolo ebraico, non ha dato le sue leggi per contraddire l'istinto di felicità, ma per soddisfarlo, non per il danno o la sciagura degli Israeliti, ma per il loro vantaggio e per il loro benessere (5. Mos. 6, 24 e 10, 13).

13. PAURA E SPERANZA

Il desiderio di essere felici, o, come si dice, l'istinto di felicità [Glücklichkeitstrieb] – ma nel senso sopra illustrato, non rappresentato come uno specifico istinto – è l'autore della religione, l'autore del paradiso e dell'inferno, “il padre degli dei e degli uomini” poiché anche l'istinto procreativo è istinto di felicità.

Il concetto di divinità, secondo i teisti – eccetto alcuni folli da non prendere in considerazione: gli atei – è una idea comune a tutti gli uomini, innata o desunta, essenziale, non scaturita dai sensi. No! La voglia di questo o quel determinato oggetto scaturisce proprio dai sensi; ma quanto poco il desiderio di mangiare proviene in genere dalla rappresentazione del pasto (sebbene il desiderio di mangiare una mela presupponga l'immagine della mela resa dai sensi) tanto poco il desiderio di essere felice nell'uomo proviene dall'esterno, quand'anche l'oggetto di questa felicità fosse solo un orso o una foca. E l'idea della divinità ha origine solo da questo desiderio interiore dell'uomo, dato con la sua esistenza, inseparabile dalla propria natura, e non dal cosiddetto “senso o sentimento religioso”. Il sentimento religioso, volendo trovare a questa vaga parola un senso ed un posto preciso nel petto dell'uomo non ancora occupato dagli uffici e dalle abitudini del servizio divino, è solo un sentimento negativo, solo il sentimento del fatto che l'uomo non è onnipotente, che non può far splendere il sole o far piovere il cielo, sebbene la luce e la pioggia siano ancora tanto necessarie alla conservazione della sua esistenza che egli, quando i flutti minacciano di ingoiarlo, non può all'istante sollevarsi dall'acqua tirandosi per i capelli, né può “aggiungere, per quanto si affanni, neanche un cubito alla sua durata (del suo corpo, della sua vita)”, come si dice nella Bibbia. Ma il sentimento che l'uomo ha della propria dipendenza e impotenza è solo lo spazio vuoto, il luogo, non la materia, in

cui e da cui sorgono gli dei. Tale materia creativa è solo l'ardente, infinito ed irrefrenabile istinto di felicità. Io non posso nulla, dice l'impotenza del sentimento religioso; ma io posso ciò che voglio, ribatte l'onnipotenza dell'istinto di felicità, giacché dove non riesco da solo, riesco con l'aiuto di dio (23). Dove non c'è voglia di felicità, non c'è preghiera, nè sacrificio, nè salmi, nè inni, nè paradiso, nè inferno, nè Dio, nè diavolo.

Dio è luce; ma cosa sia la luce, quale benefica e divina essenza, lo sa solo chi ha attraversato il male dell'oscurità e della notte ostile. Se non ci fosse l'infelicità, il bisogno, in breve il male, non ci sarebbero neanche gli Dei. Dove non incombe il male della siccità per mancanza di pioggia, dove – come in Egitto – scorre un flusso che provvede regolarmente all'esigenza d'acqua, là non si venera il dio della pioggia, *Juppiter pluuius* (lucan. 8, 446), lì neanche l'assetato mondo vegetale implora il cielo per avere la pioggia (Tibull, 1, 7, 26). Dove il mare è così calmo da non far paventare tempeste, non è necessario appesantire se stessi e gli Dei di voti in cambio di una serena traversata (Propertius, 4, 6, 18); dove si è sicuri di raggiungere velocemente e incolumi la terraferma, là è del tutto superfluo anche quel tipico desiderio di riva, di approdo e così gli Dei dell'approdo. (Catullus 4, 22.). E dove non si soffre l'infelicità di non avere bambini per impotenza o mancanza di una donna, non occorre invocare Dei come Orione per avere figli. In breve, dove non c'è il male, non ci sono entità che lo scongiurano oppure, per esprimersi in termini positivi, non c'è alcun dispensatore di bene.

Come sostenevano alcuni padri della chiesa, i pagani nella sventura si innalzarono all'idea stessa dell'unico e vero Dio, giacché in essa non invocavano gli dei, ma soltanto Dio. “Proprio quando”, dice per esempio Lattanzio (*Div. Inst.* 2. c. 1), “proprio laddove gli uomini si beano del buon operato di Dio e dovrebbero rendere gloria alla sua grazia, generalmente si dimenticano di lui. Ma quando una grave emergenza li opprime, allora pensano a Dio; quando gli orrori della guerra li minacciano, quando l'atrocità

delle malattie li terrorizza, quando i campi rinsecchiti minacciano la fame, quando un impetuoso temporale scatena su di loro una tempesta di grandine, allora si rifugiano in Dio, allora vogliono l'aiuto di Dio e pregano per il suo sostegno. Ma appena il pericolo è sventato e la paura è scomparsa, allora non affrettano più il passo per recarsi al tempio a ringraziare gli dei. Essi dunque pensano a Dio solo nel pericolo.” I cristiani recenti affermano lo stesso dei pagani. “Nonostante il loro politeismo” sostiene un missionario francese, “i cinesi esclamano nel pericolo *lao-tien-sche* (oh grande Signore, aiutaci), oppure: oh Cielo vetusto! – una espressione che testimonia che l'idea di un'entità unica ed eccelsa alberga anche nel cuore di questi pagani.” (*Revue de l'Orient* in *Ausland*, agosto 1844). Quanto più grande è il pericolo, più pressante è il bisogno, tanto più intenso è anche l'impulso verso libertà. La negazione, la *via negationis* è la via (o una via fondamentale) che conduce a Dio. Ma la *via negationis* non scolastica, vivente, pratica, è l'infelicità, il pericolo, e soprattutto il pericolo di morte. In questo caso l'uomo rinuncia ad ogni superfluità e ad ogni lusso della sensibilità; lascia lo scettro di Giove, la lira delle Muse, il bastone di Tirso, la cornucopia di Amaltea, in breve, abbandona tutti i tesori e la magnificenze del cielo e degli Dei e coltiva la rinuncia, l'astrazione fino al culmine, fino all'estremo, finché non resta altro che lo stretto indispensabile. In quel momento egli ha solo e ancora l'unico, il più alto desiderio monoteista: salvare la sua misera vita ridotta pelle e ossa - “il puro essere” dei filosofi, sebbene in senso altamente non-filosofico. Ma lasciamo da parte tali affermazioni e le loro esegesi! Gli idoli sono una “invenzione”, ma non dei preti o dei regnanti, che li hanno solo usati e raffinati, bensì del bisogno, dell'infelicità. La antica espressione: “i ritratti delle divinità sono una invenzione del dolore umano” vale per gli stessi dei.

Che gli dei vengano venerati non solo in emergenza ma anche nella buona sorte, è ovvio, ma non in conseguenza di un sentimento o senso religioso, bensì in conseguenza dell'educato e raffinato senso o sentimento

umano che gli suggerisce, anzi, gli ordina di venerare soprattutto il benefattore, sia egli un Dio o un uomo, un imperatore o un mendicante, con gratitudine duratura, non limitata al bisogno del momento. Come potrei non volere sempre intorno a me colui che mi appare come un benefattore o un amico? Come non condividere con lui ogni gioia, ogni momento di festa? Come venerarlo solo per la sua opera benevola, e non per la sua essenza di benefattore? Solo l'uomo rozzo, che vive sconsiderato alla giornata dimentica la causa per l'effetto, il benefattore per il favore. Inoltre, anche nella fortuna, pende sempre sotto gli occhi dell'uomo - almeno non dell'uomo che, come il selvaggio, perde di vista il passato ed il futuro per il piacere del momento – la possibilità della sfortuna. Questo sentimento di insicurezza letteralmente al culmine della felicità umana, almeno come l'uomo la pensava, ha più di ogni altra cosa caratterizzato e formato i gentili Greci. Dice Stobäus, *Florileg.* 105, 46, 51:

... come si muta veloce
il destino felice del dio in sofferenza!
Al gran bene si lega gran timore.

Suo è anche il detto secondo cui nessun uomo, prima della propria fine, possa considerarsi felice e che si debba venerare la felicità degli dei, per poter confidare in loro come fidati amici nel momento della sventura.

Dunque il fatto che l'uomo pensi a Dio nella fortuna, si spiega col fatto che egli anche nella fortuna pensa alla disgrazia, che il suo cuore non si dà pace, ma è sempre preso nella sistole e diastole della paura e della speranza. Gli dei senza la paura della disgrazia e la speranza di felicità sono come gli uomini privi di cuore e polmoni. Solo il soffio della paura e della speranza umane è il respiro vitale degli dei, solo lì dove il sangue degli uomini riceve il ossigeno è generata la linfa vitale degli dei. Dove non c'è paura non c'è

potere, dove non c'è speranza non c'è bene, dove non c'è bene non c'è intelletto né sapienza. Infatti, l'uomo sano non trova, come l'asceta religioso, morale o speculativo, lo scopo e la ragione della vita nel dolore, ma nel piacere; non trova nella fame o nel digiuno il senso delle stoviglie, ma nel cibo; non nella castrazione, fisica o spirituale, il senso e lo scopo degli organi sessuali, ma nella procreazione. Sapienza, bene e potere sono la sostanza e la forza originarie degli dei.

“Ritorna, Signore, e salva la mia anima (cioè: me), soccorrimi per il tuo bene. Poiché nella morte non si rammenta (o non si loda) il tuo bene; chi vorrà ringraziarti (o lodarti o elogiarti) all'inferno (o negli inferi o nell'Aldilà)”. Salmo 6, 5, 6. “A che servirà (gioverà) il mio sangue quando sarò morto (discenderò nella tomba)? Anche la polvere ti renderà grazie e ti annunzierà la tua fedeltà?” (Salmi 30, 10. S. anche Salmi 88, 11. 115, 17). “L'inferno (il regno dei defunti, delle tenebre) non ti loda, e così non ti celebra la morte, e coloro che scendono nella tomba (i defunti), non aspettano la (non sperano nella) tua verità (cioè: l'adempimento fedele delle tue promesse), solo coloro che qui vivono ti lodano.” (Isaia 38, 18, 19.) Cosa affermano questi passi se non che nella morte non v'è più alcun desiderio, alcuna speranza, alcuna fortuna, alcuna devozione o celebrazione di Dio e, di conseguenza, alcuna essenza degna di adorazione e lode, più alcun Dio.

Che negli inferi, sostiene de Wette nel suo commentario ai salmi (I. Ausg. Ps. S. 6, 6.), non lodino Jehovah, deriva dalla loro “condizione di assenza di pensiero, o meglio, dalla miseria del loro stato”. Ma “questa afflizione, questa mancanza di pensiero e di sentimento, questo oblio, questo profondo silenzio, questa immobilità e inerzia della vita dei morti” sono solo immagini di morte personificata e rappresentata come vita; perciò nella Bibbia piuttosto spesso allo *Scheol*, al regno delle tenebre o dei morti *Abaddon*, si affianca il luogo della distruzione, “il luogo dello sterminio o dell'annientamento”. Proprio così, in Siracide si dice espressamente (17,

28*): “cessa la lode del morto come di colui che non c’è più, chi è vivo e sano loda il Signore”. Se tuttavia, proprio nonostante questa chiara e netta confutazione della fede nell’immortalità del Vecchio Testamento, i defunti per gli ebrei hanno ancora vita ed sensazioni, allora venerano ancora Jehovah, ma solo perché venerano ancora la fortuna della vita, perché essi dopo tutto desiderano ancora vivere e temono ancora la morte. Pienamente in sintonia con lo spirito della Bibbia il poeta cristiano Young afferma nei suoi *Night Thoughts: a deity believ’d will nought avail, rewards and punishments make god ador’d and hopes and fears give conscience all her pow’r* (7, 1174). Ugualmente un filosofo pagano: “Abolendo la Provvidenza, Aristotele recide all’anima la speranza nel futuro ed al contempo toglie con ciò anche la paura degli dei nel presente”. (Attico in Eusebio, *Praep. Ev.* 15, 5). Ma il bene più desiderato – in condizioni normali - che un Dio possa donare è la vita e il male più temuto, la più grande punizione che egli possa infliggere, la morte; quindi, se non ci fosse paura della morte, non ci sarebbe neanche paura di Dio, se non ci fosse la morte, il poter vivere degli uomini sarebbe tanto illimitato e in suo potere quanto la voglia di vivere, e non ci sarebbe alcun Dio (24). Perciò Zeus colpì mortalmente Esculapio con la sua saetta allorché questi risuscitò i morti, ed ebbe quindi annientato la morte; infatti, come spiega Eratostene (*Cataster.* 6 ed. Gale), il suo gesto fu male accolto dagli dei preoccupati che i suoi effetti avrebbero indotto gli uomini a non venerarli più; per questo Geova creò tutto ciò che può dire di sé, per dimostrare il suo essere amorevole e, al contempo, terribile, la sua divinità e la sua maestà, allorché afferma: “Io posso far vivere e morire” (5. Mos. 32, 39), dove anche qui morte significa essenzialmente sventura e vita fortuna, gioia.

Non sono più colpevole verso gli dei - non più vincolato da loro ad aiutare (qualcuno, te), secondo gli scoliasti, ma anzi: a fare qualcosa in onore degli Dei – dice, sia pur qui con intenzione irreligiosa, in Sofocle, un risoluto

* Il riferimento di Feuerbach è sbagliato. Si tratta di Siracide 17, 13 [NDT].

Aiace a Tecmessa, quand'ella davanti a suo figlio e agli dei lo implora di non lasciarlo. Ugualmente Virgilio dice di un morto: "Fanciullo esanime, non più in debito con gli dei celesti". (*En.* 11, 51.) Gli dei celesti, mettono in evidenza gli esegeti in relazione a questo passo e a quello di Sofocle, dal momento che i morti non sono più subordinati agli dei superni ma a quelli inferi, alle divinità dell'oltretomba. Ma solo gli dei celesti sono dei in senso stretto. Che dei sarebbero, quelli che fossero al di sotto degli uomini, in senso letterale o figurato? *Superi* si dicono proprio gli dei, cioè gli dei celesti rispetto agli uomini, ma *Superi*, sono detti anche gli stessi uomini rispetto ai morti. (Macrobius, *Somn.* Sc. 1, 3.) Che dei sarebbero quelli che non fossero stati innalzati al rango di dei liberamente, cioè per amore, ma solo per triste necessità, non per principio ma solo per conseguenza sistematica della tendenza poetica alla personificazione? Tuttavia esistono momenti in cui la morte per i viventi si trasforma in una essenza desiderata e, dunque, divina; ma cosa deve dunque il morto al dio della morte? Luce, vita, coscienza? Il morto è deprivato di ogni bene divino, pregevole, degno di gratitudine. Ma un'essenza a cui non si sia debitore di alcun ringraziamento e a cui manchi di conseguenza ogni condizione da cui la parola religione trae il suo senso, ad essa mancano anche tutte le condizioni per essere una divinità. Inoltre è la morte il limite di ogni potenza divina, l'estrema conclusione su cui gli dei non hanno più alcun potere; ma ciò che è il confine degli dei è anche il confine della religione. "Smetti" dice l'ombra di Cornelia in Propertius (4, 11) al suo sposo, "di appesantire di lacrime la mia tomba. Il cancello della morte non si apre mai con le preghiere. I desideri muovono solo gli dei celesti." Ma che dei sono, allora, quelli che non sono più mossi e animati da alcun desiderio? La stessa cosa che sono gli uomini senza desideri: morti, cadaveri, o al più belli ma algidi come le colonne greche.

14. ARTE E RELIGIONE

Per gli intenditori e gli amatori d'arte le statue suscitano un interesse vivo oltre che meramente artistico, ma per i religiosi greci, esse rappresentavano Dio, ovvero qualcosa di diverso da un desiderio estetico e pacificante, un'entità non solo ideale o addirittura speculativa, bensì vera, "empiricamente vera, veramente collettiva, giacchè sollecita desideri e bisogni comuni della vita, un'entità sudata per la paura, per l'angoscia dell'imminente disgrazia". Le statue divine erano oltremodo adornate da immagini votive, corone, paramenti sacri ed altri doni per sventare la sventura e le emergenze più o meno imminenti, erano talmente insudiciate e sfregate dalle mani dei bisognosi d'aiuto, talmente rose dai baci, dall'amore primordiale, ideale, il cui bacio è già di per sé un'entità divina, una profonda gioia, e nel contempo un amore pretenzioso, ordinario, propriamente ordinario, il cui valore estetico e archeologico è spesso andato perso a causa dell'invadenza della meschinità religiosa. Ma proprio questa melma religiosa, mentre cela ai conoscitori d'arte la natura degli dei, la rivela d'altro canto ai conoscitori degli Dei. *Being the basis of the Deity!* (Young, *Night*. 7, 1187.) Sì! Essere, vivere e voler vivere è la base della divinità. Non l'idealismo, no!, il materialismo è il fulcro e l'origine degli Dei. Solo chi è pesante idolatra l'eterea leggerezza, chi è terreno idolatra il celeste, il materiale idolatra l'immateriale, il povero idolatra chi è senza indigenze, solo la fame dedica il grano a Demetra, la sete la fonte alle Ninfe ed il vino a Bacco. "Tutti gli uomini hanno bisogno degli Dei", non per un solletico estetico o religioso, ma per lo stesso motivo per cui hanno bisogno di luce, d'acqua, di grano, della casa, della famiglia, dello stato, in breve di natura e cultura.

Tuttavia la differenza tra gli dei greci e quelle di altre culture è che essi

* Cicerone, nel suo trattato *De Divinatione* riferisce che l'immagine di Apollo a Cuma e quella della Vittoria a Capua avrebbero sudato (così come, più tardi, alcune immagini di Madonna avrebbero dovuto trasudare lacrime o gocce di sangue).

non soddisfano unicamente un interesse religioso, cioè basato sul bisogno, sulla necessità della vita umana, ma anche un interesse estetico; ed è per questo che ancora oggi ci incantano e sorprendono l'umanità. Ma, se si vuol riconoscere l'essenza degli dei greci, è ugualmente indispensabile guardare la magnifica scena senza perdere di vista il comune e terreno beneficio del temporale, piuttosto che il Dio del tuono in cielo; il contadino Zeus, piuttosto che l'olimpico Zeus di Fidia; l'apollo del grano piuttosto che l'Apollo guida delle Muse, le gole assetate, la terra che supplica il cielo per un po' di pioggia, piuttosto che l'etereo nettare degli Dei – è necessario non lasciarsi sfuggire che gli Dei non sono apparsi per dare adito alle contemplazioni degli esteti e alle riflessioni dei filosofi nei musei e nelle glittoteche, ma per placare la fame, spegnere la sete e soccorrere l'uomo nell'emergenza – non bisogna ignorare che i bisogni e le pulsioni di tutti sono alla base dell'umana esistenza, della religione e degli Dei, i compiti principali e fondamentali degli Dei sono: generare, nutrire e sostenere l'umanità.

Per la considerazione e per la vocazione degli Dei si tende a considerare il Dio invece che l'uomo, il soprannaturale invece del sensoriale, lo spirito invece dell'amore, l'idea – cioè una chicca arbitraria e costruita a tavolino, invece che la vita; si prevedono i bisogni e i desideri indispensabili degli uomini ben differenziandoli per luogo e tempo o addirittura si discute sulle qualità a loro attribuite occasionalmente e storicamente, non certo geneticamente o su un principio. Gli Dei possono ampiamente soddisfare le esigenze più vane del cosiddetto sentimento religioso moderno, ma sono più altezzosi, vanitosi e fiacchi, come se generassero loro il sacro frutto di Demetra, come se fossero in grado essi stessi di trebbiare o macinare.

L'uomo crea e adora i suoi Dei non solo con tutta l'anima, come si dice nella Bibbia, ma anche con tutto l'amore. Se per esempio Isacco prega Geova di ricevere figli dalla sua sterile moglie e Rachele desidera così ardentemente dei figli da dire a Giacobbe: “Genera in me bambini, altrimenti muoio,” e

finalmente viene “esaudita” dal Signore, Mos. 30, 22; dunque è evidente a chiunque - non abbia perso il senno (la sana umana ragione) per presunzioni teologiche o speculative, che il bisogno religioso di implorare Geova, in questo caso è espressione di un bisogno assai naturale e propriamente corporale e che la religione e gli Dei non hanno solo lo scopo di riempire la testa di pensieri speculativi, il cuore di sentimenti celesti, ma anche il corpo di contenuti corrispondenti, dunque anche l’utero, il grembo materno manca di facoltà teologiche, ha almeno una “potenza” un potere teogonico. *Pectus facit theologum**, ma non un dio, al massimo un semi-dio; un dio completo non lo crea nè il pensiero dei filosofi, nè il cuore dei teologi, solo l’uomo completo può.

Gli dei omerici mangiano e bevono anche se non le stesse cose degli uomini; hanno generalmente le stesse esigenze dell’uomo, proprio perchè non devono nè vogliono compiere solo atti straordinari o artefatti, perchè in origine l’uomo non conosceva ancora il conflitto tra necessità profane e sacre, perchè per lui ciascun bisogno urgente, che fosse sacro o no, che fosse necessità di cibo o di acqua non era brutale, solo corporale come per il tormentato mezzo uomo, ma era un “bisogno dell’anima”. Così dice l’ebreo: “la mia anima ha fame e sete e si sazia con cibo e bevande,” Jes. 58, 10 e, continuando scrive addirittura anima invece di cibo: “offri agli affamati la tua anima” dove il cibo, il pane corrisponde al bastone, al sostegno del cuore. Similmente in Omero si legge: il cuore, l’agio, l’anima hanno bisogno di cibo (Ilias 1, 468), il cuore e il bisogno si saziano e si soddisfano con il cibo (Od.17, 603), l’anima e il cuore si saziano e si ristorano con cibo e bevande (Ilias 19, 307) (25). Pindaro, poeta religioso ma al tempo stesso razionalista, riconosceva che i miti menzogneri (Saghe, pettegolezzi sprezzanti) con la loro grazia incantavano l’animo umano, che Caride, la grazia in persona, “trasforma in credibile l’incredibile”perciò egli (Pindaro) trasformava e

* Il cuore fa il teologo.

stravolgeva i miti secondo la propria rappresentazione mentale degli dei, ovvero secondo ragione, secondo la propria umanità. Proprio Pindaro non si scandalizza che gli Dei mangino, che Tantalos li abbia invitati a banchettare; piuttosto egli nega che gli dei si siano cibati di carne umana (la spalla di Pelope), rifiuta che un'anima beata possa divorare. Dunque gli Dei mangiano, non solo perchè l'uomo non può pensarsi in quanto essere vivente senza nutrimento, ma anche perchè altrimenti essi ignorerebbero l'urgenza della fame. Con quanta partecipazione Zeus ammicca dall'alto ad Achille quando questi "si lamenta con l'amico" mentre "gli altri camminavano di buon mattino senza aver toccato cibo nè bevande!" Con quanta dolcezza si preoccupa che lui non rischi la fame, la "atroce fame" come la definisce alcuni versi più avanti (Ilias 19, 340-348.) L'antichità conosce dunque solo un sapere sensuale, quel sapere che discende dal sentire, dal vissuto, dall'esperienza e foggia il dolore degli Dei, quello possibile e sia pure transitorio, sul dolore dell'uomo. Il dolore degli Dei si fonda sulla partecipazione, la partecipazione al compatimento, alla compassione, sulla condivisione dell'esperienza dolorosa. "Del sole invoco i raggi vitali" si dice in *Le Supplici* di Eschilo, "il puro Apollo, anch'esso dal ciel profugo. Questo male conosce il mortale Abbia pietà (perdono, misericordia)." (Verso 200) Ma chi conosce i dolori della vita, ne conosce anche la gioia. Solo chi conosce l'umano piacere e la gioia, sa cosa sia il bisogno. Per poter soffrire con gli uomini, è necessario anche gioire con loro. Così anche per gli Dei; così è Demetra, la dea dei cereali, fonte di nutrimento e delizia dei mortali e degli immortali. (*Inno a Dem.* 269.) Così, come l'uomo invoca gli Dei nel momento del dolore, egli li invita anche a condividere ogni sua gioia, ad ogni occasione di festa. E se oggi l'uomo cena idealmente con gli Dei, un tempo, così come si dice in un frammento di Hesiod (187 Göttl.) essi prendevano parte realmente ai banchetti degli uomini, almeno nelle occasioni più importanti; ma ciò che era possibile allora, lo è tuttora. È noto che, presso gli

antichi, al motivo dell'ospitalità, della beneficenza è connessa anche l'idea che gli Dei rappresentino i bisognosi e che in ogni viandante potrebbe celarsi un Dio. Anche nel Vecchio Testamento Geova appare ad Abramo, lasciandosi offrire verdure e selvaggina. Dunque gli dei del mondo antico gustavano carne e pane insieme agli uomini, per dimostrarci che gli dei sono generati solo dall'unione tra spirito e carne, solo dallo spirito sensoriale e materiale e non dal raffinato spirito moderno. Si torna dunque di nuovo all'arte!

In ogni caso l'arte ha il compito di isolare l'oggetto del bisogno della vita. La Venere come opera d'arte non è stata creata per concepire bambini e, conseguentemente, neanche per destare istinti e voglie sessuali. L'arte lascia tutto questo alla viva carne e al sangue, ma anche se il tutto dovesse trascendere nel suo ambito, la brama sensoriale sarebbe espressa attraverso immagini subordinate. Prassitele non ambiva a soddisfare il desiderio amoroso degli osservatori, e ancor meno questi lo richiedevano all'artista, giacchè egli era ispirato da un sano senso e sapeva che la Venere di un artista non è certo la vera e propria Venere. L'arte è l'Olimpo o il tempio degli Dei. Nel tempio l'uomo deve curarsi sono degli Dei e non dei propri bisogni; il tempio non è un luogo comune, il pulvinare degli dei non è un letto nuziale, l'altare non è una pietra ollare; ma questo non significa che le dimore degli uomini non siano la cucina, il giaciglio, il cantuccio più nascosto, il posto degli dei, tanto meno che essi prediligano il cielo o l'Olimpo come luogo di massimo splendore della loro esistenza, giacchè gli Dei agiscono e regnano anche in terra. Cosa sarebbero gli uomini e gli Dei se la loro essenza e la loro opera potesse esprimersi unicamente entro le mura di un tempio? Nel tempio all'arte non è riservata azione alcuna, come potrebbe esercitare influenza su ogni coppia infelice nel tempio di Pausania o su ogni casta Artemide? Ma che ne sarebbe della guerra di Troia, di Elena e Paride, dello stesso padre di tutti gli Dei con il suo folto seguito, se questi avesse appassionato solo la Venere dell'arte greca, la Venere casta tanto contemplata e divinizzata dagli

archeologi cristiani?

L'arte è una eterna fanciulla, ma la fanciulla diviene fonte di vita, madre solo se rinuncia alla propria verginità, soggiacendo al disonore materialistico, al patimento delle doglie. L'arte è il fiore della religione, ma, almeno per gli uomini, non è il frutto, il fine ultimo della pianta. Il fiore ci delizia con i colori ed i profumi, la solo il frutto racchiude l'elemento, la sostanza su cui si fonda l'esistenza e l'essere stesso degli uomini e degli Dei.

Il tempio dell'arte è consacrato solo all'onore ed alla gloria degli Dei, ma – ben notato! - solo grazie alle buone azioni gli uomini dimostrano fuori dal tempio. Laddove l'uomo ha i suoi beni, ha anche i suoi Dei, la sua religione, ma tali beni non si trovano nel tempio; “*ubi enim utilitas, ibi pietas*” dice Epitteto (*Ench.* 36)*.

* “Dove c'è il vantaggio, c'è devozione.”

15. LA MALEDIZIONE

“Gli dei sono le entità che esaudiscono i desideri”. Che unilateralità, che arbitrio! Non si può con ugual diritto enunciare il contrario: gli dei sono le entità che negano i desideri? Non è ciò stesso chiaramente espresso nei versi di Omero su riportati per sostenere il contrario: “ma Zeus non realizza tutti i pensieri e i desideri dell’uomo”? Omero non dice esplicitamente: “Zeus Olimpico dispensa a ciascuno, grande o miserabile che sia, la sua sorte secondo la propria decisione” (Od. 6, 188). “Il dio ti accorda questo, e ti nega ciò che il suo cuore sempre decide, poiché egli governa onnipotente” (Od. 14, 444)? Non dicono lo stesso gli altri poeti su riportati? Non dice ad esempio Teognide: “Non tutto è esaudito agli uomini secondo il loro volere, poiché gli uomini sono di molto inferiori agli immortali in potenza?” (617) e tutto pongono in opera gli dei a proprio piacimento” (verso 142).

Senz’altro gli dei sono anche entità che negano i desideri, ma soltanto poiché essi, se non negassero alcun desiderio, non potrebbero neanche concederne alcuno; infatti ci sono innumerevoli desideri che non possono essere concessi all’uno senza che i desideri dell’altro siano rifiutati. “Padre Zeus!” urlò sdegnato Menelao mancando Paride, “mai uno degli dei ti somiglia in crudeltà”; ma lo stesso dio che era per Menelao un dio malvagio e crudele, era per Paride buono ed amichevole; infatti ciò che quello si augura e per cui scongiura gli dei, la morte di Paride, costui maledice e ripugna. “Il Cronide benigno mi diede segno di vittoria e grande fama, ma oltraggio e disgrazia per i Danai” (Iiade 8, 175). *Alloprosallōs* (Iliade 5, 831), “altroperaltro”, significa, solo con un qualche cambiamento del suo senso proprio, l’instabile, ed è non soltanto un appellativo di Ares, della fortuna in battaglia o del dio della guerra, ma anche degli altri dei; infatti, ciò che è per uno sfortuna e sventura, come ad esempio la morte per il proprietario di beni, per l’altro, colui che eredita, è un bene; il dio che dispone della vita e della morte, della fortuna e della sfortuna perciò è uno per questo ed un altro per

quello. Se uno trova denaro per strada, allora questo fortunato ritrovamento è per lui un guadagno, ottenuto grazie alla benevolenza di Ermes, ma per colui che ha perso i soldi è una disgrazia che costui ascrive alla perfidia del destino, o, se anche ad Ermes, a lui solo come patrono protettore dei ladri. Così è e non solo per i ciechi pagani, ma anche ancora oggi per gli illuminati cristiani, ciò che, come ad esempio un anno di raccolto scarso, per alcuni, cioè i poveri, gli indigenti o i nullatenenti è “un castigo di Dio”, una sentenza della sua collera, per altri, cioè i ricchi proprietari terrieri, i grandi agricoltori, i cerealicoltori, è una benedizione di Dio, una festività gioiosa.

“Due otri stanno piantati alla soglia del Cronio (sul pavimento della sua sala), colmi l’uno di doni del dolore, l’altro di doni della fortuna” (Iliade 24, 527). Tuttavia il contenuto dei due otri è – se anche non solo, poiché vi è anche un’altra fonte del male che in seguito si rivelerà, e la maggior parte – generata dal cuore o dall’essere dell’uomo; infatti non vi sono soltanto desideri di buon cuore o benevoli, ma anche desideri malevoli, crudeli, spietati, - *Dii te perdant!* Possano gli dei rovinarti! -, non solo i desideri di amore e di riconoscenza, che il loro oggetto innalza in cielo ad eterna beatitudine, ma anche desideri di odio, di avversione, ripugnanza, vendetta, che il loro oggetto sprofonda fin nei più oscuri abissi della terra, nell’inferno alla eterna sofferenza, non soltanto, allora, desideri celesti o angelici di fortuna e benedizione, ma anche bestemmie e maledizioni diaboliche. Ma come gli dei esaudiscono i desideri di coloro che sono benevoli, così esaudiscono anche quelli di coloro che sono malevoli.

Fenice aveva mandato suo padre su tutte le furie, poiché su richiesta di sua madre che veniva da questi trascurata, si era coricato con l’amante del padre. Appena il padre lo venne a sapere, “con un atroce maledizione invocò le terribili dee Erinni, affinché mai sulle sue ginocchia potesse capitargli di far sedere un bambino nato da Fenice”, “e *compì* la maledizione l’orribile, infero Zeus (il dio del reame dei morti) e la spaventosa Persefone” (Iliade, 9, 453).

Gli dei negarono a Fenice figli propri (593). Meleagro aveva ucciso nel corso di una lite riguardo alla pelle del cinghiale della Caledonia il fratello di sua madre. Per questo motivo costei divenne tanto incollerita e furiosa che maledisse suo figlio, implorò in ginocchio piangendo gli dei degli inferi di dargli la morte, e le impietose, inesorabili Erinni la udirono dall'Erebo, cioè dagli inferi (Iliade 9, 566). Come Altea maledisse a morte Meleagro, così Teseo maledì suo figlio Ippolito, che sua moglie aveva calunniato al suo cospetto, e Nettuno eseguì la maledizione sullo sventurato. La sua morte fu, come si esprime Pausania (1, 22, 1), un effetto od una conseguenza della maledizione. Edipo maledisse i suoi figli e la maledizione – tra l'altro motivata nella sua propria essenza – si compì in maniera terribile. Tremendi Eschilo illustra nei Sette contro Tebe gli effetti distruttivi di questa maledizione paterna. “Non eviti tu la maledizione di tua madre?” grida Clitennestra nelle Coefore di Eschilo al suo assassino Oreste, e dopo l'atto queste maledizioni si compiono per lui senza tregua di terra in terra come “cani furiosi”. Platone riporta nel suo lavoro più maturo, le Leggi in 11. B, questo esempio come prova che gli dei esaudiscono le maledizioni dei genitori, che con diritto le loro maledizioni sarebbero, tra tutte le altre, le più nefaste.

L'efficacia delle maledizioni non dipende in alcun modo solamente dall'alta considerazione, presso gli antichi addirittura divina considerazione, in cui sono tenuti i genitori. In genere, la maledizione, indipendentemente dalla considerazione in cui si tiene la persona, il suo rango o il suo status – sebbene questi ne aumentino il peso, come pure le formule e le cerimonie, con cui essa viene espressa – è efficace – come potrebbe l'uomo, infatti, maledire, se non credesse alla forza della propria maledizione? –, purché si tratti di una maledizione fondata, legittimata.

“La mia maledizione vale per colui che sa

che le sue azioni la meritano” (Ovidio, Ibis 93)

Solo una simile maledizione è anche attrezzata, infiammata, rinvigorita con tutte le forze vitali e spirituali, cioè dei muscoli e dei nervi, e consapevole della propria realizzazione. Qual è allora il diritto della maledizione? Un delitto o un male subito – anche temuto -; infatti il mondo antico non sa ancora nulla di un diritto puro, astratto, buono a nulla; non conosce diritto che non sia un bene, un piacere, un vantaggio, nessun delitto che non sia un male, un peccato, certo, non solo per il fatto che fosse un male, un peccato, era un crimine. Anche l’offesa al diritto come tale, l’insulto per cui l’insultato, come Agamennone (Iliade 3, 286), esige ancora un indennizzo o un’ammenda oltre alla restituzione dell’oggetto rubato, è un dolore, un male, una offesa, un disturbo della quiete, un accesso di bile che ferisce tutti. Chi commette un delitto, cioè, nel senso degli antichi che non distinguevano tra diritto e morale, chi fa qualcosa di malvagio o il male – ciò che il male è secondo l’azione la malvagità lo è secondo il sentimento – deve patire un male, dove è possibile lo stesso male. “A colui che lede il suo prossimo si deve fare ciò che lui ha fatto” (3. Mos. 24, 19). “Anima per anima, occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede, fuoco per fuoco, ferita per ferita, bottino per bottino” (2. Mos. 21, 23-25). “Per offesa un offesa, per ferita mortale una ferita a morte! Dolore al malfattore! Così dice un antichissimo verbo”, dice Eschilo nelle *Coefore* (313-1). Questa necessità patologica fondata sulla associazione di idee più vicina e più sensibile di tutte, questa immediata, involontaria reazione contro la dolorosa sensazione che deriva da una malefatta o, ancor più, la passione della vendetta, il taglione del male col male, del tale col quale – una passione, che, tra l’altro, a prescindere dalle difficoltà pratiche del suo appagamento letterale, per la salvezza dell’umanità viene domata e placata dall’interesse umano attraverso castighi, cioè sanzioni, quasi presso tutti i popoli – questa soltanto è l’originario e autentico

fondamento giuridico della pena – il fondamento giuridico della pena nel senso degli antichi, un fondamento, perciò, tanto sensibile, tanto impertinente, tanto grossolanamente materiale quanto il sangue che grida vendetta al cielo.

Ovviamente la vendetta non è la pena nel senso dei giuristi. “La pena civile è diversa dalla *vendetta*. Questa è un male arrecato *senza* un fondamento giuridico”. “La pena civile è un male sensibile inflitto a qualcuno a causa di una violazione del diritto commessa e minacciato preventivamente attraverso una legge penale dallo Stato” (Feuerbach, Revisione 1. pp. 66 e 56). “Vendetta è l’aspirazione a far provare a colui che ci ha causato dispiacere semplicemente contrapposto un dispiacere, poiché la sua sofferenza ci concede piacere. Per tal motivo essa non può generare alcun diritto” Gros, *Lehrb. der phil. Rechtswiss.*, 107). Tuttavia la pena civile è soltanto una figlia naturale della vendetta adottata dallo Stato (trasformata da cosa privata in cosa pubblica), legalizzata, battezzata con un nome diverso ed espressa in forma giuridica. Lo dimostra la storia del diritto criminale. “Lo sviluppo storico del diritto penale comincia presso tutti i popoli con la *vendetta privata* delle famiglie o delle tribù” (Feuerbach, *Lehrd. d. peincl. R.*, 8). “Perciò tutte le determinazioni della pena sono derivate in seguito e Plutarco sottolinea giustamente (*De sera numinis vind.* capitolo 6): tutti i castighi vigenti fra gli uomini mirano soltanto ad infliggere ancora del male; il loro fine è la sofferenza dello stesso malfattore” (Goette, *Ursprung der Todesstrafe*, paragrafo 25). Ne è prova innanzitutto l’esistenza, ancora oggi, della pena di morte. Che cos’è, infatti, indipendentemente dalle ragioni di utilità o sicurezza, che certo il rigoroso concetto del diritto disdegna, l’ultimo, vero fondamento su cui esso si basa? Soltanto la legge originaria della vendetta di sangue: “sia versato il sangue di chi versa sangue umano”. Nonostante il legislatore, il giurista, possa ancora distinguere di molto tra vendetta e pena – ciò che la teoria separa nell’astrazione, la prassi, la vita lo integra e lo lega -, sia che il criminale cada come sacrificio della giustizia

popolare o del processo penale, sia che cada per la mano del parente oltraggiato o per quella del carnefice, questa distinzione si riferisce soltanto alla forma e al modo in cui si esegue la pena di morte, non alla sua essenza. La stessa esecuzione – che cos'è una legge senza la sua esecutività? – suscita ancora oggi lo stesso sentimento da cui è derivato originariamente la legge della vendetta di sangue, è ancora oggi un pubblico tripudio di sanguinaria brama di vendetta. “Io stesso mozzerei la testa a quel tipo”, “il tizio se l'è meritata”, “giustizia è fatta”, ma questa giustizia è soltanto il male della pena e proprio il male più esteriore e più alto, che sta all'uomo come un comandamento – la morte. Una prova inequivocabile che il vero fondamento della pena di morte è soltanto la vendetta; infatti, la vendetta non è meno cieca che crudele; non ha in sé alcuna misura, alcuna limitazione; arriva fin dove lei sola può arrivare, fin dove si estende la capacità dell'uomo; essa è soddisfatta, perciò, soltanto nell'annientamento del suo oggetto, ma soltanto perché non v'è altro male superiore alla morte, perché qui la natura ha posto un confine invalicabile all'infinita brama di vendetta dell'uomo. Il traditore Leocrate, dice ad esempio Licurgo contro di lui, (34, 6), avrebbe meritato a pieno diritto una pena maggiore della morte, se soltanto ve ne fosse stata una. Proprio per questo anche il nostro procedere non si accontenta della semplice pena di morte, ma procura, interiormente o esteriormente, con atroci supplizi e tormenti, che noi impariamo attraverso il geniale e gioviale “Maestro ahimé” la lezione per cui tra la brama di vendetta formale e informale, legale e illegale esiste una differenza solo per i giuristi, ma non per gli uomini.

Quindi, il patimento del dolore è solo il fondamento del diritto a fare del male. Ma se io auguro del male a qualcun'altro, senza che egli mi abbia fatto del male, allora non ne ho alcuna ragione, non ho per questo in me nessuna costrizione; questo è un desiderio spiantato, superficiale, arbitrario; un desiderio a cui, perciò, non è legata anche la fede nella sua potenza. “Come un uccello (passero) passa e come la rondine vola via (svanisce),

anche una maledizione immeritata (infondata, non cagionata, ..., *sine causa*) non giunge a destinazione” (Detti Sal. 26, 2). È cosa del tutto diversa, al contrario, la maledizione di legittima difesa che sotto la pressione del crimine subito dalla più profonda radice del petto ha tirato fuori il desiderio di vendetta e che proprio in questa sua verità, profondità e inevitabilità possiede la certezza della sua infallibile efficacia. Quanto è certo, quanto è necessario che con la luce vi sia la chiarezza, con l’acqua la fluidità, tanto è necessario che nel sentimento dell’uomo con la sofferenza del patimento di un male si leghi il piacere del fare del male come ritorsione; quando questa relazione si spezza, quando il malfattore non è punito, quando il mio desiderio di ritorsione non è soddisfatto, allora non vi è alcun dio. Gli dei *sono*, qui significa: essi sono *giusti* – chi non è giusto non è un dio, ovvero; dove non vi è giustizia non vi è divinità – ma essi sono giusti, significa: essi esaudiscono i desideri giusti – ovviamente dal punto di vista dell’uomo che è considerato per giusto. Ma un desiderio giusto è, innanzitutto, che debba patire del male chi mi fa del male. Ovvero, gli dei sono giusti, significa: che essi puniscano coloro che gli uomini maledicano, che essi portino a compimento l’umana maledizione; poiché gli dei puniscono soltanto ciò che l’uomo stesso detesta e maledice, essi colpiscono soltanto coloro che gli uomini stessi puniscono, se possono farlo, o maledicono, se non possono. In generale, la frase: “c’è un dio” è in questo caso lo stesso della frase “c’è una vendetta, c’è un castigo”. “Gli stolti dicono nel loro cuore: non c’è alcun Dio” (Salmi 11, 2), ma questi stolti sono soltanto i senzadio, cioè i malfattori, coloro che divorano il popolo “come se mangiassero pane” (verso 4) e che dicono nel loro cuore: non c’è alcuna vendetta, alcuna Nemese, poiché essi per il momento – duri questo momento anche anni – non subiscono e non temono alcun castigo. “Mia è la vendetta e la ricompensa”, dice Geova (5. Mos. 32, 35). “Il Signore è un dio geloso ed un vendicatore, sì, Iddio è un vendicatore ricco irascibile” (Naum, 1, 2). Queste frasi, tradotte dall’ebraico barbarismo della teologia nel tedesco

dell'antropologia, non dicono altro che: la vendetta è una cosa divina, un piacere divino (26). “il giusto si rallegrerà quando vedrà vendetta e bagnerà i suoi piedi nel sangue degli empi. Così che la gente dirà: certo, il giusto viene ricompensato, certo, c'è un dio che governa sulla terra” (Salmi, 58, 11, 12). Ma si dice anche dello stesso Dio che, quando gli Israeliti non prestano ascolto alla sua voce, quando lo mandano in collera e lo offendono: “il Signore godrà di voi nel massacrarvi e nell'estirparvi” (5. Mos. 28, 63). “inizio della saggezza è timore del Signore”, ma questo timore del Signore è solo la paura del male, del castigo, che colpisce i malfattori, gli empi.

Quando l'uomo prega Dio per ottenere vendetta: “Insorgi, o Signore, nella tua ira, sovrasta la rabbia dei miei nemici... fa che termini la malvagità degli empi” (Salmi 7, 7. 10), ma poiché Iddio distoglie il suo sguardo, poiché egli rimane silenzioso, (Salmi, 83, 2), cioè poiché non dà segno alcuno da sé della sua esistenza, i nemici gridano beffardi: “dov'è il tuo Dio?” (Salmi, 29, 10) e l'esistenza di Dio stesso è soltanto una domanda del cuore, un desiderio problematico e incerto. Ma dove questo desiderio giunge all'esistenza, dove l'uomo pio, invece che nelle lacrime della preghiera di vendetta, si bagna nel sangue dei suoi nemici, lì anche l'esistenza di Dio è incontestabilmente un dato di fatto, ed l'uomo pio proclama con certezza trionfante: c'è un Dio! Padre Zeus, esclama in Omero Laerte, quando suo figlio Odisseo gli si rivela per farsi riconoscere e annuncia la sconfitta dei proci, davvero esistete ancora, “vivete” voi dei nell'alto dell'Olimpo, se veramente i proci hanno pagato la loro sacrilega o “empia” arroganza (Odissea 24, 351)).

Il giusto od il pio si rallegra, dice il teologo, ad esempio l'arcivescovo *Amulo* (*Epistula ad Gothescalum* nell'edizione di Abogard von Baluzius), non per la fine del male, ma per la vista della giustizia divina che si mette in azione. Ma come si può distinguere la pratica della legittimità della vendetta, che consiste proprio nella negazione del male, da questa stessa negazione? Se la pena di morte è giusta, allora la giustezza della sentenza di morte si compie

già con il fendente del carnefice che separa la testa dal torso. Se testimonia al giudice il mio plauso per il fatto che ha condannato a morte il malfattore, perché non dovrei urlare anche un “bravo” al boia, se egli ha magistralmente portato a compimento questa sentenza? “La ricompensa è in contraddittoriamente in opposizione alla pena... La ricompensa presuppone merito, la pena colpa, una deve produrre piacere, l’altra dolore” (Ist Sicherung Zweck der Strafe? *Bibl. F. d. peinl. Rechtsw.*, 1. Th. 2. St. p.12). Ma se “diamo a un cittadino, che ha salvato un cittadino, una medaglia al valore come ricompensa”, non gli diamo una gioia o un piacere per il piacere che egli ci ha causato con la sua azione? È il sentire che ricompensa una buona azione patriottica un sentimento imparziale, disinteressato, anche se non intendiamo interessato nel comune senso mercantile? Ma se, al contrario, un concittadino fa del male o fa soffrire qualcuno senza motivo, non soffriamo anche noi [mitfühlen] questo male, questo dolore, anche se non di tratta di consanguinei? Infatti, da dove derivano il brivido e la commiserazione alla notizia di una azione criminale? E non proviamo forse anche involontariamente piacere alla notizia che il dolore che ha inflitto è stato ricambiato al suo stesso autore? Da dove deriva allora il giudizio per cui il male del malfattore è un diritto? O è forse il collegamento del male della pena con la malefatta soltanto un atto della logica, un atto di pensiero disinteressato? È l’“idea di giustizia” o non è forse l’amore, il piacere della vita, che ha posto nella privazione della vita il dolore della pena di morte, e non è forse la paura di fronte alla morte che ha posto nell’esecuzione capitale la pena più terribile? Finché allora non si possono punire le azioni senza punire l’attore, finché non si può punire l’attore senza fargli del male e di conseguenza causargli dolore, finché non si è realizzata l’opera della decapitazione del criminale senza staccare anche all’uomo la testa dal corpo, finché vengono adottati anche tutti i principi di diritto che si invocano per giustificare la pena di morte e per distinguere su questo punto la giustizia

penale divina ed umana dall'antico diritto di rappresaglia, essi valgono solo come illusione, attraverso cui con falso pudore vuole allontanare dal pensiero proprio e altrui il vero fondamento della pena di morte.

Si noti, riguardo alla maledizione, che, poiché gli dei sono i realizzatori dei desideri umani, cioè le potenze personali o personificate dei desideri umani, un effetto o un avvenimento possono essere indifferentemente attribuiti sia Dio che alla maledizione, e una maledizione può essere indifferentemente immaginata come auto-realizzantesi o come realizzata da Dio. Così l'Erinne di Eschilo nei *Sette contro Tebe* porta a termine la maledizione di Edipo contro i suoi figli, ma allo stesso tempo la maledizione si impone anche autonomamente (verso 786), ed è perciò chiamata compitrice (ovviamente anche compiuta o giungente a compimento, verso 641) come di solito sono chiamati gli dei. Così dice Tiresia ad Edipo nell'*Edipo Re* di Sofocle: “Un dì, la terribile maledizione del padre e della madre ti scaccierà da queste terre” (verso 417); Eracle dice, nelle *Trachinie*, a suo figlio Illo: “ti perseguiterò, fossi anche sotto terra, con grave maledizione” (ovviamente maledicendo, verso 1202), ma più avanti: “ti attende la maledizione degli dei” (1240). Ed Edipo a Colono definisce le maledizioni contro suo figlio aiutanti, compagne di battaglia, *symmachoi*: ma “compagni di battaglia” sono e si definiscono anche gli dei. “O padre Poseidone”, prega Teseto nell'*Ippolito* di Euripide” (verso 886) “mi hai concesso un giorno tre desideri (o maledizioni), con uno di essi annienta questo mio figlio!”. Dopo che questa maledizione fu realizzata, gli si annunciò il nunzio di questo evento con le parole (verso 1166): i suoi cavalli spaventati da un mostro marino lo hanno ucciso e si sono così compiute la maledizioni contro tuo figlio per cui hai pregato tuo padre, il re dei mari. Alla fine è Artemide che gli rimprovera la sconsideratezza e l'avventatezza della sua maledizione con le parole (1323): troppo avventatamente hai scatenato la maledizione contro tuo figlio e l'hai ucciso. Livio (40, 05) dice delle maledizioni che erano state scagliate contro il re

Filino e suo figlio che esse erano state esaudite da tutti gli dei e si erano realizzate a tal punto che egli stesso si era rivoltato contro il proprio sangue. E Petronio Arbitro, nella sua descrizione delle guerre civili a proposito del romano che fuggiva di fronte a Cesare, invece di: egli maledice il nemico assente, certo satiricamente, ma in maniera ancora più tagliente, dice: egli uccide con voti o desideri (maledizioni) il nemico assente. La paura universale di fronte alle “potenze superiori dai quale l’uomo si sente dipendente”, quindi la paura degli dei è per lo più, alla radice, nient’altro che la paura di fronte all’illimitata potenza delle maledizioni (27).

Fortunatamente, però, attraverso la maledizioni ci si può anche tutelare, aiutare, vendicare, come Libanio dice di se stesso (**Βίος**, *ed. cit.* p. 99). Nell’Antico Testamento 1 Sam. 12, 18 è detto: “il popolo temeva Geova”, o “il Signore”, ma è detto anche, allo stesso modo, 14, 26: “il popolo temeva il giuramento”, cioè la maledizione, poiché il giuramento che Saul aveva fatto giurare al popolo suonava proprio: “sia maledetto l’uomo che mangia”, perciò la parola, qui riportata in ebraico, o sola o collegata con un’altra parola, che viene riportata in seguito, significa maledizione. L’Antico Testamento è in generale ricco di esempi della potenza terribile della maledizione. Così il re moabito Balak fece venire a lui l’oracolo o profeta Balaàm e lo pregò insistentemente affinché maledicesse il popolo di Israele: “Ora vieni e maledici per me il popolo, [...] poiché io so che colui che benedici è benedetto, e che colui che maledici è maledetto” (4. Mos. 22, 6). Ma Geova stesso andò incontro a Balaàm – tale era l’importanza della sua maledizione e benedizione – e trasformò la maledizione in benedizione. Quando Giosuè ebbe distrutto la città di Gerico, gettò su di essa questa maledizione: “sia maledetto dal Signore l’uomo che erige ed edifica questa città di Gerico. Se ne pone le fondamenta, che questo gli costi il suo primo figlio, e se ne edifica le porte, gli costi il suo figlio minore” (Giosuè 6, 26). E questa maledizione si verificò alla lettera (1 Re 16, 34). Quando l’israelita aveva sospettato sua

moglie di adulterio, allora la portò nel tempio di fronte ai sacerdoti e le fece giurare, dandole da bere un'acqua saturata o avvelenata con terribili maledizioni che le avrebbe causato, in caso di nascosto tradimento, fiacchezza dei fianchi e gonfiore del corpo (secondo l'acuta diagnosi di H. Michaelis Mos. Recht 5. Th. § 263 *hydropsis ovarii*). Durante questo giudizio divino (in cui il suddetto esimio signore scorge persino una prova "dell'invio divino di Mosé", 4 Mos. 5, 21) il sacerdote diceva: "il Signore ti esponga alla maledizione ed all'ingiuria", cioè come esempio di maledizione e di spergiuro, "del tuo popolo, che il Signore faccia sì che i tuoi fianchi si rammolliscano e si rigonfi il tuo ventre". Ma qui, al posto del "Signore" potrebbe stare benissimo la maledizione dicendo: contro l'adulterio femminile, la maledizione ti ponga da esempio ammonitore della sua divina onnipotenza! Questo per la maledizione come in generale per il desiderio, per la preghiera. "Dio è onnipotente", ma anche "la preghiera è onnipotente". "La preghiera del giusto", si dice nella Bibbia, "può molto se è seria. La preghiera della fede aiuterà (salverà, guarirà) l'ammalato, ed il Signore lo solleverà" (Giacomo 5, 15; 16) – una frase in cui sono espresse insieme l'efficacia della preghiera e del signore, così come nella frase citata di Livio erano espresse insieme l'efficacia degli dei e quella delle maledizioni (28).

16. IL GIURAMENTO

Nell'antichità e anche nella cristianità le maledizioni e le imprecazioni si danno solo nella vita quotidiana, come nel nostro tempo; esse occupano un ruolo politico e giuridico assai importante, compaiono negli atti più solenni, costituiscono in sé stesse una considerevole parte dei giuramenti. Così, in Omero, Agamennone assicura con un giuramento che mai avrebbe maltrattato la figlia di Brise concludendo con queste parole: “Se giuro il falso, che gli dei mi mandino senza sosta miserie come le mandano allo spergiuro sacrilego (Iliade 19, 264). E quando Achei e Troiani concordarono che Paride e Menelao avrebbero concluso la guerra con un duello, chiamarono gli dei a testimoni e custodi di quest'accordo, scannarono agnelli, versarono vino e chiusero il giuramento con la preghiera agli dei di annientare chi avesse mancato alla parola: “Sanguinolento scorra il loro cervello e quello dei loro figli, come ora questo vino scorre per terra” (Iliade 3, 298). Non solo Ares, il rude dio della guerra, maledice e impreca, ma anche Dike, la dea della rettitudine, e Temi, la dea dell'ordine legale, che “stabilisce e rescinde le assemblee fra gli uomini”. Ad Atene il giuramento degli Eliasti, in base a cui questi dovevano promettere tra l'altro di non accettare doni, si concludeva con le parole: “Giuro davanti a Zeus, a Poseidonee a Demetra, debba la rovina colpire me e la mia famiglia se in qualche modo io dovessi rompere questo giuramento, ma, in caso contrario, che tutto mi vada bene sempre” (Petitus, *Leges Att.* Paris 1635. p. 13. 301). Allo stesso modo l'araldo apriva i collegi e le assemblee popolari con benedizioni per il popolo ateniese, ma anche con maledizioni contro le azioni contrarie alla legge (Ibid. 207). “Così come ora colpisco questo maiale mi colpisca Giove se giuro il falso” oppure “così come lancio via questa pietra dalla mia mano mi allontani Giove dal mio bene”. Così giura il romano. Presso i Romani lo stesso vocabolo *sacer* significa sacro e maledetto, cioè, “consacrato agli dei punitivi o alle rovine o

alla morte”. Per questo il “giuramento” era detto anche *sacramentum*, perché chiunque facesse giuramento offriva la propria testa in pegno agli dei, malediceva lo spergiuro, e perciò poteva essere esiliato ed essere impunemente ucciso” (Hartung, *Relig. der Römer* 1, 139). Presso gli ebrei i “giuramenti più solenni” avvenivano “ con un sacrificio faceva giuramento, cosicchè costui dovesse attraversare le membra della animale macellato con l’espressa o consapevole maledizione: che Dio infligga allo spergiuro quello che è accaduto durante il sacrificio o lo punisca in misura della propria potenza”. (Michaelis, *Mos. Recht* § 302). Michaelis definisce il giuramento come “un’invocazione di dio, una preghiera a dio, affinché ci infligga un male punitivo” (§ 156) . “Gli Indiani giuravano davanti al tempio del vendicativo Shiva, così come gli antichi Germani giuravano davanti al dio del tuono” (Bohlen, *Altes Indien* 2, 58). Il giuramento non è altro che un’imprecazione o un malaugurio con riserva, un’affermazione o in generale un’assicurazione rafforzata da una maledizione. Plutarco sostiene che ogni giuramento sfocia in maledizione nel caso in cui venga giurato il falso, o, in altre parole, che ogni giuramento contiene una maledizione contro lo spergiuro, attesta la propria verità attraverso la maledizione del contrario, cioè attraverso il male atroce che si minaccia a colui che giura in caso di menzogna. In ebraico la medesima parola significa giuramento, promessa, e anatema, maledizione, secondo la corretta osservazione di un orientalista moderno (i Salmi di Hupfeld, su Salmi 7,7), che, al contrario dei lessici che abbiano avuto fino ad oggi, considera che il suo primo significato sia non giuramento ma maledizione, poiché ogni giuramento consiste in una maledizione, così come chiarisce l’opportuna costruzione del *verbo* giurare con ‘*im* e ‘*im lō*. Perciò anche nella traduzione dei Settanta maledizione e anatema stanno spesso per giuramento e promessa.

I giuristi moderni, in conseguenza della loro rappresentazione purificata dell’essenza “della divinità², cioè in conseguenza del loro razionalismo

religioso che è mezzo teistico e mezzo ateo, hanno anche dimezzato il giuramento conservandone una parte e dismettendone l'altra, che è proprio quella essenziale. Essi hanno trasformato, cioè, come del resto i razionalisti pagani – per esempio: Cicerone – la divinità da entità operante, attiva, esecutiva in entità teorica, oziosa; da vendicatore a “mero testimone” perché il vendicatore sarebbe una raffigurazione oltremodo umana, indegna di dio, come se un dio coinvolto e chiamato come testimone di azioni e dissidi legali umani non fosse un'entità comunemente umana. Gli antichi chiamavano gli dei a testimoni, ma per far sentire e non per solo vedere la loro presenza agli spergiuri. *Deos nunc testes esse, mox fore ultores* (Livio, 3, 2). I giuristi cristiani definirono il giuramento in accordo con queste teorie (29). Su questa base anche i popoli antichi – o almeno i popoli che relativamente a questo tema hanno per noi il massimo peso ed interesse –, gli israeliani ed i romani, in maniera assai corretta, hanno lasciato agli dei la punizione degli spergiuri *in quanto tali*. Ma proprio alcuni giuristi cristiani, come ad esempio Carpzov, nonostante il loro far differenza tra con le leggi universalmente valide e quelle specifiche ebraiche, riconobbero l'autorità vincolante del diritto mosaico nel porre il crimine contro Dio al vertice del diritto criminale, si richiamarono alla Bibbia ogni volta che fosse possibile – tanto che alcuni dedussero dalla fune con cui Giuda si impiccò, essendo stato egli anche un ladro, il diritto ad impiccare i ladri a loro volta (30) –, ma rifiutarono l'autorità della legge mosaica e romana per ciò che riguardava il diritto della divinità a punire lo spergiuro, arrogandosene il diritto, senza pensare che la punizione civile dello spergiuro è la massima profanazione del giuramento – qualora essa abbia proprio questo a suo presupposto e lo riporti a propria giustificazione – e addirittura l'annullamento della sua stessa essenza. Infatti, in questo modo, si trasforma la paura di Dio in paura della forza e della pena mondana ed il giuramento da oggetto della religione in oggetto del diritto penale, da affermazione di Dio ad atto della sua negazione di fatto. Il giuramento, la

religione non ha – nonostante i suoi mezzi spaventosi – un potere tanto sicuro sugli uomini da essere capace di tener lontana da loro l’ignobile menzogna dello spergiuro? Ma per favore! Non mescoliamo la religione con le questioni legali, e lasciamo il nome di dio fuori da questi giochi per risparmiare all’uomo la beffarda delusione di scoprire che dietro il Dio del diritto penale si deve scorgere solo il boia, e non motiviamo solo la punizione dello spergiuro con il fatto che si ascrive il crimine contro l’uomo, contro le convinzioni civili al crimine contro dio o contro la fede in dio, ma, se un giorno, malauguratamente, dovessimo giurare, rendiamo apertamente e onestamente l’oggetto del giuramento un’essenza o un bene umano che corrisponde ad un motivo umano.

Non è poi così indispensabile che l’uomo giuri davanti agli dei. Può anche giurare per esempio da re sul suo scettro, da soldato sulla sua arma, da pescatore sulla sua rete, da uomo, a prescindere dal suo stato o dal suo mestiere, sulla sua propria testa o su quella di un suo caro, da lord inglese sul suo onore, da turco sulla sua barba, da beduino sul suo organo genitale. Di frequente, anche quando si giura davanti agli dei, si giura contemporaneamente su di un altro oggetto. Così nell’Iliade (15, 40) Giunone non giura solo sulla terra, sul cielo e sulle stigie maree, ma anche sulla testa di Zeus e sul proprio letto nuziale, su cui mai avrebbe osato giurare il falso. Similmente Ulisse, prima di farsi riconoscere, giurò su Zeus, sulla tavola ospitale e sul proprio gregge (Od. 20, 230). Anche quando l’uomo giura solo sugli dei, senza nominare alcun altro oggetto al di fuori di loro, egli sottintende tuttavia, secondo il pensiero, la maledizione insita in ogni giuramento, tacito o espresso. Se chiamo Zeus come testimone e custode di un patto con il preciso desiderio che chi non rispetti il patto possa o debba essere annientato, giuro ugualmente sulla mia vita, dal momento che la offro come pegno esattamente come chi apertamente giura e impegna la propria vita. Ogni giuramento implica una negazione. Ad esempio il giuramento del re:

‘quanto è vero che sono il re!’ implica la frase: ‘io non sono, non voglio essere re nel caso in cui dovessi mentire’; e già in questa negazione, sia pure non espressa in una frase successiva, risiede il senso della prima frase.

Il peso del giuramento sta solo nel valore del pegno. Chi non possiede nulla non può impegnare nulla, chi non ha nulla di costoso non può asserire nulla. Non possedendo nulla, neanche il re dei re, come re Massimiliano si definiva, può più vantare alcun diritto, né terreno né celeste. Perché mi preme tanto se il mio cervello zampilla come il vino, se mio figlio viene ucciso, se mia moglie viene maltrattata se poi non amo la mia vita, mio figlio, mia moglie? Perché chiamare Zeus a testimone e vendicatore per riscontrare il successo di questa maledizione? Una simile intimazione di vendetta ha forza e senso solo attraverso il presupposto contrario. Il giuramento è sacro solo perchè l’oggetto della maledizione è sacro, solo perchè maledico ciò che desidero, desidero massimamente e non voglio perdere. Non voglio più essere quello che sono, non voglio più essere – poiché il valore dell’essere dell’uomo risiede soltanto nell’essere se stesso – se non è vero quello che dico, se non si avvera quello che prometto. Che senso avrebbe questa offerta in pegno di sè, questa concessione di sè, se il fatto di essere non fosse per me il massimo, quanto c’è di più caro, di più sacro? A che scopo invoco gli dei se non per confermare il fatto che essi sono garanti dei desideri? Il modo di dire: non voglio essere, sottende il significato di fondo: se non voglio morire, non essere, tanto meno voglio mentire; come non posso essere me stesso, contro il più intimo desiderio del mio essere, contro il mio amor proprio, così non posso essere contro la verità; quel poco che voglio dalla vita, lo lascio per la verità di questa parola, di questa promessa. Con queste parole la mia vita è nelle tue mani. Una parola, un uomo. Suggello con il mio sangue questa parola, questa promessa. Questo è il vero, giusto significato del giuramento che non è semplicemente “morale”, pur essendo infinitamente di più della moderna morale delle facce e delle apparenze (31). L’uomo chiama gli dei dal

cielo, cioè chiama a testimoni dal profondo del proprio cuore quei desideri il cui compimento nessun uomo onesto e sincero può non desiderare, pone la negazione di questi desideri come pegno nel caso impensabile in cui un uomo probò possa essere un mascalzone; egli si maledice, cioè dà un prezzo alla sua intera esistenza, alla sua intesa essenza – in qualsiasi cosa la ponga – assieme al mascalzone e alla menzogna.

Per questo l'uomo giura su cose insignificanti in nome di dei secondari, ma nei casi più importanti, in cui tutto è in gioco, allora giura in nome degli dei più alti ed estremi, per i desideri più alti ed estremi. Generalmente egli non giura avventatamente sulla propria vita davanti al Signore, ma solo in casi rari ed importanti, perchè la più forte maledizione è la morte e il più forte desiderio è la vita (32), la vita, si capisce, come quintessenza dei beni senza i quali, a seconda del punto di vista ed del grado di cultura dell'uomo, la vita per lui non ha significato nè valore. Proprio perchè l'uomo, giurando, suggella col sangue la verità della propria asserzione identificata con la verità del suo amor proprio, proprio perchè egli prende il proprio futuro come certificazione inconfutabile della sua parola paventando di non voler più essere, di non poter più essere, lo spergiuro diventa a pieno diritto privo di diritti, oggetto della più profonda ripugnanza, di atroci maledizioni, poiché egli stesso si è maledetto, si è annientato. In Omero (Iliade 3,279; 19, 259) lo spergiuro viene punito anche dopo la morte, cioè la maledizione dello spergiuro agisce sul morto non lasciandogli pace neanche nella tomba. La ripugnanza, l'odio contro gli spergiuri è talmente grande, talmente potente che la punizione diventa una necessità morale, ossia psicologica, patologica, affettiva. Se lo spergiuro non subisce la punizione, la sventura, se in questa vita non si verifica la maledizione a lui destinata, allora la necessità della passione, che non si cura delle conseguenze e delle necessità logiche, fa un'eccezione alla regola a cui i morti senza anima e senza vita degli inferi sono sottoposti, e destina i morti alla tortura delle Erinni, delle maledizioni, del disprezzo contro

gli spergiuri. Nella *Eumenidi* di Eschilo le Erinni vengono esplicitamente definite: maledizioni, *Arai*. “Noi siamo” dicono esse stesse “le figlie della notte oscura, ma malediciamo nelle dimore sotterranee”. E in Omero (*Iliade* 21, 412) le “Erinni della madre” rappresentano le maledizioni **(33)**.

17. LA MALEDIZIONE “PROVVIDENZIALE”

Minori sono i mezzi materiali a disposizione dell'uomo, maggiore è la sacralità con cui egli riveste il giuramento. Ma sacro è soltanto ciò che, originariamente o almeno in un primo momento, sta sotto la tutela della religione, e cioè, soltanto ciò che è tutelato dal santo, pio desiderio della propria inviolabilità, quindi soltanto dalla maledizione che deriva dalla sua lesione. Ma se qualcosa si trova anche in sé nell'ambito della forza del diritto delle mani dell'uomo, nell'ambito della sovrintendenza degli occhi dell'uomo, e quindi è un oggetto del diritto penale; allora non è in alcun modo sempre sotto la tutela di questa potenza materiale, e se anche lo è, questa tutela non è sempre sufficiente – si annulla di fronte a forze materiali –, o almeno sufficiente per il sentimento umano, che è sempre inquietato dalla angustiata rappresentazione di possibili perdite e ferite. Tutto ciò che è caro e quindi sacro al suo cuore *deve* esserlo anche agli altri, deduce quindi l'uomo nel campo della religione, cioè nel magico campo d'azione dei suoi desideri e delle sue maledizioni, anche quando deve proteggersi, assicurarsi allo stesso tempo attraverso la pene della giustizia civile. Le pene civili zoppicano: non possono impiccare il criminale prima di averlo acciuffato, e non lo acciuffano sempre. Ma le pene religiose, le maledizioni, gli anatemi, non solo raggiungono il malfattore prima – nella misura in cui minacciano e terrorizzano, cosa che fanno anche le pene civili – ma gli stanno anche immediatamente alle calcagna, lo inseguono dovunque, non conoscono limite o impedimento alcuno che si frapponga sulla via della loro realizzazione. Come i desideri dell'amore, svincolati da tutti i limiti dell'uomo materiale, accompagnano ovunque l'amato come paradisiaci angeli custodi, così anche le maledizioni incalzano l'infame inarrestabili per boschi e valli, per pianure e monti, sinchè, in fine, non lo abbiano inseguito a morte. Ma se già i criminali comuni, ponderabili, sono consegnati alla vendetta delle Erinni – le Erinni perseguitano non soltanto lo spergiuro e dunque questi, come detto, anche

fino alla morte, ma ogni assassinio, ogni empietà in generale – ma quanti più spergiuri imponderabili, inacciuflabili, sono possibili, in generale ogni danno contro cui il danneggiato non ha altro diritto che il desiderio religioso, sacro della propria invulnerabilità, nessun'altra forza punitiva che la maledizione ad assisterlo e difenderlo! Alcune ferite sono le ferite dell'ospitalità, i maltrattamenti degli stranieri, di coloro che chiedono protezione, che soffrono per il bisogno, degli sventurati, dei bisognosi di aiuto in generale. “Voi insolenti troiani” esclama in Omero Menelao “voi che, senza curarvi dell'ira pesante di Zeus, signore dei tuoni, l'ospitale o protettore degli ospiti, ma per questo che annienterà voi e la vostra superba città, mi avete rubato molte ricchezze portandole al di là del mare e avete rapito la mia giovane consorte, dopo aver trovato presso di lei accoglienza ospitale” (Iliade, 13, 620). “Rispetta, ottimo, gli dei” Odisseo supplica Polifemo “veniamo a te umili. Ma Zeus è un vendicatore dei supplici (coloro che chiedono aiuto), lui che guida i passi dei venerandi stranieri” (Odissea, 16, 422). “A Zeus appartengono tutti gli stranieri ed i poveri” (Odissea, 6, 207). “Perché disprezzi la voce dei sofferenti (dei supplici) di cui Zeus è garante!” (Odissea, 16, 422). Il re egizio, nel racconto inventato di Odisseo, scongiura la sua morte per paura del cronio Zeus, che “accoglie gli stranieri e pronto vendica gli atti di violenza” (Odissea, 14, 283). Anche i poveri, i mendicanti hanno dei ed Erinni, dice Odisseo camuffato da mendicante (Odissea 17, 475), ma chi siano questi dei ed Erinni, lo esplicita soltanto nella maledizione dei seguenti versi: “colpisca Antinoo destino di morte prima del matrimonio!”. Il mendicante malato lancia questa maledizione, non soltanto nel proprio nome ed interesse, ma nel senso di ciascuno che sia dotato di sentimenti umani. Proprio gli alteri Proci, alla cui presenza Odisseo era stato maltrattato da Antinoo ed aveva ammesso questa maledizione, furono tanto colpiti dal comportamento di Antinoo che esclamarono irritati: “male, o Antinoo, colpisci lo sventurato straniero. Pazzo, egli potrebbe essere un immortale del cielo” (Odissea, 17,

483).

Ogni defunto è un *Memento mori* per i viventi; ogni miserabile un'immagine, una personificazione della comune misera umana. “In ogni sventurato devi vedere l'uomo”, dice Ennio in Cicerone; “a nessuno si rimprovera la sua sventura, poiché il destino è comune ed il futuro sconosciuto”, Isocrate a Demonico (*Opusc. Graec. Vet.* Orellius N. 43). Ogni sventurato, che forse un tempo era stato felice, riporta alla mente al fortunato la sua propria possibile sventura. “Bada”, dice Odisseo alla altezzosa vergine Melantò, “che tu stessa, o donna, non perda ogni splendente senso (magnificenza, splendore, bellezza) che fra le ancelle adesso ti adorna” (Odissea, 19, 81). Quando Deianira, nelle Trachinie di Sofocle, vede condurre via le donne imprigionate, “queste misere, che sono erranti senza focolare in terra straniera, senza padre, ma che vissero un tempo di certo come nobili figlie, e che ora vivranno in schiavitù!”, esclama: “Zeus protettore! Che io non possa mai vedere che anche tu ti scaglierai contro la mia prole un giorno o l'altro. Non lasciarmi più in vita il giorno che volessi farlo”. Chi maltratta *uno* sventurato, maltratta tutti gli sventurati, poiché quello che fa a questo, lo fa anche, senza considerarlo, a tutti altri. “Chi arreca danno ad *uno*, è pericoloso a molti”, rimarca Pubilo Sirio (*Mimi* 220) – maltratta il medesimo destino umano che può colpire un giorno proprio lui stesso. Solamente chi è tanto accecato dall'Ate o dalla *hybris* da ritenersi innalzato al di sopra di ogni sventura, non riconosce perciò nello sventurato il sangue e la sorte comune, può essere con lui crudele, cioè inumano. “È caro come un fratello, un ospite e uno straniero supplice – lo straniero è agli occhi dell'antichità innanzitutto uno sventurato, poiché abbandonato da tutte le patrie potenze protettrici - a ciascun uomo che abbia in cuore anche solo un po' di sentimento” (Odissea 8, 546), o: anche solo un po' di intelletto, cioè di senso giusto, sano. Ogni uomo anche solo di una certa sensibilità o intelletto avverte la sventura dello sconosciuto come la sua propria possibile sventura, ma crede anche, che il

bene che fa all'altro, lo fa lui stesso per il caso della propria sventura, o riassunto ed espresso in maniera mercantile ed egoistica, come si dice nella Bibbia: "chi dà al povero, presta a Geova". "Amate lo straniero", è detto nei libri mosaici, "poiché voi siete stati stranieri in Egitto" (5. Mosè 10, 19) e potete forse tornare ad esserlo un giorno. Una deduzione, che qui non è stata tratta, ma lo è stata da un greco (Leclerc Comment. In Mos. Exod. 22, 21). Ed il su menzionato Publio Sirio dice: chi è spietato nei confronti di uno sventurato, pensi a se stesso.

Che i moderni fraseologi della moralità arriccino pure i loro nasi di fronte a tali dichiarazioni, le considerino pure egoistiche, o, ancor più, schiettamente arroganti! Ciò che non si radica nell'egoismo dell'uomo, non ha radice alcuna, non ha suolo e fondamento. Si sente soltanto ciò di cui si ha avuto esperienza o che ci si rappresenta come una propria possibile esperienza. Stati d'animo che non derivano dalla propria fisica sperimentale, sono mere frasi. "Non opprimete", è detto in 2. Mosè 23, 9, "lo straniero, poiché voi sapete, conoscete l'anima, il cuore dello straniero (cioè sapete come gli dà pena), poiché siete stati stranieri in terra d'Egitto". "Ben ricordo io", dice Teseo nell'Edipo a Colono, "che una volta fui educato da straniero, come te, e che io soffrii in terra straniera. Dunque, a nessuno straniero che, come te, mi si avvicini, rifiuterei di sollevarlo dal bisogno. So di essere un uomo, e che da oggi a domani non avrò nulla di più certo di te" (562-568). Ed Aristotele dice: "bisogna accettare in generale che soltanto ciò di fronte a cui si ha *personalmente paura* si compatisce agli altri qualora gli capiti" (Retorica, 2, 8). Il simile è riconosciuto solo attraverso il simile, come dicono gli antichi, la sventura attraverso la sventura, sia essa nel ricordo o nel timore. "Non rimango estraneo al dolore ed imparai ad assistere gli infelici" (Virgilio, Eneide, 1 643). Il sentimento di uguaglianza, che si fonda sulla semplice rappresentazione dell'altro uomo come me, è troppo indeterminata per poter fondare il legame dell'ospitalità; soltanto il sentimento di uguaglianza che si

appoggia sulla possibilità di patire simili sventure è la fonte della effettiva compassione. Il vecchio Priamo ricorda ad Achille del suo proprio padre affinché quello gli conceda compassione. Tuo padre ti torni alla mente nel mio esserti di fronte: sia egli il mediatore, il riconciliatore tra lui e me; nel tuo sentimento per lui abbi anche sentimento per me. “Abbi pietà di me, pensando al tuo proprio padre” (Iliade, 24, 503). Soltanto questi pensieri, soltanto questa antropatica associazione di idee, che di fronte alla miseria dello straniero pensa alla propria, sopraffecce il duro, orgoglioso animo di Achille.

Fino a questo momento si è chiarito che la paura di fronte all’ira vendicativa delle divinità protettrici degli stranieri e dei bisognosi di aiuto altro non è che la paura di fronte al destino umano, la paura di fronte alla propria possibile sventura – una possibilità che, tuttavia, la maledizione dello sventurato indignato per il proprio maltrattamento trasforma in una cosa di insopprimibile necessità; infatti, poiché egli non dubita della giustizia di questa indignazione, non può nemmeno dubitare del realizzarsi della maledizione. E la realizzazione non può mancare neanche di fatto, poiché è una maledizione isolata o abbandonata a se stessa; è una maledizione che al contempo scaglia ciascuno desideri nel suo interesse e in quello dei suoi. L’inviolabilità dello sventurato, una maledizione universale, una maledizione scagliata dalla stessa umanità. Così avvenne che ad Atene venne pronunciata una pubblica maledizione su colui che non indicava la via a coloro che si erano smarriti (Cicerone *de offic.* 3, 13). Un sentimento, qui un sentimento di vendetta, che – spesso con impetuosa velocità – si riproduce, suscita in altri involontariamente sentimento, unifica ed ispira azioni corrispondenti a questo sentimento - chi oppone resistenza a tale forza unificante del sentimento e dell’azione? – un tale sentimento simpatetico è e si chiama un *Dio*, qui un dio della vendetta o della punizione.

Quindi, lo straniero, non originariamente, per via del timore o del rispetto di fronte agli dei (Odissea 9, 269), è in sé degno di onore o di timore

(271), non è sacro e inviolabile per via di Zeus in quanto protettore dei supplici (Pausania 7, 25, 1); infatti per gli stessi dei lo sventurato è oggetto del medesimo sentimento di cui è oggetto per gli uomini. “Venerando (degnò di rispetto) appare anche agli dei immortali l’uomo che, smarrito, chiede protezione” (Odissea 5, 447). Certamente Zeus è esistito già molto prima, ha folgorato e tuonato, piovuto e grandinato, prima di ottenere il titolo di *Hikesios* e *Xenios*, di ospitale. Per tutto il tempo che hanno abitato la Grecia gli Scirone, i Procustene e i Sinnis, la parola straniero ha significato un nemico, e anche Zeus non ha potuto essere *Xenios*. Come avrebbe potuto esistere una tale barbarie sotto il suo dominio? Per primo Teseo – o già Eracle, ma cosa importa se noi in altro modo dobbiamo attribuire le aggiunte della tarda mitologia già all’antico Eracle, il destino del libico Anteo o dell’egizio Busiris ai vessatori degli stranieri greci? – santificò il diritto degli ospiti o degli stranieri nel disporre un esempio tremendo con la punizione di questi barbari. In lui per primo le inermi maledizioni private, che i viandanti sventurati potevano aver scagliato contro i piegatori di pini e consorti, potenza e significato pubblico, così che si potesse soltanto allora dire: esiste uno Zeus *Xenios*, un rifugio ed un vendicatore degli stranieri. In lui per primo l’umanità greca si incarnò nella figura di un eroe vittorioso. Teseo, il vincitore degli Scirone e Sinnis, fu colui che in generale “prestò volentieri protezione e aiuto agli oppressi ed accolse amichevole le loro richieste” (Plutarco, Theseus 36).

Il fondamento della sacralità del diritto di ospitalità e protezione è soltanto l’umanità, in particolare l’umana compassione, a cui in Atene, la città di Teseo, la residenza e capitale della cultura e dell’umanità greca, fu eretto, a rimarcarlo, un suo proprio altare. Lo stesso Zeus è per compassione un protettore ed un vendicatore dei bisognosi. “Lo straniero, in quanto abbandonato dagli amici e dai parenti”, dice Platone nelle Leggi (5, 2) “è ugualmente degno di compassione da parte degli dei e degli uomini”. “Ognuno” dice *Eschilo* nelle Supplici (487) “nutre simpatia per i più deboli”.

Ciò significa: la potenza dell'impotenza è l'impotenza stessa, la fortuna della sfortuna la sfortuna stessa, la protezione degli inermi la mancanza di aiuto e protezione. Soltanto la crudeltà bestiale, che tra l'altro non abbiamo bisogno di cercare nell'antichità di Procustene, che noi possiamo ancora sufficientemente incontrare nei nostri Stati civilizzati, si serbe delle armi contro gli inermi, della forza contro i deboli. Ma chi non ha neppure un qualche senso, non solo di compassione, ma dell'onore e di sé, costui sguaina involontariamente le armi di fronte alla debolezza, o le tiene in mano per dare al barbaro che l'agredisce la prova cruenta che il rifugio ed il vendicatore dei bisognosi non dimora nell'Olimpo o nei Cieli, ma nei cuori e nelle braccia degli uomini.

Ma la potenza dell'impotenza non è soltanto il silenzio della impressione involontaria, ma anche la potenza della preghiera che trasforma gli dei in uomini – “ubbidenti sono gli stessi dei” (Iliade 9, 497) – gli uomini in dei, poiché un dio è essenzialmente un'entità di richiesta, un'entità che accorda preghiere. Esaudiscimi questa preghiera, si dice, sia mio Dio!, anche se si tratta di un dio soltanto momentaneo, in dio in questa occasione, in questo bisogno. Ma l'uomo disdegna di essere un dio egli stesso, di esercitare un atto di divina misericordia e carità, e così con diritto la preghiera rifiutata si trasforma in comando di vendetta, in maledizione; infatti, è essenza caratteristica ed originaria della maledizione che essa sia l'unica potenza dell'impotenza, l'unico sostegno dell'imbelle, l'unica legittima difesa dell'inerme, ma proprio per questo sia una potenza religiosa, sacra, divina.

Come Zeus protegge gli stranieri, così “anche Geova ama lo straniero”, come Zeus Geova è in genere “il Signore vendicatore (giudice). Aiuta il povero, non considera alcuna persona al di sopra di un'altra ed esaudisce la preghiera del maltrattato. Non disdegna la preghiera del saggio, né quella della vedova che geme (34). Spinge la preghiera del povero (del maltrattato) tra le genti, e non l'abbandona finché essa non si compia e cessi, finché essa

non veda l'alto dei cieli (Siracide 35, 12-22). “Non volgere il tuo sguardo dal bisognoso, così che questi non si lamenti a te. Infatti, colui che lo ha fatto, accoglie la sua preghiera, se egli ti si rivolge in lamento col cuore spezzato” (Siracide 4, 4). Ma a cosa sono diretti la preghiera, il gemito che il bisognoso innalza al Signore? Egli chiede al Signore di fare al ricco sprezzante il male che egli, il richiedente, gli augura nel suo cuore; le sue preghiere sono maledizioni. Nel testo greco, perciò, a differenza della traduzione luterana, non ‘così che questi non si lamenti a te’, ma ‘*così che questi non ti maledica*’, e, nei seguenti versi: “poiché, se egli ti maledice nell’amarezza del suo animo, il suo Creatore accoglierà la sua preghiera”, così che qui “preghiera”, come tra l’altro nota anche H. Grozius a proposito di questo passo, significa proprio maledizione, anatema. “Non dovete insultare le vedove e gli orfani. Se li offenderai, essi mi invocheranno, ed io esaudirò la loro invocazione; così la mia collera si adirerà al punto che vi toglierò la vita con la spada, e renderò le vostre mogli vedove ed i vostri figli orfani” (2. Mosè 22, 22). I suddetti saggi e vedove invocano aiuto, o, come in innumerevoli casi, vendetta – la parola greca “*timoria*” significa sia aiuto che vendetta -; essi, secondo la legge: occhio per occhio, augurano, minacciano, maledicono agli altri la loro propria sorte. Ed il legislatore che sta sotto il partito che ha l’intero tutto sott’occhio, non fa propri soltanto i desideri dei ricchi e dei potenti, ma anche le maledizioni delle vedove e degli orfani: “sia maledetto che viola il diritto dello straniero, degli orfani e delle vedove” (5 Mosè 27, 19). Come dimostra questo passo, nel mondo antico le maledizioni stesse avevano potestà e senso legislativo. Così anche Platone parla nelle sue Leggi (9, 11) della maledizione della legge, nel suo Crizia c. 11 di un giuramento aggiunto alle leggi sull’isola di Atlantide che pronunziava gravi maledizioni contro i disubbidienti.

Ma la maledizione della legge non sta in alcun modo soltanto in relazione alle persecuzioni degli stranieri, delle vedove e degli orfani, o all’infrazione che si sottrae all’occhio ed al braccio della potenza mondiale,

sebbene queste secondo la loro natura siano oggetti davvero fondamentali della maledizione e corrispondenti al suo scopo e alla sua essenza; essa abbraccia l'intera legge. "Sia maledetto chi non rispetta tutte le parole di questa legge" (5 Mosé 27, 26). Vi è perciò una maledizione anche per l'infrazione per cui vi è una pena precisa. Nello stesso passo è detto (verso 16): "sia maledetto chi maledice suo padre o sua madre", ma in 2 Mosé 21, 7*, si dice: "muoia di morte violenta chi maledice il padre o la madre". Così anche lì al verso 21 si dice: "sia maledetto chi giace con una bestia", ma in 3 Mosé 20, 15 si dice: "se qualcuno abbia giaciuto con un animale, che sia ucciso". E le innumerevoli maledizioni del capitolo successivo si estendono all'intera legge.

Ugualmente, Zeus non è in alcun modo soltanto *Horkios*, difensore del giuramento contro gli spergiuri, soltanto *Hikesios*, soltanto *Xenios*, difensore di coloro che sono stati abbandonati dalla casa e dal focolare, dai parenti e dai compagni, egli stesso è protettore di queste grandi forze difensive; c'è anche uno Zeus *Homognios*, *Patroos*, *Phratrios*, *Ephestios*, *Herkeios*, persino uno Zeus *Ktesios*, un protettore della facoltà di protezione della casa, quindi un dio protettore di quelle stesse cose che sono messe al sicuro sotto chiave o sotto sigillo, sebbene, tuttavia, nonostante tutte le misure precauzionali prese dagli uomini e le spiacevoli recinzioni, non possano essere mai tanto assicurate che la possibilità, e di conseguenza la preoccupazione della loro perdita sia esclusa. Zeus *Herkeios* nelle case è messo a protezione o a guardia, come nota lo scoliaste di Patone Eutidemo (ed. Tauchn. P. 297). Esichio lo chiama, infatti, *Asphalios*, Rassicuratore. Ma Zeus non è solo *Herkeios* o *Ktesios Asphalos*; ci sono ancora beni di tutt'altro tipo che abbisognano della sua protezione. Un tale bene è, ad esempio, l'amicizia: anch'essa è esposta a distruzione e furto. Ma amici desiderano e sperano di essere amici per sempre. Zeus *Philios* è questa speranza, questo desiderio di leale, duratura, felice

* Qui il riferimento di Feuerbach è sbagliato. Si tratta di 3 Mosé 21, 9 [ndt].

amicizia.

Oggetto della religione è ciò che è oggetto del desiderio ma quello che l'uomo desidera, egli lo desidera al contempo al massimo grado, al superlativo. La "essenza più alta" non è altro che l'inclinazione dell'uomo alla espansione dei suoi desideri al grado più alto. Gli dei sono i superlativi dei desideri umani. Essere alfiere, pugile e lottatore, auriga e bighe, e quindi, al massimo grado, vincitore, primo in queste e simili arti fisiche, fu la gloria ed il desiderio più alto del greco, "infatti non v'è gloria maggiore", dice già Omero, "per il mortale, finché egli respira ancora, che quella a cui tende con la forza dei suoi piedi e delle sue mani" (Odissea 8, 147).

Ma proprio per questo anche l'attività ginnica era un oggetto della religione, o, cosa che è tutt'uno, degli dei, e c'erano anche dei o patroni delle competizioni agonistiche (Esichio). Lo stesso Zeus, l'essenza più alta dei greci, è un agonista: *Agonios*. Ma il desiderio che rende una cosa oggetto di religione, che rende sacra, non avrebbe alcun cuore, alcuna energia, alcun fuoco se non la rendesse al contempo un oggetto della maledizione per il malfattore in sé. La maledizione è la bile, il parapetto e il baluardo del desiderio. Quando qualcuno, dice Platone nelle Leggi (9, 17), vede maltrattato un figlio dei suoi genitori e non interviene a difenderlo, allora incorre nella maledizione dello Zeus *Hogmios* e *Patroos*, cioè del dio protettore dei padri e dei parenti di sangue. Ma questa maledizione, quand'anche non espressa, è contenuta in ogni qualità, in ogni oggetto che è trasformato in qualità divina o in oggetto della religione. I lottatori dei giochi olimpici dovevano giurare, secondo Pausania (5, 24, 2), di fronte ad una statua di Zeus, che tuttavia qui non è detto *Agonios* ma *Horkios*, dio dei giuramenti solenni, durante il sacrificio di un caprone, che avrebbero rispettato le regole di questi giochi e durante essi non avrebbero permesso che si commettesse alcuna ingiustizia né fatto nulla di proibito. Anche qui non si parla di maledizioni. Ma quando Pausania fa notare che questa statua era approntata innanzitutto per incutere

timore, poiché questo Horkios reggeva in ogni mano una folgore, e che inoltre, davanti ai suoi piedi su di una tavoletta di ferro, erano incisi versi che dovevano ingenerare paura negli spergiuri, allora è proprio chiaro che anche gli atleti avevano le loro Erinni.

Maledire e benedire, desiderare e lanciare anatemi è l'unica cosa la religione, gli dei fanno e possono. Chi non riconoscesse ciò, per lui non solo sarebbe tutta fatica sprecata, ma anche Mosé e i profeti avrebbero parlato invano. Infatti, con che cosa conclude Mosé suo lavoro? Benedizioni e maledizioni. E di che cosa consta, alla fine, l'intera opera dei profeti? Nell'appassionata minaccia di sciagure e nell'entusiastica promessa di beni. Certo! Paradiso e inferno, non importa se posti al di della terra o su di essa, sono le parole che manifestano il senso ed il volere ultimo della religione, le parole attraverso cui gli dei esercitano la loro magica potenza, la loro signoria sull'uomo. Ma il paradiso è solamente l'augurio, la promessa di tutti i possibili beni per i credenti e gli ubbidienti, l'inferno solamente la dannazione, la maledizione dei miscredenti e dei disubbidienti a tutti i possibili mali.

Se togliete agli dei la promessa del paradiso, questo esisterà ancora, se pure, come dicevano gli antichi Ebrei, soltanto nella piena salute, nelle stalle piene, nei torchi pieni, e se togliete la paura dell'inferno, questo esisterà ancora, seppure soltanto nelle malattie più spaventose, nella sterilità delle mogli, delle greggi, della terra – e togliete agli dei ogni potere, potenza, a prova evidente che la potenza degli dei è soltanto la potenza dell'istinto di felicità, che, certamente, come è noto a molti, “da molto tempo è confutato dalla filosofia”; tuttavia, tanto poco quanto prima, il Re dei Re, il Reggente del Mondo, il Signore al di sopra degli dei e degli uomini è e resta niente.

18. IL DESTINO UMANO

Secondo il superficiale punto di vista della religione, il destino degli uomini dipende dagli dei. Sebbene anche in Omero, per quanto concerne la parola: 'dio', si trovi formulata la medesima concezione, Zeus fa, nell'Odissea, una dichiarazione che avrebbe potuto quantomeno lasciare perplessi riguardo alla illimitata estensione ed alla validità generale di questo assunto. Zeus, infatti, com'è noto, dice: "è da non credere quanto i mortali si lamentino contro gli dei! Essi ritengono che solo ('solo' tra l'altro non c'è in greco) da noi sorge il male; ma essi stessi, per insensatezza, si procurano la miseria anche contro sorte!" (Od. 1, 32). In verità un commento assai sorprendente e significativo, seppure esso, come testimonia l'esempio che riguarda Egisto, abbia un significato troppo ristretto. Zeus avrebbe potuto spingersi molto oltre e dire: certo, noi divinità siamo una stirpe molto lunatica, ambiziosa, gelosa e vendicativa, però la maggior parte dei mali che gli dei infliggono agli uomini, alla fine e fondamentalmente, non provengono da noi ma dagli uomini stessi. Ci lasciano essi anche solo un momento in pace? Non ci importunano incessantemente con le loro preghiere sottomesse ed impellenti fino a quando non facciamo il loro volere? Era dunque l'indicibile sventura, per cui i principi achei mi fecero rimproveri tanto aspri, la mia volontà o piuttosto quella di Achille? Non mi forse ha riempito le orecchie con i suoi lamenti, non mia ha forse abilmente scagliato addosso la madre fino a quando, persino a costo della pace matrimoniale, gli ho promesso soddisfazione, e come potevo io procurargliela se non in questo modo tremendo? Inoltre, è stata veramente l'ira del mio diletto figlio Apollo a gettare la peste sui muli e sui cani degli achei ed infine su loro stessi? Non fu l'ira del sacerdote Crise ad tirar fuori i dardi mortali dalla faretra di mio figlio per mezzo delle sue preghiere? Non ha pregato espressamente: "possano i Danai scontare *le mie lacrime* con il *tuo* tiro" (Iliade 1, 42)? E non è proprio con questo "doloroso

tiro” (vers. 51) che egli umilia i Danai? Certo, per ingannare se stessi [um sich zun betöhren], gli uomini sostengono che il mio figlio divino è stato oltraggiato nella persona del suo sacerdote e che il sacerdote non ha voluto vendicare sé stesso ma solo il suo dio. I folli! Essi non riconoscono che dio è solo una parola magica dietro cui il sacerdote nasconde la propria essenza per trasformarla, agli occhi della folla dominata dall’apparenza, in un’esistenza divina ed inviolabile. Non aveva il sacerdote un interesse personale? Criseide, che egli chiedeva indietro ad Agamennone, era l’amata o la figlia del mio figlio divino? Non ha egli, dunque, reso il suo problema il problema del dio, la sua ira l’ira del dio? (35) Come possono, perciò, gli egoisti esseri umani dare noi dei la colpa dei mali che essi stessi si arrecano l’un l’altro per sete di vendetta? Ciò che tutt’al più potrebbero rimproverarci è la bontà con cui facciamo quello che essi vogliono; ma saremmo i loro dei se non compissimo le loro preghiere e se non vendicassimo le loro offese?

Zeus ha perfettamente ragione. Alla maledizione di Crise la peste arriva, alla sua benedizione scompare. Il bene ed il male, il destino degli uomini dipende dal sacerdote, dipende generalmente da un essere della stessa specie. Il destino *al di sopra* dell’uomo è il destino *nell’uomo*, quindi, ma di che genere di destino si tratta? La necessità a cui egli è sottoposto è una necessità di sentimento [Gefühlsnotwendigkeit], una necessità non fredda ma calda come il sangue, una necessità che lega indissolubilmente l’azione e la reazione, l’attacco e la legittima difesa, l’offesa e la collera, il delitto di sangue e la vendetta di sangue. I *nervi* di questa necessità sono gli uomini, i suoi *muscoli* gli dei, oppure, se vogliamo portare entrambi sotto uno stesso nome, gli uomini sono i nervi percettori di questa necessità e gli dei quelli motori, quelli che mettono in comunicazione con il mondo esterno ciò che gli uomini provano rendendolo esecutivo. Perciò è uguale indicare come causa di un castigo soltanto gli dei – poiché anche ciò che essi non fanno nel nome degli uomini lo fanno sicuramente nell’interesse degli uomini – o *dio e uomo*,

oppure gli esseri umani da soli. Ciononostante sono i casi in cui l'essere umano è espressamente nominato come artefice ad essere estremamente interessanti. Ecco qualche esempio.

Clitennestra aveva ucciso a tradimento, con il suo amante Egisto, il suo consorte Agamennone di ritorno da Troia. Ma, la necessità sotto il nome della giustizia, della che Dike reclama la colpa, sentenza, come abbiamo visto, la legge secondo cui il delitto di sangue esige sangue a sua volta (Eschilo, *Coef.* 396). Ma si tratta di una legge esterna e sovrumana, una legge astratta, un semplice spettro del pensiero? Certamente si tratta di uno spettro, ma dello spettro del padre assassinato che non grida vendetta al cielo ma al figlio, che, anche se defunto, è ancora intero con la carne ed il sangue nel figlio che sente per il padre e che vive nel padre. “O voi Erinni degli inferi, voi potenti maledizioni dei morti, levate lo sguardo su questa vergogna nella dimora degli Atridi!”, esclama Oreste implorandoin aiuto all'ombra di suo padre (idem 392, 480). E quando la madre giustifica la propria empietà con il destino, egli controbatte: “Allora il destino ti porta anche questa morte” (875). Ma cosa sia il destino lo chiarisce quando dice: “Come posso sfuggire alle maledizioni del padre se tralascio quest'azione?”, e poi conclude dicendo: “Il destino del padre ti manda questa morte” (889).

Ma passiamo dal teatro della tragedia al teatro della storia della fede all'opera – e della superstizione, aggiungeranno gli insulsi teisti moderni fedeli nell'intento di correggermi. Ma l'antropologia non si occupa di questa differenza, poiché non assume la prospettiva partigiana del teismo, che considera il monoteismo fede e il politeismo superstizione; l'antropologia ha davanti agli occhi l'umanità nella sua totalità e grandezza, dove il singolo, esclusivo, unico vero dio, tanto secondo il tempo quanto secondo lo spazio, appare solo come *un* dio accanto e al di sotto di molte altre divinità, e dimostra il monoteismo intollerante pacificamente e socievolmente solo come una forma particolare del politeismo umano; essa sa altrettanto bene sia dalla

storia che dall'esperienza quotidiana che non c'è differenza più superficiale, più ingiustificata e più egoista di quella tra la fede e la superstizione, che quasi ogni setta, ogni nazione ogni tempo spiega le *proprie* idee e concezioni con la fede genuina, ma considera quelle altrettanto giustificate di altre sette, popoli e tempi come folle superstizione, e sa perciò quello che oggi viene graziosamente protetto e onorato da tutte le corti, dimostrato e venerato da tutte le accademie ed università, già nell'immediato futuro sarà ancora oggetto di ricerca, come fenomeno della superstizione, soltanto per l'antiquario o persino per il boia. Ma veniamo ai fatti!

Gli Spartani – e anche gli Ateniesi, che però qui non c'entrano, poiché riguardo alla loro punizione lo stesso Erodoto non è d'accordo con sé stesso – avevano ucciso gli inviati di Dario. Per quest'azione esplose contro di loro l'ira di Taltibio, l'araldo di Agamennone che aveva un tempio a Sparta, e dei suoi discendenti, i cosiddetti Taltibiadi, ivi responsabili di tutte le legazioni, così che gli Spartani dovettero a lungo sopportare la sciagura di non riuscire a fare sacrifici graditi, cioè propiziatorio, agli dei, cioè (Erod. 7, 134). Il poeta Stesicoro aveva offeso Elena con i suoi versi ed era divenuto cieco. La stessa Elena stessa gli fa dire che la causa di questo accecamento sta nella sua ira (Pausania 3, 19, 11). Il re spartano Cleomene fece bruciare quasi 5000 argivi che nel boschetto sacro di Argo, figlio di Niobe, erano fuggiti implorando protezione, devastò il campo sacro delle divinità eleusine e fece in modo di corrompere l'oracolo di Delfi ad affermare che Demerato non era il figlio del re Aristone per sottrargli la dignità reale. Per questo Cleomene diventò pazzo e si suicidò. Per Argivi questa tragica morte valse come punizione della sua l'empietà contro coloro i supplici di Argo, per gli Ateniesi della sua devastazione degli spazi sacri, agli abitanti di Delfi della corruzione dell'oracolo. Pausania, però, crede di poter ammettere qui un concorso tanto dell'ira degli eroi che dell'ira degli dei, poiché anche Protesilao, che certo non era l'eroe più famoso di Argo, si è vendicato di proprio pugno o da sé del

persiano Artaitte (3,4,5). Questo Artaitte, infatti, come racconta Erodoto (9, 115-120), con la profanazione e il saccheggio del suo tempio aveva offeso Protesilao che, secondo l'espressione di Erodoto, aveva ricevuto dagli dei il potere di vendicarsi anche morto di color che lo avevano offeso; Artaitte fu perciò fatto impiccare col pretesto di un segno miracoloso del generale ateniese Santippo. Per quel che riguarda la tragica fine di Cleomene, così si esprime Erodoto (6,84): mi sembra che egli abbia pagato o espiato la giusta punizione a Demarato.

Ma che c'entrano qui questi esempi che conivolgono eroi? Se non c'entrano, allora non si adattano neppure Agamennone e Achille si adattano ad un esempio umano, e in generale tutti gli esempi presi dal lontano ed eroico passato sono inammissibili; infatti, tutti gli uomini eccezionali del lontano passato – e solo questi si mantengono nella memoria – appaiono ai posteri in una luce sovrumana. Agli occhi massimamente oggettivi del tempo gli uomini diventano più piccoli e cattivi quanto più si avvicinano al presente, fino a che gli eroi del giorno – ovviamente solo se entrano in contraddizione con il pregiudizio e l'egoismo dei partiti al governo –, agli occhi della vanità e dell'egoismo che offendono, si fanno infinitamente piccoli, addirittura completamente nulli, per riapparire infine infinitamente grandi ai loro stessi lontani posteri.

Nella vecchia Corinto si trovava accanto al cosiddetto Odeon un monumento funerario per i figli di Medea Mermero e Ferete, ingiustamente lapidati a morte dai Corinzi; per questo delitto i bambini corinzi morirono finché, dietro suggerimento dell'oracolo, a quelli fu tributato un sacrificio annuale ed eretta un'immagine della paura, come racconta Pausania (2,3,6). Facius nella sua edizione di Pausania nota: non da loro ma per causa loro furono mandati in rovina i piccoli bambini. Non è però affatto necessario, in questo caso, allontanarsi dal significato abituale delle preposizioni utilizzate; infatti, quando anche si ipotizzassero dei come agli esecutori di questa

condanna capitale, la causa della collera degli dei fu in ogni caso l'ira dei figli di Medea ingiustamente uccisi, così che, di certo, furono solo questi a vendicarsi dei Corinzi anche se non in prima persona ma nella persona degli dei. Quando Achille, nella sua furia omicida, rifiutò ad Ettore morente la sua ultima preghiera, quella di restituire la sua salma, questi gli disse: guardarti o guarda che io non diventi per te un'ira degli dei ("causa", "oggetto dell'ira") (36). "Io ti seguo anche assente", disse Didone fermente per la vendetta ad Enea infedele "con nero ardore di furia ed esanime la fredda morte mi muove le membra dove sei tu, porta la mia ombra intorno a te; allora me la pagherai, disumano. Allora, allora ascolterò, che felicità! la voce presso i Mani dell'abisso" (Virgilio Eneide 4, 384 secondo Voss). E più tardi, dopo che ella implora gli dei per il compimento delle sue preghiere di vendetta rafforzate dall'ultimo sospiro e dalle ultime gocce di sangue contro Enea, trasforma il suo odio personale in odio dei popoli e degli elementi, aizza gli abitanti di Tiro all'ostilità eterna contro i romani e promette ancora una futura vendetta, non dalle nuvole ma dalle sue stesse ossa. "Un giorno dovrà risorgere dalle nostre stesse ceneri una vendetta" *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* (Eneid. 4, 625). Era diffusa la credenza degli antichi secondo cui le ombre o le anime degli assassinati, se non erano placate da sacrifici di riconciliazione, potevano perseguire i loro assassini anche dopo la morte. Elettra perciò, in Sofocle (Vers. 986), convinta che Oreste sia morto, esorta la sorella alla vendetta contro Clitennestra e Egisto dicendole: 'aiuta il padre, prendi parte all'opera, con lui, combatti insieme al fratello'. Il generale Pausania*, racconta Plutarco nel suo scritto a proposito della tarda vendetta degli dei, nella sua tracotanza (oppure sontuosità, vivacità, libidine), aveva chiesto per se Cleonice, una libera vergine di Bisanzio, per trascorrere la notte con lei; ma poi, quando questa giunse da lui, per la paura e il sospetto la uccise. Spesso, rivedendola nel sonno, essa gli diceva: "Dirigiti al tribunale, la voluttà è

* Guadagnò assieme ad Aristide la vittoria a Platea (497 a. C.)

funesta negli uomini”; e dal momento che l’apparizione, lo spettro non gli lasciava pace, egli navigò verso Eraclea dallo Psicopompo, oracolo dei morti o luogo di evocazione dei morti (Nitzsch, *Anm.* ad Od. 10, 492 p.152) ed reclamò e evocò, per mezzo di alcuni sacrifici di riconciliazione, l’anima della ragazza. Ella apparve e gli annunciò che egli avrebbe trovato a Sparta la fine delle sue pene. Ma Pausania, lì, trovò la propria morte. Egli ricevette, come rileva Plutarco, la debita punizione “*da Cleonice e dalle divinità*”; e più avanti: “se le anime dei defunti, svanissero come nebbia o fumo appena lasciano il corpo, come avrebbero potuto pretendere gli dei, per esempio Apollo, tante forme di riconciliazione, tante ricompense e onori per i morti dagli uomini senza illuderli e ingannarli? No! Una sola e medesima ragione motivo parla per la provvidenza divina e la durata dell’anima umana; entrambe stanno e cadono insieme, poiché solamente se l’anima persiste ancora dopo la morte le spettano punizioni e ricompense”. No! I morti non sono morti, ma sono viventi solo per i viventi e nei viventi; essi non scompaiono come fumo e nebbia, essi determinano ancora da morti il destino dei viventi; essi rendono, purtroppo troppo spesso, i loro discendenti strumenti irragionevoli della loro ultima volontà, prendono provvedimenti che, per parlare con le parole del famoso giurista francese Portalis (1746-1807), *subordonnent les interets du peuple vivant aux caprices du peuple mort et dans lesquelles par la volonte de la generation qui n’est plus, la generation qui est trouve constamment sacrifiee a celle qui n’est point encore.*” (A. Feuerbach, *Themis* 1812 p. 31)

Molione, moglie di Attore, aveva maledetto gli Elei se non si fossero tenuti lonani dai giochi istmici, perché i corinzi avevano respinto la sua richiesta di escludere gli Argivi, fra cui a quel tempo si trovava Eracle, l’assassino dei suoi bambini. Ed ancora fino ad oggi, racconta Pausania (5,2,3), gli Elei rispettano queste maledizioni di Molione. Il corridore Oibotade, il primo acheo a vincere ad Olimpia, non ebbe dai suoi concittadini

alcuna onorificenza. Per questo motivo scagliò la maledizione per cui mai più dovesse essere assegnata ad un acheo una vittoria olimpica, ed un dio si lasciò convincere a compiere la maledizione di Oibotade. Ma quando gli Achei scoprirono dall'oracolo di Delfi il motivo per cui non ricevevano mai la corona d'alloro olimpica, allora, assieme ad altri segni di venerazione, fecero mettere una statua Olimpia per Oibotade, e per questo Sostrato di Pellene ottenne la vittoria nella pista. Ed ancora oggi, dice lo storiografo Pausania, gli achei che vogliono prendere parte ai giochi olimpici portano sacrifici ad Oibotade e inghirlandano il suo ritratto quando vincono. Gli abitanti di Messenia, nemici mortali dei Lacedemoni, affermano che il loro eroe Aristomene, sebbene non fosse più tra i viventi, assisté alla battaglia di Leutra, aiutò i tebani, e provocò la sconfitta dei Lacedemoni (37). Pausania (4, 32, 4) dice a proposito di questa circostanza "che se si accetta che l'anima degli uomini è immortale, fatto che per primi i Magi, gli indiani e i caldei, e successivamente anche diversi greci, in particolare Platone, hanno creduto, non si può negare nel cuore di Aristomene fosse radicato un odio eterno contro i Lacedemoni". Così, nella vita eterna dell'uomo, si eternizza solo la vita temporale! Nell'ippodromo di Olimpia c'era un posto, chiamato Timore-dei-cavalli, *Taraxippos*, perché di solito i cavalli qui diventavano timorosi al punto da rompere le carrozze e ferire gli aurighi. Per questo motivo si trovava lì un altare ed gli aurighi sacrificavano al *Taraxippos* e lo pregavano per ottenere il suo favore. Su chi fosse, però, questo *Taraxippos* le opinioni erano discordanti; la maggior parte conveniva che doveva essere uno che nel correre o nel condurre si era infortunato e che perciò aveva rovesciato lì la sua ira. Lo stesso Pausania ritiene, però, che la cosa più probabile sia che questo terrore-dei-cavalli sia un epiteto Poesidone Ippio (6,20,8). Ma abbandoniamo questa apparizione di spettri! Presso i Lucani, racconta Eliano (*Var. Hist.* 4,1) è legge che, quando qualcuno non accetta uno straniero che arriva dopo il tramonto e gli chiede alloggio, venga punito e debba pagare la sua inospitalità, come mi

sembra, tanto al forestiero, che a Zeus Xenios, il dio che protegge gli stranieri.

Anche nella Bibbia la prima punizione, la prima maledizione, ad essere inflitta ad un'azione sanguinosa dalla divinità, non viene inflitta per ristabilire in qualche modo l'ordine turbato, cioè per placare la divinità o la giustizia oltraggiata, ma per vendicare ed l'umanità oltraggiata. “La voce del sangue di tuo fratello grida a me dalla terra”. “Ora (che tu sia) maledetto dalla terra (‘via dalla’, o più correttamente: dalla)”. 1. Mos. 4,10. Il grido di vendetta dell'uomo precede dunque la maledizione o il tribunale della divinità.

L'idea che il giudice sia solo il vendicatore e il rappresentante dell'offeso, che debba graziare il criminale su sua intercessione, che il destino del reo dipenda dunque solo dalla buona volontà di chi ha subito il torto – un'idea che anche nelle leggi e nei tribunali tedeschi ha dominato tanto a lungo nel campo del diritto ma che viene respinta dai nostri giuristi come “un rozzo concetto della giustezza della pena” – è un'idea antichissima e proprio per questo non religiosa. Quando il faraone voleva abusare della donna di Abramo, il Signore tormentò il faraone e la sua casa con grandi piaghe “per volere di Sara, la donna di Abramo”, e quando Abimelech ebbe la stessa intenzione, il Signore fece chiudere per punizione i corpi delle sue donne (le rese sterili), ma poi per intercessione di Abramo gli condonò la pena, liberò Abimelech. (1. Mos. 20). Al tempo di Davide ci fu una carestia di tre anni, sicuramente, come “disse il Signore, per volere di Saul che aveva ucciso i Gibeoniti (contro l'alleanza stipulata con essi)”. Davide domandò quindi ai Gibeoniti: “cosa dovrò farvi e come espiare e voi (così che voi) benedica l'eredità di Geova (cioè la terra e il popolo d'Israele)?”. Essi richiesero sette uomini del casato di Saul per impiccarli al Signore. Davide “li diede nelle mani dei Gibeoniti; questi li impiccarono sulle montagne davanti al Signore... e il Signore dopo di ciò fu di nuovo riconciliato alla terra” (2. Sam. 21, 1-15) – riconciliato non perché David seppellì le ossa di Saul e degli impiccati, che qui è solo una cosa secondaria, ma piuttosto perché i Gibeoniti erano

riconciliati. Perciò anche il testo ebraico dice testualmente: Dio esaudì gli uomini di quel paese, ovvero Dio esaudì, realizzò i desideri di grazia dei Gibeoniti, affinché finisse la carestia, conseguenza delle loro precedenti maledizioni di vendetta. Perciò David gli chiede (ver. 3) “cosa devo fare che vi benedica”, cioè che non vi maledica più. Si dice che essi impiccarono i discendenti di Saul al Signore, dunque, “davanti (*coram*) al Signore”, ma poiché Dio è il vendicatore e il rappresentante degli offesi, è così chiaro che questo a e davanti a Dio anche qui è solo un calato *a e davanti a se stessi*.

19. LA COSCIENZA E IL DIRITTO

La nemesi, il potere punitivo che gli uomini esercitano ancora da morti mediante i viventi, per se stessi o in associazione con gli dei, non si manifesta semplicemente nel male esteriore ma anche nelle sofferenze, nelle torture interiori della cattiva coscienza – ovvero della consapevolezza di un’azione cattiva – che proprio nella natura sensibile e dinamica degli antichi è la manifestazione (rappresentazione) della stessa parte lesa. Nelle “Eumenidi” di Eschilo è l’ombra di Clitennestra che esorta le Furie dormienti alla persecuzione del suo assassino Oreste; nella “Elettra” di Sofocle è la visione di Agamennone avuta da Clitennestra che smuove la sua coscienza, cioè la sua paura, e la induce ad offrire sacrifici all’odiato defunto. “Se pure forse”, dice Giovenale nella Satira 13 a proposito dell’infame che ha danneggiato il suo amico con uno spergiuro riguardo al denaro che quello gli aveva affidato, “il malvagio ha per un momento pace e si addormenta, allora si desta appena dopo per la paura vedendo in sogno il tempio e l’altare della divinità oltraggiata, ma prima di tutti te, l’ingannato. La tua augusta immagine, che gli appare (come una divinità vendicativa) in grandezza sovrumana (dalla paura viene immaginata sovraumanamente grande) lo spaventa e lo costringe alla confessione del suo reato”.

“Non credere”, dice notoriamente Cicerone nei suoi discorsi, “che quelli che hanno perpetrato un’azione empia vengano perseguitati dalle Furie con fiaccole ardenti, come le rappresentano i poeti; sono le Furie della coscienza sporca che mettono il criminale giorno e notte nella paura e nell’orrore”. Le fiaccole ardenti, le fruste e i capelli a serpenti delle Furie hanno soltanto un significato teatrale o poetico nel senso comune delle parole, ma la concezione stessa della cattiva coscienza come un essere cattivo, vendicativo e persecutorio è una concezione vera, necessaria non arbitraria – una concezione che rivela non solo l’animato modo di concepire dell’antichità,

che tutto personifica o più esattamente tutto incarna, ma che rivela anche l'origine sensibile della stessa coscienza. È l'immagine sensibile dell'offeso, è il dolore arrecatogli che, per una istintiva e insopprimibile simpatia, tortura il criminale dopo il delitto, e le Erinni o Furie traggono origine, per far luce sul caso con le fiaccole delle Furie dell'assassino, dai gesti e dai suoni sofferenti, dalle ultime imprecazioni e sospiri, dalle indistruttibili "gocce di sangue" esiodee che provengono dal ricordo e dall'immaginazione. Pertanto anche la coscienza rimane spesso legata solo a impressioni sensibili e del tutto particolari. *Had he not resembled my father as I slept, I had done't*, disse Lady Macbeth e l'impressione di questa similitudine è l'unica traccia di un'agitazione della coscienza in lei prima dell'azione dell'assassinio a tradimento. "L'immagine di una singola azione o di una singola circostanza secondaria è la stessa che di frequente accompagna il criminale in quanto Furia destinata a torturarlo per anni. Molti hanno raccontato come il piagnucolare degli assassinati, l'immagine di un luogo conosciuto dove il fatto è accaduto, il sangue che credono sempre di vedere sulle loro mani o nel posto dove è stato versato, non li lasciano mai nel sonno e nella veglia e li seguono fino all'ora della morte o all'ora della migliore coscienza." (Schubert, *Symb. des Traumes*. p. 65). "Dio sono perso! Portalo via! Non lo riesco a vedere", con queste parole un assassino si rivela alla vista improvvisa del ritratto della persona uccisa (Wagner, *Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufall*, 2 Th. p. 76). L'assassino di un bambino „ha immaginato trent'anni dopo la sua terribile azione di vedere il diavolo avanti a sé, che con gesti orribili e minacce spaventose, teneva il bambino assassinato sulla sciabola, chiedendo sangue, straziando le membra e che combattendo con la morte" (Ibid. 1 Th. p. 87).

La coscienza è l'*alter ego*, l'altro io nell'io. Così il padre è la coscienza del figlio – che cosa direbbe il mio buon padre se io facessi questo? – l'amico la coscienza dell'amico, l'insegnante la coscienza degli studenti, l'ebreo, non

l'uomo in generale, non i *Gojim*, i non ebrei, la coscienza dell'ebreo, il greco, non il barbaro, la coscienza del greco. "Se io – disse ironico Eumeo ad Ulisse – "dopo che averti preso come ospite nella mia capanna, ti uccidessi, poiché ne avrei il coraggio! ne avrei un buon nome e gloria presso gli uomini, i contemporanei come i futuri, poiché potrei allora pregare a cuor lieto Zeus Cronio" (Od. 14,403). "Ah voi cani", grida Ulisse ai pretendenti, "né temendo i beati che in alto abitano il cielo, né (pensando a) il vostro ricordo infangato tra gli uomini" (Od. 22, 39). "La stessa ingiustizia disapprova", dice Telemaco ai Proci, "e evita i vicini e teme la vendetta degli dei". (Od. 2,64) E in seguito proprio lo stesso Telemaco dice (verso 134): "Se io mandassi la madre fuori di casa, il padre mi farebbe del male e altro me ne invierebbe il demone avendo la madre, uscita dalla nostra casa, invocato la terribile Erinni e io sarei stato biasimato tra tutti i mortali".

La distinzione generale tra dei e uomini, di conseguenza, viene operata qui dalla Nemese, dal biasimo degli uomini, dall'ira degli dei. Come l'una si relazioni all'altra, come gli dei sentono in sé ed conducono a effetto questa collera solo nel desiderio, solo nel pensiero, mentre gli uomini lo fanno nell'azione e nella verità, lo dimostra Ulisse che, dopo averlo accecato, dice a Polifemo: "Finalmente dovevano ritorcersi contro le azioni dell'empietà. Crudele! Poiché tu hai ingoiato gli ospiti senza paura nella dimora, per questo Zeus e gli altri dei ti puniscono" (Od. 9, 477); oppure, lo stesso Odisseo che, dopo aver ucciso i Proci, dice ad Euricleia vietandole di gioire chiassosamente sui loro cadaveri: "Questi domò la giustizia degli dei e le azioni dell'empietà, poiché essi non rispettarono in verità nessuno degli abitanti della terra, né umili né nobili. Perciò la terribile sventura della morte coglie l'empio" (Od. 22, 413). Così la differenza tra dio ed uomo si riduce soltanto da questo: soffrire l'ingiustizia, patire la vendetta si dice essere uomo, ma esercitare la vendetta, far valere come vittoriosi il diritti, il diritto umano, si chiama *essere dio*. "In verità – dice Teognide (verso 339-340) – un dio apparve poi a me tra

gli uomini quando mi ebbe incontrato il viso della morte nel piacere della vendetta”.

Allo stesso modo nei passi citati di Omero viene differenziata la disapprovazione di se dell’ingiustizia dal timore della disapprovazione degli altri, ma al contempo vi è unita per mezzo di un “e”; infatti entrambe sono di fatto sinonimi; la nemesi o rimprovero della coscienza è solo l’anticipazione della nemesi degli altri praticata da me stesso a me. Il contenuto in entrambe è lo stesso; la differenza è solo che nella coscienza il giudice e il colpevole sono uniti in una persona.

Non solo la fede, anche la coscienza “proviene dall’udito”, come pure dagli occhi. La coscienza non è una “predisposizione” particolare, e soprattutto non è niente di innato, ma è piuttosto qualcosa di formato, spesso persino inculcato a gran fatica. Chi non ha mai visto o provato una punizione, mai sentito un rimprovero dagli altri, o non ha mai fatto un rimprovero ad un altro – poiché notoriamente si indica come errore altrui quello che non ci si si imputa affatto o come errore – non potrebbe mai e poi mai rivolgere rimprovero a sé stesso. Ciò che l’uomo vede fare agli altri e sente approvare dagli altri – i suoi genitori, i suoi coetanei e le persone dello stesso ceto, i suoi compaesani – lo fa e lo fa con coscienza. Dove è consuetudine il vizio e il crimine allora anche l’uomo non ha coscienza di ciò come crimine e vizio. La coscienza è la paura di fare qualcosa che viene punito, anche se la punizione consiste solo nel giudizio negativo degli altri – un giudizio che però l’uomo fa diventare il suo stesso giudizio e unità di misura, così che alla fine per il proprio orientamento morale e indirizzo non ha più bisogno della rappresentazione di personalità determinate che prendano il posto della coscienza e che la incarino, ma basta a se stesso e perciò arriva al punto in cui in pratica gli importanti ed educativi insegnamenti della saggezza greca: “Abbi timore, adorati te stesso” (Sosiade, *Sept. Sap. Praec.*). “Vergognati soprattutto di te stesso (Pitagora, *Aurei V.12*), “più che degli altri”

(Democrito a Stobeo 31,7). Solo pochi però vogliono elevarsi a questo punto di vista e in verità poter dire di sé: la mia consapevolezza di me, la mia coscienza vale più dei discorsi della gente come Cicerone. Per molti la voce della coscienza non è diversa dalla voce pubblica, dal: “Che direbbe la gente di questo?” di cui risuonano le sue orecchie – una voce il cui timore con ugual frequenza tiene lontani e spinge al crimine. La concezione degli altri, ovvero la concezione che gli altri hanno di noi, è così potente che spesso facciamo o tralasciamo di fare qualcosa per non deludere la concezione che gli altri hanno di noi, per essere così ciò che siamo in apparenza. Una volta San Francesco d’Assisi, concedendosi il piacere della carne, disse: “non è conveniente che il popolo mi ritenga morigerato ed io in segreto mi rifocilli con la carne”(Opp. omn. Col. 1849, p.225)

Ma come posso far mio il giudizio punitivo degli altri se non mi riconosco degno di punizione, se non ho in me una misura di giusto o sbagliato innata e indipendente dal giudizio degli altri? Certo, ho qualcosa di simile in me, l’istinto fondamentale dell’amor di sé [Selbstliebe], ma soltanto quello incarnato nell’intera essenza, di conseguenza nell’uomo, soltanto in lui giunto a ragione ed a consapevolezza; infatti, solo nel suo egoismo l’uomo ha un criterio, un misura di distinzione tra giusto ed ingiusto, tra essere lecito e non essere lecito. Perciò si dice: “Tutto ciò che volete che le persone vi debbano fare, allora fatelo a loro” (Matt. 7, 12), oppure espresso negativamente, come dice il Talmud: non devi fare agli altri ciò che a te crea disturbo. Non fare tu stesso ciò che rimproveri agli altri, dice Pittaco di Mitilene, dice la luce della coscienza morale [Gewissen] o dell’autocoscienza [Selbstbewußtsein] riflessa involontariamente dagli altri riflessa dagli altri sul sensibile, egoistico accusatore. Perfino il ladro non vuole che gli sia rubata la sua proprietà, perfino l’assassino non vuole che gli sia presa la vita. La volontà del criminale che la sua vita e la sua proprietà siano salve, che non vengano offese dagli altri, al contrario di quanto egli stesso fa nei confronti

degli altri, è la causa interna della coscienza, della consapevolezza del giusto ed ingiusto. Il mio egoismo mi dice che l'altro mi fa un torto se prende ciò che è mio, e dice per mezzo della mia ragione – se anche non in anticipo, in conseguenza di una dimostrazione emozionale, corporea – che faccio del male all'altro se gli sottraggo ciò che gli appartiene. Unilateralmente cioè per me riconosco senza esitazione l'inviolabilità del diritto, della proprietà; che tangibile scissione, che inaudita contraddizione non riconoscere lo stesso anche dalla parte dell'altro! E nemmeno la mia miope vista mi dice che devo riconoscere e rispettare gli altri se voglio essere io stesso riconosciuto e rispettato dagli altri?

Inoltre – un inoltre essenziale – l'altro cui riconosco diritti pari ai miei, non è un equivalente, non è l'uomo in genere come il filosofo del diritto se lo rappresenta nella propria testa, ma è piuttosto il mio prossimo, un consanguineo, un uomo della stessa stirpe, un uomo del mio stesso colore. Infatti, le barriere del paese, del popolo, dell'origine, del colore sono originariamente anche le barriere della coscienza, della consapevolezza del giusto e dell'ingiusto; contro gli estranei tutto è concesso. Così la coscienza morale si puntella sulla verità del sensualismo, purtroppo, troppo spesso e troppo a lungo proprio nella sua forma più limitata e rozza. Se l'uomo rifiuta di avere sangue e genere in comune con un'ente, rifiuta anche di condividere il diritto con lui. Lo stesso sangue, lo stesso bene – stesso viso stessa legge – così dicono i sensualistici principi primi del diritto. Se l'uomo si fa coscienza a trattare gli animali in modo orribilmente arbitrario, se gli accorda perfino dei diritti – vedi per esempio Michaelis, *Mosaisches Recht* § 166, *Recht der haeuslichen Tiere* – questo deriva solo dal fatto che le loro sofferenze tormentano anche lui, e che, di conseguenza, li vede quanto meno come suoi lontani parenti. Le donne indiane, nella loro dolcezza nei confronti degli animali, sono arrivate fino al punto da allattare al loro seno, insieme ai loro bambini, cuccioli di cane, cerbiatte, scimmia, pecari, ecc. (*Ausland* 1843, n.

288; 1845 n. 316). Il diritto pertanto non è nient'altro che l'egoismo, non un' *bi-laterale* o *reciproco*, fondato sul vincolo del legame di sangue, dell'affinità fisica di genere o di stirpe – il riconoscimento o la considerazione di sé mediata dal riconoscimento dell'amor-di-sé degli altri che procura e rassicura l'amor-di-sé dell'uomo.

Dedurre la giustizia da una potenza particolare, da un "senso del diritto" differente dagli istinti fondamentali dell'uomo o da una particolare "ragione del diritto", isolare il diritto dall'egoismo e dall' "utilitarismo", renderlo una cosa a sé, significa dedurre da un particolare senso della siepe la siepe che erigo a protezione del giardino del godimento dei miei diritti, significa trasformare la siepe da una cosa per il giardino in una cosa per sé, fine a sé stessa (38). Per il giudice e per i giuristi in quanto tali, è la siepe, infatti, la cosa principale, poiché essa è il confine del mio diritto, la parete divisoria tra il mio ed il tuo; ma per me, il proprietario o il detentore, la siepe spinosa del diritto è solo un mezzo per tenere lontano tutte le mani e gli sguardi profani e dal santuario del mio amor proprio. Tuttavia, diritto e utile, prescindendo dai tempi in cui leggi e diritti antiquati si contrappongono con ostilità di fronte a bisogni e relazioni nuove, possono entrare in contrasto, ma soltanto in particolari circostanze; perciò è una follia elevare questi casuali momenti di collisione a differenza essenziale e in linea di principio tra giustizia e utilità.

Questa pietra miliare è per il mio egoismo, per il mio istinto dell'utile una pietra dello scandalo [Stein des Anstosses]. Ma è per questo motivo che la legge di Terminus, del dio del limite: 'non devi spostare il muro di confine!', è posta in contrasto con l'egoismo degli altri, e perfino con il mio? Voglio io forse che non ci sia alcun limite in generale? No! Io non voglio soltanto che proprio questo confine sia la barriera della mia proprietà; in questo caso, accecato dalla mia cupidigia, faccio solo un'eccezione della regola che in un altro caso, dove il vantaggio è dalla mia parte, considero valida con la più grande enfasi. Perfino il ladro non vuole togliere la proprietà, vuole solo che

quest'oggetto non sia la proprietà di un altro, ma la sua. Il contrasto tra giustizia e utilità è solo il contrasto tra l'utilità o l'interesse degli altri e il proprio. L'egoismo dell'altro esulta un allegro *vivat mundus* sullo stesso *fiat justitia* su cui il mio egoismo grida un disperato *pereat mundus!* Il primo obbligo della giustizia è, dice Cicerone, non danneggiare nessuno; sono secondo le istituzioni (Lib. 1 T. 1. § 3) i primi comandamenti del diritto sono vivere onestamente, non ferire nessuno, dare a ciascuno il proprio. Chi non approva queste affermazioni? Chi non trova la loro verità fondata e motivata dal proprio egoismo? Chi non vuole che nessuno lo ferisca, che nessuno gli neghi ciò che è suo? Chi non vuole che questo desiderio sia legge? Ma questa legge deve solo difendere me nei confronti degli altri o anche gli altri nei confronti miei qualora mi prenda la voglia o il capriccio di ferirli? Che desiderio insensato! O devo desiderare che non ci sia affatto una giustizia ed una legge, oppure devo farmi piacere l'applicazione della legge anche dove essa entra in contrasto con il mio vantaggio. Chi oltrepassa la pietra di confine del vicino sconvolge l'intera costruzione della giustizia altrimenti a lui piacevole, sconvolge le fondamenta della vita e del pensiero umano, poiché vuole che la stessa cosa sia e non sia.

La legge pone una punizione sull'offesa del diritto per dare al folle, che trovi la giustizia in contraddizione con l'utilità, la prova sensibile che il male della lesione del diritto è un male ancora più grande del sacrificio di un vantaggio conforme al diritto. E se anche il criminale, nascondendo il proprio misfatto, dovesse sfuggire al braccio della giustizia, egli non potrà sfuggire, tuttavia, alla maledizione della cattiva coscienza che, come il fato dell'uomo nell'uomo, almeno nell'immaginazione, nella paura – perché chi può essere sicuro che la sua azione non venga alla luce, dal momento che persino egli stesso potrebbe rivelarla in un momento di distrazione? –, rende esecutiva su di lui la vendetta della giustizia o dell'umanità lesa. Così Apollodoro una volta sognò, racconta Plutarco (*De his qui sero a num. pun. ed. Xyl. p. 555*)

come esempio delle fonti della coscienza, di essere scuoiato e bollito dagli Sciiti e che il suo cuore dal paolo gli sussurrava le parole: io sono la causa di questo male.

Il dio che a cui non sfugge alcuna malefatta, alcun pensiero cattivo, ha la sua motivazione e origine nell'inevitabile onnipresente consapevolezza di se che gli uomini delle proprie azioni e pensieri cattivi. "I peccatori parlano nei loro cuori" si dice nelle prescrizioni di Menu (v. Huettner 8, 85). "Nessuno ci vede. In verità gli dei li vedono chiaramente e pure lo spirito nel loro petto" secondo Bohlen (*D. alte Indien* 2, 58) "Dio vede loro e l'intimo nei loro cuori". "Se egli (il giudice) ha solo giurato e deve far cadere il suo giudizio, allora si ricorda che ha dio come testimone, *ciò significa secondo me, il suo spirito*, la cosa più divina che Dio ha dato all'uomo" (Cicerone *De Offic.* 3, 10). "Beato (si dice anche in Sir. 14, 2) è l'uomo la cui anima non lo critica, non lo biasima"; "infatti non c'è", dice Polibio (18, 26, 13, ed. Tauch.), "nessun testimone tanto temibile, nessun accusatore tanto tremendo quanto la coscienza [Gewissen] o consapevolezza [Bewußtsein] che dimora nell'animo di ciascuno". In tutti gli uomini, dicevano perciò i Greci, la coscienza (la consapevolezza) è Dio; pertanto anche i colti Greci non avevano bisogno di un giudice dell'inferno particolare per punire il male. "Secondo il mio parere", diceva Plutarco nello scritto sopra riportato (p. 556), "non c'è bisogno di alcun dio, né di uomini per la punizione del malvagio, la sua vita rovinata e distrutta dalla malvagità è più che sufficiente a far ciò. Il male è per loro già di per se la più grande cattiveria e sciagura, per se stesso il male, il nemico e il danno". Già Esiodo dice nelle sue *Opere* (verso 267): "chi fa agli altri del male o una cattiveria, fa una cattiveria a se stesso, una decisione cattiva è per colui che la prende la decisione la più terribile". Ogni cattivo (chi fa del male), diceva a proposito Socrate, è "cattivo contro la volontà" proprio perché contro la volontà è cattivo per se stesso, danneggia se stesso, mentre crede di danneggiare gli altri. E la frase è giusta, comunque si intenda questo

danno: se nel senso dell'utilitarismo o del moralismo. Dipende se io intendo la coscienza come paura, timore dell'ingiustizia o come paura della punizione, del male collegato con l'ingiustizia; infatti, se anche in teoria si potesse isolare l'ingiustizia di per se separata dalla paura della punizione, nella pratica resterebbe incerto se qualcuno ha evitato un'ingiustizia perché essa è un'ingiustizia o perché ha come conseguenza un male. Ingiustizia è infatti proprio ciò che può essere punito. E non c'è alcuna coscienza aprioristica che precede il dolore per il male. La consapevolezza della malvagità nasce dalla consapevolezza del male.

“Che cosa è l'autopunizione? Che cosa la coscienza senza Dio?”. “In genere”, dice per esempio Lipsio (*Polit. Sive Civ. Doctr. Lib. I c. 5*), “chiamiamo coscienza morale la triste e tormentosa rappresentazione della divinità offesa o non giustamente onorata”, o, più esattamente e brevemente, come altri hanno affermato detto – (per esempio Melantone *Eth. Doctr. Witteb. 1559 p.11*) -: la paura dell'ira, ovvero del tribunale penale di dio, per i cattolici la paura delle punizioni della chiesa... (Ribadeneira, *Princ. Christ. Mogunt 1603, p.226*). Ma Dio come oggetto della coscienza, in particolare del male, dunque come giudice punitivo, è solo il rappresentante e vendicatore dei feriti, e non solo tra pagani e ebrei, ma anche tra i cristiani, i quali non si vendicano solo perché sanno che dio li vendica. “Rallegrati per essa (la città caduta di Babilonia) il Cielo ed i vostri santi profeti ed apostoli, poiché Dio ha rivolto la vostra condanna a loro” (Apocalisse, Giov. 6, 10) oppure li ha condannati a morte, poiché essa ha condannato voi a morte. “Signore, tu santo e veritiero, per quanto tempo giudichi e non vendichi il nostro sangue su quelli che abitano la Terra” (Off. Joh. 6, 10) “Smettila”, dice Cipriano,” di ferire i servi di Dio e Cristo, i quali se sono stati feriti prendono come protezione la vendetta divina. Il sapere che la vendetta non manca rende pazienti. Non dire (detto 20, 22) mi voglio vendicare dei miei nemici, aspetta il Signore che ti aiuti” (ad Demetr. 16 e 17) “noi sopportiamo ogni crudeltà

con pazienza, perché poniamo la nostra fede in Dio dal quale ci aspettiamo subito eseguita una vendetta” (Lattanzio *Epit.* 53 e *De Justit.* 20). Ma come il timore religioso non si differenzia poco, poiché la paura della punizione dell’inferno è come la paura delle punizioni civili, cioè nient’altro che la paura del male, del dolore, dei tormenti corporali, così anche non vi è differenza per la consapevolezza dell’azione cattiva se ha in mente il giudice divino o quello umano, un dio della vendetta indipendente o solamente lo spirito di vendetta di chi è stato ferito. Dio, dunque, punisce solo perché l’offeso o il giudice al suo posto possono punire; si “postula”, si esige esplicitamente una giustizia divina solo perché l’umano “non sempre” raggiunge il suo scopo. Oppure il povero peccatore, che già ha patito qui i tormenti dello ordinamento giudiziario penale, deve essere torturato anche dopo la morte? Ma che cos’è il supplizio dell’inferno contro il supplizio della consapevolezza della morte in piena ragione e salute? Cosa sono la ruota di serpenti di Issione, il marmo maligno di Sisifo contro gli strumenti soprannaturali di Marte, che ha scoperto ed utilizzato il diritto criminale pagano e cristiano? Cosa hanno ancora lasciato da fare gli uomini agli dei? “Abbastanza, infatti l’uomo giudica solo sull’azione, non sulla coscienza, né sul pensiero o intenzioni.” Oh, che scusa ipocrita! La sacra chiesa non si è forse arrogata da sempre la supremazia sulla coscienza, non ha forse condannato apertamente la libertà di coscienza, continuando a perseguire anche oggi, se pure senza fuoco e spada, i *pensieri* e le *intenzioni* degli uomini? In che cosa è rimasto, dunque, nella camera di tortura dello stato cristiano e del diritto ecclesiastico ancora un po’ di posto per l’attività e di conseguenza anche – come Cicerone nel *De Natura Deorum* 2 nota: “infatti chi non fa opere, mi sembra che non esista affatto” – per l’esistenza di un dio? O sì! Perché se *non c’è Dio non c’è nemmeno alcun carnefice*, se non c’è carnefice non c’è nessun ordinamento giudiziario penale, se non c’è ordinamento penale non c’è nemmeno tormento della coscienza, e se

tormento della coscienza, in breve nessun carnefice, non c'è nemmeno un Mon Repos o Sans-Souci. *O sancta simplicitas!* Gli dei non sono i legislatori, o appunto, come si esprime la mancanza di pensiero, i datori della coscienza, della consapevolezza di giusto e dell'ingiusto. No! Non il disinteressato e privo di bisogni essere divino, ma l'interessato uomo, proprio con la stessa necessità con cui vuole la sua vita e la sua fortuna, dal più intimo fondamento naturale, dall'amor-di-sé, vuole che ci sia un "ordine morale", e che punizione e male siano legati al crimine, lode e gioia alla virtù. "Come la coscienza gli parla, così si solleva in ciascuno nel cuore a seconda delle proprie azioni speranza e timore" (Ovid. *Fast.* 1, 485). Gli dei eseguono solo questa volontà, compiono solo questa speranza, questa paura. Perfino il malfattore non si augura, almeno di solito, alcuna punizione, ma chi ha subito un crimine ed i suoi concittadini che ne prendono le parti gli augurano dal profondo del cuore che il boia lo prenda per la gola, o, nel caso in cui non riescano ad acciuffarlo fisicamente, per la coscienza.

20. I CASTIGHI DELLA DIVINITÀ OLTRAGGIATA

L'essere umano e, a mio avviso, anche la volontà – ma non solo la libera volontà, cioè quella vuota e immaginata, bensì anche quella determinata e realizzata dal punto di vista temporale e spaziale, dalla natura e dalla storia, dalla nascita e dal sesso, dalla posizione e dall'età – è il destino degli uomini. Ma come si concilia questo principio con il fatto che gli dei puniscono non solo le eventuali violazioni della legge, ma pure ed ancora più duramente, le ingiurie fatte a loro stessi dagli uomini? Queste punizioni non sono la prova lampante che esistono anche moti dell'animo degli dei che si riferiscono solo loro stessi, e che di conseguenza anche i mali e i destini hanno la loro origine non negli uomini ma nella natura e nel volere personale degli dei? No! Perché anche le punizioni che apparentemente gli dei infliggono per il proprio interesse personale occorrono in verità a favore dell'essere umano, così come l'epiteto di Zeus, il quale si diletta con i lampi, (suoi più terribili strumenti di punizione, “temibile è il tuono”, Iliade 14, 417) “felice del fulmine” conviene anche all'essere umano che pure si rallegra della folgore quando essa fracassa l'infame testa dello spergiuro, dell'assassinio, del ladro.

Poseidone scatenò una spaventosa tempesta di mare su Ulisse, poiché era in collera con lui a causa dell'accecamento di suo figlio, e altrettanto fece Elio, poiché egli si era adirato con i compagni di Ulisse che gli avevano ucciso i buoi. Ma quale padre avrebbe lasciato impunito l'abbaglio del proprio figlio pur così rozzo, quale padrone avrebbe lasciato impunito il danno tremendo alle sue greggi? Chi abbaglia il figlio di Poseidone può abbagliare anche il mio, chi rapisce i bovini di Elio, può rapire anche i miei. La tempesta marina di Poseidone scaturisce da una tempesta molto umana di sentimenti; Poseidone eseguì, sebbene agisse solo nel proprio interesse, il desiderio di vendetta dell'amore per i bambini feriti, Elio il desiderio di vendetta dell'amore ferito per la proprietà. “Punisci, dice Elio a Zeus, i compagni di

Ulisse, i quali mi hanno ucciso empicamente i bovini di cui gioivo” (Od. 12, 380).

Ma come risulta con le altre punizioni di Omero in modo evidente gli dei infliggono solo a causa dell’ambizione ferita, come per il cinghiale caledonio, che Artemide furiosa cacciò poichè solo a lei Enea non portò alcun sacrificio del raccolto sul campo fruttifero, “fosse che egli l’abbia dimenticato (ma certo se l’era prefisso veramente) o non ci aveva pensato per niente (e mai)” Iliade 9, 533. I sacrifici sono onorificenze in doni che l’uomo deve agli dei; chi però non dà agli dei ciò che ad essi spetta, non dà nemmeno agli uomini ciò che ad essi spetta, non importa se a causa di una semplice sbadataggine o per un’inosservanza premeditata. L’uomo punisce così non solo ciò che capita per semplice intenzione ma anche ciò che [capita] per semplice irriflessione, spesso senza sapere e volere, e non solo agli altri ma anche a se stesso, così come molti esempi specialmente nei Greci dimostrano. Sì! Più ha valore la cosa offesa, più è dolorosa la sua ferita, meno si distingue tra intenzionale e involontario. Colui versa il sangue dell’uomo, il suo sangue deve venire di nuovo versato, sia colui che sparge il sangue assassino o picchiatore a morte, uomo o bestia (1. Mos. 9, 5. 6. 2. Mos. 21, 28). Quando dunque Artemide mandò il verro calidonio, senza riguardo al fatto che il sacrificio trascurato fosse conseguenza di un disprezzo intenzionale o di una semplice sbadataggine, in questo modo ella ha solo fatto ciò che certo le caledoni stesse avrebbero fatto se un altro avesse trascurato dall’attenzione un dovere nei suoi confronti, fosse ciò con o senza intenzione.

Artemide *Triclaria* un giorno ordinò di sacrificarle una sua sacerdotessa, una vergine di rara bellezza, insieme al suo amante Menalippo, e punì contemporaneamente la sua patria con sterilità e malattie mortali, poichè quella sacerdotessa, ostacolata dai suoi genitori a quell’unione, aveva usato il tempio di Artemide per appagare il suo amore (Pausania 7, 19, 2.) Artemide era l’eterna vergine, la vergine che non sapeva ancora e voleva

saperne dei vincoli dell'amore e ancor meno del giogo del matrimonio. Colui che indugiava all'amore nel tempio di Artemide faceva agli occhi della vergine ciò che contraddiceva la sua natura, sdegnava il suo casto senso, offendeva il santuario, il luogo di diritto della verginità. Nell'onore di Artemide veniva attaccato l'onore di tutte le vergini. Tutto a suo tempo e al suo posto! Ciò che qui è permesso e decoroso, lì non è concesso ed è inopportuno. Chi non fa differenza tra il tempio di Artemide e quello di Venere, allora non fa differenza, nel suo desiderio cieco e senza riguardo, nemmeno fra la vergine e la donna, tra il bordello e la stanza della sposa, e non solo pecca contro l'onore degli dei, ma rovescia anche le leggi umane, come Pausania osserva sull'amore nella storia appena citata. Pertanto i profanatori del tempio si imbattono non solo nelle punizioni degli dei, ovvero le catastrofi della natura come la "guerra, fame, peste e terremoto" che anche secondo la fede degli antichi capi e giudici cristiani "venivano causate per il tramonto e la rovina di interi paesi attraverso il più grave misfatto, la bestemmia di Dio", ma anche nelle punizioni degli uomini. Così gli Arcadii lapidano Aristocrate poiché egli aveva oltraggiato nel suo tempio una sacerdotessa di Artemide Hymnia (Pausania, 8, 5,8). Allo stesso modo il senato romano punì il Q. Plemnio perché aveva rubato il tesoro di Proserpina proprio mentre questa dea, a causa di una simile violazione, si vendicava sul re Pirro (Valerio Massimo 1, 1, 21. Ext. Ex. 1). "Ogni oltraggio contro gli dei" dice il codice di Giustiniano 1, 5, 4 "porta danni alla comunità."

Come stanno le cose a proposito della punizione che colpì Eurito poiché sfidò Apollo nella gara con l'arco e per ciò fu da questi punito con una morte prematura? (Od. 8, 224). E inoltre con la punizione che le Muse gettarono sul cantante della tracio Tamiri poiché si pavoneggiava di trionfare nella canzone gareggiando con le stesse Muse, ragion per cui i suoi occhi e la sua arte gli furono portati via? (Iliade 2, 595). E con la punizione di Niobe, che si considerò simile alla rosea Latona, e addirittura si vantò nei suoi confronti

poiché la dea aveva dato alla luce solo due figli e lei invece così tanti, e per questo fu privata di tutti i suoi bambini da Apollo ed Artemide? (Ilias 24, 603). Queste punizioni non sono prove inconfondibili dell'autonomia della collera divina o del sentimento religioso? Affatto! Chi si mette a confronto con gli dei si ritiene perfetto, il massimo che in una qualsiasi categoria possa essere immaginato o desiderato; poiché la definizione dei teologi cristiani, per cui dio è il massimo che possa essere pensato o, meglio ancora, desiderato vale anche per le divinità greche. Chi si ritiene l'ideale realizzato in una qualsiasi sfera si pone al di sopra di tutti gli altri suoi simili, non lascia loro più niente da fare e da sperare – poiché tutto il da fare, specialmente in questo punto di cui si sta trattando, si basa solo sulla speranza che ci sia ancora qualcosa da fare, che si possa superare ciò che fin ora si è fatto – egli li priva del loro merito, e anche del loro diritto ad essere qualcosa; si rende per questo un oggetto dell'odio, dell'invidia, della gelosia. La gelosia degli dei è la gelosia degli uomini verso coloro che si elevano al di sopra di essi, tanto più se questi risultati sono immeritati, dal momento che quelli si aggiudicano come un merito personale e in modo arrogante i vantaggi originati dalla natura, non moderano il sentimento dei loro meriti nel sentimento dell'uguaglianza con gli altri uomini nelle restanti qualità restanti al fine di ristabilire l'equilibrio turbato tra loro stessi e gli altri.

Non c'è solo un'invidia del volgo che dice: tu non devi essere mai più di come sono io, ma anche un'invidia aristocratica e monarchica che dice: non devi essere ciò che io sono, devi restare al di sotto di me altrimenti io non posso stare al di sopra di te. Questa gelosia è la gelosia degli dei in quanto essi, rappresentati come esseri personali, costituiscono l'alta aristocrazia che sta al di sopra dell'uomo. Ma questa gelosia aristocratica da parte degli dei è solo una figura poetica e un'iperfrasi della gelosia plebea da parte degli uomini, poiché al divieto degli dei: tu non devi voler essere simile a me, ha alla sua base il divieto umano: tu non devi più voler essere meglio di quello

che sono gli altri uomini, e se sei veramente meglio allora almeno non far valere questa superiorità in modo spavaldo e offensivo, pensa che essenzialmente sei sempre simile agli altri nell'essere sottoposti all'errore, all'età, alla malattia, alla morte, in breve al destino e alla miseria umana. I Greci, diceva Achemene a Serse suo fratello Achemen, invidiano chi è fortunato (sono gelosi della fortuna) ed odiano i più potenti (Erodoto 7, 236). "Gli dei e gli eroi", dice in Erodoto Temistocle a proposito di Serse, "non concedono ad un uomo il dominio dell'Asia e dell'Europa"; ma soprattutto i greci stessi non gli concedono questo eccesso di potere. "Spietata", fa dire Ovidio a Niobe, già derubata dei figli, a Latona, "spietata, deliziati il cuore con il nostro dolore. Delizia il tuo il cuore, lei dice, fino a quando esso sarà sazio dei nostri lamenti. Salta nel trionfo! Mi si porta alla tomba, nemica vincente" (Metamorfosi 6, 280.) Ma come la dea, Ovidio avrebbe potuto far gioire ogni donna mortale che invidiava Niobe per la sua prole e che desiderava punire la sua superbia.

Ma che relazione hanno, dunque, gli esempi storici della vendetta divina con la caduta di Troia che gli dei decisero su istigazione dell'odiosa Era? Da dove proveniva quest'odio? Era fu offesa da Paride poiché egli aveva preferito Afrodite a lei e a Pallade. "Sempre rimase a loro odiata la sacra Troia per l'azione empia di Alessandro, il quale oltraggiò (non lodò, criticò e offese) le dee, quando esse si recarono da lui in fattoria e le lodò e le offrì come ricompensa alla sua dannosa voluttà" (Iliade 24, 25-30). L'odio di Era non è perciò sorto da se ma ha un padre umano; Paride lo ha generato, ha attizzato un fuoco di guerra così dannoso. Il giudizio di Paride che trasmette alla dea dell'amore la preferenza non resta a parole, diventa azione, esso si esegue nel rapimento di Elena. Prima la rabbia sulla ferita del diritto della casa, dell'ospite e del matrimonio condensa il fuoco innocuo celeste dell'orgoglio divino alla dannosa fiamma della guerra. Era è di per se – ma certo solo per noi dal nostro punto di vista – l'essere personificato nemico

mortale dei Troiani e principio degli achei. “In verità gli Achei sono sorti da te stessa” (Iliade 18, 358) dice Zeus se pure ironicamente ad Era. L’ira di Era precede dunque solo quella di Menelao e Agamennone, come le ingiurie verbali quelle reali.

“Egli puniva tutti le pretendenti, che gli facevano del male, con vendetta spaventosa”. No! Replica Penelope, tuttavia non ancora convinta dell’assenza di suo marito, a queste parole di Euricleo, “un dio immortale uccise le pretendenti ostinate, alle quali sdegnò l’empietà e la cattiveria che ammala l’anima”. (Odissea 23, 63, 64). Allo stesso modo Agamennone disse adirato sulla rottura del giuramento di Troia: Zeus sconvolgerà contro loro tutto la miseria dell’ottenebrata Aegis essendo in collera per un tale inganno” (Iliade 4, 168). Così ciò che sdegna gli dei sdegna anche il cuore umano, dunque essi provano ciò che prova l’essere umano. “Tu ti sei”, (Jesais 38) dice Hiskia salvato dalla morte per le sue lacrime e preghiere nel suo canto di ringraziamento a Geova, “ritirato la mia anima affinché essa non si corrompa”, letteralmente: tu hai amato la mia anima, la mia vita, me dalla fossa alla tomba della corruzione, invece di: tu mi hai salvato dalla tomba per amore della mia anima. Ciò significa: tu non mi hai lasciato morire per le stesse ragioni del cuore, per lo stesso attaccamento alla mia vita, per lo stesso amore per il quale io non volevo morire. Per questo potrebbe giustamente esserci Io invece del Tu, se non ci fosse la differenza di potere tutto e non potere niente. Dunque gli dei sono solo l’apparizione riflessa e i gesti riflessi dei nervi della sensibilità umana; non esseri idioelettrici ma solo le guide dell’elettricità accumulata nell’animo dell’uomo; non vocali ma consonanti.

Intendere gli dei come esseri indipendenti e non umani, considerarli “cose o enti in sé” rendendoli oggetto del pensiero, significa prendere l’eco per una cosa in sé, significa disputare e fare speculazioni sull’eco come un ente assoluto senza pensare che il creatore di questo essere sonoro e affascinante sorto da se stesso, di questa acustica aseità, personalità e

sostanzialità o comunque suonino i nomi romani, si nasconde nella propria laringe, significa che gli dei non sono altro che l'eco dell'invocazione 'mio Dio!', ora lieta ora affranta, della voce umana.

Sebbene gli dei appaiano all'occhio, solo all'orecchio annunciano il loro vero essere. L'immagine degli dei scompare rapida come un fulmine scompare, ma la loro voce è durevole, persistente e impressionante come il tuono. "lontano dagli occhi, lontano dal cuore", ma ciò che è lontano dalle orecchie resta nel cuore. "Il signore parlava con voi dal fuoco. Ascoltate il suono delle sue parole, ma non vedete alcuna somiglianza (figura, forma, immagine) oltre la voce" (5 Mosè 4, 12). Ma che cosa dice questa voce divina? La stessa cosa che diceva l'eco ottico nell'oracolo di Demetra a Patrasso, lo specchio in cui l'ammalato, dopo aver supplicato e fatto sacrificio al dio, si vedeva vivente (sano) o anche morto (Pausanias 7, 21, 5); solo che la voce di dio non si limita, come questo oracolo, unicamente alle domande degli ammalati, ma risponde, conferma anche le invocazioni e le richieste di tutt'altro tipo con l'amen della benedizione e della speranza o con l'amen della maledizione e della paura. "Il re Davide disse: mettete mio figlio Salomone sul trono di Israele. Rispose quindi Benaia, figlio di Ioiadà, al re dicendo: amen (così sia, accada) cioè *dica il Signore, (anche) dunque il dio del re mio signore,*" (1 Re. 1, 32-36).

21. IL DESTINO AUSPICATO E MALEDETTO

Il rapporto degli dei con il destino, cioè con la necessità,* che non solo in Omero, ma anche in generale ovunque è ambiguo e instabile, trova la sua spiegazione nella natura instabile dei desideri umani. Ciò che è ed accade, è ora in armonia, ora in contrasto con i desideri umani. Se io sono sano e felice voglio vivere, persino vivere in eterno; se, però sono malato e povero, allora voglio morire. A proposito della breve durata della vita umana, nessuno, dice Arbatanus in Erodoto (7, 46) a Serse, che piange alla vista del suo esercito, nessuno è, nella sua breve esistenza, tanto fortunato da non desiderare preferibilmente di morire piuttosto che di vivere; se, quindi ci colpiscono disgrazie e malattie ci logorano, allora la vita ci appare lunga, a dispetto della sua brevità, tanto che la morte è il più ambito riparo dalla miseria della vita. Se voglio vivere, allora la morte è per me una ostile, cieca, inconcepibile necessità; poiché nel mio amore per la vita non trovo nessun motivo per essa, non posso trovare in essa alcun senso. Per me ha senso solo ciò che è conforme al mio senso; ciò che va contro la mia volontà, il mio gusto, il mio interesse, va anche contro il mio intelletto; io muoio, perciò, soltanto perché proprio debbo morire, senza trovare un motivo comprensibile per la morte. Così gli occhi dell'uomo non arrivano più lontano dei suoi desideri e interessi. Con la cultura scientifica, tuttavia, si allarga con i desideri anche la visuale (l'idea, il giudizio, il discernimento), però anche qui vale: ciò che l'uomo non gradisce, non può sopportare, a ciò egli non può e non vuole cedere nessun diritto, nessuna ragione nel suo intelletto. Le battaglie degli uomini – e solo in battaglia, non in una condizione (stato) indifferente si riconosce la loro reale

* Si pensi solo ad es. alle controversie dei teologi e filosofi riguardo la necessità divine e la libertà: se Dio deve creare o solo vuole creare, se Egli pensa e vuole Qualcosa in un determinato modo, perché Questo è in questo determinato modo, oppure Qualcosa è così, perché Egli così lo pensa e lo vuole, se e come il suo intelletto sia determinato dalla volontà o la sua volontà sia determinata dall'intelletto, se Egli sia legato o meno nelle sue azioni alle leggi della natura.

essenza – contro le nuove dottrine e i nuovi indirizzi che contrastano con le loro amate, più care abitudini di pensiero e di vita, provano ciò palesemente. Essi non vogliono che il riformatore abbia ragione, di conseguenza ha torto, se essi si pongono altrettanto naturalmente nella comoda autoillusione di credere che essi, non per avversione, non per egoismo, ma piuttosto soltanto per pure motivazioni razionali o reali respingono i suoi argomenti.

Ma qualcosa di totalmente diverso è, quando l'uomo è povero e sfortunato, quando la vita diventa per lui pena e fatica; allora la cieca necessità acquisisce occhi, l'oscuro regno dei morti acquisisce luce e intelletto; allora la morte, altrimenti inflessibile, diviene un ente flessibile, benevolo, allora (diventa) una sensata conclusione della vita; perché le premesse di ciò stanno nei desideri umani. “O dolce (amichevole, piacevole, amabile) Ade, o fratello di Zeus”, Eracle invoca la morte durante i dolorosi supplizi in Sofocle, “metti fine alle mie sofferenze (letteralmente: portami al letto, alla pace) con una morte rapida annientando la disgrazia,” (Trach. 1039.) “O morte, morte,” invoca, sempre in Sofocle, Filottete nella sua dolorosa pena: “ma come puoi tu, chiamata continuamente ogni giorno, non venire mai? “ La morte è, perciò, in base ai mutevoli stati della vita umana, una entità tanto desiderata, quanto odiata, tanto amichevole, quanto nemica, tanto divina, quanto demoniaca o piuttosto *Kakodemonica* . Se è desiderata, allora l'uomo celebra l'onnipotenza degli dei, che hanno anche la morte in loro potere, attraverso la morte lo liberano dalla miseria della vita, (l'uomo) celebra gli dei come liberatori e, di conseguenza come enti di per sé stessi liberi. Se, però la morte non è desiderata, allora l'uomo ingiuria o almeno in silenzio deplora l'impotenza e la mancanza di libertà degli dei, perché essi non sono all'altezza dei suoi desideri, non sono in grado di fare ciò che egli è in grado di desiderare.

La morte, però è generalmente la rappresentante del destino e certo nella sua forma più terribile (39). Rappresentante della necessità o, in

generale, del destino, la morte lo è perché essa è ciò che contraddice ogni volontà, la cosa necessaria, in genere, ma nient'altro è se non proprio ciò che è la contro-volontà, e ciò che contrasta, che contraddice i desideri umani, ciò a cui non si può resistere, ciò che non si può evitare (Od. 24, 29), ciò che non si può modificare, ma che, se soltanto ciò fosse possibile, verrebbe mutato tanto volentieri. Già la parola *Ananké*, che, tuttavia in Omero non significa ancora la necessità in generale, la necessità nel senso in cui i greci posteriori dicevano: con la necessità neanche gli dei lottano (40), prova ciò, poiché significa originariamente costrizione, violenza, catena, e perciò si contrappone a ciò che si è e si fa da sé, spontaneamente, cioè volentieri o per inclinazione. “Nulla volendo per costrizione”, “certo malvolentieri, ma costretto”(traduzione di Voss, Od. 2, 110. 19, 156). “I vili stretti nel mezzo, che persino chi non voleva, il bisogno lo costringeva a lottare.” (Iliade 4, 300.) “Io non venni con la volontà; con violenza contro la mia volontà con costrizione banditi mi hanno trascinato via “ (Inno a Demet. 124). “Nessuno ha piacere in questo (nel dissidio, che con crudeltà incrementa il male della guerra e della lotta), ma per costrizione o per necessità (poiché lo vogliono gli dei) esso è onorato (rispettato)” (Esiodo., Op. 15). Infatti “ogni male”, nota il neoplatonico Scoliaсте (in Hesiodi Opera et Dies. ed. Vollbehr) a proposito di questo verso, “è contro volontà, involontario come anche Platone dice”. Gli attributi della morte rappresentata come entità personale e come dio: la crudeltà, l'inclemenza (mancanza di pietà), l'inflessibilità e l'incorruttibilità – solo la morte, dice Eschilo, non accetta alcun regalo – perciò sono gli attributi del destino in generale.

Tuttavia non c'è nessuna necessità naturale, che in base al tempo e alle circostanze non si desidererebbe e sarebbe benvenuta di cuore, come quella che si è appena manifestata con la morte. “Niente è indomabile”, dice Odisseo, “e più terribile della fame, che sempre con violenza, fa ricordare sé stessa agli uomini (impone di pensare ad essa, anche quando non si vuole,

costringe, obbliga a ciò, Od. 7, 216). “Un grande male è lo stomaco per gli uomini”, dice Ateneo 10, 19, e cita il comico Alessi, il quale incolpava lo stomaco per tutte le infami sofferenze e avversità, e (cita) Difilo, il quale pronuncia magnificamente il verso di Euripide: “il bisogno ed il mio stomaco tormentato mi sottomettono”. E in Artemidoro (1, 76) lo stomaco è definito un crudele e severo padrone, al quale l’uomo paga un obolo schiavizzante – un padrone amaro, crudele, inflessibile, come osserva Rigalt a proposito di questo punto, quindi (lo stomaco sarebbe) la stessa cosa, cosa altrimenti (se non) il dio della morte. Tuttavia la fame è questo ente ostile all’uomo solo nel caso sfortunato (e) opposto (che contraddice) al suo senso, in cui non sia disponibile del cibo; quando, perciò L’ingordigia dice a gran voce con Diphilos: “nulla è più tormentoso, (opprimente, miserabile, resistente) dello stomaco”; così proclama invece Il piacere per il cibo con il gaudente di Alessi: “nulla supera il mangiare e bere (Ateneo, 8, 15.). Se l’uomo non avesse fame per natura, non dovrebbe mangiare, certamente, per procurarsi il piacere del mangiare, avrebbe dovuto inventare da sé stesso la fame, così come, nonostante il fatto che la fame sia, purtroppo! una necessità per molti altamente tragica ed indomabile, (nonostante il fatto che essa esista) per natura, o secondo la dottrina cristiana, per il peccato originale, (l’uomo) ha escogitato, per una esistenza voluttuosa, abbastanza mezzi per farsi venire fame. Ciò che vale per la necessità della fame, vale, tuttavia, anche per tutte le altre necessità, come ad es. quella del sonno, infatti, “non è possibile che i mortali si ostinino (persistano) sempre insonni, perché gli dei decretano per ogni cosa modo e misura (Od. 19, 591 – 93).”

Se a Zeus viene sonno, “ quando non l’ha imposto a sé stesso” (Iliade 14, 248), quando dunque Zeus o l’uomo non vuole o vorrebbe stare sveglio, allora non si verifica una disgrazia o qualcos’altro contro la sua volontà, proprio come durante il sonno inflitto da Era a Zeus, suo figlio Eracle fu perseguitato dalla stessa (Era), durante il sonno di Odisseo, dopo la sua

partenza dalle Eolie, i suoi compagni aprirono l'otre dei venti per la sua e la loro disgrazia e, allora, si scagliarono completamente in rovina contro l'isola di Elios; così il sonno è padrone o nemico degli dei e degli uomini – in Sofocle il sonno è definito *dominatore di tutte le cose* ; in Omero, nell'Iliade 24, 5 è definito *soggiogatore di tutte le cose*; in Simonide (Scolii a Iliade 24, 5) *soggiogatore degli uomini* – il sonno è un ente crudele, impietoso come la morte, come il destino in genere (Od. 12, 372. 10, 68) **(41)**. Se, però il sonno giunge per comando, cioè per desiderio, allora è Zeus il signore del sonno e il sonno stesso è una dolce, amabile entità, tanto posta in alto (elevata), amata, “come l'amore (è considerato) il dolce canto e la ridda ammirata” (Iliade 13, 636). In Sicione il sonno, con l'appellativo di *Epidotes*, il benefattore, colui che elargisce era raffigurato come Zeus che addormentava un leone,. (Pausania 2, 10, 2.). Ma *Epidotes* indica anche lo stesso Zeus, perché egli fa o dà agli uomini il bene. (Paus. 8, 9, 1.)

Un ulteriore esempio è Afrodite, la dea dell'amore. Cosa c'è di più amabile di lei, “colei che sorride graziosamente”? cosa c'è di “più ameno delle opere dello spozalizio”? (Iliade 5, 429.) “Cos'è più ammaliante dell'amore e dello struggimento, quando esso domina tutti i cuori degli dei e dei mortali abitanti della terra?” (Iliade 14, 198). “Cos'è la vita” dice Mimnermo nelle sue Elegie, “piacere cosa (è) senza l'amore dorato? Che io sia morto, se ciò (l'amore) non mi sta più a cuore.” Ma, allo stesso tempo, esso è “ indomabile e invincibile “ (Sofocle), potente come la necessità **(42)**, una potenza, “alla quale nulla sfugge, nessuna tra le beate divinità, nessuno tra gli uomini mortali” (Inno a Venere 34 e Sofocle, Antig. 787), (una potenza) che, se le fa piacere, seduce lo stesso Zeus, il quale pure possiede la più alta potenza, lo priva del suo intelletto (della capacità di ragionare) e lo congiunge con donne mortali (Inno a Venere 36 – 40). Un esempio del potere che ha l'amore su Zeus è, nell'Iliade (14, 294), la scena in cui l'amore oscura il suo senso razionale o come più tardi si esprime lo stesso Zeus (316),

l'amore supera girandogli intorno il suo senso e con ciò la sua volontà, sventa, sia pur momentaneamente, il suo piano di battaglia. Se, però, l'amore colpisce l'essere umano tanto da fargli dimenticare per il proprio oggetto tutte le altre cose, tanto da farlo entrare in conflitto con gli altri suoi interessi e inclinazioni, perché egli, oltre all'amore sessuale ha anche amore per l'onore, l'amor patrio, l'amore per la libertà, l'amore per la vita, per i propri cari e così via, tanto da indurlo, contro la sua volontà, ad azioni dannose – perché nessun essere vuole la proprio disgrazia e quella dei suoi cari – come fu nel caso di Elena, che per Paride aveva dimenticato lo sposo, la figlia, le amiche, la patria (Iliade 3, 174. Od. 4, 263) e con ciò aveva arrecato tanto danno agli Achei e a Troia; l'uomo, allora, maledice la sua esistenza, quando riprende coscienza, come proprio la stessa Elena (Iliade 6, 343. 3, 173); allora l'amore è un miserabile *Ate*, un accecamento di Afrodite (Od. 4, 261); quindi una dura, malvagia sciagura degli dei o del destino (Iliade 6, 357). Certo Elena definisce sé stessa una donna ignobile, una insolente portatrice di disgrazie, imputa, a sé stessa o a Paride la colpa del suo misfatto, e perciò anche Priamo la fa giungere a sé con le parole di conforto: “tu per me non porti la colpa, della quale sono colpevoli gli immortali”. (Iliade 3, 164).

Ma entrambe le cose sono conciliabili. Se mi immagino l'amore come un ente indipendente, dico di conseguenza: l'amore mi prende, proprio come anche il greco dice ad es.: l'ira mi afferra, invece che: io mi adiro, la preoccupazione o il dolore mi prende invece che: io soffro o sono preoccupato (ad es. Inno a Venere 200. 208), il sonno ebbe o avvinse Zeus (Iliade 2, 2) invece che: Zeus aveva sonno; il coraggio lo colse (ibidem 5, 136), invece che: egli prese coraggio. Così non sono io, ma è l'amore la causa di ciò che ho fatto per amore o piuttosto che l'amore ha fatto attraverso me; esso è un ente diverso da me, un ente al di fuori e al di sopra di me, un destino. Ma se, invece, immagino l'amore come un mio attributo, una mia inclinazione o una mia azione, dico di conseguenza: io ho o nutro amore per te, invece che:

l'amore mi ha o mi ha colpito, e in tal caso io sono anche l'autore delle azioni intraprese per amore. Ma entrambi i casi si combinano nello stesso senso e nello stesso verso: "come ti amo ora e mi coglie un dolce desiderio" (Iliade 14, 328 e 3, 446), dunque linguisticamente potrebbe essere altrettanto corretto (dire) invece che io amo: l'amore mi ha o mi coglie, dicendo, non solo a proposito del desiderio, che esso afferra e ha l'uomo, bensì anche dell'amore, dell'eros (Hymn. in Ven. 91. Pind. Isth. 7, 64). L'una è la visione e il modo di esprimersi poetico o religioso, l'altra quello prosaico o filosofico. "Io ho la cortigiana", ma essa non ha me dice il filosofo; la cortigiana mi ha, o io sono posseduto da ella, dice il poeta e il profeta.

Nondimeno questa differenza non è solo linguistica e teorica, bensì anche fondata psicologicamente; come un bisogno o un istinto non supera la misura necessaria, non si discosta dalla posizione assunta nel tutto, non disturba l'uomo nel suo abituale ordine e nell'esercizio dei suoi restanti doveri, così esso è per l'uomo, per quanto una necessità, una necessità che scaturisce dal desiderio del cuore, una necessità che gli appare come un prodotto di sé stesso, come compreso, voluto e fatto da sé, mentre lo stesso, nei casi opposti, quando va fuori dal suo letto naturale, quando non lascia passare più nulla accanto e sopra di sé, quando si presenta con dispotica onnipotenza e, così manda gli uomini in rovina, appare come una autonoma, irresistibile, inconcepibile potenza del destino e realmente opera così, come si è mostrato ad Elena. Anche Teocrito riferisce un bel esempio dell'onnipotenza di Eros nel suo secondo Idillio. "Povero me! Insidioso Eros, tu mi hai succhiato tutto il sangue dalle vene, stretto (appiccicato), come una sanguisuga di palude." ... "O come vedevo, come ero agitato! Come si affievoliva lo spirito nel turbine, me misero! Ahimè gli stimoli appassiscono, non tenevo allora lì in nessun conto lo sfarzo; io stesso, come sia arrivato a casa non so, ma un fuoco ardente mi aveva devastato. Su ora Testiti trovami un rimedio per la penosa malattia. Totalmente mi domina la perdita di

Mindia” (secondo Voss).

22. MORTE ED IMMORTALITÀ

Gli dei non sono assoggettati al destino o alla necessità da dolori o malattie, dalla vecchiaia e dalla morte, dagli errori e dai fallimenti, cioè gli dei sono i desideri dell'uomo emancipati o liberati dalla necessità, desideri di essere sempre giovane, sempre sano, sempre contento, nell'immaginazione più tarda: sempre buoni e saggi - non buoni e assennati adesso e poi di nuovo cattivi, avidi, irosi, passionali, sconsiderati, irragionevoli - ; perché ciò che l'uomo desidera, egli si augura anche che continui incessantemente. Divinità e necessità, nel senso di necessità riluttanti, incomprensibili, inevitabili, sono perciò gli opposti più grandi. La gioventù è altrettanto necessaria della vecchiaia, e, come questa ultima, altrettanto indipendente dalla volontà dell'uomo; ma l'uomo volentieri è giovane, contro voglia (invece è) vecchio. Non in e con la gioventù, ma solo con la sua perdita l'uomo si riconosce come suddito di una necessità inesorabile, che contrasta la volontà (43). La gioventù è, perciò, una divinità o un attributo degli dei (Iliade, 12, 323. 17, 444. 8, 539), ma non lo è la vecchiaia. "Agli dei la vecchiaia è odiosa", cioè è in contrasto con la natura di un dio, perché in contrasto con la volontà dell'uomo giovane, che ravvisa nella gioventù il suo ideale. La necessità, cioè, quella indesiderata è conciliabile con gli dei tanto quanto, ciò che non si desidera è conciliabile con ciò che si desidera. Quanto il desiderio di essere sempre giovani va d'accordo con la necessità della vecchiaia, essendo un desiderio che si oppone a questa necessità, tanto vi si accorda il dio nel quale questo desiderio prende forma di persona. La divinità nega la necessità e viceversa.

Nella misura in cui gli dei governano e agiscono, fin lì si estende la libertà, fin lì la potenza della preghiera, del desiderio. Zeus può certo concedermi il desiderio di non morire adesso, ma in nessun modo potrà concedermi il desiderio di non morire mai. La morte stessa è un' assoluta

necessità, e in questo senso anche gli dei possono nulla contro la necessità. Ma un dio può impedire il male, ciò che è odiato, che è maledetto, può concedere qualcosa in genere, può compiere, fare, creare, solo nella misura in cui egli è dio. La necessità è il limite, la fine degli dei, ma anche la fine dei desideri; infatti il desiderio si estende, seppure non da bambino, ma certo da uomo esperto, solo a ciò che può accadere; nel gelo dell'impossibilità e dell'immutabilità il desiderio s'impietrisce.

“Poiché gravava il destino di Ettore”, si dice in Omero, “pesantemente sull'Aides (sulla morte), Apollo Febo lo abbandonò (Iliade 22, 212.)” Prima Zeus e il suo figlio lungisaettante mi proteggevano; ma ora mi ha raggiunto il destino, la morte. Allora gli dei scompaiono laddove appare la necessità. La frase: gli dei nulla possono contro la necessità, è perciò identica alla frase: i desideri non possono nulla contro la necessità. O, ancora : gli dei non vanno oltre i desideri degli uomini, proprio perché essi non sono nient'altro che i desideri umani realizzati, e certo realizzati solo così come possono essere realizzati, non nella realtà, ma soltanto nella fede, nella fantasia o nell'immaginazione.

Ma non sono forse gli dei beati ed immortali e gli uomini semplicemente miseri e mortali? Come si accorda questo sensibile, tagliente dissidio con l'asserzione che gli dei sono i desideri degli uomini e proprio quelli realizzati? Non si mostra qui nel punto centrale della beatitudine o dell'immortalità, che è semplicemente la stessa cosa – perché ciò che è una vita, per colui che ha sempre davanti agli occhi la terribile immagine della morte? – (non si mostra) che gli dei hanno una vita autonoma, separata dai desideri umani, certo totalmente disinteressata a questi ultimi? Può darsi (esserci) un'opposizione più forte tra l'Essere divino e il desiderare umano di questa opposizione tra la libertà dalla morte e la necessità della morte? Se gli dei fossero i desideri realizzati dell'uomo, allora egli dovrebbe certamente essere immortale; ma questo risultato non si verifica, di conseguenza anche il

presupposto, il principio dal quale è stato emanato è totalmente falso. L'invidia degli dei sta a metà tra i desideri dell'uomo e la loro realizzazione ostacolandola; tuttavia l'invidia è solo una espressione goffa, cieca, pagana dell'assoluta sovranità e autonomia dell'essenza divina. Anche nel cristianesimo l'immortalità è un attributo solo della divinità, non dell'umanità, ma per amore o per misericordia Dio offre in dono all'uomo l'immortalità, che tiene conto delle esigenze di entrambi tutelando la sovranità della divinità e soddisfacendo anche i bisogni dell'umanità. In questo modo il cristianesimo adempie ai desideri umani senza cedere i diritti della divinità, ma il paganesimo è fallito per l'invidia, cioè, per l'egoismo degli dei.

D'altro canto, almeno in questo punto la teologia potrebbe trionfare sull'antropologia, se il presupposto che l'immortalità per i Greci era un reale desiderio avesse la sua validità. “Ma come non dovrebbe essere corretto tale presupposto? Dov'è un uomo che non voglia essere immortale? Chi più dei Greci si è lamentato a causa della caducità e della mortalità della vita umana? Chi più di loro ha ardentemente desiderato la consolante verità della rivelazione divina?”. Ma anche se l'immortalità era un desiderio dei Greci, c'è una grande differenza nel modo in cui essi la desideravano. Il desiderio di immortalità dei Greci era solo negativo, senza valore, non era un desiderio positivo, reale, vero; il desiderio di immortalità è tale se è il desiderio di un'altra vita, una vita migliore; ma il greco, almeno il greco che ci sta davanti con le sue opere ed azioni classiche e caratteristiche, non desiderava e conosceva una vita diversa da questa; egli si lamentava per la miseria della vita umana, per l'instabilità di tutti i beni, ma proprio con questo lamento dimostrava il valore attribuito proprio a quei beni, e con tutte le sue lagnanze viveva sinceramente volentieri, era intimamente concorde con l'essenza di questa vita di cui biasimava soltanto gli accidenti e le casualità – ovviamente inevitabili – e non le caratteristiche essenziali. Le sue lamentele non hanno

nessun altro significato se non quello delle discordie, che si trovano in ogni unione, anche felice, e che in un momento concitato producono il desiderio di celibato, se non quello delle lamentele del padre di famiglia per le preoccupazioni che gli danno i figli, preoccupazioni che, però, non scambierebbe a nessun prezzo con la spensieratezza del non avere figli; in breve, non hanno nessun altro significato se non quello delle lamentele per tutte quelle superficiali insoddisfazioni e malumori che sono legati al possesso e al godimento di tutti i beni.

I greci non desideravano nessuna vita eterna, almeno nell'aldilà; essi volevano solo sapere posticipata la morte, non saperla eliminata; essi volevano solo non morire proprio ora, soprattutto nel fiore degli anni – la frase: gli dei amano colui che muore giovane non ha una validità generale, perché tra i beni che i greci si augurano c'è anche il desiderio di una lunga vita, “alla fine”, predice Tiresia ad Odisseo (Od. 11, 134), “giungerà a te la dolce morte, che ti porta via in pace sciolto dalla gradita età”, e Anchise, nel cosiddetto inno omerico a Venere invoca la dea: “fammi ben vivere a lungo e guardare la luce del sole, reso felice tra i popoli (gli abitanti) e giunto alla soglia della vecchiaia” (versi 104-6) – essi (i greci) infine non volevano morire di una morte lenta, dolorosa, terribile. Gli dei possono, perciò, anche soltanto posticipare la morte, ma non eliminarla; (possono) solo disporre delle modalità della morte, non della morte stessa, perché i desideri dei greci non si estendono oltre la morte, ma sono rivolti soltanto al genere di morte. Una morte veloce, facile, come la procuravano i dardi di Artemide o di Apollo era il suo più alto desiderio a tal riguardo. La morte era per lui una necessità naturale; quindi nessuna cieca necessità, poiché egli ne penetrava la ragione, altrettanto ben comprensibile di una qualsiasi altra necessità naturale; – “Tutto sarà pieno”, dice già nello stesso Omero (Iliade 13, 636), “dello stesso sopore e dell'amore, anche del dolce canto, e di ammirate ridde, che stimolano il desiderio struggente più della guerra”, conseguentemente anche più della vita,

perché cos'è la vita senza stimoli per il greco? –; egli identificava questa necessità con la sua essenza, sapeva che egli era essenzialmente un mortale, e al mortale si addice solo ciò che è mortale (Pindaro, *Isthm.* 5, 20).

Di fronte al bene della vita l'essere umano percepisce la morte generalmente come una dura, ostile necessità, ma di fronte ai suoi tanti mali percepisce la morte come un'amichevole necessità. “La morte”, dice Eschilo in un suo frammento, “è odiata a torto dai mortali, lei che per sempre dà fine alle molte sofferenze la via,” “che è per essi la migliore salvatrice da ogni sofferenza” (secondo Droysen). L'indole umana ora desidera essere sempre, ora desidera non essere mai; ora la vita le appare come il bene più alto, ora come la più grande disgrazia, così che non sa per cosa deve decidersi, se deve invidiare coloro che vivono in eterno e nulla sanno della morte, o gli i morti in eterno, che non sanno nulla della vita e di conseguenza della sofferenza. Le visioni e rappresentazioni greche sulla morte e l'immortalità mettono in scena l'oscillante pro e contro la morte. Il pensiero dell'immortalità, per gli stessi filosofi che la dimostrano, resta sempre legato al pensiero della possibilità del suo contrario, perché l'immortalità dell'uomo, per i greci, non è una necessità dell'indole, non è un bisogno del cuore, non è un desiderio intollerante, che nega necessariamente il suo contrario. L'immortalità degli dei non è esatta, seria, veritiera – essi possono morire – ma solo perché il desiderio degli stessi greci di essere immortali, non è un desiderio serio, esatto, veritiero. Se l'immortalità diviene un desiderio essenziale dell'uomo, allora diventa pure una qualità essenziale della divinità. Laddove, però, l'immortalità è solo un desiderio, cioè un desiderio nel senso consueto, momentaneo, fatuo, un desiderio con il quale è legata, nell'indole umana, non solo la possibilità poco seria della sua realizzazione, ma conseguentemente anche la possibilità opposta, allora anche l'immortalità degli dei è solo possibile e di conseguenza anche la morte degli dei è una eventualità, ma se la sua realtà viene sospinta dallo sguardo in un indefinito futuro, allora l'immortalità è soltanto una morte

slittata rimandata il più possibile. Ma proprio questo vuole l'uomo; egli non contesta alla morte il suo diritto su di lui, ma solo quello che riguarda la data in cui deve aspettarsi fine e il modo in cui deve pagare il suo debito.

D'altro canto anche i Greci conoscevano un'immortalità, ma solo quella spirituale, cioè storica, la persistenza dell'uomo nell'uomo; anche loro conoscevano una ricompensa del bene e del male, un tribunale dopo la morte, ma un tribunale la cui giuria fosse costituita solo da suoi pari e le cui sentenze non fossero annunciate dalle trombe degli angeli ma dall'umana voce delle Muse. "O l'irreprensibile Penelope", si dice in Omero... "per questo svanisce giammai la fama postuma del suo merito (letteralmente: mai svanirà la sua fama), poiché gli dei eternizzano tra gli esseri umani la virtuosa Penelope un dì attraverso l'incantevole canto" (letteralmente: fanno, preparano il loro incantevole, grazioso canto. Od. 24, 196-98). "Chi adesso appare crudele (inclemente, duro) e commette azioni crudeli, a costui tutti i mortali augurano solo maledizione nel futuro, perché egli vive, e ancora da morto ancora sarà da tutti detestato (insultato, ingiuriato). Chi, invece, appare irreprensibile e pratica ciò che è irreprensibile, la sua fama viene diffusa lontano dagli stranieri, intorno al genere umano e alcuni lo chiamano il buono" (44).

"La virtù perdura attraverso il canto glorioso" (Pindaro *Pit.* 3, 204). "Alla morte dei mortali segue la fama postuma, che da sola rende nota la vita degli uomini scomparsi" in orazioni e poesie. "Non svanisce la benevola virtù di Creso, ma l'arcibruciato di tori Falari sarà ovunque avvolto da dicerie malvagie, giammai la forminx al canto dei fanciulli lo inviterà sotto il tetto come membro della incantevole comunità" (Pindaro *Pit.* 1, 180-90 secondo Mommsen). "Ma essi non sono morti" dice il vecchio Simonide di Ceo in un epigramma degli eroi caduti per la libertà, "perché la virtù (il valore) li innalza magnificandoli dalla loro dimora di morte." Chi sulla terra è immortale e vuole essere immortale non ha nessun desiderio, nessun bisogno di essere immortale nello stesso tempo anche sotto terra o sopra la terra in

cielo. Il desiderio di continuare ad esistere anche dopo la morte nel proprio nome, nelle proprie azioni, ha, certo come suo presupposto la consapevolezza o la convinzione, che non c'è nessun'altra esistenza dopo la morte, nessun'altra immortalità per l'uomo. Chi cerca e trova l'immortale anima di Achille invece che nell'Iliade, nel regno delle ombre dell'Odissea, trasforma l'ombra dell'uomo in uomo, la visione onirica in verità, la non essenza in essenza, il meteorismo venerato dagli Egizi – che è certo anche una *psyche*, un alito vitale, che appartiene al tutto, ma gioca soltanto un ruolo sotterraneo, subordinato – nell'espressione piena di sentimento della Musa omerica.

Per quanto anche tra i Greci non si trovino solo le rappresentazioni personali dell'immortalità, ma anche quelle della punizione e della ricompensa dopo la morte, queste rappresentazioni hanno per loro solo il significato di una fantasia, non connotano la loro esistenza classica o almeno non sono in contrasto con le altre loro opinioni e con gli altri loro caratteristici pensieri immortali. Così, ad es. Pindaro nella seconda Ode Olimpica raffigura la vita dopo la morte come una vita beata, senza lacrime, illuminata perpetuamente dalla luce del sole (versi 110-136); ma lo stesso Pindaro dice, ad es. nella terza Ode Pitica: “si deve cercare di ottenere (chiedere) dagli dei ciò che è conveniente (destinato all'uomo) con spirito mortale (conscio della propria mortalità), riconoscendo ciò che si ha davanti ai piedi, qual è la nostra sorte. *Anima cara, non anelare alla vita immortale*, piuttosto sfrutta lo strumento di ciò che è fattibile”, cioè anela, intraprendi solo ciò per la cui realizzazione hai i mezzi e la capacità.

Il greco era un uomo, un uomo non con una volontà contraria, in contrasto con la sua vera natura, e perciò era un uomo che viveva non soltanto per ora, per questo momento, ma per sempre, per tutti i tempi. L'umanità non era per lui una maschera da indossare e gettare via a piacimento, per mostrarci un fantastico viso di angelo o un bestiale mostro, che sfoga la sua furia di iena persino sui cadaveri di coloro che dissentono da lui; l'umanità era la sua

natura, la sua assoluta, attuale ed eterna natura, dalla quale anche nella morte non voleva e non poteva separarsi. Il suo slogan non era quello cosmopolita del cristianesimo: *ubi bene, ibi patria*, il nostro bene non è sulla terra ma in cielo, dove è dunque la nostra patria; il suo slogan era il patriottico: *ubi patria, ibi bene*. “Nulla posso, certo scorgere di più dolce della patria”, dice Omero (Od. 9, 28 e 34), “Nulla di più caro della patria”, Teognide (verso 788). Ma la patria dell’essere umano è la terra e a questa patria il greco resta fedele anche dopo la morte. Le parole di Pindaro nell’ode citata: “C’è una progenie presuntuosa tra gli uomini, che, disprezzando il prossimo guarda al distante, inseguendo ciò che è vano (inutile) con speranze irrealizzabili” (versi 36-40), parole che qui, comunque, contengono innanzitutto una specifica allusione politica, ma che contemporaneamente hanno anche un significato più generale, come dimostra l’esempio di Coronide, e si possono adoperare, perciò, anche per questo argomento, per il desiderio di una ulteriore vita ultraterrena. Le ultime parole di una figlia moribonda che parla all’amata madre in un epigramma greco, sono le seguenti: “Resta qui con il padre e partorisci per una sorte migliore un’altra che si prenda teneramente cura di te nella vecchiaia.” (*Anthol. min.* Kanne 742). Lei, quindi non dice: madre, addio, arrivederci nell’Elisio! Non si trascina nell’aldilà la madre nel pensiero, ma fa che le sue ultime preoccupazioni siano il futuro terreno dell’anziana madre; lascia il suo cuore sulla terra. Così pensa una ragazza greca; e come un eroe greco? “In futuro, uno dei posteri, dirigendosi in una nave dai molti remi, verso l’oscuro mare, dirà: vedete l’eminente tomba dell’uomo morto da tempo, il quale allora valorosamente si accasciò a terra in lite con il divino Ettore! Così dirà un giorno, e mia sarà la fama eterna” (questa mia fama non va mai e poi mai al tappeto, Iliade 7, 87-91). Ma chi pone la sua vita e la sua natura per e nella fama immortale, non ha ancora in serbo per l’immortalità una seconda anima oscura (Iliade 21, 569).

23. IL DESTINO ETICO

La morte, il sonno, la fame, l'istinto sessuale, sono necessità naturali, comuni agli uomini senza distinzione. Odisseo deve mangiare come il mendicante Iro, Ettore deve fare sacrifici ad Afrodite allo stesso modo di Paride, e Achille deve morire come anche Tersite. Il destino, però, per mano di Omero viene considerato solo sotto la forma di queste sensibili necessità naturali. Ma come stanno le cose per quelle azioni che differenziano un Ettore e un Paride, che ci predispongono alla lode o al biasimo, al disprezzo o all'ammirazione, per le azioni etiche o morali? La risposta a tale domanda non ci conduce al di fuori dell'ambito delle necessità naturali, poiché di fuori di queste ci sono semplicemente ancora alcune altre necessità.

Certamente ognuno deve mangiare, Odisseo come il mendicante Iro; ma la differenza consiste nel come e perché si mangia, se solo per il bisogno della fame come quello, o per ingordigia, come questo, che si contraddistingue solo per la sua insaziabilità (Od. 18, 2. 3), se come antropologo o come gastroteista e gastrologo, se come padrone dello stomaco o schiavo dello stesso. Allo stesso modo ciascuno deve morire, il buono come il cattivo, o, nella lingua degli eroi omerici, il valoroso come il vigliacco (Iliade 6, 489). Ma la differenza sta proprio nel morire da valorosi o da vigliacchi, sul campo dell'onore o nel giaciglio del desiderio di benessere, se per amor patrio o amore di gloria tra lo stridore delle spade, o a causa di dionisiaci ed afrodisiaci piaceri, tra il tintinnio delle coppe e il sussurro dell'amore.

La necessità della morte rafforza il vile nella sua viltà, lo riduce alla fuga per evitare ogni pericolo, per mantenersi in vita ad ogni costo, anche il più infamante; innalza il coraggioso e il valoroso allo sprezzo della morte, lo incita ad azioni gloriose. "Se noi", dice egregiamente Sarpedonte a Glauco,

tradotto a senso, “potessimo procurarci giovinezza eterna e immortalità, evitando la battaglia, certo! Allora neppure io combatterei tra i primi, non ti inciterei alla battaglia che magnifica gli uomini, ma poiché l’inevitabile morte incombe su di noi oramai assolutamente, sia così o così: avanti! Che glorifichiamo la fama di altri o la nostra.” (Iliade 12, 322.) Già! Inevitabile è la morte, ma molto dividersi sono i modi di morire, i ceri. Diversamente muore il valoroso, diversamente il vile, anche quando cade in battaglia; mentre la ferita mortale adorna il petto di quello come segno di onore, quest’ultimo porta sulla schiena la macchia dell’infamia. “E’ infamante”, dice il poeta greco Tirteo, “giacere da morto disteso nella polvere, trafitto dietro la schiena dalla punta del giavellotto.” (*Anth. Lyr.* Bergk 11,19.)

“La mia madre divina, Teti dai piedi d’argento, dice, che un destino dal doppio esito (doppio, duplice morte, due modi di morire) mi porta alla morte prematura. Se perseverando qui combatto la città dei Troiani, allora mi sia negato il ritorno in patria, ma fiorisca per me gloria eterna; ma se, invece, ritorno a casa verso l’amata terra dei padri, allora che appassisca la mia fama, ma duri a lungo la mia vita ed io non giunga prematuramente al traguardo della morte.” Iliade 9, 410-16). Ma Achille preferiva una morte gloriosa ad una vita senza gloria. “Xanto, perché mi predici la morte? Di essa non ho bisogno. So bene io stesso che qui il destino mortale mi strappa via lontano dal padre e dalla madre. Ma anche così non mi fermo, prima di aver incalzato abbastanza Troiani in battaglia.” (Iliade 19, 420-23). “Il potente o grande dio, e il violento destino”, dice alcuni versi prima Xanto, “sono colpevoli della tua prossima rovina”. Ma questo grande dio, questa dura fatalità non era un ente al di fuori di Achille, era il suo stesso essere: il suo desiderio di fama immortale – e la morte prematura appartiene proprio a questa sua fama – era il suo ostinato destino. Il desiderio critico dell’uomo, che decide riguardo al carattere, decide anche riguardo alla vita e alla morte. Se “il destino di Achille” è o si dice “un pensiero di Zeus” (Iliade 17, 409), allora questo

pensiero è certo solo un pensiero anticipato da Zeus, espresso in precedenza, ma nondimeno creato dal petto di Achille. Zeus è un dio troppo sviluppato e umano, perché possa suggerire all'uomo, forse per mezzo di una rivelazione alla portata di tutti, pensieri che non trovano posto e origine nel cervello umano, o perché possa infliggergli un destino che non si addice al suo essere.

Con Ettore avviene la stessa cosa, come per Achille. Nella mitologia o teologia omerica è Atena quella che uccide questo tra le braccia di quello, ma nell'antropologia omerica è il suo coraggio ad annientarlo. "Il tuo coraggio ti annienterà, e tu abbi pietà del tuo figlio minorenne e della tua sventurata consorte". Così gli parla Andromaca (Iliade 6, 407). Ettore replica: "anche a me sta bene a cuore la tua sorte, ma mi adombro o mi vergogno molto dinnanzi ai troiani e alle troiane se mi allontanano dal campo di battaglia come un vigliacco. Anche il mio coraggio non me lo permette, perché ho imparato a combattere come un valoroso, sempre alla testa dei Troiani, per procurare a mio padre e a me stesso grande fama" (441-46). Così disposto, si congedò dalla moglie e dal figlio e si recò sul campo di battaglia. Quando arrivò infine lo sventurato momento in cui dovette o volle sostenere la battaglia con Achille, per l'ultima volta lo scongiurarono piangendo ancora gli anziani genitori di non esporsi alla sicura rovina, "ma lo spirito di Ettore era irremovibile, no! egli aspetta l'affaticamento di Achille, l'immenso" (Iliade 22, 91), quando così, colto dal terrore della morte – per la magnificenza di Achille –, cerca di sfuggire il suo destino, necessita di un inganno di Atena, continuare a resistere. Ma proprio quando il nembo teologico scompare, appare l'uomo vero. Quando gli dei lo abbandonano slealmente, Ettore diventa nuovamente fedele, si fa coraggio, si slancia da solo ancora una volta in alto come un'aquila (Iliade 22, 308) animato soltanto dal desiderio di non morire senza fama e senza gesta (304-5), per dimostrare che né l'ingannevole Atena Pallade né un destino cieco e brutale, ma soltanto il suo senso eroico era la causa della sua eroica morte, per dimostrare che il rovinoso destino che,

mentre tutti gli altri troiani fuggivano nella città, imprigionò lui solo al campo di battaglia trova la sua comprensione solo nel suo fatale, inflessibile, spietato senso eroico. Perciò vale per lui qui, ciò che Omero dice altrove a proposito del cinghiale o del leone, con cui paragona Ettore: “il suo cuore che palpita per la gloria non conosce né paura né fuga e il valore alla fine lo uccide” (Iliade 12, 45).

Un destino totalmente diverso da quello di Ettore e di Achille, il protagonista dell’Iliade, spetta ad Odisseo, il protagonista dell’Odissea; ma questo è anche perché egli possiede una natura completamente diversa. Ad Achille toccò una morte prematura – (Iliade 18, 95. 1, 505) – e certo decisa davanti a Troia. Come avrebbe potuto accordarsi alla sua natura giovanile, impetuosa, ambiziosa, una lunga vita? E dove avrebbe trovato più opportunamente la morte, se non dove egli aveva raggiunto il suo più alto desiderio? Ma questo altro non era se non la fama di essere il – principale – vincitore di Troia (45). In un passo dell’Iliade 16, 97-100, che però da molti è ritenuto spurio, egli si augura persino, nella sua brama di gloria, la morte di tutti i Troiani e gli Argivi, così da poter godere da solo, insieme all’amico Patroclo, della fama della distruzione di Troia. Pur non essendosi realizzato questo desiderio insensato e certamente solo momentaneo, egli raggiunse ugualmente il desiderio ben più alto, più conforme al suo carattere, di essere, seppure non il solo, il primo eroe dell’Iliade. Come potrebbe esserci ancora posto per Achille al di fuori o dopo l’Iliade?

Per Odisseo, al contrario, il ritorno a casa era decretato in partenza, ma questa predeterminazione era nel suo carattere previdente, riflessivo, che non perdeva mai di vista la finalità ultima, che trovava sempre una via d’uscita in ogni necessità e pericolo, abilissimo, in grado di sopportare molto, stoico, capace di dominarsi. Al contrario, per i suoi compagni il ritorno non era certo, perché essi non essendo capace di resistere alle tentazioni della fame, non poterono astenersi dal rubare e macellare i manzi di Elio, e quindi

dimenticarono la patria per il momentaneo desiderio di carne di manzo. (Orazio, Epod. 1, 6, 63). Ma Odisseo sapeva o dimostrò, almeno attraverso l'azione, che l'epicureismo del piacere è mediato soltanto dallo stoicismo del lavoro, della rinuncia, della moderazione, che per raggiungere il desiderio principale, bisogna lasciar andare tutti gli altri desideri, anche se sarebbe gradito poter raggiungere la meta in loro compagnia. "Se tu ora li (i manzi di Elios) lasciassi intatti, solo pensando alla patria, voi potreste ancora giungere ad Itaca, se pure non senza affanni" predice Tiresia ad Odisseo (Od. 11, 110). Egli allora pensava sempre soltanto alla patria, per quanto una una volta, da Circe, se ne fosse dimenticato (Od. 10, 472). "Sempre desidero e anelo quotidianamente nel mio cuore di tornare di nuovo a casa e di vedere il giorno del ritorno in patria" (Od. 5, 218). Neppure gli stimoli degli dei, ancor meno i floridi manzi di Elio poterono distrarlo, come i suoi stolti compagni, da questo pensiero. Questo pensiero, questo desiderio identico alla sua natura, dotato di tutti i mezzi e talenti necessari per la sua realizzazione, era la *Moirai* (Od. 9, 532), il destino che lo riportò finalmente in patria e tra i suoi cari attraverso ogni pericolo ed ostacolo e tanto spesso nell'intimo rimproverava il suo cuore tormentato dagli annani, lo con le parole: "Sopporta pure cuore mio! cose ancora più dure hai sopportato". Se Odisseo spiega che nulla per l'uomo è più importante della patria, cioè che ciò il proprio, il familiare, l'uman, se l'amore di dee immortali non fu in grado di farlo allontanare dalla sua donna mortale, se neppure l'ira di Poseidone lo distolse dall'osare nel mare in tempesta, da solo, sostenuto dalle sole sue forze e dalla sua saggezza – "Anche se un dio mi lanciasse nel mare oscuro, vorrei sopportarlo! Il mio cuore venne per lungo tempo indurito dal dolore; perciò lascia pure che ciò accada" (Od. 5, 221) –, in tal modo egli ha provato con parole e azioni, che la potenza del cuore umano è più grande della potenza degli dei. Certo la misericordiosa dea del mare Leucotea gli diede, nella sua lotta con il mare adirato, un velo magico come mezzo di protezione; ma se egli, fino al ritorno

nella sua terra, ha dovuto comunque sforzarsi e logorarsi tanto da cadere a terra privo di sensi per lo sfinimento, allora per la sua salvezza non è non deve ringraziare questo velo teologico, ma solo le sue forze e la sua abilità di nuotatore.

Il destino dell'uomo ha il suo archetipo o immagine nel destino degli dei. "Tre volte diviso fu tutto, e ciascuno traeva vantaggio dal dominio;" Zeus ha ricevuto come suo dominio o carica onorifica il "cielo tutt'intorno l'etere e le nuvole", Aides o Ade "l'oscurità della notte", gli inferi, Poseidone il mare. (Iliade 15, 190 fino a 95). Ma questo "terzo toccato" a ciascuno è anche la sorte o il destino che gli spetta, al quale non si può sottrarre. "A me tocca", dice Poseidone, "per sempre di abitare il grigio mare", anche se come dio, cioè come ente personale o umano in genere non è legato al mare dal punto di vista spaziale, ma è o può essere sia in cielo che in terra, come pure in mare, e anche nelle sue azioni si può intromettere nei domini specifici degli altri dei. Così le opere dell'amore sono la moira, la sorte di Afrodite (Esiodo *Teog.* 203, 4), ma questa, in Omero, si intromette anche nella guerra, tanto che riceve per questo un rimprovero da Zeus. Le Chere, le sorelle delle Moire, le divinità del destino, punivano perciò le colpe, gli sconfinamenti dall'area e dalla sorte stabilita per ciascuno, non solo degli uomini, ma anche degli dei. (Esiodo *Teog.* 220.) Ma questi sconfinamenti non appartengono alla loro caratteristica natura e non provano certo, che questa Moira o Aisa, che caratterizza Poseidone solo per il mare, Afrodite solo per l'amore, sia per loro un obbligo, una contraddizione con le loro inclinazioni e desideri.

Gli dei sono ciò che sono per nascita, per natura; Zeus e Poseidon sono dello stesso sesso e della stessa stirpe, ma Zeus è di più, perché egli è divenuto, è nato prima, quindi sa anche di più (Iliade 13, 355), come pure Odisseo supera lungamente Achille per intelletto, forza di pensiero, "acume", volontà, perché lo precede negli anni, nelle esperienze di vita (Iliade 19, 219). Ermes o Mercurio pratica fin già dalla culla l'arte della musica e le arti di

ladro (Inno a Merc. 15-19); Apollo proclama già dopo la nascita il suo amore per la cetra, per l'arco, per gli oracoli (Inno ad Apollo, Del. 130-132). Ma ciò che si è per nascita o per natura non si può distinguere da sé e isolare come qualcosa di imposto dall'esterno, come qualcosa di estraneo, di eterogeneo, ciò è piuttosto il proprio sé e la propria essenza, infatti con ciò che si è nati, si è anche fatti ed organizzati. Ma come si può distinguere l'individualità di un essere dall'individualità del suo organismo? E' così, almeno per gli dei omerici, che non sanno ancora nulla del conflitto atroce, senza carattere, tra anima e corpo, tra spirito e materia. Il lavoro degli dei stabilito irrevocabilmente, la loro moira, il loro talento, è tutt'uno con il loro corpo, il loro organismo o viceversa. Afrodite ha un lavoro diverso, un'altra "missione" e una diversa sfera d'influenza, rispetto a Pallade Atena; ma ha anche, d'altro canto, un carattere e un corpo totalmente differenti da Pallade. Achille riconosce, in Omero (Iliade 1, 200), la dea della saggezza, dell'intelletto, dal terribile luccichio dei suoi occhi, infatti lei è la dea del freddo intelletto; ma Elena riconosce Afrodite dalla bellezza della sua nuca, dalla grazia del suo seno e dai suoi occhi "che emanano grazia" (propriamente splendenti, luccicanti, scintillanti) (Iliade 3, 396). Poseidone si distingue, in Omero, per il suo petto, ma Zeus, l'intelligente capo degli dei e degli uomini, si distingue per i suoi occhi e per la sua testa (Iliade 2, 478).

Ma tanto diverse sono le occupazioni, i talenti e i caratteri degli dei, determinati dal comune destino o dalla natura, o anche, se si vuole, da Zeus *Moiragetes*, reggitore del destino, il destino predominante, quanto pure sono diverse quelle degli uomini. "Ettore", gli rimproverava Polidamante, "che tu non dai per niente ascolto ai consigli! Poiché dio ha contraddistinto te attraverso opere di guerra, tu vuoi sovrastare nel giudizio anche gli altri? Ma è impossibile che tu possa racchiudere in te ogni cosa nello stesso tempo, infatti ad uno il dio ha dato opere di guerra, ad un altro Zeus pose nel petto un felice intelletto" (Iliade 13, 726-33). Lo stesso in battaglia, non tutti gli uomini si

eguagliano (Iliade 12, 270), infatti la resistenza, l'aiuto che uno può prestare, arriva solo fin dove arriva la sua forza; nessuno può compiere qualcosa in battaglia al di sopra o contro la sua forza (Ilias 13, 786-87). “Mai”, si dice ulteriormente in Omero, “gli dei conferiscono contemporaneamente ai mortali i doni dell' avvenenza, né l'aspetto né l'eloquenza o anche la saggezza”. (od. 8, 167. 175.) Ma ciò che ognuno riceve da dio, non lo ha da sé, bensì, seppure solo come predisposizione o istinto, lo riceve dalla natura o dalla nascita. Certo si dice del cacciatore Scamandrio: “La stessa Artemide gli insegnò a colpire tutta la selvaggina” (Iliade 5, 51); ma al cacciatore appartengono predisposizione, forza fisica, mano sicura, occhio buono, tutte cose che si possono ben perfezionare con l'esercizio, ma non si possono ottenere con l'insegnamento. Inoltre gli dei male s'intendono dei compiti dei dottori e dei precettori, essi sono autodidatti, come i loro prediletti. Così pure si dice (Iliade 5, 60) di un mastro costruttore di navi, che poteva costruire opere d'arte di ogni sorta con le sue mani tanto che Pallade Atena lo aveva particolarmente caro – un esempio di come la fede negli dei inverta l'ordine naturale delle cose, rendendo il soggetto oggetto, l'attivo il passivo, invece di dire: egli amava Pallade Atena, cioè l'arte, dice: egli fu amato dall'arte. Ma l'inclinazione e l'attitudine all'arte sono innate. “Io sono”, dice il cantore nell'Odissea (22, 347), “istruito da me stesso – cioè dalla natura, non dagli altri, un dio ispirò in me modo diverso”.

Ma ciò che ognuno è o ha per natura o per nascita, sia ora un talento fisico o spirituale, sia ora ricchezza o avvenenza, libertà o schiavitù, un principato o un'esistenza da mendicante – questo determina anche, consapevolmente o inconsapevolmente, volontariamente o involontariamente, sia ora in modo passivo, sia in modo attivo, l'essenziale destino della vita dell'uomo. Così i figli maschi degli eroi vengono destinati dalla loro origine a pensieri eroici ed eroiche azioni, i primi per nascita tra il popolo, come i principi lici Sarpedonte e Glauco erano destinati alla coraggiosa decisione di

essere i primi anche in battaglia (Iliade 12, 315-321); mentre altri ancora vengono destinati per la loro inclinazione alla guerra ad azioni di guerra. “In fede mia! Decisione e travolgente forza”, dice Odisseo di sé stesso (in un ruolo certo inventato Od. 14, 216-227), “Ares mi aveva conferito e Atena. Mai amai l’agricoltura o gli affari della casa, e neppure la più lieta educazione dei figli, ma sempre una nave con il congegno a remi mi entusiasmava, scontri tra uomini e giavellotti lanciati, e ancora dardi luccicanti, ciò che era terribile, compiuto da altri con afflizione e terrore, io lo desideravo, cosa che un dio mi aveva posto nell’animo, infatti un altro uomo si rallegra per altre opere” cioè l’uno si rallegra per quest’opera, l’altro per l’altra opera.

Ma chi non ha alcuna propensione per la guerra, non ha neppure il destino della guerra, il destino di temere la morte sul campo di battaglia. “Perché temi”, dice deridendolo Ettore a Polidamante, “la guerra? Se anche noi veniamo massacrati tutti da altri, non c’è bisogno che tu abbia paura della morte, infatti tu non avesti un cuore coraggioso per la guerra” (Iliade 12, 244-47).

Paride era un beniamino di Afrodite, contrassegnato per mezzo dei suoi doni (Iliade 3, 54. 64-66), “un eroe nella bellezza”, ma perciò anche amante delle donne, come proprio là gli rimprovera Ettore (verso 39); perciò non famoso e contraddistinto dalle azioni della fama o dall’amor patrio sul campo di battaglia, come Achille o suo fratello Ettore, ma soltanto per il rapimento della più bella donna – Elena. In breve, Afrodite era la sua divinità, cioè la sua essenza; a lei egli aveva dato espressamente la preferenza tra Era e Pallade. In Elena egli aveva trovato l’oggetto corrispondente a questo suo giudizio, alla sua natura, al suo desiderio, ma nello stesso tempo anche la propria nemesi a causa dell’empio rapimento. Secondo alcuni (Apollodoro 3, 10) Elena era persino una figlia di Zeus e di Nemese.

Le navi che Tèttono costruì ad Alessandro e con le quali egli portò via Elena, furono, come si dice nell’Iliade (5, 62; 64), le iniziatrici della sciagura

che giunse su tutti i troiani e sullo stesso Alessandro o Paride, poiché egli non conosceva la sciagura o le sentenze divine. Anche solo ammesso che, a quei tempi Paride non sapesse che queste navi portavano con sé la disgrazia imposta dagli dei irati o dai greci a Troia: poi, quando Antenore, nella fortezza di Ilio, fa la proposta di restituire Elena ai greci, egli certamente sa, cosa che ogni minorene, come si esprime Diomede, (Iliade 7, 401), poteva sapere, “che sui Troiani già incombeva il traguardo della rovina” e, ciononostante, rifiuta con impeto questa proposta dicendo: “la donna, mai la restituirò” (Ibid. 362). Chiaramente Paride riguardo ad Elena pensava, anche già allora quando la portò via, quello che Anchise pensava nei riguardi di Venere, quando le disse: “Mia consorte sarai chiamata tutti i giorni, nessuno tra gli dei, o tra gli uomini mortali qui deve impedirmi di mescolarmi con te nell’amore subito, neanche se lo stesso Apollo lungisaettante mandasse con il suo arco d’argento i dolorosi dardi. Volentieri voglio dunque, una volta asceto al tuo letto, divina femmina!, entrare nella casa dell’Ade.” (Inno a Ven. 149-55). Gli stessi anziani di Troia, colpiti dalla bellezza di Elena, dissero: “non è da biasimare che i Troiani e gli Achei soffrano per una tale donna dolori per lungo tempo” (Iliade 3, 156). Essi approvavano, quindi, la guerra che il destino o Paride gli aveva imposto; essi non considerarono il suo male meno del bene che in lei possedevano, come tanto meno lo stesso Paride. Certamente egli pensava in questo modo: ad ogni modo io non ho voluto la disgrazia per me e per i miei, almeno non direttamente, ma fu un’immancabile conseguenza della mia azione. Chi custodisce il suo petto dai dardi di Eros tanto poco che pone il ladro del cuore alla stessa stregua di un comune criminale o ladro, costui deve aspettarsi che questi poetici dardi si trasformino, infine, in dardi fisicamente sensibili, mortali. Di cosa voglio, dunque, incolpare il destino? Io stesso ho appiccato il fuoco che distrugge Troia. Ciò che è la mia gioia sia anche la mia sfortuna, ciò che è la mia vita, sia anche la mia morte!

Come il desiderio, così il destino. “Tutto ciò che desiderava, accadeva

come lui voleva, non per l'eccessivo favore del destino, ma, piuttosto, perché i suoi desideri erano tanto moderati," dice Ausonio (*Parent.* 2, 4-8) di suo padre Giulio Ausonio, il cui motto non era 'sia fortunato colui che ha ciò che desidera' ma piuttosto 'sia fortunato chi non desidera ciò che non ha'. Chi non desidera una coppa d'oro, non deve neppure temere la bevanda avvelenata (Giovenale *Sat.* 10, 25-27), e chi non cerca nel mare tesori o anche solo il sostentamento per la sua vita, non troverà neppure la morte tra le onde. (cfr.. *Epigr. graec. sel.* H. Stephanus 1570. p. 187). E' impossibile, dice Menandro, che ci sia un destino "impersonale" o privo di corpo – così secondo la rettificata lettura di Bothe, dice il comico greco, p. 85 – , chi non si comporta secondo la natura delle cose si affanna a chiamare destino la sua propria essenza.

24. IL DESTINO INUMANO

Ci sono però anche destini che non hanno alcuna relazione con i desideri umani e le motivazioni etiche, che non fanno alcuna differenza tra buono e cattivo, valoroso e vigliacco, nobile e plebeo, devoto ed empio, e che nondimeno vengono considerati come decreti degli dei, decreti che dimostrano, dunque, che gli dei non sono soltanto enti che da un lato negano i desideri e dall'altro vi acconsentono, ma sono anche enti che sotto tutti gli aspetti, assolutamente, negano i desideri. Purtroppo! Capita; ma il motivo di ciò – un motivo che apre ad una nuova definizione e visione, almeno non ancora giunta ad una autonoma validità, opposta alla definizione degli dei che è valsa fino ad ora – è, che gli dei non sono soltanto dei, cioè non sono solo esseri del desiderio [Wunschwesen], ma sono anche esseri della natura. Il desiderio è certamente l'origine della religione, l'origine degli dei, e il desiderio stesso come tale origina dall'uomo; ma *l'oggetto* del desiderio origina dalla natura esterna, origina dai sensi. Infatti l'uomo non ha originariamente nessun desiderio vuoto, soprannaturale, fantastico; no! Gli oggetti dei suoi sensi sono anche gli oggetti dei suoi desideri. Così, ad es. in Omero un dio si definisce “molto implorato”, “molto desiderato” (Od. 6, 280), ma allo stesso modo si definisce anche un bambino (Od. 19, 404). Così anche il nome figlio del re spartano Aristone, *Demaretos*, significava colui che è stato implorato dal popolo, perché l'intero popolo aveva desiderato o implorato un figlio per Aristone che fino ad allora non aveva avuto figli, come racconta Erodoto (6, 63). Ma i bambini, almeno presso gli antichi, non sono ancora noumeni, essenze ultrasensoriali, non sono angeli, o, se lo sono, sono soltanto angeli del sensualismo. Gli antichi trovarono certo l'espressione dell'amore e del desiderio più sincero – *potheinoi*, fervidamente desiderati, chiama Artemidoro (1, 26) gli occhi dei bambini – solo nei loro occhi, nelle

loro viscere, cioè essi amavano i bambini, come i loro occhi, le loro viscere. Così *polyeratos*, cioè, molto amato (di conseguenza anche, secondo il suo senso, molto desiderato) in Esiodo (*Op.* 739) si definisce la chiara acqua di fiume, nell’Inno a Mercurio (verso 186) un bosco; in Omero la gioventù (*Od.* 15, 365), le nozze (*Od.* 15, 126), di conseguenza anche il loro oggetto – infatti si può certamente pensare a se stessi, ma non si può, almeno presso gli antichi sensisti, sposare se stessi – si definisce *epératos*, amabile, gradevole come il pasto, il banchetto, (*Iliade* 9, 228). Così, nella *Ciropedia* di Senofonte (1, 6, 45) *polyenkto*s molto desiderato – o com’è vero! – significa l’oro, il potentissimo, il fortissimo, *megasthenes* (di gran forza, potentissimo), come lo chiama Pindaro – l’unica materia, in cui il materialismo, altrimenti così sprezzante e malfamato, che anche nei nostri stati cristiani, i quali notoriamente si fondano solo sulla potenza dell’idea e di altre belle parole, non ha valore di chimera, si rallegra moltissimo del suo stesso aspetto, trova persino dinnanzi ai nostri devoti credenti nella rivelazione, una grazia e una misericordia tali, che essi anche nell’aldilà trovano intimo accorato diletto nell’oro della Gerusalemme celeste. Nessuna meraviglia perciò, per il fatto che i cristiani non accordavano al diavolo, al qualche pure attribuivano un potere che rasenta l’onnipotenza, l’onore di poter fare e dare denaro (*Remigio Daemonolat.* 1, 4 e *M. Psellus De Operat. Daem.* ed. Gilb. Gaulminus 1615. p. 17), nessuna meraviglia se persino un gesuita disse: *pecunia omnia potest etiam apud Deum.* Se ancora oggi presso i capitalisti cristiani il timor di dio consiste solo nel timore: che senza dio potrebbe venir preso loro il denaro dalle tasche. Il denaro è, come già disse il vecchio Esiodo, l’anima, la “psiche degli uomini sventurati”. Perciò chi può prendersela con le persone, se queste si scaldano tanto contro il materialismo? Esse temono che il materialismo possa prender loro anche questa Psiche.

“Gli dei non sono entità pensate dall’uomo, sono entità rivelate”. Sì! Ma le rivelazioni, che non sono originate da sole dalla testa e dal cuore

dell'uomo, che da sole rivelano fatti impreveduti e sconosciuti, che vanno oltre la capacità di pensare e poetare dell'uomo per se stessa, sono le rivelazioni dei sensi, e ad esse soltanto, dobbiamo ancora oggi “il miracolo della geologia” e “il miracolo del cielo.”

“Il cuore del cielo”, la “fonte della luce celeste”, il sole offre l'opera teatrale molto illuminante e allo stesso tempo magnifica dell'origine sensoriale degli dei, (Macrobius, *Somn. Scip.* 1, 20) – l'oggetto della natura, dal cui benefico effetto sugli uomini, dalla cui luce, nelle lingue indogermaniche è originata la stessa parola dio (Lassen, *Ind. Alterthumsk.* 1. B. p. 755-56); l'oggetto al quale anche lo stesso monoteismo deve la sua prima origine, infatti il sole si distingue così tanto dalle altre essenze naturali, se ne sta lì così incomparabile, così insuperabilmente – (*ita eminent ut propterea quod talis solus appareat sol vocetur*, Macrob. *Ibid.*) – che dinnanzi al suo splendore, alla sua maestà tutte le altre cose scompaiono – così nota ad es. Erodoto a proposito dei Massageti, che veneravano Elio, il sole, come loro signore (1, 212 e 216); l'oggetto che mostra palesemente che, la prima illuminante rivelazione dell'uomo è la dolce vista, che il sapere divino deriva solo dal vedere divino, lo *oida*: ho visto, quindi so, è solo il perfetto di *eido*, vedo, e lo spirito così è il perfetto del senso; l'oggetto che, come fonte dell'evidenza, della certezza, dell'infallibilità – “chi può incolpare il sole di falsità” (Virgilio *Georg.* 1, 464) – è il primo e supremo oggetto delle più solenni rassicurazioni, dei giuramenti – “nei giuramenti viene invocato Elio, colui che vede ogni cosa sensibilmente prima degli stessi dei olimpici”, E. Gerhard, *Griech. Mythol.* 1, § 471 – come colui che illumina anche l'oscurità più intensa, che penetra anche ciò che è impenetrabile, che rende manifesto anche ciò che è più recondito “custode o osservatore degli dei e degli uomini” (Inno a Cer. 62) è la coscienza pubblicamente visibile – “io ho timore innanzi al dio sole” (Inno a Merc. 381) – e perciò, ancora presso i tragici greci, è colui che riguardo questi suoi attributi ottici eclissa gli stessi dei olimpici. Sofocle

nell'*Edipo Re* (660) chiama Elios il primo tra tutti gli dei, e nelle *Trachinie* (102) il più eccelso per l'occhio (46). Ma anche lo stesso Zeus è arrivato nella testa degli uomini solo dal cielo, cioè dal cielo sensibile non da quello immaginario. Zeus è l'ente più alto, perché il cielo, l'etere (cioè l'aria o "il luogo dopo e sopra le nuvole", Scol. a Iliade 2, 458. 15, 192) è ciò che c'è di più alto sensibilmente o visibilmente, il dio più illustre, perché abita sopra le nuvole nel cielo o sull'Olimpo e certo sulla vetta più alta, nulla, però, eleva l'uomo di più della posizione e dello sguardo dall'alto dei monti, colui che guarda lontano, perché l'occhio tanto più domina con lo sguardo quanto più in alto è il suo punto di osservazione (47), (è) il più potente e nello stesso tempo il migliore, perché le manifestazioni e gli effetti del cielo sono i più sconvolgenti, i più potenti e nello stesso tempo i più benefici. Appoggiandosi o facendo affidamento su tuoni e lampi, Zeus domina dei ed uomini, si dice nella *Teogonia* esiodea (506). *Kratos* e *Bia*, forza o potenza e violenza siedono sempre accanto a Zeus, colui che risuona come un tuono, cioè il tuonante, si dice sempre nella *Teogonia* (385-88). Cos'è dunque Zeus, cosa il suo dominio e la sua potenza sugli uomini senza la potenza e il supporto sensibile o naturale di lampi e tuoni?

Ad ogni modo Zeus, come consorte di Era, come re, come padre, in breve come ente personale, conforme all'uomo, legittimamente desiderato, ha origine non dalla natura esterna ma dall'uomo; tuttavia la sua essenza oggettiva, il suo elemento, quello che non può essere separato da lui, la sua caratteristica cerchia d'azione, in breve il suo oggetto è quello della visione della natura. Tuttavia oggetto e persona sono così intimamente legati, così identici, che lo stesso dio sta anche per l'oggetto, e certo non solo presso i greci più tardi, ma anche già presso lo stesso Omero. In lui, infatti Efesto sta per il fuoco (Iliade 2, 426), Zeus per il cielo – " il suono penetrò fino all'etere e allo splendore di Zeus," cioè (Iliade 13, 837), "i fiocchi di neve sono scagliati da Zeus in basso o qua fuori", Iliade 19, 357, cioè dal cielo, infatti,

come già nota Köppen, Iliade 15, 170, il luogo parallelo a questo punto è dove la neve viene giù per mezzo o dalle nuvole – così Ares, più lontano presso di lui, il dio della guerra, che pure è una personalità, sia pure rozza, e pure appartiene agli dei dell'Olimpo, sta per la guerra, il desiderio di guerra, lo stesso ferro, Afrodite (sta) per il piacere dell'amore (Scolii a Od. 22, 444).

Un esempio intuitivo del rapporto tra la persona divina e il suo oggetto naturale ci è dato da Scamandro nella sua lotta con Achille. Scamandro è un fiume, la sua acqua, però non è costituita solo da ossigeno ed idrogeno, ma è piena di tutti gli elementi che costituiscono il sangue umano, non è messa in moto dalle leggi dell'idrostatica, ma piuttosto dalle passioni dell'estetica; in breve Scamandro pensa, prova sentimenti, si adira, parla, agisce e ha anche l'aspetto di un uomo (Iliade 21, 213). Ma nondimeno questo ente totalmente personale, umano dalla testa ai piedi, è, allo stesso tempo pura, limpida acqua (48). Scamandro dà la caccia ad Achille e sfoga la sua furia su di lui; ma la sua forza non va oltre la forza dell'acqua, il suo iperbolico impeto si riduce in realtà solo ad un enorme flutto d'acqua, la sua impronta su Achille si riduce solo al prosaico peso di una massa d'acqua che sopraffà un uomo. Dunque Scamandro è un fiume che è totalmente umano o divino, ma, viceversa, è anche un uomo o un dio che è totalmente fiume. Non diversamente avviene con Efesto, che accorre in aiuto di Achille contro Scamandro. Sebbene costui sia, come si capisce da sé, una personalità molto più elevata, più poliedrica, appartenente ad una classe di divinità totalmente diversa, e il fuoco non sia certo il suo unico mezzo o strumento – poiché con uno strumento si sta in una relazione esterna, può essere sostituito con un altro a piacimento – e sebbene Efesto avrebbe potuto rimettere nel suo argine lo scatenato fiume tanto con uno scettro che con una zappa o persino uno scudiscio, egli, tuttavia, usa solo il fuoco, perché solo questo è la sua forza, il suo vantaggio, il suo genio, la sua passione o anima, in breve la sua propria essenza natia. Io non posso combattere con te, tu che ardi con il fuoco (Iliade 21, 358), dice Scamandro

ad Efesto. Efesto, dunque, sta in mezzo al fuoco; la forza bruciante del fuoco è la forza di Efesto, la fiamma il suo alito, il suo respiro (versi 355-366).

Così, le azioni degli dei, che sono legittime, non miracolose, immanenti, cioè interne all'elemento, nel quale un dio dimora e agisce, durevoli, non si differenziano nella loro forma dagli effetti della natura. Perciò, secondo la cosa o in sé stessa, è del tutto indifferente porre come causa di un avvenimento o di un evento naturale un dio o una precisa causa naturale o soltanto l'indefinito *Es* [ciò]; non fa differenza se dico: Zeus, dio piove, o: piove, come anche i greci si curavano di dire, poiché tra colui che fa piovere e la pioggia non c'è altra differenza se non che la medesima cosa lì viene pensata personalmente, qui impersonalmente; non fa differenza se dico con Omero: "non tutti i pensieri adempie Zeus per l'uomo", o con Pausania: "non tutti i pensieri dell'uomo vengono esauditi secondo il desiderio" (2, 8, 5), o con Teognide: "non tutto ciò che desideriamo succede, perché lo impediscono le barriere della fastidiosa impossibilità o la mancanza di mezzi" (verso 139). Omero dice Od. 15, 476: "Zeus aggiunse il settimo giorno", però si potrebbe dire altrettanto bene: il settimo giorno inoltre seguì, o: giunse poi il settimo giorno, così come ad es. si dice in Od. 7, 261: si avvicinò l'ottavo anno. Od. 12, 448: gli dei avvicinarono o portarono Odisseo sull'isola di Ogigia, ma in altri passi, ad es. Od. 7, 277. 9, 39. 5, 134, è la forza naturale del vento o dell'onda o dell'acqua, che lo portano alla meta del suo viaggio. Od. 3, 376: gli dei sono la scorta o gli accompagnatori dell'uomo, ma in Od. 4, 362 sono i venti favorevoli la scorta dell'uomo con la nave. Od. 3, 176: si alza o inizia a soffiare un vento favorevole, ma subito dopo, verso 182, si dice: "e il vento non si affievoli, da quando il dio aveva lo destinato a soffiare"; qui si potrebbe dire altrettanto bene, però, senza cambiare il senso: da quando il vento aveva iniziato a soffiare, così come in Od. 12, 325 si dice: "e non si alzò nessun altro vento" (49). Od. 5, 491: Atena fa cadere il sonno sullo stanco Odisseo, al suo arrivo in Scheria, e in Od. 7, 286 egli stesso

racconta e dice: “un sonno smisurato il dio versò giù”; ma in Od. 6, 2 si dice: “sonnecchiava talmente qui Odisseo, vinto (“tormentato”, “sciacciato”) totalmente dal sonno e dalla fatica”, che non c’è alcun dubbio che il dio, il quale gli aveva infuso questo smisurato sonno, fosse “*Kamatos*”, cioè la stanchezza, o la sua causa: la fatica, lo sforzo, il lavoro, l’unica divinità dei lavoratori e di coloro che si affaticano. Con Od. 9, 106 arriviamo agli spavaldi, sregolati, anarchici Ciclopi; ma nonostante questa loro anarchia, essi non sono atei come i moderni anarchici; Dio ce ne guardi! Già Eustazio li ha purificati dal marchio dell’infamia dell’ateismo: “essi fanno affidamento sugli dei immortali e perciò non piantano alcuna pianta, e neppure arano”, ma gli dei sui quali essi fanno affidamento sono i vigneti, i campi di orzo e di frumento, che non hanno bisogno di null’altro se non della pioggia di Zeus per produrre ogni cosa, ma non hanno bisogno dell’aratro e della semina (109 – 111). In Od. 17, 446 dice Eurimaco che Telemaco non deve temere la morte dai Proci, la morte dagli dei però è inevitabile, e lo stesso dicono (Od. 9, 410) i Ciclopi a Polifemo: “se Nessuno ti reca violenza”, allora non possiamo aiutarti, “le malattie che vengono dal grande Zeus non si possono respingere”. Com’è espresso chiaramente qui, che il dolore imposto dagli dei è una interiore naturale sofferenza, la morte imposta dagli dei, al contrario di quella imposta da mani umane, è la morte naturale! Come è espresso chiaramente già nelle parti citate nel capitolo precedente che il dio a differenza dell’uomo, – cioè del fare e dell’essere intenzionale, consapevole, volontario – è la natura! Ancora presso i filosofi della tarda antichità, le *Res divinae*, le cose o le leggi divine, a differenza di quelle umane, cos’altro sono se non le cose o le leggi naturali!

Come presso i tardi spesso dio e natura per lo più venivano legati l’uno all’altra, così, anche se ovviamente non con una tale frequenza, anche in Omero dio e uomo – la parola: natura, *physis* in Omero compare una sola volta, Od. 10, 303 e significa qui solo la fattezze esteriore, l’aspetto, “la

forma” – sono reciprocamente legati o attraverso un semplice ‘e’ o attraverso il rapporto tra causa ed effetto o strumento. Così Odisseo chiede ad Agamennone: “Quale sorte ti assoggettò alla morte che si estende lontano? Forse ti ha costretto nella nave colui che avvolge tutta la terra nella tempesta (Poseidone), agitando terribili venti per il colosso dell’uragano? Uomini nemici ti hanno strappato via dalla fortezza?” (Od. 11, 398). Ma siccome, secondo la cosa, è lo stesso se dico con Elpenore nello stesso canto (verso 61): “Ah! Un demone mi fece venire il male e l’inebriante bevuta”, o dico solo: ah! L’indicibile (smisurata) bevuta mi ha imposto il destino di morte (50); così è anche lo stesso se ascrivo a Poseidone e ai venti la morte di Agamennone o solo ai venti e alle tempeste marine. Chiaramente i venti sono essi stessi divinità solo per soffiare via la polvere dei libri dagli occhi degli scribi contro natura e per infondere loro la convinzione che anche gli dei le cui essenze non sono così semplici, percettibili e compiute come quelle dei venti si risolvono nella natura, sono come i venti anche loro entità naturali, e che il motivo chiaramente oggettivo ed esistente al di fuori dell’uomo della loro venerazione non va ricercato al di fuori dell’essenza e degli effetti del loro elemento naturale. Così, secondo Erodoto (7, 189) gli ateniesi nella guerra persiana invocavano con sacrifici Borea affinché desse loro sostegno distruggendo le navi dei barbari, e, quando il vento distrusse effettivamente la flotta nemica, credendo che questi realmente li avesse aiutati, gli innalzarono un altare. Borea, racconta Pausania (8, 27, 9), non solo fu utile a tutti gli Elleni fracassando la maggior parte della flotta dei Medi, ma questo vento salvò anche i Megalopoliti; infatti non solo eliminò l’effetto della macchina da guerra di Agide, ma la distrusse completamente con il suo sffio forte e durevole. I Megalopoliti, dice Pausania più avanti (36, 4), sacrificavano ogni anno a Borea e gli tributavano lo stesso onore che riservavano alle altre divinità perché li aveva salvati dai Lacedemoni e da Agide. “Contro i Turii”, racconta Eliano (*Var. Hist.* 1, 2, 61), “Dioniso veleggiò con trecento navi

piene di soldati pesantemente armati. Borea, però, soffiò contro le navi, le sfracellò e distrusse così la sua potenza navale. Da allora i Turii fecero sacrifici a Borea, lo elessero loro concittadino, assegnandogli una casa e una terra di proprietà e ogni anno gli offrivano il tributo della loro adorazione. Non solo gli Ateniesi, quindi, lo ritenevano loro amico e parente, ma anche i Turii lo riconoscevano come loro benefattore”. Così per l’uomo, prescindendo dai motivi che sono nel suo stesso cuore e che sono già stati affrontati nei primi scritti dell’autore, in genere la fede verso cause personali, benevole o malefiche, degli effetti e degli eventi naturali non è certo nata dalla natura, ma è in-culcata e in-nevicata, in-scrosciata e in-sibilata, i-lluminata e in-grandinata, in-folgorata e in-tuonata dalla natura.

Ma non ci sono soltanto venti benevoli, almeno per una parte, sebbene o piuttosto proprio per questo siano dannosi per l’altra parte, come si dimostra Borea; ci sono anche venti totalmente dannosi. I quattro venti, dice Esiodo nella sua *Teogonia*, Borea, Noto, Argeste e Zefiro sono di origine divina e di grande utilità per i mortali, mentre i restanti venti negativi o non-venti non appena cadono nel mare oscuro infuriano in vortici rovinosi a grave danno dei mortali, soffiano ora in una direzione ora in un’altra, disperdono le navi e le fanno affondare; quando li incontra in mare, l’uomo non ha alcun mezzo di difesa contro questo male, ma anche sulla terra ricca di innumerevoli fiori essi distruggono il bel lavoro dei campi degli uomini mortali (versi 870-80). Ma ciò che vale per i venti (sebbene qui i venti dannosi vengano considerati come enti non divini e distinti da quelli benevoli e divini e resi essenze particolari, vale anche per le restanti divinità in quanto entità naturali. Così Odisseo dice del mare: “nulla conosco veramente di più orrendo (di più malefico, di più spiacevole, di più dannoso) dei flutti marini per devastare (affliggere, sconfiggere) un uomo, sia pure molto forte” (Od. 8, 138). Esiodo, poi ne *Le opere e i Giorni*, (verso 101), dice: “Piena di mali è la terra, pieno di mali il mare”; ed Eschilo nei *Persiani*, (verso 678): “molti mali vengono dal mare e

mali ancor più grandi dalla terra dell'uomo, quando la vita si protrae molto". "Sono state già distrutte città improvvisamente e contro ogni aspettativa, una dal fuoco, l'altra dal terremoto o dal mare penetrante. Dov'è Elice? E' scomparsa. Dove Bura? E' sparita anch'essa. Due città greche andate a fondo come navi" (Stobeo, *Floril.* 105, 62)

Il vero e ultimo motivo per cui gli dei non adempiono i desideri degli uomini, spesso neppure i più giusti, modesti, i più poveri, è semplicemente il fatto che gli dei, come già detto, non sono solo dei ma anche entità naturali, o, espresso diversamente, non sono solo i signori ma anche, sebbene contro il loro senso e la loro volontà e contro quelli degli uomini, i servitori della natura; ma la natura opera e governa solo secondo le spietate leggi naturali, e non come il "dio filantropico" – Platone, *Leggi* 4, 6.; vedi anche Senofonte *Memorab.* 4, 3, 7 e 5 – secondo leggi e fondamenti filantropici. "Sì volentieri", dice Nestore nell'Iliade (4, 318-321), per dare ancora un esempio, "desidero essere ancora colui che ero quando una volta abbattei l'eroe Ereutalione! Ma gli dei non concedono agli uomini tutto allo stesso tempo. Prima ero un ragazzo, ora si avvicina per me (segue, mi accompagna il concetto secondario di ciò che è molesto, mi affligge) la vecchiaia". Ma chi sono, dunque gli dei, che non possono concedere all'uomo il desiderio di godere, allo stesso tempo, dei fiori della gioventù e dei frutti della vecchiaia? Gli dei sono solo coloro che non possono nulla sulla impietosa necessità naturale, sulla impossibilità di essere giovani e vecchi nello stesso tempo, cioè di possedere nello stesso tempo la forza della gioventù e la saggezza della vecchiaia (51).

Del resto anche l'essere umano appartiene alla natura, che qui ci interessa solo come entità che nega i desideri, come Shiva, non come Visnù, poiché l'uomo è nei confronti dell'uomo non solo un demone nel senso buono, ma anche in quello cattivo, propriamente diabolico. Simile ad un demone, cioè qui simile ad un demone cattivo, che porta solo morte e rovina,

si scagliò Achille sui Troiani, come si dice nell'Iliade 21, 18. Se pure l'uomo possa considerare se stesso nella sua infantile presunzione e ignoranza persino un essere soprannaturale, in relazione agli altri egli non si differenzia nelle sue azioni ed effetti dannosi, soprattutto laddove agisce in e come massa, da una spietata, cieca forza della natura, da un cinghiale della Caledonia o da una distruttiva inondazione o dal calore del fuoco. Quanto spesso Omero paragona il furore rovinoso (Iliade 9, 305) dei suoi eroi e guerrieri con la furia degli animali e del fuoco! Un proverbio greco pone persino, accanto al male del fuoco e a quello del mare, un terzo male, la donna, cioè la donna malvagia, ma per cui si deve generalmente considerare, secondo verità e giustizia, il cattivo prossimo. E Odisseo collega il male del mare e quello della guerra per definire il totale delle sue sofferenze (Od. 17, 285). Ma, anche in riferimento a se stesso, quante volte l'uomo, contro la sua volontà, contro la sua natura che altrimenti riflette sul suo bene, rapito da una passione, si lancia alla cieca nella rovina! "Il folle", si dice di Patroclo, "se avesse serbato la parola del Pelide", cioè se non si fosse lasciato trascinare dalla sua brama di lotta, "invero! sarebbe sfuggito al malvagio destino della morte oscura." "Ma", conclude qui Iliade 16, 686, "il consiglio (l'intelletto, la volontà) di Zeus è sempre più potente di quella degli uomini". Ma ciò che il poeta da parte di Zeus mostra come intelletto e volontà, da parte di Patroclo era mancanza d'intelletto e volontà, poiché proprio in questo consiste essenzialmente l'accecamiento per il quale l'uomo fa qualcosa a suo proprio danno e rovina, per cui fa, dunque, ciò che non vuole e si propone ciò che contraddice il suo amor proprio (52). Ma proprio perché l'uomo fa ciò che fa in condizione di Ate, non con volontà e intelletto, almeno non con la sua vera e durevole volontà la cui legge suprema è il proprio bene, proprio perché egli si trova in questo stato, per così dire, *in puris naturalibus*, perché si spoglia di tutte le armi di difesa e strumenti di protezione che altrimenti gli concede il suo intelletto, allora, la frase di cui sopra, deve piuttosto essere letta così: "Ma la

potenza della natura è più forte della volontà umana” (53).

25. NATURA DOPPIA DEGLI DEI*

Gli dei sono enti contraddittori; hanno una doppia faccia, come il dio Giano, davanti sono umani e dietro disumani. Il dio è originariamente un essere o un elemento naturale, ma come essere vivente, personale, cioè umano, è tutt'uno con la natura e differente dalla natura. Così Poseidone come uomo-dio del mare è tanto poco legato alla sua dimora quanto un navigante o un pescatore, ma allo stesso tempo è un essere immerso nella natura, nella materia del mare, cosa che nella visione omerica, che assolutamente umanizza gli dei, viene espressa con il fatto che Poseidone ha il suo palazzo d'oro in fondo al mare (Ilias 13, 21). Ma nondimeno Omero non ha alterato l'originaria, ma comunque pre-omerica religione naturale, egli ha soltanto sciolto i suoi enigmi, o l'ha alterata solo quanto l'enigma risolto travisa quello irrisolto; infatti con la risoluzione scompare l'oscuro senso mistico, che sembra celarsi dietro ogni segreto tanto a lungo, fino a quando non viene riconosciuto. Così anche la vergine ha in più il fascino del mistico rispetto alla signora, e certo è con il travisamento che si ha con la Vergine, quando diventa madre, quando l'antropologia tira fuori dalla romantica cella claustrale del corpo virginale la sua testa viene risolto l'enigma della verginità, ma viene anche colto il suo vero senso, la sua propria volontà nascosta viene realizzata. Ma chiaramente ci sono abbastanza teste, per le quali un enigma non viene mai risolto, perché sono innamorate dell'enigma in quanto tale, non possono sopportare la delusione, che è legata alla risoluzione, per le quali, perciò, ancora oggi un problema irrisolto è un oggetto da speculare, disputare e congetturare, ciò che già quasi tremila anni fa la poesia ha rivelato ad Omero e non certo con l'artificiosa ambiguità di oracoli teologici, ma piuttosto alla

* Nell'edizione originale questo capitolo porta il titolo di "Zwischenbemerkung", cioè "Osservazione incidentale" o "Digressione". A parte la traduzione o la traslitterazione dei termini greci, il capitolo dell'edizione di Bolin rimane sostanzialmente immutato nel contenuto. Cfr. GW 7, pp. 191-194 [ndt].

luce del sole della verità naturale – cioè che il segreto della teologia è l'antropologia.

Se per la teologia naturale o la religione naturale l'eroe omerico Odisseo, (inteso) come *Odyseus*, una forma secondaria di *dyseus*, formata attraverso la preposta \bar{o} : “colui che sparisce, colui che scende, che si reca negli inferi,” era il dio della primavera (Hermes-Odisseo v. K. W. Osterwald p. 141) o in quanto Odisseo l'adirato (da *odyssomai*, odiare), era il dio del sole nel suo attributo distruttivo verso in inverno” (Nork, Etym. symb. myth. RWb Ulysses), se ugualmente Eracle, con le sue dodici fatiche non era originariamente un eroe o un uomo, ma piuttosto il dio del sole o il sole nel suo passaggio attraverso i dodici segni dello zodiaco, allora per la religione naturale originariamente anche il sole non era il sole nel senso della visione scientificamente naturalistica, per la quale esso è un corpo non umano, o nel senso della teologia, per la quale esso è una pura luce e una misura per la necessità e l'utilità dell'uomo, ma piuttosto era, come sole o divinità solare, allo stesso tempo un ente che si muove volontariamente come l'uomo, che, come l'uomo lotta, soffre, tramonta, ma alla fine vittoriosamente si alza di nuovo, in breve il suo corso era il corso della vita di un eroe. Nella visione degli antichi il sole, la natura era il soggetto, la parola chiave, l'eroe, l'uomo era il predicato, l'attributo; la visione omerica, e certo con pieno diritto, con conseguente senso della verità, ha reso questo predicato soggetto, questo attributo sostantivo. Il sole è certamente per la religione naturale solo un essere, come un eroe o un uomo; ma questo non sa ancora nulla delle allegorie, delle similitudini e delle immagini nel senso dell'intelletto che distingue tra immagine e cosa o pensiero; l'immagine è la sua essenza; il sole perciò realmente era un eroe, realmente un essere umano, che di conseguenza anche per se stesso, senza il sole, poteva e doveva essere considerato un oggetto.

Quando il parsi o l'indù prega il fuoco o l'acqua, egli, pur non avendo

davanti agli occhi un essere umano, pensiero presuppone che i loro effetti e movimenti siano dettati dalla volontà, che essi non siano incomprensibili per i suoi desideri e bisogni, che essi siano, come l'uomo, determinabili mediante accorate preghiere, doni generosi e spontanei; egli presuppone che l'essenza teologica del fuoco e dell'acqua, sia un ente criptoantropologico. Omero non ha fatto nient'altro che dare a questo umano senso della religione naturale anche un corpo umano, come si conviene, non ha fatto altro che afferrare alla gola Proteo, l'uomo che si trasforma in fuoco e acqua, animali e piante, in breve in tutti i corpi naturali nascondendosi dietro di loro, e lo ha costretto a confessare che la teologia, e così anche la teologia naturale, è solo un ingannevole incognito dell'antropologia. (Od. 4, 455)

26. DIO E UOMO

Come dio *e* natura sono solo un endiadi, un uno diviso in due, un'unità espressa attraverso due parole, oppure: come dice lo stesso dio, che agisce nella natura o attraverso essa, secondo la causa, il contenuto, l'effetto, ciò che la natura è per se stessa, nella stessa Bibbia la raffigurazione ad es. nel Salmo 29 , della potenza della voce di Geova è solo una raffigurazione della potenza dei fulmini e dei tuoni; così anche dio *e* uomo sono solo un endiadi, il dio che agisce attraverso gli uomini o in o con loro è solo una tautologia dell'uomo, cioè solo l'essenza dell'uomo espressa con altre parole. Così, ad es. si dice in Omero: “allora egli lascerà nuovamente il campo di battaglia, quando il suo cuore sarà domato nel petto e un dio lo agiterà” (Iliade 9, 703). “Poiché tu hai considerato tali cose e un divino ti ha ispirato ciò” (Od. 19, 485). “A te stesso fu imposto di cadere per il dio e per l'uomo mortale.” (Iliade 19, 417). “Paride ed Apollo Febo ti uccisero là.” (Iliade 22, 358). “In vero! io sarei annientato dalla mano di Achille e di Atena.” (Ibidem 20, 94). “I troiani e Pallade Atena circondarono il baluardo.” (Ibidem 20, 146). “Un destino infame”, dice Patroclo morente, “ e il Litoide (Apollo) mi ha ucciso e tra gli uomini Euphorbo” (Iliade 16, 846).

L'unione tra dio e uomo per provocare un azione si manifesta, però, in modo che, o il dio è la causa, l'autore, e l'uomo lo strumento: “ attraverso la mia lancia ti tiene a freno Pallade Atena” (Iliade 22, 270), “sotto il giavellotto di Patroclo lo sottomise l'inflessibile (ferreo) Ares” (Ibidem 16, 543), se un dio per me, cioè per le mie mani, assoggetta forse i caparbi Proci (Od. 19, 488 u 21, 213); oppure in modo che dio, o almeno una sua parte o un membro è uno strumento, come nell'epigramma di Simonide all'artista Arcesilao: “egli fece questo quadro di Artemide con le mani di Atena”, (Diogene Laerzio 4. 6. 21), oppure, più conformemente alla natura di una personalità è espresso in modo tale che il dio sia un aiuto, un collaboratore dell'uomo: “io mi scagliai

lanciandomi rapidamente con Pallade Atena” (Iliade, 20, 192) “ora ha vinto Menelao con Atena” (Ibidem 3, 439); anche se questa non è una differenza essenziale; infatti chi mi offre assistenza è certo per me come protagonista anche uno strumento, per mezzo del quale io porto a compimento la mia azione, uno strumento vivente, che agisce da solo: del resto è indifferente come ci si immagina, in genere, questa relazione; è sufficiente che dio e uomo confluiscono in una tale unità, che l’azione possa essere ascritta altrettanto bene all’uomo quanto al dio, e che, almeno per le azioni a cui miriamo, che restano nell’ambito delle forze naturali ed umane, non ci sia assolutamente alcun contrassegno per distinguer le azioni divine da quelle umane, è sufficiente che ciò che gli dei fanno o influenzano possano farlo altrettanto bene gli uomini senza gli dei.

Odisseo, dice Socrate nei *Memorabili* di Senofonte 1, 3, 7, si modera dietro consiglio o influsso di Mercurio, ma anche per la sua morigeratezza, di fronte agli eccessivi piaceri delle pietanze incantate di Circe. Poseidone incita entrambi gli Aiace alla battaglia e li riempie di valoroso coraggio, ma entrambi già di per se stessi ardono per il desiderio di battaglia, “e ciò che è una conseguenza dell’influenza del dio, considera il piccolo come il grande Aiace (ma certo a ragione) come una modificazione prodottasi in loro da sé”, (Fäsi a Iliade 13, 46-80). Allo stesso modo Zeus fa adirare Ettore, che già da sé ardeva per l’indignazione, Iliade 15, 603.

Gli dei hanno reso la lira amica o compagna del banchetto, Od. 17, 270; ma se Odisseo (Ibidem 9, 5-11) definisce ciò come la più felice delizia della vita, se presso mense imbandite gli avventori ascoltano il cantore, allora egli ha espresso in modo sufficientemente chiaro che questa armonia, questa amicizia tra i sensi materiali ed ideali dell’uomo, l’ha istituita solo il personale e poliedrico spirito dei Greci. Perciò la lira o l’arpa sono dette anche semplicemente senza ateistico medio di congiunzione le compagne dei piaceri del banchetto e diventa una conferma di questo legame tra spirito e

sensorialità la stessa parola: soddisfazione, usata per il piacere del cibo e per quello del suono. “Già è per tutti il cuore sazio del pasto comune, anche per l’arpa, che ben si accompagna al pasto festoso” Od. 8, 99.

Gli dei hanno dato al collerico Achille, come gli dice Aiace, un cuore duro, implacabile, Iliade 9, 636; ma precedentemente, al verso 629, egli dice anche: “Achille ha reso selvaggio il suo cuore grandioso, lo ha indurito,” e lo prega: “O ! sii mite di cuore”, verso 639, come ha fatto in precedenza Fenice: “che tu non sia di tale idea come Meleagro, non lasciare che un demone ti spinga il cuore”, verso 600. Questo demone è il senso, l’ira propria di Achille, contenuto nella sua forza. Perciò Odisseo dice espressamente di lui: egli non vuole spegnere la sua ira, verso 678. L’artificio di Penelope di trattenere i Proci che la pressavano per mezzo di una tela, era l’ispirazione o il suggerimento di un demone, (Od. 19, 138), ma lei dice anche in seguito (verso 157) che il demone, il quale le aveva messo in testa questa astuzia, era il suo proprio, ingegnoso spirito, come lei stessa davanti a quelli con parole demoniache dice espressamente: “ma io escogito per me un sotterfugio”. Quando perciò i Proci minacciano Telemaco Od. 2, 123, di vivere delle sue proprietà e del suo patrimonio fino a ché sua madre avesse mantenuto l’idea che gli dei le avevano posto nel petto, così risulta che questi dei sono i propri pensieri di Penelope, prima definiti astuti, e di conseguenza che questi dei sono come quel demone di Achille che abbiamo appena riconosciuto come il suo senso e la sua propria ira; infatti se questo demone fosse stato un demone in senso cristiano, un essere differente da Achille, che lo possedeva, allora gli eroi Omerici avrebbero utilizzato non preghiere, non razionali concetti, ma l’esorcismo.

Zeus, nell’Inno omerico a Venere, infonde a Venere, come reggitore del destino (*Moiragetes*) o come il destino umiliante e livellante che la poneva alla pari dei restanti dei, l’amore per un mortale, Anchise, ma certo è più giusto, più conforme al carattere dell’amore che elimina tutte le differenze di

rango e posizione, benché più prosaico, quando Apollodoro dice semplicemente 3, 12, che Afrodite si era accordata con lui per il desiderio d'amore. Afrodite ha, come lei stessa dice in Omero Od. 4, 262, portato Elena dalla sua patria a Troia; ma poi nell'Iliade 24, 763 è Afrodite in forma maschile, è Paride stesso che la conduce a Troia. Zeus ordina a Calipso di lasciar andare Odisseo; ma la stessa cosa ordina o almeno avrebbe lei stessa potuto ordinare al suo proprio cuore, infatti lei non aveva affatto, come dice di sé Od. 5, 190, un cuore inflessibile nel petto, ma piuttosto un animo compassionevole, non ingiusto, quanto piuttosto ragionevole. Atena dà ad Achille l'ordine o piuttosto – com'è delicato, com'è bello! – solo il consiglio, di non sguainare la spada contro Agamennone. Ma egli lo segue però, solo perché comprende che ciò era molto meglio, poiché lei manifestava solo ciò che egli pensava o almeno poteva pensare già da sé, ella concretizza e gli rende consapevole solo la sua propria vera disposizione. Perciò neanche Atena causa o ordina un improvviso, miracoloso placarsi della sua indole impetuosa; no ! gli impedisce solo di sfogare la sua collera con le azioni e non con le parole. Come un medico, lo notano già gli scoliasti a proposito di questo punto, vieta il vino, ma concede l'acqua, così Atena gli concede il minimo per tenerlo lontano dal più grande. Così gli dei rappresentano e materializzano, sebbene come enti personali, solo le manifestazioni e gli effetti della natura delle cose e degli uomini! Atena va di notte (Od. 15, 1- 42- una scena che, del resto in una altra relazione rispetto a quella qui accentuata, trova una giusta critica in: *Betracht. über d. Idyssee* di Heerklotz 1854. p. 14-15), dopo Lacedemone, da Menelao, per ricordare a Telemaco, che lì si attardava, il suo ritorno a casa e ad incoraggiarlo a ritornare. Ma Atena non ha bisogno, per provare la forza e la necessità dell'appoggio divino, di scuotere dal sonno Telemaco con rozza violenza; no! non lo vinse il dolce sonno, piuttosto il suo cuore era agitato da pensieri preoccupanti riguardo al padre. Com'è bello, com'è profondo! Cosa sono contro queste apparizioni, queste

rivelazioni dell'essenza divina quelle rivelazioni ed espressioni dell'arbitrio soprannaturale, che interrompono violentemente anche il silenzio beato della quiete eterna con squilli di trombone! Nell'Iliade Zeus dice che gli Achei conquistano Troia mediante i consigli di Atena, Iliade 15, 71, ma nell'Odissea 22, 230 dice la stessa Atena ad Odisseo: "con il tuo consiglio fu conquistata la città di Priamo". Così gli scoliasti hanno pienamente ragione se sottolineano sempre che Atena non è nient'altro che lo spirito e l'intelletto propri dell'uomo o di Odisseo. E certo lei è questo nella consapevolezza stessa di Omero; Omero ha avuto e ha espresso questa consapevolezza solo come poeta, non come scolastico, non come maestro.

Zeus manda, nel secondo canto dell'Iliade, un sogno ad Agamennone, nel quale gli dice o gli ordina di prepararsi alla battaglia poichè avrebbe conquistato Troia. Tuttavia mancava per la riuscita dell'impresa proprio il personaggio principale, Achille. Che inganno! Ma è dunque realmente un'idea di Zeus questo sogno? Non ha forse Agamennone stesso fatto questo sogno già prima coscientemente, non ha forse già avuto da sé la presuntuosa idea di poter fare a meno di Achille, di possedere che anche senza di lui abbastanza potenza e aiuto per procacciarsi l'onore, cioè la vittoria? "Ma questo Agamennone lo ha detto solo in preda all'ira". Bene; ma come in seguito ha realizzato veramente la minaccia, sia pure espressa solo in preda all'ira, di portar via Briseide ad Achille, così doveva anche realizzare questo sogno dettato dalla presunzione di re, a dispetto di Achille. Così anche questo fantasma teologico è, quindi, un'apparizione antropologica profondamente fondata. Zeus illude solo chi si è ingannato da sé. I teologi cristiani furbamente direbbero: dio non ha voluto, ha solo permesso che Agamennone si ingannasse per la rovina sua e del suo popolo; il liberale, eroico poeta fa compiere questo errore all'energico dio.

Atena convince Pandaro a rompere il trattato solennemente concluso con gli Achei per mezzo di una frecciata contro Menelao. Ma questo Pandaro era

un uomo irragionevole o realmente stupido, come lo definisce l'Iliade 4, 104, un soggetto meschino, avido di denaro, spilorcio, come lo chiama lo Scoliaista in Iliade 4, 88, perché egli, per risparmiare i suoi cavalli, era andato in guerra a piedi, e secondo l'osservazione dello Scoliaista era addirittura già di natura uno spergiuro, poiché il popolo al quale apparteneva continuava ad esserlo, e in ogni caso era un soggetto del tutto idoneo e sufficiente a questa azione disastrosa per cui non necessitava di alcuna esortazione.

Apollo diede a Patroclo, non notato lui poiché era avvolto dalle tenebre della notte, un colpo da dietro, sulle spalle, che lo intontì, e in conseguenza del colpo il suo elmo volò via dalla testa, la lancia si spezzò nelle sue mani, lo scudo gli cadde dalla spalla, e inoltre gli si staccò anche la corazza, così che lo stordito e disarmato Patroclo fu dapprima facilmente ferito alle spalle da Euforbo e poi definitivamente ucciso da Ettore. Così la magica insidia di Apollo sarebbe la causa vera e propria della caduta di Patroclo, come afferma anche quest'ultimo per non lasciare soltanto ad Ettore l'onore della vittoria: "Mi ha ucciso la funesta Moira e il figlio di Leto", e più tardi, 19, 413 Xanto dice: "il dio più forte, il figlio del riccioluto Leto, lo ha ucciso e ha dato l'onore della vittoria ad Ettore". Tuttavia anche questa vana apparenza (illusione) teologica scompare nell'antropologia omerica, infatti innanzi all'Anima di Achille sta Ettore coraggiosamente da solo, senza l'appoggio divino, che gli alleggerisca il peso della colpa, come autore della morte di Patroclo; sul suo animo il colpo elettrico(fulmine) di Apollo non esercita alcun effetto; la sua ira è indivisa (unanime) e forte indirizzata solo contro Ettore. "Ora vado, che raggiunga l'assassino colui che ha portato la rovina per il caro capo" (Iliade 18, 114). Ancora più sconveniente, però, del modo di agire di Apollo, e "quasi vergognoso" è il comportamento insidioso di Atena contro Ettore nella sua battaglia finale. Solo Apollo ed Atena, entrambi dei di parte, uno dalla parte dei Troiani, l'altra da quella dei Greci, materializzano ed incarnano qui, sebbene come enti personali, anche, allo stesso tempo, solo

l'arte e l'astuzia della guerra; infatti per vincere il nemico, non ci vuole solo il coraggio e la forza fisica, ma anche testa, spirito, astuzia. Così la stessa Troia è certo stata conquistata solo per mezzo dei "consigli di Atena", cioè mediante il cavallo di legno che "Epeo costruì, e con Atena ed Odisseo fu astutamente introdotto nella città" Od. 8,493,94. Anche si dice di Apollo: "egli allontanò Penelope dal popolo con astuzia" (Iliade 21, 597), e di Atena dice Ettore: ella mi ha ingannato (22, 299). Ma se la guerra non è "immorale", allora neanche attirare i nemici verso la rovina con l'inganno è immorale. O è forse immorale che Atena parteggi solo per i Greci? Ma quale dio non è un dio di parte? I cristiani credono forse che, se scendono in campo contro i Turchi, il loro dio sia dalla parte dei loro nemici?

Forte della universalità e della grandezza del suo spirito, Omero rimette perciò al suo lettore o ascoltatore la decisione se spiegarsi un'azione ateisticamente, cioè per motivi naturalistici ed umani, o teisticamente, come effetto di un dio (54). "Ora lei (Calipso) mi ordinò" dice Odisseo, "il ritorno a casa, perché lo ordinava Cronio, o forse il suo proprio cuore si era mutato", (Od. 7, 263). Polifemo spinse tutto il suo gregge dentro la caverna, quando di sera era tornato dal pascolo, "perché forse sospettava, forse anche un dio ordinò così" Od. 9, 339. "L'immortale o un uomo mortale gli (a Telemaco) confuse il giusto senso" Od. 14, 178. "Io non so", dice Medonte a Penelope riguardo a suo figlio messosi in viaggio senza che lei lo sapesse, "*se un dio lo ha spinto o il suo proprio cuore nel petto lo spinse ad andare a Pilo.*" Od. 4, 712. Noi sappiamo che fu Atena ad incoraggiarlo a questo viaggio. Ma se pure non nell'animo di Medonte, certo in sé o per la cosa in sé, non fa differenza dire: "se un dio o il proprio cuore incitò". In entrambi i casi dio è una espressione superflua, un pleonasma del cuore umano. Il cuore che prende una decisione eroica, che si fa strada per cercare l'oggetto amato, non teme alcun pericolo, è ed agisce come un dio, e un dio, che è solo il legame tra padre e figlio che muove il figlio ad andare a cercare il padre lontano, è ed

agisce come il cuore umano. Ma certamente questo pleonastico sdoppiamento ed ampliamento dell'essenza umana ha un fascino indescrivibile, magico per gli occhi e per l'animo umani. Com'è piacevole, com'è poetico vedere agire le proprie intenzioni, decisioni, desideri ed emozioni fuori e sopra di sé nella forma di un ente sensibile, personale, e ascrivere all'organizzazione intenzionale, pianificata di un altro essere, più alto e pure nuovamente umano, tutto ciò che deve la sua esistenza alla fredda necessità o al casuale incontro tra cose e persone! Certamente si tratta anche di una necessità poetica, infatti in una poesia – ma non è forse anche il mondo della religione una poesia? – non può aver luogo alcuna casualità, e tutto, nell'idea, cioè nella previsione del poeta, è già prestabilito e ordinato secondo una finalità, tutto succede con la volontà e la conoscenza del dio, cioè del poeta.

Come dei e uomini sono pleonasticamente legati attraverso la “e”, così lo sono anche motivi religiosi o divini e morali o umani, cioè il timore della Nemese degli dei e il timore della Nemese degli uomini. Si confrontino le parti dell'Odissea già prima citate 2, 64, 134 e Od. 22, 35-40. Ma il motivo umano ha lo stesso effetto di quello divino. Fenice in preda al ribollire della sua ira voleva uccidere suo padre, “ma placò la sua ira uno tra gli immortali che pose nel suo petto la diffamazione del popolo e l'ingiuria tra gli uomini affinché gli Achei non lo chiamarono l'assassino del padre” (Iliade 9, 459) – un punto interessante, che pure appartiene al capitolo della coscienza. Chi era, dunque, questo immortale o dio, che placò la sua ira ed impedì il parricidio? Proprio questo timore o questa paura della nemese umana. Certo si tratta anche di un timore religioso, ma solo nel senso della religione umanistica, poiché la fama, la nomea è certo anche, come abbiamo visto, una divinità, e la diceria di Zeus o che viene da Zeus, è il messaggero di dio (Iliade 2, 94, Od. 2, 216). “Io ti onorerò e ti tratterò affettuosamente”, dice Eumeo ad Odisseo, “per timore di Zeus, il protettore degli stranieri, e per compassione verso di te” (Od. 14, 389). Ma il timore di dio non necessita la pietà, e la pietà non necessita del

timore di dio; il timore è solo il mezzo sostitutivo della compassione; Zeus in quanto vendicatore dei forestieri, come mostrato, non è niente altro che la maledizione di vendetta lanciata dalla pietà offesa sugli impietosi. Si potrebbe forse eccepire che questo passo qui non c'entri e che la paura non è superflua, perché corrisponde allo: io ti onorerò (avrò timore innanzi a te), mentre la compassione corrisponde al comportamento affettuoso. Ma la stessa compassione non è poi solo, allo stesso tempo, paura e attenzione verso agli altri come uomini, come bisognosi d'aiuto, non è timore di offenderli, di fare loro del male? (55)

Gli dei e gli uomini, però, non sono concordi, anzi, una cosa sola (identici), solamente nelle loro azioni, ma lo sono anche nei loro sentimenti, inclinazioni ed opinioni. “Gli uomini odiano la disagiata vecchiaia, ma gli dei non la odiano di meno”. Inno a Ven. 247). Allo stesso modo la morte non è un oggetto di odio e rifiuto solo per gli uomini (Iliade 9, 159), ma lo è anche per gli dei (Iliade 20, 65. Esiodo Teog. 766). All'eros, all'amore gli dei come gli uomini rimettono l'obbligo di mantenere i loro giuramenti, dice Platone nel *Convivio* (10). “L'ozioso odiano gli dei e gli uomini,” dice Esiodo (Opp. 301); “La guerra civile è la guerra più empia ed odiata dagli dei e dagli uomini,” Senofonte (*Ell.* 2, 4, 13); “Il dio odia la presunzione, e la odiano anche i cittadini”, Euripide (*Oreste* 708 ed. Tauchn.); “L'uccello *Askalaphos*, che si ferma nelle cloache, è odiato dagli dei e dagli uomini,” Antonio Liberale (*Metam.* c. 24). Gli dei difettano di senso naturale tanto poco quanto i Greci stessi; davanti alla grotta di Calipso, ombreggiata dagli alberi, con gli uccelli che le volano intorno, circondata da vitigni, con le fonti che le sgorgano intorno, circondata da prati fioriti, anche l'occhio e il cuore degli dei si deliziano (Od. 5, 73-75); ma sono avversi alla vita orientale dell'eremita, sono più socievoli, perché di natura più umana. “Chi volentieri attraversa volentieri”, dice proprio Ermes, “lo sconfinato deserto di acqua salata, così lontano dalle città dei mortali, quale sacra offerta e prelibate

libagioni consacra agli dei?” (100-103). In breve, dei e uomini sono per i Greci una sola cosa, e sono tanto inseparabili che questi nei momenti della vita più festosi e in quelli più disperati, più fatali, non si rivolgono solo agli dei, ma agli dei e agli uomini allo stesso tempo. Così ad es. Teramene, quando fu trascinato via dall’altare e messo in prigione dagli aiutanti del boia dei trenta tiranni, invocò dei ed uomini come testimoni di questa azione (Senofonte *Ellen.* 2, 3, 23).

L’unica differenza tra dei ed uomini consiste nel fatto che i primi, sebbene abbiano in comune con gli uomini anche la lingua e come dei greci naturalmente parlino anche greco, così come il dio ebraico parla ebraico, usano anche altre parole rispetto a quelle degli uomini. Così tra gli uomini una collina di Troia si chiama Batieia, tra gli dei, invece, la roccia di Mirine allenata nel salto (*Iliade* 2, 811). Così gli dei chiamano Xanto un fiume troiano, invece gli uomini lo chiamano Scamandro (*Ibid.* 20, 74), quelli chiamano un uccello della famiglia dei falchi càlcide, questi, invece ciminde. (*Ibid.* 14, 291). Bene! Solo nomi, solo parole è ciò che, in ultima e superiore – beninteso! superiore non inferiore o addirittura infima – istanza differenzia dio e natura o uomo, teismo e naturalismo. L’ateismo è prosa, il teismo è poesia – si capisce l’antico, originario teismo; infatti com’è impoetico, vuoto, com’è scarno il teismo moderno contro l’immensa ricchezza che la prosa scientifica ha messo in luce! L’ateismo dice ad es.: simile e simile si accompagnano volentieri, il teismo dice invece: dio conduce o porta il simile verso il simile, (*Od.* 17, 218). Ciò che l’ateismo rende effetto, conseguenza della natura della cosa, qui della naturale forza attrattiva del simile, questo il teismo lo rende azione, un atto intenzionale, personale, volontario. Gli effetti appartengono alla prosa, le azioni alla poesia. Pensato ed espresso prosaicamente, dio è natura o uomo, perché noi qui abbiamo a che fare con questo, pensato ed espresso poeticamente la natura o l’uomo è dio – gli dei sono uomini poetici; perciò anche nessun uomo, il quale abbia ancora un sano

intelletto, il quale sia ancora consapevole della differenza tra prosa e poesia, renderà norma della sua vita la licenza poetica che si concedono gli dei nella loro vita, o viceversa renderà il regime che preserva la morale quotidiana la misura per le festose orge degli dei. Purtroppo! Tuttavia anche quest' ultima differenza tra dio e natura o uomo, volatilizzatasi in una pura controversia, non è drastica e costante. Esiodo nella sua *Teogonia*, sottolinea espressamente che gli dei così come gli uomini chiamano Venere Afrodite, colei che è nata dalla spuma (195), e chiamano Graie le figlie di Forci e di Ceto (270). Sicuramente questo vale anche per altri nomi, come pure per i nomi degli dei; almeno in Omero gli dei non hanno tra loro nomi diversi di quelli che hanno tra gli uomini.

La pleonastica endiadi di dio e uomo, però, non è soltanto una peculiarità degli antropologici Greci; si trova anche nello stesso Nuovo e Vecchio Testamento. Così per i Greci si dice nel frammento di Orfeo (28, 5 Ernesti, Hamburger): il vino amano gli dei e gli uomini mortali; ma lo stesso si dice nella Bibbia Richt. 9, 13: “il vino (il mosto della vite) rallegra (rende felici) dio (o dei) e uomo.” “Odiata è innanzi a Dio e agli uomini l’alterigia,” dice Siracide (10, 7). “Mosè era amato da Dio e dagli uomini.” (Ibid. 45, 1). “Non sono nemico di nessuna cosa di quanto lo sono di questo (l’adulatore o ipocrita) e anche a Dio questi è nemico” (Siracide 27, 27). “Misericordia e fedeltà”, come traduce Lutero, “benevolenza e verità (o vera, sincera benevolenza) possano non abbandonarti, così troverai il favore e la fortuna agli occhi di Dio e degli uomini. (Detti Sal. 3, 3, 4). “In verità, tanto sinceramente vive Dio e tanto sinceramente vive la tua anima” o nella vita di Geova e nella tua vita. (1 Sam. 20, 3). Il vostro grido di battaglia sia: “la spada di Geova e di Gedeone.” (Richt. 7 18 e 20) Quando Samuele invocò il Signore, il Signore fece tuonare e piovere. “Allora il popolo intero temette il Signore e Samuele” (1. Sam. 12, 18). “Il popolo temeva il Signore e credeva (o si affidava) al Signore (Geova) e a Mosè, il suo servitore”, o il suo servo (2

Mosè 14, 31). “Voi siete diventati”, dice Paolo (1 Tessal. 1, 6), “ i seguaci (imitatori) nostri e di Dio.” Paolo, rileva Calvino nel suo Commentario su questo passo, dice ciò nello stesso senso in cui l’Esodo dice: “essi credevano in Dio e in Mosè”, non come se Paolo e Mosè avessero avuto qualcosa di diverso da Dio, ma perché egli attraverso di loro, come suoi servi e strumenti, ha manifestato la sua potenza. Ma forse dico, quando qualcuno mi comunica qualcosa con la bocca, me l’ha detto lui e la sua bocca? Oppure, quando qualcuno mi manda qualcosa in dono attraverso il suo servo, dico: il signore e il suo servo me l’hanno regalato? “*Noi e lo Spirito Santo siamo suoi testimoni su queste sue parole*” (Atti degli Apostoli 5, 32). “Ciò piace allo Spirito Santo *e a noi*” (Ibid. 15, 28). “Padre, ho peccato in cielo (contro Dio) *e innanzi a te*” (contro di te) (Luc. 15, 18, e 21). “Era un giudice che non temeva Dio e non aveva paura davanti agli uomini” (Luc. 18, 2) – un passo, a proposito del quale il commentatore potrebbe citare svariati paralleli dai Greci, tra gli altri da Dionigi di Alicarnasso (*Antiq. Rom.* 10, 10) : “essi non temevano né l’ira divina, né temevano (non si curavano di) la nemesi (biasimo) umana”. Gli Ebrei “non amano Dio e sono avversi a tutti gli uomini” (1 Tessalon. 2, 15). La parola: *averso* (ostile, ripugnante), secondo la traduzione di Lutero ha certo qui il significato di contrario, ostile; però, chi è avverso agli altri in questo senso, è loro ostile anche in un altro, comune senso, come prova proprio l’esempio degli Ebrei che odiavano come erano odiati. “Chi qui serve Cristo, costui è gradito a Dio e degno per gli uomini” (Rom. 14, 18), “provato davanti agli uomini”, *probatus*, traducono altri. Provato esprime certo lo stesso un giudizio, una lode, un plauso; chi è *probatus*, chi ha superato la prova, costui è il giusto, colui che mi è caro, che mi è gradito. Dunque: costui vale davanti a Dio o piace a Dio e agli uomini, è un uomo nel senso di dio e di uomo. Ma, in Luca 2, 52, si dice espressamente: “E Gesù cresceva in...grazia presso Dio e presso gli uomini”. E in 2 Corinzi 8, 21: “noi leviamo lo sguardo a ciò che si svolge onestamente (ci dedichiamo a ciò che è degno di onore, a

ciò che è conveniente, che è morale, che è bello) non solo innanzi al Signore, ma anche innanzi agli uomini”. Come di Gesù, si dice già del resto di Samuele – un passo che viene citato come parallelo di quello di Luca –: “il giovane Samuele cresceva e si sviluppava ed era buono (gradito) a Dio e agli uomini” (1 Sam. 2, 26).

27. IL MIRACOLO

E così, dunque, l'autonoma attività degli dei, le loro manifestazioni di potenza o i loro effetti si sarebbero risolti nei meri effetti della natura e dell'umanità? Avrebbe dunque veramente ragione la follia dell'ateismo; infatti, che resta se i loro effetti vengono meno allorché risultano dagli effetti di un'altra natura, o, almeno, non si fanno distinguere da quelli? Ma, com'è noto, l'ateismo è "già da tempo confutato dalla filosofia", smascherato come orrendo sbaglio, anzi, assurdità. Gli dei esistono senza dubbio per il semplice ma inoppugnabile motivo che ci sono preti, templi ed altari; e come possono esserci servi senza padroni? Dunque gli dei esistono, e così devono esistere anche gesta, azioni, o effetti che chiudano il becco e inchiodino la testa alla spudoratezza degli atei e dei filosofi del culo, che si fanno illuminare dalle forze e dagli artifici della psicologia e dell'antropologia, effetti che garantiscono l'esistenza degli dei ed estromettono proprio ogni dubbio poiché essi seguono per condizione o natura quelli divini, cioè sovranaturali e sovraumani. Per fortuna tali effetti non devono solo esserci, ma devono essere in qualche modo reali.

Quando Odisseo volle farsi riconoscere da suo figlio Telemaco e, dopo essersi presentato come un vecchio grinzoso mendicante, improvvisamente si palesò nel suo aspetto di eroe fiorente, Telemaco esclamò sorpreso: "veramente sei un dio, tu non sei mio padre Odisseo, ma un demone mi inganna" (Od. 16, 183. 194). Ma Odisseo lo rimproverò per la sua sorpresa e la sua miscredenza, e disse: "opera è questa di Pallade Atena, che, come volle, mi mutò – giacché può – che in modo tale che io ora arrivai come un mendicante, ora nella fresca forma di giovane con indosso vesti stupende. Facile è agli dei, che risiedono in alto nel cielo, far splendido o miserabile un uomo mortale" (207-12). Gli dei possono anche far ringiovanire il vecchio – possono almeno farlo nella sola apparenza, lì dove non lo volessero fare

davvero, come in questo caso. Dea, dice a Venere Anchise in un epigramma greco dello scolastico Agatia, fammi – ben lo puoi – di nuovo giovane, o riporta questi capelli da vecchio al colore giovanile. E in Omero il vecchio Fenice dice ad Achille: mai voglio abbandonarti, neanche se dio stesso mi promette o mi giura di togliermi la vecchiaia e riportarmi giovane (Iliade 9, 445). Naturalmente questo è solo un *se*, ma nell’immaginazione è certo associata al dio la possibilità di questa capacità di trasformazione e metamorfosi. Il padre della chiesa Giustino Martire (*Cohort. ad gr.* P. 17 nell’edizione citata) e Cirillo (*C. Julian.* lib. I. p. 27, ed. Lutetiae 1638. Opp. T. VI) individua in questo passo addirittura la prova che ad Omero non sarebbe stato sconosciuto l’unico e vero dio, poiché avrebbe detto non: un qualsiasi dio, ma “Dio stesso”; dunque avrebbe ascritto questa potenza ringiovanente solo al sommo ed unico Dio che può tutto, ed anche ciò che trascende le speranze e le capacità di comprensione umane.

Quando Telemaco dubita che se gli stessi dei lo avessero voluto si sarebbe realizzata la sua speranza di vedere il ritorno del padre, Atena lo rimprovera con le parole: “che parola, ragazzo, ti è scappata dalle labbra! Un dio, se vuole, può facilmente salvare uomini anche a distanza” (Od. 3, 227) (56). Coma sia vera questa affermazione di Atena, con quanta facilità un dio salvi gli uomini, o almeno i loro corpi e si infischi di tutti gli ostacoli ed i limiti della natura, lo dimostra a sufficienza l’Iliade. Così Afrodite rapito Paride “lo sottrasse senza sforzo come dea e lo nascose circondandolo di nebbia” (Iliade 3, 380). “Così Poseidone Enea lanciò Enea sollevandolo da terra e lontano al di sopra le file dei guerrieri, sopra i destrieri volò via Enea scagliato dalla mano del dio” (Iliade 20, 324). In breve: gli dei possono ciò che vogliono, sono, ovviamente solo nella fantasia, nella teoria, non nella pratica, gli illimitati sovrani della natura, sono autori di miracoli [Wunderthäter]. Come nella Bibbia il sole stesso sta fermo al comando di Giosuè così nell’Odissea al comando di Atena la notte si ferma a vantaggio di

Odisseo. Proprio quando gli dei tuonano e lampeggiano, piovano e risplendono, si servono soltanto di mezzi e apparizioni naturali per le loro manifestazioni, e questo accade proprio poiché essi lo vogliono, e non in seguito a cause naturali. Odisseo implora Zeus: “Padre Zeus! Manifestami un segno dal cielo. Lo ascoltò l’ordinatore del cielo, Zeus. Subito risuonò il tuono dall’Olimpo splendente, e il cielo era sgombro di nubi” (Od. 20, 101. 114). Quando Creso al comando di Ciro dovette essere salvato dalla morte sul rogo, il fuoco quando lo aveva già avvinto tanto che non poteva più esser fronteggiato, egli invocò Apollo in lacrime affinché lo salvasse, e, nonostante il cielo sereno e senza vento, si raccolsero sul posto nubi e grandi torrenti di pioggia, e spensero le fiamme (Erodoto 1, 87).

Quando gli dei omerici non sono e fanno ciò che ci si dovrebbe aspettare dalle loro qualità generali, la beatitudine, l’onnipotenza e l’onniscienza, quando i loro affanni e dolori stanno in contraddizione con esse, il motivo di ciò risiede nel fatto che un racconto epico non è un terreno appropriato per tali qualità, e che, in genere, quando si fa sul serio con questi predicati, quando se ne traggono tutte le conseguenze, non soltanto tutte le poesie, ma anche tutte le vite, tutte le storie sono tolte di mezzo. Se Zeus avesse voluto distruggere Troia e lo avesse fatto davvero, avrebbe potuto farlo con un’unica folgore e senza l’aiuto umano, o, meglio ancora, senza quello di nessuna forza naturale così da togliere per sempre a tutte le indagini naturali la sostanza della loro empietà e distruggere con il suo volere il loro covo di rapina. Ma dove sarebbe l’Iliade? La poesia, la vita, la natura e la storia allora devono essere, l’alternarsi di piacere e dolore, lotta e vittoria, fortuna e sfortuna non deve perdersi nella eterna monotonia della teologia, e così il dio, sebbene teoreticamente onnipotente, nei fatti, specialmente poi quando interviene attivamente, deve essere limitato nella sua potenza. L’uomo è in generale il confine dell’arte. L’arte può solo comporre uomini, dipingere uomini, scolpire uomini. Anche quello che un dio è e può essere, nelle mani dell’artista diventa

necessariamente e visibilmente uomo, ovviamente non questo o quell'uomo determinato, cosa che contraddirebbe del tutto l'essenza di una divinità, in cui tutti gli individui di una determinata classe vogliono e devono trovare la loro supplenza e il loro valore. L'ineffabilità degli dei è confutata dalla parola del poeta, la loro invisibilità dai colori del pittore, la loro intangibilità ed incorporeità dallo scalpello dello scultore. Ai nostri occhi può essere ridicola la contraddizione tra gli dei omerici detti e pensati e gli stessi dei in azione, ma proprio perciò non dimentichiamo, per la pagliuzza negli occhi dei pagani, la trave nei nostri. Quando si realizzano dal punto di vista del monoteismo gli attributi divini della onnipotenza, della onnipresenza, della onniscienza posti in relazione alle azioni degli uomini ed agli effetti della natura, con essi si intende trovare una spiegazione; in tal modo si dà vita a contraddizioni ugualmente irrisolte, a conflitti ugualmente ridicoli, soltanto non così poetici. Ne forniscono la prova i trattati degli antichi teologi e filosofi riguardo al cosiddetto *concursum dei**, di cui tuttavia i cristiani ed i teologi moderno ovviamente non sanno, o almeno non vogliono saperne, nulla per la salvezza della loro friabile fede.

Ma proprio *gli* effetti che sono rimasti come gli ultimi punti di appiglio per l'esistenza degli dei in quanto entità differenti dalla natura e dall'uomo, i miracoli, dimostrano in modo assai convincente che gli dei sono, fanno e possono soltanto ciò che gli uomini desiderano; infatti, non solo la fede nel miracolo viene prima del fatto del miracolo – “credete che posso farlo? (Matt. 9, 28) –, ma anche soprattutto la volontà, il desiderio del miracolo viene prima di lui, e non solo nel dio che opera il miracolo ma anche nell'uomo che riceve il miracolo. “Signore, se tu lo vuoi, puoi purificarmi. Lo voglio, sii purificato” (Matt. 8, 3). Ma lo “io voglio” perché tu vuoi essere purificato. Una volontà, che qui l'intelletto del lettore deve completare, è tuttavia preposta esplicitamente in altri casi di miracolo. “Signore aiutaci (salvacì), andiamo in

* Collaborazione divina.

rovina” (Matt. 8, 25). “Signore, mia figlia è già morta; ma tu vieni e poni la tua mano su di lei, così tornerà alla vita” (Matt. 20, 32). “Donna, la tua fede è grande, ti accadrà *come vuoi*” (Matt. 15, 28). “Cosa volete che io debba farvi? Signore, fa che i nostri occhi si aprano” (Matt. 20, 32). Se allora in 21, 22 dice: “e tutto ciò che egli chiede in preghiera, avendo fede, lo riceverete”, qui l’espressione “avendo fede” non è propriamente necessaria; e si capisce, infatti, ciò che ottengo per me con le suppliche, ciò che voglio mi accada, spero, credo anche che si realizzi; altrimenti non lo chiederei. La fede stessa non è altro che la fede vera e propria nella forza della preghiera, nella forza del desiderio. Perciò nella Bibbia non si dice soltanto: “niente è impossibile a Dio” (Luc. 1, 37), o: “tutto è possibile a Dio”, ma anche: “tutto è possibile a chi ha fede” (Marc. 9, 23). “Elia era un uomo, come noi, ed egli pregava che non dovesse piovere, e sulla terra non piovve per tre anni e sei mesi. Ed egli pregò nuovamente ed il cielo diede la pioggia” (Jac. 5, 17. 18). Si può perciò di lui dire la stessa cosa che dice Pausania (2, 32, 7) del devoto Eaco: provocò, fece, attraverso i suoi sacrifici e le sue preci, che la terra fosse bagnata dalla pioggia. Allo stesso modo una volta anche l’imperatore Marco Aurelio, durante uno scontro con i germani, procurò un acquazzone per i suoi soldati che pativano la sete e al contempo rubò al cielo, come si esprime Giulio Capitolino nella sua biografia c. 24, il fulmine con le sue preghiere per indirizzarlo contro i nemici. L’onore di questo miracolo se lo attribuiscono in genere i cristiani che parteciparono alla battaglia e che asserivano di poter ottenere o imporre tutto attraverso le loro preghiere (Cassio Dione Cocceiano, *Hist. Rom.* Ed. Leunclav. 1592. p. 810-12). Così la legione a cui accadde tale miracolo da allora ottenne lei stessa il nome di fulminatrice, *fulminatrix*. Ma cosa sono questi tremendi fulmini ed eruzioni di preghiera se non esempi e prove sensibili che la fede nella potenza degli dei è soltanto la fede nella potenza del sacrificio, del voto e della preghiera dell’uomo, in breve del desiderio umano?

Con il miracolo si presenta una preghiera, dove, proprio quando l'uomo segue la natura, per quanto è possibile, e gli si rivolge solo per un utilizzo misurato, giustificato – o almeno scusato - dai bisogno della vita, allora ogni confine ed ogni limite viene in sé meno, tutto ciò che l'uomo può anche solo augurarsi, immaginare, sognare è possibile. Quando perciò all'inizio silenziosamente abbiamo deviato dal desiderio rettamente naturale, e quando assecondando la natura della cosa non possiamo limitarci a lei sola – giacché il desiderio, come i venti di Eolo, una volta dischiusosi l'oltre del cuore umano non si lascia più richiudere ma cerca senza più confini lo spazio aperto –, allora siamo già giunti al desiderio sovranaturale e mitologico. Per completezza riporto anche in questo caso alcuni esempi a dimostrazione della corrispondenza, o, meglio ancora, dell'unità dell'essenza degli dei e del desiderio.

Quando Calliroe venne a sapere dell'assassinio dello sposo Alcmeone, chiese a Zeus, quando egli le si avvicinò, di far crescere (farli adulti completi) all'istante i figli avuti con Alcmeone affinché potessero vendicare il padre ucciso. I bambini furono in effetti trasformati in adulti all'istante e cercarono vendetta (Apollodoro, 3, 7). Zeus aveva promesso a Semele tutto ciò che essa avrebbe potuto volere fare. Com'è noto essa espresse l'insensato, temerario desiderio di potere stare vicino a Zeus nella sua vera forma, che consiste soltanto in fulmine e tuono (3, 4). Allo stesso modo Zeus concesse a Endymione di scegliere ciò che voleva. Egli scelse tuttavia il sonno eterno senza morte e vecchiaia (1, 7, 5). Secondo Esiodo, dice uno scoliaste delle Argonautiche di Apollonio Rodio (4, 58) egli avrebbe ottenuto da Zeus il dono o la grazia di essere il “signore” della propria morte, di morire quando avrebbe voluto. Eracle ebbe ottenuto dal dio del fiume Acheloo il corno della capra Amaltea. Questa secondo Ferecide avrebbe posseduto il potere di concedere in gran quantità tutto quello che si fosse desiderato bere o mangiare (Apollodoro 2, 7, 5). Minosse sostenne, a riguardo delle proprie affermazioni,

che egli avrebbe ottenuto dagli dei il titolo regale, per testimoniare che ciò che egli desiderava sarebbe accaduto. Ora quando sacrifico a Poseidone desiderò che egli facesse sorgere un toro dalle acque. Poseidone gli inviò uno splendido toro ed egli ottenne la carica di re (3,1,3).

Cetreo interrogò all'oracolo sulla propria morte. Il dio rispose che sarebbe stato ucciso da uno dei suoi figli. E così accadde; e suo figlio, come egli desiderò, fu inghiottito da una crepa nel terreno (3, 2, 1). Alle Ciane di fronte alla Licia c'era un oracolo di Apollo Tirseo che, scrutando in una fonte, era in grado di vedere tutto ciò che voleva (Pausania, 7, 21, 6). 'Se voi dei potete concedere o fare tutto, allora io desidero e imploro: questa giovane d'avorio sia mia sposa', così Pigmalione scongiura Venere incantato ed impazzito per una statua nel passo di Ovidio (*Met.*10, 247). Periclimeno, un nipote di Poseidone, ebbe da costui il fortunato talento di "essere in battaglia ciò che soltanto desiderava" (Apollonio, Arg. 1, 159-60), "ora un aquila, ora di nuovo una formica, ora un'ape, ora un serpente" (Esiodo, Framm. 44), secondo gli scoli all'Odissea (11, 286. Q. *Vulg. ed.* Buttmann) egli poteva "assumere la forma di ogni fiera vivente o di albero". Perfino le comuni metamorfosi degli uomini in corpi naturali accadono parzialmente dove essi non sono trasformati per punizione in forme odiose, dannose, per loro volontà. Smirna o Mirra, fuggendo dal padre che la inseguiva impugnando la spada, "desiderò di diventare invisibile; gli dei pietosi la mutarono in albero" (Apollodoro, 3, 12, 4). Niobe, su sua richiesta, fu mutata da Zeus in una pietra (3, 5, 6). La serva di Polifonte, che aveva preso parte soltanto forzata agli atti orribili dei suoi figli, "desiderò di non diventare un uccello nefasto per gli uomini. E Ares ed Ermes la accontentarono (Antonino Liberale, *Metam.* 21, *ed.* Berkelius, 1699). Egizio, giunto alla consapevolezza che, grazie al perfido artificio di Mofrone, si era coricato con la sua stessa madre, desiderò che tutto potesse scomparire con lui. Zeus lo mutò in un uccello" (idem, 5). Non è un miracolo, perciò, che gli uomini, almeno quelli post-diluviani, debbano la loro

esistenza ad un desiderio dal potere miracoloso. Finito il terribile diluvio, Deucalione scese a terra sul Parnaso e sacrificò a Zeus Phyxius*. Zeus gli inviò Hermes e gli concesse di richiederli qualcosa, “di scegliersi quello che voleva o desiderava”. Deucalione tuttavia fu talmente filantropo da desiderare per sé soltanto altri esseri umani, ed un dio è tanto potente che anche senza sforzo può trasformare le pietre in uomini.

* Protettore dei fuggiaschi. Nell'edizione di Schuffenhauer, tuttavia, al posto di questo si trova “Zeus Phyrus”, cfr. GW 7, p. 213 [ndt].

28. LA DIVINITÀ DEL SOGNO

I miracoli sono sogni corporei, e i sogni sono miracoli spirituali, “infatti i sogni sono atti miracolosi” (Luciano, *Somn.* 14). Il sogno sfama l'affamato senza cibo, guarisce l'ammalato senza medicine, libera il prigioniero senza strumenti di liberazione; il sogno trasforma magicamente bastono in serpenti, uomini in uccelli, deserti in paradisi, cibo e bevande in nettare ed ambrosia: il sogno risveglia gli stessi morti dalla tomba e li mette viventi innanzi a noi, come se fossero in carne ed ossa; il sogno illumina tutti gli oggetti con quella incantevole luce soprannaturale, con la quale Atena splende innanzi ad Odisseo e a suo figlio. “Guarda solo”, grida stupito Telemaco, entrando nella dimora di Menelao, “l'oro e l'ambra, l'avorio e l'argento! Splende, dunque l'atrio di Zeus l'olimpico.” Od. 4, 71. Ma spesso anche al mortale risplende in sogno la sua capanna in questa luce celeste! Quanto spesso il sogno realizza il desiderio di Mida! Tutto è possibile agli dei, ma cosa è impossibile al sogno? La differenza è solo: ciò che gli uomini sono solo momentaneamente, solo di notte, in sogno – esseri felici, liberi, soprannaturali, non sottoposti ad alcun limite del naturalismo e del materialismo, gli dei lo sono sempre, nella realtà, alla chiara luce del giorno. In sogno gli esseri incorporei e soprannaturali sono di casa; ad Achille appare in sogno la *psyche*, l'anima di Patroclo, come un essere ancora vivente dopo la morte – come una visione onirica, Iliade 23, 104; Od. 11, 221 - ; in sogno Giacobbe riconosce la presenza di Geova, che non è limitata ad un luogo particolare, 1 Mos. 28, 16; in sogno si manifesta la natura degli dei, la natura del futuro, che alla fine è soltanto il fondamento e lo scopo degli dei, come dei sogni; infatti ogni desiderare, temere e sperare si riferisce solo alla fortuna o sfortuna ventura. Anche il sogno, dice Omero in Iliade 1, 63, è da e di Zeus, è un messaggero del dio, 2, 26; ma esso non è neppure soltanto una apparizione o una manifestazione degli dei accanto alle

altre modalità di manifestazione; il sogno è l'oracolo più antico, come dice Plutarco, e non solo per questo, o piuttosto proprio è il più antico è il più religioso, il più corrispondente alla natura degli dei – come enti differenziati dalla natura. Negli Inni Orfici (I. 85) il sogno è definito “il più grande profeta dei mortali”.

Sogni e visioni sono le manifestazioni di Geova nell'Antico Testamento; i responsi dei Profeti, che del resto, nonostante avessero una tendenza molto seria e pratica, sono solo visioni espresse con le parole o palesi, come ad es. nel primo capitolo del profeta Geremia “il Signore gli parlò e poi stese la sua mano e sfiorò la sua bocca.” Ma “sogni e visioni non sono solo affini; si perdono persino le une nelle altre” (57). Nel capitolo 31, 3 della Genesi si dice: “il Signore parlò a Giacobbe”, senza indicare come; ma al verso 11 si dice: “l'angelo di Dio mi parlò in sogno”, allora anche in altre parti può essere supposto ciò, anche se non viene detto espressamente. Giobbe 33, 15 dice letteralmente: “nelle visioni di sogno della notte”, sebbene anche qui alcuni hanno creduto di poter distinguere tra sogni e “vere e proprie visioni della notte, apparizioni di spiriti”. Che si faccia o meno la differenza: in base alla natura, al genere, visioni e sogni non sono distinguibili. Le visioni sono sogni da svegli, ad occhi aperti; i sogni sono visioni ad occhi chiusi.

Dai sogni e dalle visioni inoltre, anche nella Bibbia si distinguono le vere e proprie teofanie, come ad es. la manifestazione di Geova innanzi ad Abramo in forma di un pellegrino, o davanti a Mosè sotto forma di fiamma. Ma, poiché non sono manifestazioni durevoli e regolari, ma piuttosto solo passeggere, allora mancano dei tratti distintivi certi per poterle differenziare dai sogni e dalle visioni, come anche nel Nuovo Testamento ciò è mostrato con il fatto che le manifestazioni di dio o degli angeli accadono indifferentemente di giorno come di notte, e lo stesso in sogno, come dice espressamente Matteo 1, 20. 2, 13, 19, quindi non c'è da meravigliarsi se Pietro prigioniero (Apg. 12, 7-9), dopo essere stato risvegliato con un colpo al

fianco da un angelo, e al suo comando, essersi allacciato la cintura, infilato le scarpe, avvolto nel mantello e dopo avere seguito questo suo liberatore celeste uscendo così di prigione, non sapeva se l'accaduto fosse realtà o solo una visione. Oppure sì! Esse si differenziano, però così, come si distingue la realizzazione del sogno dal sogno stesso, ma si distingue solo per rendere sensibile, per realizzare ciò che il sogno ha predetto, quindi solo per attestare la sua veridicità. Il sogno gioca un ruolo certo predominante e saccente nel Vecchio Testamento, nel mondo antico in genere, in cui quasi tutti gli eventi importanti appaiono solo come sogni che prendono corpo, la realtà appare solo come un sogno reale. Gli dei reggono il mondo, si dice tra gli antichi, almeno in parte si dice ancora oggi tra molti popoli, tra molti di noi significa lo stesso tanto come: i sogni reggono il mondo. Come molti offrono in sacrificio i loro ultimi centesimi, i loro ultimi barlumi di intelletto e forza d'animo per una sognata vincita alla lotteria!

Il sogno è certo solo un profeta, esso predice soltanto, indica solo ciò che accadrà; ma non mente; ciò che predice, perciò deve accadere e realmente accade, perché esso predice così. Allora il sogno da puro assertore della verità diventa un realizzatore del vero che realmente impone all'uomo il destino che gli ha annunciato; perciò un bel sogno è già una fortuna, mentre un sogno brutto è una sfortuna per il cui allontanamento si implorano ugualmente gli dei con sacrifici. Se perciò Artemidoro, il greco interprete dei sogni, tanto spesso attribuisce proprio al sogno ciò che esso solo annuncia, ad es. invece di dire: "questo sogno significa o annuncia odio", dice "esso suscita o provoca odio" (*Oneirocr.* 1, 23), allora bisogna riconoscere che questo non è soltanto un modo di dire, come sottolinea Reiske nelle sue note (ed. Reiff II. p. 121) a riguardo. La lingua tradisce involontariamente qui, come altrove, il segreto più intimo della teologia del sogno.

Crede agli dei, significa, perciò credere all'autorità dei sogni, temere gli dei temere i sogni – Artemidoro 2, 12 – e anche in questo caso, non fa

alcuna differenza se dico: Dio mi ha ordinato questo in sogno, o se dico semplicemente: il sogno me lo ha ordinato. Sisenna, probabilmente sedotto da un epicureo, asserisce presuntuosamente che non si deve credere ai sogni, (Cic. *De Divin.* 1, 44). Plutarco nei suoi *Questioni Conviviali* (8, 10) esamina la frase: “perché crediamo o confidiamo meno nei sogni nel tardo autunno”. “Credi”, scrive Artemidoro a suo figlio (4, 65), “ai sogni che arrivano, infatti essi risulteranno veri alla stessa maniera nel caso in cui si ripetano.” Il famoso sogno di Calpurnia prima dell’assassinio di Cesare persuase tra gli altri Augusto, che egli si regolò in base ad un sogno del suo medico Artorius, e lo ascoltò” (Valerio Massimo 1, 7, 2). Nessuna meraviglia, perciò, che lo stesso imperatore in seguito ad una notturna visione onirica chiedesse l’elemosina al popolo in un giorno stabilito. (Svetonio *Oc.* 91) Un pescatore di Eritrea vide una volta una visione onirica che gli disse che le donne eritree avrebbero dovuto farsi rasare i capelli – a quale scopo è qui irrilevante – ma le donne non vollero dare ascolto al sogno o ubbidire (Pausania 7, 5, 3). Ai Messeni la divinità indicò la via del ritorno nel Peloponneso attraverso i sogni. Ad Epaminonda, che non sapeva dove dai Messeni doveva essere costruita una nuova città, gli apparve un vecchio in sogno in questa difficoltà, e lo stesso, cioè il sognò diede ordini ad Epitelio. Epaminonda fa sacrifici e prega, come traduce Siebelis, a “colui che era apparso in sogno”, o letteralmente – è la stessa cosa – al sogno o alla visione onirica apparsagli (Paus. 4, 26, 3. 5. 6). Pausania stesso tace in questa sua descrizione della Grecia alcune curiosità, semplicemente perché glielo vieta una visione onirica o un sogno (1, 14, 2. 2, 38, 6), come, invece ne comunica altre perchè nessun sogno lo distoglie da ciò. (4, 33, 5) A Giuliano mostra “la divinità il futuro attraverso un sogno”, cioè il periodo in cui l’imperatore Costantino sarebbe morto”. Giuliano “crede al sogno e osserva il periodo rivelato dal sogno” (Zosimo *Hist.* 3, 9, 9, e 11, 2). Nestorio, sacerdote di Atena al tempo di un grande terremoto, sotto l’imperatore Valente, vide un sogno che lo incitò a dimostrare pubblica

venerazione all'eroe Achille. Il sacerdote mette in pratica il consiglio del sogno (Ibid. 4, 18). Il sogno rivela inoltre ciò che succederà o anche che deve succedere, o per sé stesso, per così dire a suo proprio nome e certo svelato per metà, come il sogno di Creso, che gli mostrò che suo figlio Ati sarebbe stato ucciso dalla ferrea punta di un giavellotto, come accadde poi realmente (Erodoto 1, 34), quasi simbolico o metaforico, come il sogno della figlia di Policrate, la quale vide pendere per aria il proprio padre, che dopo fu crocifisso da Orots, lavato e unto da Elios (Erotono, 3, 124), oppure sotto le spoglie di un essere umano, e certo, se si tratta di un sogno molto significativo, una persona o una divinità molto stimata e attendibile.

Chi crede negli dei distingue tra il sogno e il dio che appare in esso, considera il sogno solo una veste del dio, o più correttamente dal suo punto di vista, mette apertamente, senza cerimonie, il dio al posto del sogno. In seguito a tale apparizione il dio parla all'uomo in sogno, come Ceice, nelle *Metamorfosi* di Ovidio 11, 666, parla in sogno ad Alcione: “non ti annuncia ciò un inattendibile narratore, non una vaga diceria : io stesso sono presente e ti annuncio la mia morte ed il naufragio”, per cui questa risvegliatasi disse: “io vidi e riconobbi lui e tesi la mia mano verso colui che se ne andava, per trattenerlo. Era un'ombra, ma l'inconfondibile vera ombra di mio marito”. Così, dunque il sogno non è una apparizione dell'essenza umana nell'uomo, non è una rappresentazione di questo, non è una azione propria, ma piuttosto una apparizione extra- e sovrumana. Così in Ovidio (*Metamorfosi* 15, fab. 1) il portatore di clava (Ercole) piomba su Miscelo schiacciato dal peso del sonno e gli ordina con terribili minacce di lasciare la patria; e perciò “se sfuggono l'un l'altro il sonno e il dio”. Ma dove rimane qui il sogno?*

* Qui certamente potrebbe stare anche sogno al posto di sonno, come di frequente si può porre l'uno per l'altro, ad es. *in somnis videre* si può tradurre indifferentemente in sogno o nel sonno. Ma laddove un ente personale, soprattutto più elevato, divino appare in sogno o durante il sonno e parla, allora il sogno non deve essere sogno ma verità. Vediamo ad es. Artemidoro 2, 69 e 4, 71. Così anche in Omero Patroclo appare ad Achille, che dormiva, ma senza sognare, Atena appare sotto false spoglie a Nausika, (anch'essa) addormentata ma non sognante, anche se quest'ultima, al risveglio naturalmente definì l'apparizione come un sogno; poi si aggiunga inoltre, cosa che qui si capisce da sé, il sogno personificato di Agamennone addormentato, la visione onirica personificata di Iphitime (avuta) da Penelope, dolcemente assopita.

trova la sua collocazione solo nella testa, dunque, se da essa è escluso il cervello? L'oggetto della teologia si basa solo sul vuoto nella testa umana? Senza dubbio, proprio come quando Atena, in Omero, uccide Ettore per mezzo della lancia di Achille o in un Epigramma greco il destino, la Moira uccide Aiace Telamonico con la sua mano e una spada, entrambi gli eroi sono semplici strumenti della divinità, la divinità supplisce alla mancanza della testa; allora anche il dio può apparire in persona nel sonno solo all'uomo senza testa o senza cervello. Quanto più a lungo, perciò l'uomo è ancora presente a sé stesso con il cuore e con la mente, tanto più a lungo non si lascerà volontariamente estirpare il cervello dalla teologia, per far posto con forza alle ingerenze e agli influssi della rivelazione, ma al contrario protesterà energicamente contro questa barbara mutilazione dell'uomo, resterà fedele all'inscindibile legame tra sonno e sogno e alla tesi che il dio, che appare nello sonno o in sogno non esprime e palesa nient'altro che la divinità del sogno.

Che l'apparizione degli dei in sogno si basa solo sulla sua parentela o più esattamente alla sua unità con l'essenza degli dei, quindi solo sulla sua propria divinità, ciò lo mostrano anche le concezioni degli antichi filosofi sul sogno. "Nulla," dice Ciro in Senofonte (*Cirop.* 8, 7, 21), "è più simile alla morte del sonno; ma allora l'animo umano si rivela proprio nel più divino e prevede il futuro (in sogno, cioè), infatti è soprattutto là che essa maggiormente diventa libera, come appare". Da svegli, dice Cicerone del vaticinio (1, 49), le nostre anime sono schiave delle necessità, dei bisogni della vita, e si separano dall'unione con il divino, bloccate dalle catene del corpo. L'anima espleta il suo naturale dono di preveggenza solo quando essa è tanto libera e senza legami, che tanto da non essere in nessuna relazione con il corpo. (Ibid. 50) Posidonio cita quali motivi dei sogni profetici oltre all'aria piena di spiriti immortali che lo spirito guarda nel futuro attraverso sé stesso, poiché è imparentato con gli dei, e che gli dei stessi conferiscono con colui

che è addormentato (Ibid. 30). Anche in Artemidoro gli dei mostrano il futuro attraverso il sogno (2, 70, p. 257. 4, 2. 22. 63), soprattutto i sogni inattesi, improvvisi quelli inviati da dio (1, 6. 4, 3). Ma così è pure nuovamente il sogno stesso o l'anima che per natura è profetica, che prevede o predice (es. 3, 22. 4, 33. 2, 66), e il sogno si definisce espressamente un'opera dell'anima stessa, non scaturita dall'esterno (4, 59). In un passo (4, 2) si dice persino: "come debba esser predetto qualcosa, va lasciato agli stessi dei o alla propria anima"*.

Lungi da noi, tuttavia, voler asserire con ciò, che alla fine facciamo sparire gli dei nel sogno, che essi (gli dei) non abbiano un'esistenza anche al di fuori dei sogni. Solo non bisogna dimenticare che gli dei, che comunicano la loro volontà, manifestano la loro essenza attraverso esteriori fenomeni naturale, come ad es. nei visceri degli animali sacrificati, nel volo, nel canto e nel pasto degli animali, nei fulmini e in altri fenomeni atmosferici, non sono neppure enti separati dalla natura di queste cose. Infatti oramai, certo non agli occhi del credente, ma a quelli della conoscenza, è solo la povera (essenziale) natura il contenuto di questi enti e manifestazioni, e perciò è indifferente se dico ad es. : non sacrificare alcun animale contro la volontà di dio, oppure dico: non sacrificare alcun animale contro la sua volontà. In Macrobius (Sat. III, 5) si dice: da parte del sacrificante si è tenuto conto se l'animale condotto all'altare ricalcitava con forza e opponeva resistenza all'azione sacra. Tali animali saranno allontanati, perché si credeva che il loro sacrificio avveniva contro la volontà di dio – è lo stesso perciò se dico: gli dei chiedono o vietano qualcosa attraverso i visceri, o senza esitare, senza tanti giri di parole dico: i visceri lo vietano. Infatti ciò lo avevano capito quelli pieni di discernimento già tra gli antichi. Ci si ricordi solo, ad es., delle parole di Annibale a Prusia, quando questi si rifiutò di combattere una battaglia perché lo vietavano i

* Questa interpretazione che vede il ruolo autonomamente profetico che gioca il sogno o l'anima in questo sognatore – ψυχὴ πρόμαντις, "anima vaticinante", forse però in un senso meno sognatore, si trova, del resto anche tra gli adagi greci – sicuramente è quella esatta.

visceri degli animali sacrificati, si pensi alle parole: “tu dunque vuoi credere più ad un pezzetto di carne di agnello che ad un esperto generale?”, per convincersi che già gli antichi riconoscevano l’essere che si manifestava nella carne di agnello come un essere che non poteva essere distinto dalla carne di agnello, e che perciò, andando oltre e concludendo, l’ente che si manifesta in natura non deve essere affatto distinto da lei.

29. LA TEODICEA

Gli dei sono i desideri degli uomini, i desideri certi del proprio adempimento, della propria potenza, sostanzialità e realtà – come dei previdenti, cioè buoni, filantropici, benevoli, sono i loro desideri accorati, benevoli che non vi sia alcun male morale o fisico. “O se il mio popolo mi ascoltasse” desidera l’ebraico Geova “se Israele camminasse nelle mie vie, schiaccerei in breve tempo i suoi nemici e volgerei la mia mano contro i suoi oppressori” (Salmi, 81, 14. 15). “Ah!” sospira il medesimo, - cioè o se almeno, quanto vorrei, letteralmente: chi darà? Un modo di dire con cui molto di frequente gli ebrei esprimono l’ottativo – “che essi abbiano un cuore tale da temermi e da rispettare tutte le mie leggi per tutta la loro vita, così che potesse esservi sempiterno bene per loro e per i loro figli” (5 Mosé 5, 29). Come è espresso chiaramente, in questo passo, che il dio degli israeliti è soltanto il desiderio del loro bene morale e fisico! (58) “Dio si preoccupa della vita degli uomini e nota le azioni dei singoli e vuole – vagheggia, brama, desidera – che essi siano buoni e saggi” (Lattanzio, *De ira dei* 17 e *Divinae Institutiones*. 6, 13). Che significa questo se non: dio è il desiderio, l’aspirazione, la voglia di essere buoni e saggi?

Soltanto questa definizione o determinazione essenziale degli dei è l’unica reale teodicea, l’unica incontraddittoria giustificazione della contraddizione per cui, nonostante il suo volere che non vi sia alcun male, eppure vi è tanto male. Si trasformino pure, al contrario, gli dei da desideri in essenze, in essenze esistenti al di fuori dell’uomo, da forze dell’animo in forze della natura, da reggenti del cuore umano in reggenti del mondo reale, allora si potrà risolvere questa contraddizione soltanto attraverso contraddizioni con il volere, la potenza, in breve, con l’essenza degli dei, e si potranno difendere gli dei soltanto attraverso ragioni che parlano apparentemente al teismo, ma in

verità soltanto all'ateismo, al materialismo. Il male, si dice ad esempio dal punto di vista di queste teodicee, è un male soltanto per la parte, per il singolo, ma non per l'intero, per l'universo. Corretto; ma solo dal punto di vista dell'universo, dell'oggetto del naturalismo; infatti, proprio perché non c'è alcun male per l'intero, non c'è nemmeno alcun dio per l'intero. L'intero non ha bisogno di alcun dottore; egli si guarisce e si conserva per via di se stesso. Cosa sono milioni di uomini, che oggi affondano nella miseria, per l'umanità nella sua interezza? Essi scompaiono senza lasciare un vuoto, poiché forza creativa della natura mette al loro posto nuovi milioni. Ma Dio è un'entità che toglie proprio questa indifferenza della parte per il tutto, si interessa con intima partecipazione per ciascuna singola parte, - "O Tu benevolo e onnipotente" dice Agostino in Confessioni 3, 11, "Tu che ti curi di ciascuno di noi come se egli solo Ti fosse affidato e di tutti insieme così come di ogni singolo" - e dunque non veglia sul singolo con una superficiale generale provvidenza, ma con una particolare, anzi, particolarissima provvidenza, *providentia specialissima*, e gli dà perfino la consolatoria rassicurazione che neanche un capello della sua testa vada perduto (Agostino *De Civitate Dei*, 13, 20).

Il male, si dice più avanti, è inevitabile, del tutto necessario. Non c'è alcun bene senza male. Che altro sarebbe, inoltre, una vita senza male e sofferenza, e senza lotta e lavoro se non una vita da paese da pacchia?" Ma se il male è necessario, allora che gli dei sono superflui; infatti, la frase: c'è un Dio, ha solo il senso: non deve esservi alcun male; non vi è male in Dio; Dio è il dover-essere come essere. Se infatti una vita senza male è una vita da pacchia, allora questo rimprovero colpisce innanzitutto la vita degli dei. "Che la morte sia un male" dice in Aristotele la spiritosa Saffo "è un parere degli stessi dei, altrimenti sarebbero mortali". Che vi sia una vita senza male, tanto morale che fisico, e che questa vita sia in primo luogo quella vera, questo è un parere degli stessi dei, poiché altrimenti sarebbero miseri quanto gli uomini,

non sarebbero dei. Ma allora come si può giustificare il male, su quel si voglia fondamento, senza rendere gli dei ridicoli, e senza dimostrare, con l'impossibilità di un mondo o di una vita senza male anche indirettamente l'impossibilità degli dei stessi? Ma come la cosa prende tutt'altro aspetto se riconosciamo e ammettiamo che gli dei hanno sì le buone intenzioni ma non la potenza di togliere il male dal mondo, che essi possono realizzare il bene soltanto nella misura le condizioni, la necessità naturale della prosaica realtà gli permettono di realizzare, in breve, che la loro potenza, la loro essenza è soltanto l'essenza del desiderio umano.

“Perché,” chiedono per Arnobio (Adv. Gent. I, 2) i gentili ai cristiani “allora, il vostro dio onnipotente e, secondo la vostra fede, che si prende cura della vostra salvezza e del vostro bene tollera che voi abbiate sopportato così tante persecuzioni, tormenti e pene? Perché, dico io al contrario,” risponde Arnobio “anche voi che venerate tanto grandi ed innumerevoli dei e gli erigete sacre dimore, gli modellate immagini d'oro, gli sgozzate greggi di bestie, gli consumate intiere incensiere davanti agli altari, non vivete liberi dalle molte traversie della vita e dalle burrasche con cui ogni giorno un ostile destino vi perseguita in modi innumerevoli? Perché, dico io, i vostri dei si astengono dal distogliere da voi malattie e malanni di ogni genere, naufragi, crolli, incendi, epidemie, carestie, perdita dei figli, confisca dei beni, contese, guerre, inimicizie, conquista di città e schiavitù?”. “Per mare” dice Arnobio nel terzo libro contro i gentili “(il dio) Portumno garantisce ai viaggiatori la navigazione più sicura; ma allora perché il mare furente restituisce tanto spesso i relitti di vecchi naufragi? Un consiglio salutare e affidabile alla nostra riflessione lo suggerisce Conso, ma perché un improvviso cambiamento rovescia sempre la conseguenza delle nostre scelte? Alla bestia più grande e più piccola stanno come guardiani Pale e Giano; ma perché essi permettono allora in ostile inattività che dai pascoli estivi si diffondano furiosi contagi e malattie? Flora si cura che i campi fioriscano, ma perché il freddo

nocivo manda in malora ed uccide ogni giorno i piccoli germogli e le piante in crescita? Giunone presiede alle nascite e presta conforto alle partorienti; ma perché ogni giorno migliaia di madri muoiono di doglie matricide? Il fuoco e sotto la protezione di Vulcano ed il materiale combustibile sotto la sua reggenza, la perché allora così di frequente ridursi in cenere per la violenza delle fiamme i sacri templi ed eccellenti delle città? ... Esculapio presiede il magistero dell'arte medica, ma allora perché molti tipi di malattie e sofferenze fisiche non vengono curati, ma, sotto le mani del medico, al contrario, peggiorano soltanto?”.

Ma si possono rivolgere queste penose domande soltanto ai molti dei o forse anche al Dio monoteistico? Secondo la cosa non è infatti lo stesso se io imploro l'aiuto di un dio che è dio e onnipotente in una sola determinata sfera, che può salvare da un solo determinato male, o di un dio che è onnipotente sotto ogni punto di vista e può salvare da tutti i mali senza distinzione? Perché le stesse domande allora si lasciano distinguere qui, allorché, al posto del nome proprio, si pone soltanto il nome di genere indeterminato: Dio? Perché altro, se non perché proprio la potenza divina non trascende la potenza del desiderio, perché l'essenza divina è soltanto la divina essenza del desiderio umano?

“Ma gli dei sono legislatori; non c'è legge senza dio. Come si accordano legge e desiderio?”. Ah! Queste leggi degli dei sono, come quelle degli uomini, solo pii desideri! Così il comandamento: non devi rubare, non devi uccidere, non è nient'altro che il desiderio: possa non esservi furto, omicidio alcuno. Il linguaggio a solo una medesima forma per richiedere o desiderare e comandare. Soltanto il tono che differenzia l'imperativo di richiesta da quello di comando. Il desiderio è una legge umana, amorevole – naturalmente anche solo di amore e libertà – la legge un desiderio brutale, dispotico. La legge si differenzia da un desiderio espresso, pronunciato da un altro, solo per il fatto che questo lascia il proprio soddisfacimento alla stessa buona volontà di lui,

mentre la legge è un desiderio che costringe gli altri ad accettare il proprio soddisfacimento, poiché gli appartiene la potenza del comando di punire il proprio mancato soddisfacimento – di vendicarsi; infatti la pena è propriamente è soltanto la bile, l'ira, che la legge, offesa nell'onore dalla coscienza di essere per sé stessa soltanto un impotente desiderio, sfoga su colui che è causa di questa mortificante consapevolezza. Una legge giusta è quella che avvalora desideri che ciascuno ha e riconosce, anche se soltanto in relazione a se stesso, fino al punto che nessuno voglia essere oggetto di un comportamento illegale; una legge ingiusta è quella che rende validi soltanto i desideri egoistici di singole persone o classi potenti. Così Federico il Grande disse delle leggi in vigore al suo tempo contro il furto, che gli si leggeva in faccia che erano fatte dai ricchi, cioè erano giusti solo gli interessi e i desideri dei ricchi. Ma quante leggi dell'antichità e della modernità non si legge in faccia che esprimono soltanto desideri egoistici, desideri che soltanto per via del potere legale hanno ottenuto che la brutta forza repressiva ne prendesse le parti difendendole. Ma proprio per questo, poiché le leggi sono anche i desideri buoni e legittimi, solo i desideri buoni e legittimi, sono spesso tanto poco soddisfatte quanto lo sono altri desideri che non sono meno buoni e legittimi, ma che non sono e non si chiamano leggi, poiché il loro soddisfacimento o mancato soddisfacimento non è di interesse, di utilità o di danno per altri.

Come si fa ad accordare adesso questa contraddizione con la legge con gli dei quando essi sono i creatori della legge ed, al contempo, entità reali, onnipotenti e reggitrici del mondo? “Certo, se gli dei togliessero questa contraddizione, se volessero adoperare la loro onnipotenza allora eliminerebbero la libertà umana”. O che ingenuità ed allo stesso tempo che miseria! Poiché gli dei proibiscono il furto e l'omicidio vogliono eliminare a tal riguardo anche la libertà umana. La legge è una catena, e proprio per questo sbatte chi la viola dietro le sbarre in catene, cioè trasforma la

costrizione spirituale, interiore, poiché questa mancato il proprio scopo, in costrizione forzata. O voi dei! Che cosa sareste voi per gli infami, i detestabili, qualora, come affermano i vostri falsi amici e adulatori, non voleste togliere momentaneamente, come benevoli spiriti custodi, con la proibizione la libertà di sottrarsi alla proibizione, per poi togliere di soppiatto di mezzo proprio loro, per sempre, nell'inferno dell'aldilà o dietro le sbarre di un penitenziario. Quando il legislatore non toglie con la proibizione dell'assassinio anche la sua possibilità, la libertà di assassinare, allora quello che gli manca a riguardo non è la buona volontà, ma soltanto la forza, e proprio per questo non si vendica soltanto nei limiti dell'impotenza della legge attraverso l'atto di violenza della pena, ma utilizza anche già in precedenza tutti i mezzi pur sempre possibili: polizia, religione, educazione, costume, dieta, esempio, per trasformare la virtù legale in seconda natura, in oggetto di abitudine e necessità involontaria e per soffocare già nel ventre materno la fatale libertà di agire contro le leggi. Quanto vale questo per gli dei che non proibiscono soltanto il delitto, cioè vogliono che non avvenga alcun delitto, ma nella loro onnipotenza e dominio sul mondo dispongono anche i mezzi affinché questa volontà si realizzi. O dovrebbero gli dei essere intesi tanto subdolamente, tanto fraudolentemente quanto li intende la teologia cristiana, che apertamente disapprova i peccati ma in segreto li approva? No! Così non pensano gli dei, almeno gli dèi dei greci pagani, che non sapevano ancora nulla del vizio della finzione e dell'ipocrisia presso di noi tanto ben coltivati; "infatti" dice Agamennone "il padre Zeus non sarà d'aiuto ai bugiardi, agli imbrogliatori" (Iliade 4, 235). Quando Zeus odia o proibisce lo spergiuro, ma invece di evitarlo prima che si commetta l'azione – ed anche poi non sempre – sfoga sul bugiardo la sua ira, e lo incenerisce con la sua folgore, così egli lascia che lo spergiuro avvenga, ma non perché non voglia ledere la libertà dell'uomo di mentire, per procurarsi alle sue spalle il perfido divertimento di prendersi con la sua libertà anche la vita, ma soltanto perché,

purtroppo!, non glie lo può impedire, dal momento che egli è del tutto un legislatore umano, poiché Zeus come dio dei giuramenti solenni non è altro che il desiderio che il giuramento sia sacro; infatti lo stesso giuramento è rappresentato come un dio. Solamente così possono accordarsi: dio dei giuramenti e spergiuro, dio e uomo in generale, solamente come desiderio e realtà, come pensiero ed essere, ma non come realtà e realtà e pensiero e pensiero.

Con ciò si chiarisce anche quanto è assurdo quando *indifferentemente* si deriva da una medesima fonte la legge naturale e la legge umana. Tuttavia anche le leggi umane sono mediate purché l'uomo sia esso stesso come ente di natura, radicato nella natura, e quindi non nell'universale, ma nel particolare, conformandosi e dovendosi conforma le legge ai caratteri naturali della terra e delle persone, come già proprio l'altrimenti tanto fantastico e idealistico Platone nelle sue Leggi riconosce alla fine del quinto libro. Ma da ciò non consegue che ciò che la natura dice nell'uomo lo ripeta anche la natura al di fuori dell'uomo con le stesse parole, che la voce di Dio e la voce dell'uomo provengano dal medesimo organo, dalla stessa gola di tuono, che la stessa mano scagli in fulmine e metta per iscritto i Dieci Comandamenti. Anche la carta è soltanto un prodotto del mondo vegetale; ma sarebbe davvero assai comico se qualcuno, per questo, volesse utilizzare il principio: "ciò che è l'effetto è nella causa", tale che, come i teisti nelle loro argomentazioni, lo spirito nell'uomo provenga da uno spirito al di fuori dell'uomo, e così, aggirando tutti le svariate opere e processi che stanno nel mezzo tra il lino e la carta, volesse trasformare la stessa natura in una fabbricante di carta.

Le cosiddette leggi della natura non hanno alcuna rassomiglianza con le leggi degli dei e degli uomini, poiché nonostante tutte le deviazioni e i disturbi che i corpi naturali patiscono in virtù del loro reciproco influsso, gli effetti della natura sono costantemente in accordo con la legge, e dunque non vi è alcun comportamento illegale della natura, poiché per lei potere, volere e

dovere sono uno, dal momento che non vuole altro che ciò che può e deve fare. Se le cosiddette leggi della natura le fossero date da un'essenza differente da lei, allora il sole tanto facilmente e spesso devierebbe dalla sua via quanto gli uomini dalla via delle leggi. La natura ha leggi soltanto nel senso dell'uomo; legge è un'immagine, un'espressione, del tutto umana e proprio per questo tanto facilmente fraintendibile, che sta per necessità naturale. La natura è autonoma, autolegislatrice, cioè la legge è assolutamente una con la sua essenza, sia che adesso l'uomo, nella sua ignoranza e limitatezza, possa provare o no questa relazione, questa unità di legge e natura in casi determinati. Persino per l'uomo quello che la natura è in lui non è legge, poiché indistinguibilmente uno con lui stesso. Legge è soltanto lì dove è possibile il contrario di ciò che essa stabilisce; il suo sforzo è proprio quello di trasformare questa possibilità in impossibilità. La legge è la scimmia della necessità, che traveste il: non può essere altrimenti, nel: non deve essere altrimenti che come io voglio. Come giunge allora l'uomo ad attribuire leggi alla natura? Per via del fatto che egli, di fronte a tutto quello che nella natura è ed accade, può rappresentarsi, ed effettivamente di rappresenta, il contrario come possibile. In contraddizione con questo illimitato poter-essere-altro della potenza immaginativa umana, l'essere effettivo, determinato in un certo specifico modo, appare come una legge che, quindi, rinvia anche necessariamente ad un positivo, volontario, in generale umano legislatore della natura.

Ma non soltanto le azioni illegali, che contraddicono la volontà degli dei, le azioni in generale dimostrano che gli dei sono soltanto esseri di desiderio. Gli uomini parlano e pregano gli dei, come se tutto dipendesse dagli dei, come se la natura e l'uomo fossero nulla, e poi si comportano come se tutto dipendesse solamente dalle forze e dai mezzi della natura e dell'uomo, come se gli dei fossero nulla; in breve, gli uomini sono nella loro fede, nelle loro preghiere, nelle loro parole, teisti, ma *nelle loro azioni atei*.

“Non attraverso i voti” dice Catone secondo Sallustio (*Bell. Cat.* 52) “o le suppliche femminee ci si guadagna l’aiuto degli dei; niente riesce senza attenzione, attività, riflessione. Se ti lasci andare alla negligenza e alla pigrizia, supplichi gli dei per niente, essi sono adirati e maldisposti”. Ma se niente riesce senza attenzione, attività, riflessione, a che servono gli dei? Che cosa sono se poi mi aiutano quando mi aiuto da solo? I Greci avevano il detto: lavora tu stesso anche con l’aiuto di Atene (*Adagia Graec.*, A. Schott, 1612, p. 149); più avanti: fa tu per primo, poi invoca gli dei (*ibidem*, p. 387). Anche gli Spartani si esprimevano così: “la mano che si applica chiama la fortuna”, a lasciar intendere, come fa notare anche Plutarco, che si devono chiamare gli dei soltanto quando si è posto mano al lavoro (*Lacon. Inst. Ed. Xyl.* p. 232). Quando il timoniere, dice lo stesso (*De superst.* p. 169), vede avvicinarsi una tempesta prega gli dei di salvarlo, ma mentre prega tira a sé il timone, ammaina le vele e così sfugge alla tempesta. Dice Esiodo che il contadino prima del lavoro e della semina tenendo il timone dell’aratro prega a Zeus *htonios* ed alla sacra Demetra. In Omero si dice che gli Elleni, Aiace, prima della sua contesa con Ettore, pregavano per lui gli dei, e costui si preparava infatti durante le loro preghiere. E soltanto quando Agamennone gli richiese la battaglia, pregò Zeus per ottenere vittoria; infatti “dio è la speranza della virtù o del valore e non una scusa per la vigliaccheria”. Tuttavia, quando l’uomo si può aiutare e non lo fa, come un certo bovaro nella favola di *Babrios* a cui era finito il carro in un fossato, allora il dio ha ragione di urlargli: “metti mano alle ruote e sprone i buoi; prega gli dei se anche tu stesso fai qualcosa, oppure preghi invano”. Ma quando il carro, come è tanto spesso il caso, senza colpa è affondato così profondamente che l’uomo ha ancora solamente il desiderio, ma non la forza di tirarlo fuori, perché non aiutano anche allora gli dei se sono e possono più dei desideri?

In Eschilo il coro delle fanciulle all’inizio dell’assedio di Tebe da parte dei sette principi si getta ai piedi delle statue degli dei e le invoca gemendo

per ottenere la loro protezione. “Dei protettori di questa terra, su! su! voi tutti! Guardate alla schiera delle supplici vergini e difendetele dalla schiavitù. Dalle mani di Zeus cada battaglia decisiva per un sacro destino di vittoria. Beata dea Onka tu salva la città dalle sette torri”. Eteocle li prega silenzioso affinché per le loro lamentazioni l’esercito non si demoralizzi e chiede loro se credono che il nocchiero che nella tempesta marina si rifugi sul ponte si porti per questo in salvo. Esse rispondono che per timore e fede negli dei avrebbero preso il loro rifugio in essi per supplicare il loro aiuto; e quando Eteocle pretende che, possono supplicare quanto gli pare, ma il torrione tiene lontani i dardi dei nemici, esse rispondono che anche questo dipende dagli dei. Eteocle risponde che gli dei stessi abbandonarono le città occupate e che l’unica fonte di salvezza è l’ubbidienza. Ma il coro delle fanciulle non si lascia sviare nella propria fiducia negli dei e dice: la potenza degli dei si estende ancora oltre questo (versi 86-197).

Le donne hanno ragione quando si appoggiano soltanto agli dei, ragione quando pregano: “possa Zeus rigettare i nemici dalle mura ed abatterli con la sua folgore!” (verso 588). Infatti, cosa sono le forze umane, in generale, contro l’onnipotenza degli dei? E la preghiera è l’unico mezzo di comando che sta al comando dell’uomo, per mettere in attività questa onnipotenza ed appropriarsene, l’unico, puro organo religioso della religione, l’unica definizione, non solo teoretica, ma pratica, vivente, della natura degli dei, l’unica autentica, non falsificata professione di fede, poiché in quale altro modo che con la preghiera posso azionare, senza mescolanza di ateistica fiducia nella natura e in sé, e posso confermare la fede nell’onnipotenza, nella provvidenza e nella bontà degli dei? Non alla sola onnipotenza, ma anche all’amore degli dei si rivolge l’uomo in preghiera, come ad esempio avviene anche, qui in questo coro, dove gli dei sono chiamati “amici della città”. Quando infatti lo scoliaste di Apollonio Rodio (1, 257) loda il poeta perché mostra assai correttamente la natura, pensando agli uomini a lavoro ma

facendo soltanto supplicare e pregare le donne come le essenze deboli, con ciò, allora, egli ha trasformato la fede, la religione in una cosa soltanto delle donne. Infatti dalla fede negli dei come tali derivano soltanto preghiere, soltanto azioni devote, ma nessun lavoro, nessuna attività. Oggetto della religione è soltanto ciò che è oggetto del desiderio e proprio per questo della preghiera, nello stesso modo in cui oggetto della morale, della virtù è ciò che è oggetto del fare umano, ciò che rientra all'interno del campo e della sfera del potere dell'uomo. Il coro delle fanciulle prega, cioè combatte con armi religiose, poiché non può portare le armi della guerra, del valore. Tuttavia, non soltanto vi è autorizzato per via della sua natura femminile, ma anche, allo stesso tempo, per via della natura degli dei, poiché essi possono tutto di certo. Ma allo stesso modo vi è autorizzato l'uomo e non certo unilateralmente ma per la stessa natura degli dei, poiché essi, nonostante (nella fede) possano tutto, (in realtà) non fanno nulla se egli, invece che alla preghiera, non si aggrappa alle armi. Prega la religione, dice la donna, ma lavora! agisci! osa! l'attività della virtù, dice l'uomo. Gli intraprendenti, i coraggiosi proprio dio li sostiene, come dice Ovidio: *audentes deus ipse juvat* “gli audaci il dio stesso li aiuta” (*Met.* 10, 586), o come esprimono più correttamente Ennio (Macrobio *Saturn.* 6, 1) e Virgilio (*Eneade* 10, 285): la fortuna aiuta gli audaci: *audentes fortuna juvat* – frase che trova la sua vera espressione e senso già prima nei versi di Ovidio: “ciascuno in vero è lui stesso dio, non indietreggia il destino di fronte all'inerte pregare” (*Met.* 8, 72).

Nell'azione: come possono gli dei ascrivere una vittoria che io ho a mala pena conseguito con il più evidente sforzo, con il sacrificio di tutti i miei beni, con l'impiego delle mie ultime forze, nel sudore e nel sangue dello scontro mortale? Quale dono è quello che io mi sono procurato, quello per cui ho adoperato fino all'ultimo centesimo? Quali attestazioni di grazia sono quelle che si insinuano nell'uomo soltanto attraverso le bastonate e le ferite di lancia? Certo non vi voglio attribuire, o dei, ciò che soltanto la cortigianeria

religiosa vi ascrive. Voi siete giusti, e la giustizia richiede che a colui a cui andrà la fatica del lavoro, andrà anche la paga, il guadagno. La battaglia e naturale o umana, umana la vittoria; infatti, come si possono separare la vittoria dalla battaglia, la morte del nemico dalla morte? – divino è soltanto il desiderio della vittoria e la gioia per la vittoria effettivamente conseguita, cioè il desiderio esaudito. Se la battaglia è vinta facilmente, allora è anche facilmente dimenticata, sì, è spesso incomprensibile come si siano potute soltanto superare tutte queste difficoltà potendo sussistere questi pericoli; la vittoria appare come un miracolo – Seneca *Troias* 1, 25 -; la gioia per essa è tanto esuberante, tanto idealistica che, nella sua beatitudine, non dovrebbe farsi disturbare per il pensiero del materialismo del sudore e del sangue versati; essa non conosce nessun'altra ipotesi e condizione che il desiderio di vittoria al contempo idealistico e diretto agli dei che le è stato concesso; essa si sente, perciò, anche collegata e legata soltanto alle entità beate e celesti. Soltanto così si spiega l'endiadi di dio e uomo, come ad esempio si esprime l'Iliade nei versi seguenti: “combattei con lui ed Atena mi conferì gloria (cioè: la vittoria) (Iliade 7, 154), “se quello abbattessi ed Apollo mi concedesse gloria” (7, 81), “che io possa uccidere chi dio mi concede e le cosce raggiungono (chi io raggiungo con i piedi, Iliade 6, 228). Combattere, raggiungere il nemico con i piedi, abatterlo è dunque cosa dell'uomo, ma la gloria di averlo raggiunto, abbattuto e sconfitto, il piacere che proviene dalla coppa della libertà dagli affanni e dalle fatiche della battaglia, è cosa divina (Iliade, 6, 528). Ma alla fine questo non significa di nuovo nient'altro che questo: il desiderio in tensione, proteso, che deve compiersi è e si chiama uomo, ma il desiderio realizzato, soddisfatto, non più bisognoso di nulla, è e si dice dio. Prima o mentre l'arciere scaglia il suo dardo prega Apollo, ma non a lui in quanto medico o citaredo, ma come glorioso per l'arco (Iliade 4, 101). Perché? Perché l'arciere divino non è altro che il desiderio certo del proprio esito, appagato nella fede dell'arciere umano di colpire il bersaglio o di non

fallire poiché egli è infallibile.

30. LA RIVELAZIONE

“Gli dei degli uomini sono i desideri degli uomini. Va bene: gli dei, ma non Dio, l’unico vero Dio che si è rivelato nel cristianesimo, che perciò non può essere spiegato a partire dalla antropologia, che è enormemente differente dall’uomo, che è una essenza assolutamente divina, puramente teologica”. Ma la rappresentazione della rivelazione, attraverso cui i cristiani vogliono fondare per se una eccezione alle leggi dell’antropologia, una differenza essenziale tra sé e i pagani, tra il dio cristiano e quello non cristiano, è proprio rappresentazione conforme a queste leggi, una rappresentazione necessaria dal punto di vista del credente, del tutto umana, e perciò appartenente anche alla religione dei pagani. “Ditemi adesso, voi Muse che dimorate nell’alto dell’Olimpo; infatti voi foste sempre presenti e tutto sapete e conoscete; il nostro sapere è nulla, noi ascoltiamo soltanto la fama”. Così implora Omero le Muse nell’Iliade (2, 483), ma noi sappiamo già che in Omero nessuna giusta preghiera resta inascoltata dagli dei. Anche Omero è perciò una rivelazione, una Bibbia – ma ovviamente una Bibbia dell’antropologia, non della teologia – anch’egli è un cantore divinamente ispirato – ma, si capisce, non dal Dio della Sio ebraica, ma solo da quello dell’Olimpo greco. “Insegnami tu stessa chi sei, poiché ingannevole è il pensiero dell’uomo”, dice Ovidio nei suoi Fasti (5, 191) alla divinità dei fiori, Flora. “Apprendi” dice lo stesso al verso 5, 449, in relazione alle feste dei Lemuria, “il motivo del nome. Il dio stesso (qui Mercurio) me lo ha reso noto”. Sebbene in Ovidio ed in altri poeti successivi si abbiano rivelazioni di significato soltanto poetico e non anche religioso, esse manifestano comunque la intima, inseparabile relazione tra fede negli dei e fede nella rivelazione. *Pent-ou penser que si Dieu existe en effet, il ne soit pas révélé aux hommes? Les idées de Dieu révélé et de Dieu existant ne se présentent-elles pas comme indissolublement liées? De Luc. (Précis del la Phil. De Bacon, Tome 2, p. 185). [...]* Ciò che tuttavia qui è

detto soltanto in relazione al Dio monoteistico, vale anche per gli dei del politeismo, proprio per gli dei che sono semplici oggetti della natura. Come so che il sole è e che è ciò che è? Da me stesso? No! Lo stesso sole mi ha rivelato la sua esistenza ed essenza; ciò che so di lui lo so soltanto per illuminazione. Ma gli dei, proprio quando sono soltanto nude entità naturali, come il sole, sono al contempo anche enti viventi e cioè umanamente viventi. La rivelazione della loro esistenza è infatti contemporaneamente quelle della loro volontà. Rivelandosi a me il sole come luce, egli mi dice che la sua volontà è: non vi sia tenebra, che esso non gode dell'oscurità, che io dunque posso esprimere a lui la mia venerazione soltanto ad una essenza corrispondente a questa sua volontà rivelata. Io posso tributare onore ed amicizia ad ogni essere soltanto a condizione che io gli faccia soltanto ciò che è conforme alla sua essenza e sensibilità; ma questo qualcosa non posso indovinarlo o desumerlo a partire da me, altrimenti potrebbe darsi che io, invece di onorarlo, lo offenda nonostante le migliori intenzioni. *Autos éfa*, Egli lo ha detto, Egli stesso, il Maestro, non io, lo scolaro, il Signore, non io, il servo, Iddio, non io, l'uomo; io dico soltanto dopo che egli mi ha suggerito, ed è indifferente se egli parli agli occhi attraverso le azioni, o all'intelletto attraverso le parole.

Ogni credente e devoto presuppone questa fede. In tal modo i Greci ed i Romani rendevano non se stessi, ma i loro dei gli inventori o gli iniziatori delle loro usanze religiose, delle loro feste e dei loro inni (59). “Sono Demetra – con tali parole la divina dispensatrice dei misteri eleusini si rivela in tutta la sua maestà divina in casa del re eleusino Cheleo – innalzami un gran tempio ed un altare, vi insegnerò io stessa le sacre usanze in modo tale che potrete, in futuro, riconciliarvi con me attraverso santi sacrifici” (Hymn. In Cer. 268-74). “Nudo” si dice in Ovidio a proposito della festa di Pan o Fauno “scorrazza in giro e corre lo stesso dio, e nudo si dice corra perciò anche il suo servitore” (*Fasti*, 2, 282). La differenza è soltanto questa: la teologia cristiana dice: io

credo di Dio ciò che egli stesso comanda di creder di lui, ciò che egli stesso dichiara di sé; il filosofo cristiano: io penso di Dio ciò che egli stesso pensa di sé, ciò che egli ha in precedenza pensato per me; il vitale, spiritualmente sensibile [geistsinnlich] greco: io canto di dio soltanto ciò che diò mi ha cantato in precedenza di sé, io soltanto danzo con i miei piedi artisticamente ragionevoli [kunstverständig] – Iliade 18, 599 – e con le mie mani eloquenti – Luciano, de Saltat. 63 – una danza religiosa, che il dio ha in precedenza danzato per me. Così nella Teogonia di Esiodo danzano le Muse intorno all’altare di Zeus sull’Elicona; nel cosiddetto Inno omerico ad Apollo nell’Olimpo le Grazie dai bei ricci, le gaie Ore, Armonia, Ebe e Afrodite, danzano tenendosi per mano ed Apollo danza suonando la Cetra. Pindaro definisce apollo un danzatore, e presenta come Eumelo o Arctino persino il padre degli dei e degli uomini quando danza (Aten. *Deipn.* 1, 40).

Non è necessario tuttavia che gli dei stessi danzino o che rivelino danze determinate agli uomini; è sufficiente per questo soltanto che la danza abbia significato culturale, che sia eseguita per la gioia e l’onore degli dei, poiché la stessa danza è un’opera gradita agli dei (60). Ma ciò che è gradito agli dei l’uomo lo sa soltanto dagli dei, soltanto attraverso la rivelazione. Così Fidia chiese – non fa differenza se la leggenda è contemporanea o successiva alla sua morte – dopo che ebbe terminato la statua di Zeus olimpico, se il lavoro fosse stato di suo gradimento, e subito il dio manifestò il suo compiacimento con una folgore (Pausania, 5, 11, 4), così che Dione Crisostomo ha ragione quando definisce quella non solo la più bella tra tutte le sculture della terra, ma anche la più gradita agli dei (Orat. 12, 25, ed, Emper). Ugualmente Epopeo, un antico signore di Sichione, dopo aver costruito un tempio ad Atena, chiese alla dea di manifestare o palesare se il tempio ultimato fosse di suo gusto, e dopo che così ebbe pregato, di fronte al tempio deve essere sgorgato petrolio (Pausania 2, 6, 2).

Ma gli dei non rivelano soltanto ciò che immediatamente è connesso

alla loro venerazione, ma anche ciò che incombe sugli uomini nel futuro e ciò che essi devono fare o lasciar fare. La rivelazione si adatta proprio con l'affermazione dei cristiani, col tempo, con le necessità e con la capacità di comprendere dell'epoca; la rivelazione corrispondente ai bisogni, ai desideri, alle rappresentazioni dell'antichità era tuttavia innanzitutto la mantica, la divinazione, la profezia. “Se teniamo presente,” – dicono i filosofi stoici – “e almeno questo mi appare inconfutabile, che esistono gli dei, che la loro provvidenza regge il mondo e che essi si preoccupino della condizione umana, non soltanto in generale ma nei casi specifici, allora è necessariamente vero che gli dei annunciano il futuro agli uomini”, considera Cicerone (*De.Div.* 1, 51). Se vi sono dei”, dice ancora (1, 38) “e non mostrano in precedenza agli uomini le cose future nella loro chiarezza, allora o non amano affatto gli uomini, o non sanno nulla di ciò che accadrà, o credono che agli uomini non stia a cuore la conoscenza del futuro, oppure ritengono propria esclusiva prerogativa predire il futuro agli uomini, oppure gli stessi dei non possono mostrarlo neanche una volta. Ma gli dei ci amano giacché sono benevoli e amici della stirpe degli uomini, essi sanno di loro cosa è disposto e determinato; a noi preme molto conoscere il futuro, poiché questo ci rende previdenti; e se gli dei mantengono come propria prerogativa l'anticipazione del futuro, non contraddice ciò la loro benevolenza? E infine gli dei ne hanno il potere. Se non ci fossero gli dei allora (ovviamente) non ci mostrerebbero il futuro; ma essendoci, essi ce lo mostrano”. Che accordo mirabile fra le ragioni portate dai pagani per la necessità della divinazione e quelle portate dai cristiani per la necessità della rivelazione!

Dio sa tutto, cioè tutto ciò che l'uomo *non* sa, ma *desidera* sapere; infatti a prescindere da questa determinazione più vicina, l'onniscienza divina non ha per gli uomini alcun pathos, nessun interesse, nessun senso. “Dimmi” – dice a Proteo in Odissea 4, 468 Menelao il cui ritorno in patria era ostacolato da venti contrari – “poiché tutto sanno gli dei: chi è l'immortale che mi

trattiene ed ostacola il mio viaggio, e come posso riuscire a ritornare in patria sui flutti del mare pescoso?” Ciò vuol dire: dimmi, poiché sai tutto come dio, ciò che voglio sapere come uomo, ma che – purtroppo! – non so. Ma come qui Menelao non desidera apprendere dal divino Proteo, sebbene costui “sia in grado di scrutare tutte le profondità del mare”, quanto sia profondo il mare, quanto quante siano le specie dei pesci, come sia stato creato l’abisso salato, ma soltanto come egli possa ritornare alla amata patria natia; allo stesso modo anche l’uomo in genere non vuole sapere, almeno dai suoi dei, ciò che i signori eruditi vogliono sapere, ma soltanto ciò che gli è necessario sapere per la sua salvezza e per la sua fortuna. La necessità di sapere questo è la necessità della rivelazione divina. “Quando ci è impossibile prevedere ciò che ci è di vantaggio rispetto al futuro, allora siamo vicini agli dei” – una prova di quanto si preoccupino degli uomini - “poichè essi ci mostrano e ci insegnano la via soluzione alle nostre domande, e come comportarsi al meglio”. Socrate in Senofonte (*Mem.* 4, 3, 12). Ma anche presso i Cristiani si dice (ad es. Buddeus, *Inst. Theo. Dogm.* 1, 2, 1): “la fragilità della ragione umana è tale che essa non può mostrarci la vera e autentica via alla salvezza, e fu allora opportuno che la bontà di Dio rendesse nota la sua volontà attraverso una rivelazione determinata affinché potessimo raggiungere la salvezza eterna”. Lì come qui, la divinità rivela la sua volontà, ma lì come qui ‘oggetto e lo scopo di questa volontà è soltanto il bene, la fortuna dell’uomo – la sfortuna si ha nella misura in cui l’uomo non vuole dar seguito a questa volontà rivelata. “Così” – infatti come contro Crasso che scontò la negligenza nei confronti del segno miracoloso del dio che lo sconsigliava di intraprendere la guerra contro i Parti con la sconfitta del suo esercito e la perdita della sua vita – “così gli dei vanno in collera se vengono disprezzati; così la volontà dell’uomo viene punita quando egli si pone al di sopra degli dei” (Valerio Massimo, 1, 6, 11). Chiaramente gli dei rivelano, poiché essi nulla possono sulla necessità, anche cose che possono essere ben previste e predette, ma che, proprio per questo,

non possono essere modificate ed evitate.

I cristiani hanno indicato “la solennità legata alla semplicità” della Bibbia come un caratteristico segno formale della rivelazione divina. Ma anche questo segno caratteristico non era sconosciuto ai pagani. Così Artemidoro distingue i precetti medici o le ricette, che gli dei danno agli uomini in sogno, attraverso la loro semplicità e la loro chiarezza, da quei precetti che fanno gli uomini stessi e che spesso sono tanto ridicoli che gli dei dovrebbero essere insulsi, sciocchi, insensati se ne fossero davvero gli autori (*Oneirocr.* 4, 22).

31. L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

Come la fede nella rivelazione in quanto tale non è soltanto una fede cristiana, ma anche pagana, comune a tutto il genere umano, così anche l'essenza che si rivela nel cristianesimo è un'essenza appartenente all'antropologia, scaturita dai desideri dell'uomo. “In verità vi dico: molti profeti e giusti hanno agognato vedere ciò che voi vedete, e non l'hanno visto, ed udire ciò che voi udite e non l'hanno udito” (Matteo, 13, 17). Nel libro del profeta Aggeo 2, 8* – un passo che tuttavia viene spiegato e tradotto da molti in modo diverso, così già anche dai Settanta – il Messia è detto persino ardente desiderio [Sehnsucht] (oggetto del desiderio) di tutti i popoli. Il desiderio del messia ha preceduto quindi l'apparizione del Messia. Ma che cos'è allora l'essenza di questo auspicato Messia? Qual è l'essenza del cristianesimo?

L'essenza del cristianesimo non è, come vogliono i dogmatici, qualcosa tipo il dogma della santa trinità, poiché vale per la dogmatica, come risulterà, ciò che vale per il regno dei cieli: “i primi saranno gli ultimi e gli ultimi saranno i primi” (Matteo, 19, 30); non è la riconciliazione dell'uomo con dio o la remissione dei peccati, poiché essa è solo il mezzo, non lo scopo, e “è più facile dire: i tuoi peccati ti sono rimessi (cioè la tua punizione condonata), che dire: alzati e cammina” (Matteo, 9, 5); non è la morale o la moralità [Sittlichkeit] dei moderni predicatori di moralità, poiché questa è soltanto la condizione (o anche la conseguenza) del regno dei cieli, ma non lo stesso regno dei cieli, soltanto la persona del battista e predicatore di penitenze Giovanni, non il Messia che si annuncia e si palesa come Messia attraverso il “i ciechi vedono e i paralitici camminano, i lebbrosi diventano sani ed i sordi odono, i morti si alzano ed ai poveri si predica il vangelo” (Matteo 22, 32);

* Il riferimento di Feuerbach sembra sbagliato [ndt].

non è lo “Spirito” dei moderni idealisti e spiritualisti, poiché sebbene è detto: “Dio è spirito”, non è anche detto “Dio è un dio degli spiriti”, ma “dei viventi, non dei morti”; infatti il Cristo che risorge dalla morte per dimostrare che è proprio lui, che è vivente, nega esplicitamente che egli sia uno spirito, lo nega con la carne e con le ossa, con le mani e con i piedi, (Luca, 24, 37-40), infatti nel cristianesimo non ci sono soltanto spiriti che abitano nell’uomo, ma anche spiriti che abitano nei maiali, non soltanto uno spirito santo, ma anche spiriti malvagi e immondi, non soltanto uno spirito che dà la vita (1 Corinzi 15, 45) ma anche uno spirito fanno ammalare o spiriti della malattia, come dimostra specialmente il moderno cristianesimo, non soltanto uno spirito che si esprime nel Logos, nella Parola, ma anche uno spirito che non parla, muto o che rende muti (Marco 9, 25), - l’essenza del cristianesimo è la vita – ma *la vita celeste, beata, eterna*, poiché soltanto la vita beata ed eterna è nel senso del cristianesimo *vita, vita reale**, infatti molto spesso nel Nuovo Testamento la vita senza ulteriori attributi non significa altro che la vita beata od eterna. “Dio ha amato il mondo a tal punto che ha dato il suo figlio primogenito (cioè unico) affinché tutti quelli che credono in lui non si smarriscano, ma abbiano la vita eterna”. “Ma questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che chi vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna ed Io lo risusciti nell’ultimo giorno” – vale a dire alla eterna beatitudine (Giovanni 6, 40). “Perché come il Padre resuscita i morti e li porta in vita, così anche il figlio dà la vita a chi vuole” (Giovanni 5, 21). “Se i morti non risorgessero allora Cristo non sarebbe risorto. Ma se Cristo non fosse risorto, la nostra fede sarebbe vana” (1 Corinzi 15, 16, 17). “Sulla morte e risurrezione di Cristo di fonda l’intero Evangelo” (Calvino, *Comment. in epist. Pauli* a proposito di questo passo). “Se si elimina la resurrezione si elimina l’intero Vangelo, si vanifica il potere di Cristo, e l’intera religione va in pezzi. Infatti per che cosa Cristo è morto e risorto se non per redimerci un giorno dalla morte e

* 1 Timoteo 6, 19 si trova persino esplicitamente detta l’espressione filosofica τῆς ὄντως ζωῆς, invece che αἰωνίου che era la versione comune anche prima di Griesbach.

chiamarci alla vita eterna” (lo stesso, *Comment. in 1. Ep. Petri* 3, 4). “Moriamo con gioia riconoscendo Cristo... nel desiderio per eternità sopportiamo tutto, al fine di ricevere ciò che a cui aspiriamo o che desideriamo da colui che può darlo” (Giustino Martire, *Pro Christ. Apol. II. P. 78. Just. Opp. Item Athenagorae etc. Tract. Col.* 1686). “Nella speranza della vita eterna disprezziamo questa vita” (Atenagora, *Apol. Vel. Legat. Pro Christ. P. 36*). “Siamo convinti che saremo redenti da questa vita e vivremo un’altra vita, una vita migliore di questa, celeste non terrena, dove saremo presso Dio e con Dio eterni e senza patimenti dell’anima, non come carne, anche se in un certo senso dovremmo averne, ma come spiriti celesti, ... infatti, Dio non ci ha creati, come le pecore e gli animali da soma, di passaggio, come creature per effimere, destinate a sparire” (lo stesso, *ibidem*, p. 37). “Voi dovete, dice Cristo agli uomini per chiamarli a sé, non dovete avere soltanto la ragione più delle bestie irragionevoli; al cospetto di tutti gli esseri mortali egli vi diede, soli, l’immortalità (o, come anche si dice, la incorruttibilità) di cui godere (Clemente Alessandrino *Coh. Ad gent.* 12, p. 188, ed Wirceb. 1778). “Il Logos (Cristo), che al principio della creazione ha dato anche la vita come Demiurgo (mastro d’opera, artista), ha, apparso come maestro, insegnato a vivere bene (giustamente) per poi, come Dio, concedere la vita eterna” (*ibidem.*, 1. p. 15). “I cristiani di essere stranieri sulla terra, tra gli estranei (pagani) trovano facilmente nemici, ma hanno provenienza, posto, speranza (i beni sperati), potenza (grazia in conseguenza del favore di Dio), dignità in cielo” Tertulliano, *Apo. Adv. Gent. i.* ed. Ritter). “Gli uomini prima del cristianesimo, i pagani, non cercavano in cielo il bene più alto; no! staccati da questo altissimo bene che per questo è eterno e beato, poiché non può essere visto, toccato e afferrato, ed allontanatisi dalla virtù che corrisponde a questo bene, che è parimenti immortale, attaccaano il loro cuore a beni e dei terreni, corruttibili e corporei”(61). (Lattanzio *Inst. Div.* 4, 1. ed. J. G. Walch. 1735). I filosofi, che consideravano la conoscenza e la virtù come il bene più alto,

erano sì sulla via della verità, ma non giungevano alla meta; ed essi non trovavano il bene più alto perché non cercavano nell'altissimo, ma nel bassissimo. L'altissimo è tuttavia soltanto il cielo e io, da qui deriva lo spirito. Sebbene perciò ponessero il bene più alto non nel corpo ma nello spirito, ricadevano poi di nuovo nel corpo, perché relazionavano il bene più alto a questa vita che finisce col corpo. Ma la beatitudine non giunge all'uomo come credono i filosofi, in modo che agli sia beato vivendo nel corpo che necessariamente deperisce, ma in seguito, quando l'anima redenta dall'unione col corpo vive soltanto nello spirito" (62) (idem 3, 12). "A causa della vita eterna ciascuno deve essere un Cristo", dice Agostino (*De Civ. dei* 5, 25, ed. Tauchn.). "Solamente a causa della vita eterna siamo propriamente cristiani" (ibidem 6, 10). Si deve essere religiosi per via dell'altra vita in cui non ci sarà più alcun male" (ibidem 22, 22). "Non per la vita presente, ma per quella futura siamo diventati cristiani" (*Sermones* p. 366 Aug. *Opp.* Antwerp. 1701). "Chi può mai richiedere e ottenere la vita eterna dagli dei pagani? (lo stesso *De civ. dei* 6, 6). "I pagani considerano il culto di questi dei necessario per le esigenze di questa vita mortale; ma i loro dei non possono nemmeno concedere beni terreni se si crede siano sottoposti alla loro potenza, e tanto meno la vita eterna" (idem 6, 1). "La vita eterna" cioè la vita beata senza fine – poiché soltanto la vita eterna è beata, 7, 1 – la concede soltanto Colui che concede la vera beatitudine" (idem, 10, 1). "I filosofi ponevano il bene più alto in questa vita. Volevano porlo nel corpo e nello spirito o in entrambi, ma come avrebbero potuto descrivere ed enumerare tutti gli affanni della vita umana? Siamo beati solo nella speranza, come dice l'apostolo nella *Lettera ai Romani* 8, 24. Come la salvezza abbiamo anche la speranza non ancora presente, ma essa attende dal futuro" (idem. 19, 4). "Se Platone ci avesse promesso questa gioia – cioè il modo per sfuggire alla morte – nel suo Fedone o un altro della schiera dei filosofi, ed avesse potuto mantenere e portare a compimento questa promessa, sarebbe stato del tutto nelle cose che noi

facessimo oggetto della nostra venerazione colui da cui ci aspettiamo un gran dono e beneficio. Ma poiché Cristo ciò non solo lo promette, ma ha anche mostrato attraverso tanti miracoli che egli potrebbe mantenere la sua promessa: che facciamo di insolente o per che cosa ci guadagniamo il rimprovero di follia se ci sottomettiamo al nome ed alla maestà di colui da cui speriamo tanto che ci possa redimere da qualsivoglia morte quanto che ci donerebbe la vita eterna?” (Anobio, libro 2, p. 39 ed. Elm.).

32. LA CREAZIONE DAL NULLA

Il fine che differenzia i cristiani dai pagani, lo scopo finale della fede e della vita cristiana è dunque il cielo, – i cristiani sono uranopoliti, cittadini del cielo, mentre Socrate, il saggio pagano, si definisce cosmopolita, cittadino del mondo” (J. Ch. Wolf, *Curae phil. et crit. in ep. ad phil.* 3, 20 – il cielo, cioè la beatitudine, la vita eterna, la salvezza, poiché questa non è nient’altro che la vita liberata “dalla signoria del peccato e della morte”, beata od eterna in opposizione alla morte eterna, alla eterna dannazione e perdizione. Ma l’essenza in cui o per mezzo di cui questo scopo o desiderio finale si realizza, è Dio – non il dio pagano, che ha la natura come propria condizione, la necessità naturale come proprio limite, ma proprio il dio cristiano, *il* Dio, che ha portato alla luce il mondo con la sua nuda volontà, è che perciò è il signore ed il padrone incondizionato della natura o del mondo.

Ciò che contraddicono la beatitudine e la sua condizione, la resurrezione, e non soltanto nella testa dell’uomo ma anche nella realtà e nella effettività, in linea di fatto e di principio, è alla fine solo e unicamente la natura, il mondo. Dov’è la beatitudine, la beatitudine che il cristiano si immagina e vuole, in questo mondo? Come è possibile in lui? E come è possibile, in generale, se questo mondo, questa natura è l’ultimo, invalicabile limite dell’essenza [Wesen] e della vita umana? Ma perciò com’è possibile sperare nell’immortalità quando manifestamente l’uomo, o almeno il suo corpo – ma che cos’è l’uomo senza di esso? – viene schiacciato nella polvere e ridotto in cenere dalla potenza degli elementi distruttivi? In quale altro modo questa contraddizione può essere rimossa, in quale altro modo la beatitudine può essere trasformata in certezza che attraverso la creazione, cioè la completa dipendenza della natura da un’entità [Wesen] la cui potenza è

onnipotente, ma la cui volontà è la beatitudine dell'uomo? Che cos'è la potenza della natura di fronte all'onnipotenza? Come dovrebbe non poter nuovamente ricreare la vita dalla morte Colui che ha fatto il mondo con la sua nuda volontà, cioè lo ha fatto dal Nulla? Come, per una potenza per cui non vale alcuna legge naturale, alcun limite al di fuori di quelli che volontariamente si impone, è impossibile una vita senza morte, senza fine, senza male?

“Noi attendiamo la venuta del Salvatore Gesù Cristo, il Signore, che trasfigurerà il nostro corpo miserabile così che esso diventi simile al suo corpo trasfigurato in virtù dell'effetto (attività, potere, potenza) con cui *egli può assoggettare anche tutte le cose*” (*Filip.*, 3, 20. 21). Secondo l'attività, “poiché niente è più incredibile, niente contraddice di più il peccato carnale che la resurrezione, per la quale Paolo presenta di fronte agli occhi l'infinita potenza di Dio, che erode ogni dubbio. Poiché la mancanza di fede deriva dal fatto che misuriamo la cosa secondo i limiti del nostro spirito. Ma se riflettiamo sul fatto che Dio, che fece tutto dal nulla, può richiedere alla terra ed al mare ed agli altri elementi di restituire il bene a loro consegnato, allora il nostro spirito si innalza subito alla solida speranza e perfino all'intuizione spirituale della resurrezione” (Calvino, *Comm. Ad Philipp.* 3, 21). In breve: la beatitudine è una pura ipotesi campata in aria; non ha facoltà alcuna di fondarsi e rimanere stabile se non si poggia sull'onnipotenza, nessuna speranza nell'avvenire se non si richiama ad un corrispondente diritto del passato, nessun altro significato che quello di una trovata, di un'improvvisazione se non la precede il premeditato lavoro della creazione. La beatitudine non dipende da questo mondo; al contrario essa spera in e costruisce sulla sua fine e su una sua trasformazione corrispondente al proprio interesse. Tuttavia, come può il mondo finire se già un tempo non è stato inesistente? Come può esistere la beatitudine dopo il mondo, in generale, indipendentemente dal mondo, se non ha già un'esistenza pre- ed oltre-

mondana? O, come può la beatitudine rivendicare una trasformazione del mondo che lo conduca al suo meglio se non ha alcun privilegio [Vorrecht] di fronte a lei? Questo privilegio della beatitudine di fronte al mondo ed alla natura intera è la divinità creatrice del mondo.

Trasformare la creazione del mondo o la volontà creatrice per se stessa, indipendentemente dalla volontà di beatitudine dell'uomo, in oggetti del pensiero, in idee fisse, significa, per usare un modo di dire greco, speculare "sull'ombra dell'asino" senza l'asino, significa speculare sul vaso – il Creatore viene paragonato ad un vasaio, la creazione ad un vaso – senza scervellarsi sul fine e sul contenuto del vaso. La creazione come atto ha, come il suo oggetto, il mondo, soltanto il valore di un mezzo, di una condizione; per essere beato o per diventarlo, bisogna prima essere realmente; questo essere come la provvisoria condizione delle essere eterni è il mondo – almeno, il mondo come esso è. "Come può Colui che vuole il bene dell'uomo non volere che egli nasca eliminando le condizioni per la sua nascita? Come si può mostrare il suo bene a chi non si lascia essere?" – una espressione di Tertulliano (*Adv. marc.* 1,29, ed. Gersdorf), che si riferisce di certo alla generazione umana dell'uomo, ma si adatta anche alla creazione originaria, divina del mondo e dell'umanità. "Uno che non vuole essere è tanto poco quanto uno che non vuole essere beato, infatti, come si può essere beati se non si è nemmeno?" (*Civ. Dei*, 11, 26). Quanta poco scopo e valore autonomo ha il mondo agli occhi del cristiano, tanto poco lo ha il creatore; il fattore del mondo è soltanto il precursore, la condizione del beatificatore.

Deus est finis mundi, Dio è il fine del mondo – dice il Santo Tommaso d'Aquino, dice la teologia in genere –, tuttavia non il Dio per sé ma per l'uomo, o almeno non Dio prima dell'incarnazione nell'uomo, senza l'uomo, ma il Dio con l'uomo, non il Dio eremitico, egoistico, ma il Dio risolto nella beatitudine – infatti si dice: la beatitudine è lo scopo ultimo, *beatitudo est ultimus finis*. Ma "fra tutte le cause il fine occupa il primo posto; dal fine tutte

le altre cause hanno la loro realtà [Wirksameit], poiché l'agente agisce soltanto per uno scopo; ma lo scopo più lontano è di nuovo la causa, dal momento che quello precedente è intenzionato come fine, poiché niente è mosso al prossimo fine se non attraverso il fine precedente, ed è dunque il fine precedente la causa prima di tutto", Tommaso d'Aquino, Summa contra Gent. 3, 17, 8). La causa prima di tutto, il movente della creazione del mondo, ciò che Dio fa come creatore, ciò che decide il destino del mondo, ciò che egli chiama all'esistenza e poi di nuovo al non essere o almeno trasforma in una sostanza del tutto nuova, questo è soltanto la beatitudine. Dio è diventato creatore soltanto per diventare uomo, ma è diventato uomo soltanto per fare l'uomo beato. "Poiché la differenza dell'uomo da Dio" dice lo stesso "appare contraddire il beneficio della beatitudine, allora l'uomo aveva bisogno molto più dell'angelo dell'incarnazione di Dio per comprendere la speranza della beatitudine. Anche perché l'uomo è l'ultima creatura che per così dire, secondo la sua nascita, presuppone tutte le altre creature dell'ordine naturale, egli si riunirà come si conviene con il Principio Primo del mondo, così, come in un circolo, si richiuda la perfezione del mondo" (ibidem, 4, 55,4). Sì! L'intera teologia è un circolo in cui, sotto nomi e ruoli diversi, dal principio alla fine, tutto gira intorno alla beatitudine dell'uomo (63). Riguardo alla creazione del mondo si tratta perciò che Dio non ha fatto il mondo da una materia già esistente, incenerata, e proprio perché altrimenti la potenza di Dio sarebbe limitata, la materia sarebbe indipendente da lui, infatti di ciò di cui non si è gli autori non si è neanche perfetti padroni. A la fondamentale ragione per cui la materia viene messa in disparte è per fare sì che la beatitudine abbia spazio illimitato; infatti, se la materia non è una creatura, un prodotto della volontà di Dio, allora Dio è legato nei suoi poteri [Wirkungen] all'essere [Wesen] della materia, cioè l'uomo può essere beato soltanto fin al punto in cui ciò sia compatibile con l'essere della materia, la beatitudine ha la materia come proprio confine. Soltanto se all'inizio il mondo è nulla, cioè nulla di

riluttante e di resistente – e che cosa c'è di più avverso ancora oggi all'anima che vuole essere immortale che la materia? – niente che faccia opposizione all'attività divina, soltanto lì, anche alla fine, nulla sta sulla via della beatitudine umana.

Eternità non è una parola o una cosa indifferente, priva di connotazione emotiva per l'uomo. “L'eterno è il bene più alto o il bene”, dice Tertulliano (*Adv. Hermog.* 11), “l'immortalità è il bene più altro”, Lattanzio (*Div. Inst.* 3, 12), “la vita eterna è il bene più alto” (Agostino, *Civ. Dei*, 19, 4). Come può dunque l'uomo, almeno *quell'uomo* che per materia non pensa e comprende altro che l'argilla che il vasaio impasta a piacere nelle sue mani – attribuire questo bene alla materia? Non vuol dire questo “dare le perle ai porci”, “Prendere ai figli (di Dio) il loro pane e poi gettarlo ai cani” (Matteo 15, 26)? L'eternità è certamente un bene, ma un bene che allo stesso tempo presuppone altri beni; l'eternità desidera e stima come un bene soltanto lo stesso bene ma non il male, la salute ma non la malattia, la libertà ma non la schiavitù, la fortuna ma non la sfortuna. Ma la materia difetta di tutte queste condizioni, delle condizioni fondamentali dell'eternità – della vita, poiché l'eternità è vita eterna; ma come può vivere in eterno ciò che non vive almeno una volta, vive almeno nel senso dell'uomo?

Ma l'uomo, o almeno *quell'uomo* di cui qui si parla, considera vita soltanto la vita in e secondo il proprio senso. Come dunque può l'uomo sprecare il bene più alto in una essenza [Wesen] o inessenza [Unwesen] che manca di tutti i beni? Come potrebbe il suo cuore aggrapparsi ad una cosa senza cuore? Come potrebbe affidare il suo desiderio più alto ad un oggetto che non ha senso [Sinn] per esso, e di conseguenza non può neanche soddisfarlo? Come affondare il seme del futuro generato dal suo cuore, determinato alla continuazione della sua essenza nel mare di ghiaccio della materia o della natura? “Quale altro concetto della divinità” dice Tertulliano contro Ermogene (*Cap.* 4) “che l'eternità? Se è caratteristica di Dio allora

appartiene a lui soltanto, poiché non sarebbe caratteristica che fosse posseduta anche da un altro. Se anche un altro l'avesse, ci sarebbero allora tanti dei quanti possessori di questa caratteristica di Dio. Ermogene, che considera la materia increata e quindi eterna, postula quindi due dei, poiché pone la materia simile a Dio". La materia non è dunque eterna, l'eternità è prerogativa esclusiva della divinità. Ma essa è anche per la mediazione divina una prerogativa esclusiva dell'uomo: non il Sole, la Luna e le stelle, non la terra, non le piante e gli animali – solo l'uomo è immortale. "I cieli e la terra passeranno, ma la mia parola non passerà" (Matteo, 24, 35). "Tutta la carne è come erba e tutte le sue signorie come fiori. L'erba secca e i fiori appassiti; ma la parola del Signore rimane in eterno. *Ma questa è la parola che vi è annunciata*" (1 Pietro 1, 24, 25); ma questa è la parola che vi è annunciata, cioè il Vangelo, la lieta novella della vita eterna. "È un lavoro ancora più grosso trasformare i miscredenti in giusti che creare il cielo e la terra, poiché cielo e terra passeranno, ma la salvezza e la giustificazione e la predestinazione resteranno" dice Agostino (*Exps. in Joh. 14 in Th. Aquino*). "Che tutta la carne, cioè la creatura dotata di ragione, venga resuscitata, ci fa saldi nella fede. Questo è il punto essenziale della nostra fede, che ci differenzia dai miscredenti poiché non ci è dato domandare se anche la bestia e le altre creature viventi, a cui non è stata data l'immagine del creatore, saranno resuscitate. Noi sappiamo che tutto è stato fatto per il nostro vantaggio... ma quando la nostra corruzione e debolezza resusciteranno, allora anche quella che fu la nostra debolezza non sarà più necessaria" (lo stesso, *De symb. ad cathec. c. 11*).

Ma che contraddizione insopportabile! L'uomo non ha fine, ma "un futuro infinito, smisurato" (Tertulliano *Apolog.* 48) davanti a sé eppure uno smisurato nulla dietro di sé! Egli ha cominciato ad essere oggi e non smetterà di essere per tutta l'eternità! Alla nascita (quando è) un essere [Wesen] finito, da morto (quando egli non è) un essere infinito! Ma come fanno ad intonarsi?

È convinzione universale, dei cristiani come dei pagani, che ciò che nasce poi ha anche una fine. “Chi non sa che tutto ciò che è nato passa, che ogni cosa fatta ha una fine?”, dice ad esempio Minucio Felice (*Octav.* 34, 1). Come si appiana perciò questa contraddizione? Soltanto per via del fatto che l’assenza di fine [Endlosigkeit] dell’uomo ha il suo punto di inizio, il suo completamento nella assenza di inizio [Anfanglosigkeit] di Dio; l’uomo non è affatto una creatura della natura, ma una creatura di Dio, Dio è la sua origine, il suo principio (Agostino *Civ. D.* 8, 10), compreso ed espresso umanamente è suo padre, ma in un senso molto più paterno, intimo di quello comune a noi. Così nella genealogia di Gesù in Luca 3, 38 Dio è il progenitore degli uomini, “Adamo il figlio di Dio”. E nella Genesi 1, 26 Dio dice: “facciamo l’uomo secondo la nostra immagine, secondo la nostra somiglianza”, ma con le stesse parole si dice in 1 Mos. 5, 3: Adamo generò Seth “secondo la sua somiglianza, secondo la sua immagine”, con la sola irrilevante differenza che le due parole e le rispettive preposizioni in ebraico hanno i loro posti scambiati. Allora la divina assenza di inizio è anche l’inizio e fondamento della umana assenza di fine.

L’uomo non si preoccupa di non essere nato prima della sua nascita, ma soltanto di vivere in futuro e di vivere beato. Ma il futuro è essenzialmente collegato al passato; infatti noi scuotiamo il non-essere dopo la morte dalla sua storia, ma perché, alla scossa di questo, non cade via anche il non-essere prima? Cade via, ma solo per via del fatto che si pone un essere [Wesen] al posto dell’uomo lo sostituisce durante la sua assenza dalla scena della realtà che gli sembra, la posto del freddo, spietato non-essere la prefigurazione [Vorbild] calda e palpitante dell’uomo prima della sua nascita. Un tempo fui niente, lo so bene; il mio esserci si scrive soltanto a partire dal momento della mia nascita; ma durante il mio non-essere personale e corporeo ero già assicurato e nascosto in Dio, da lui pre-saputo, pre-voluto, pre-determinato a questa e di conseguenza anche alla futura esistenza. “A te il mio corpo non fu

mai nascosto, quando fui generato in segreto, quando fui tessuto nel suolo nascosto. Il tuo occhio vide la mia trama originaria [Urstoff]; nel tuo libro furono registrati e determinati tutti i giorni quando neppure uno di essi ancora esisteva” (Salmi 139, 15, 16 secondo Meier]. “Ti conoscevo prima di disporti nel grembo materno e ti scelsi prima che tu fossi dato alla luce dalla madre” (Geremia 1, 5). Dio è la beatitudine dell’uomo predestinata, predeterminata, la sua pre-esistenza, il suo essere prima del mondo e della nascita, il suo essere saputo ed essere amato prima che egli sapesse ed amasse se stesso.

“Venite qui, voi che siete i benedetti del Padre mio, prendete possesso del regno che vi è stato preparato fin dall’inizio del mondo” (Matteo 24, 53). Qui si dice soltanto *da* l’inizio del mondo, ma per la mediazione del mediatore, dell’uomo-dio questo *da* si trasforma in *prima di*, una differenza che d’altronde in sé e per sé è senz’altro assai piccola (64). “Glorificami tu, Padre, presso di te con la chiarezza (gloria, beatitudine) che ebbi presso di te, *prima che il mondo fosse..* Ed io ho dato a loro la gloria che tu mi hai dato, così che essi siano uno come noi siamo uno... ed il mondo riconosca che tu mi hai mandato e *lo ami come ami me* (65). Padre, dove io sono (sarò) voglio che siano con me anche quelli che tu mi desti affinché vedessero la mia gloria (riconoscessero, venissero a conoscenza, sentissero), coloro che mi hai dato *poiché tu mi hai amato prima della fondazione del mondo*” (Giovanni 17, 5, 22-24). “Infatti, egli ha anche disposto che coloro che sono predestinati debbano essere simili all’immagine (archetipo, forma) del Figlio suo” (Romani 8, 29). “Colui che ci ha fatti beati e ci ha chiamato con un sacro appello... secondo il suo proposito e la sua grazia che ci fu data in Cristo *prima del tempo del mondo*, ma è stata resa manifesta adesso attraverso l’apparizione del nostro salvatore Gesù Cristo che tolto potere alla morte e che, attraverso il Vangelo, ha portato alla luce la vita e l’essenza immortale [unvergängliches Wesen]” (2 Timoteo 1, 9-10; si veda anche Efesini 1, 4 e 3, 11). “Di Cristo... che certo era previsto prima che fosse disposta la

fondazione del mondo (già prima del mondo l'uomo era prescelto, destinato al Salvatore), ma che si è rivelato alla fine dei tempi per amor vostro, voi che attraverso lui avete fede in Dio che lo resuscitò dalla morte" (1. Pietro 1, 20-21). "Alla speranza della vita eterna che ha promesso colui che non mente, Dio, prima del tempo del mondo" (Tito 1, 2).

Perciò, se è stato chiesto – una domanda un po' meno che curiosa e frivola – in che cosa Dio si sia impegnano prima del mondo, bisogna allora rispondere: già prima del mondo si è occupato soltanto dell'uomo ed ha pensato soltanto a come poterlo rendere felice, beato. "Quando il mondo non era ancora creato, già era Dio e la sua parola". Ma che facevano dall'eternità? San Giovanni risponde così: la parola era nel suo cuore di Dio, e Paolo: "Dio ci ha scelti in Cristo prima della fondazione del mondo" (Efesini 1, 4). E questa nostra fede (cristiana) era anche quella dell'antica chiesa giudaica. Per prima cosa, secondo essa, il Messia ha deciso insieme al Padre la creazione del genere umano; ma poiché essi previdero la sorte dell'uomo, per seconda cosa decisero la sua redenzione e per terza si impegnarono in questo eterno ufficio con l'ordine sacro, cioè con i saggi, occupandosi di come gli uomini potessero appropriarsi di questo beneficio celeste. Coloro i quali attraverso la penitenza, il pentimento, che raccoglie in sé la compunzione e la fede, si appropriavano della liberazione del Messia... questi dovevano per decreto divino diventare partecipi della salvezza divina, cioè del paradiso. E qui è d'uopo un passo dalla Sohar: "Dio voleva selezionare un seme sacro e perciò creò il mondo. Dunque, vedete, *Dio pensò ad Israele quando il mondo non era ancora stato creato*" (Ch. Schoettgen *Horae ebr. et Talm. tom. II, 1.4.c.3*). Così la beatitudine propria dell'uomo sta al di sopra e prima di tutte le cose. È solo una materializzazione di questa priorità della beatitudine di fronte a tutte le altre cose, il fatto che questo 'di fronte' si trasformi in un 'prima', e si ponga nel pensiero il bene dell'uomo prima dell'esistenza del mondo.

33. IL PRIMO CAPITOLO DI MOSÈ

La teologia cristiana fonda la sua antimaterialistica e sovranaturalistica creazione dal nulla innanzitutto sul primo capitolo del primo libro di Mosè* e proprio sul primo verso: in principio Dio creò il cielo e la terra. “Dalla prima parola di Mosé con cui comincia la sua storia della creazione” dice Buddeo (*Inst. Theol. Dogm.* 2, 2, 2) “impariamo che il mondo fu fatto dal nulla”. “Per questa ragione” dice anche Ambrogio (*Hexaem.* 1, 7, 27), “viene raccontata prima la creazione, poi gli ulteriori sviluppi del mondo, affinché non si formi la fede che, se le singole specie ed essenze comparissero come esistenti dall’inizio e non come venienti alla luce in un secondo momento, esse siano increate e senza creatore”. “Si vuole trovare anche nella storia della creazione di Mosé il caos nel: *tohu wabohu*. Ma Mosè dice semplicemente della terra soltanto che essa sarebbero stata, dopo che Dio aveva già creato il cosmo (cielo e terra), ancora *deserta e vuota*, amorfa, informe” (Knapp, *Christl. Glaub.*, 46).

Ma come si può trasformare l’inizio della Bibbia nell’inizio del mondo, come si può, dal momento che la Bibbia comincia con queste parole, non farla precedere da niente, come si può fare di questo nulla bibliologico un nulla cosmogonico? E come ci si può immaginare l’accordo con lo spirito della genesi, ed in particolare con questo capitolo, con il fatto che l’atto divino più importante, la creazione del cielo e della terra, sia liquidato in queste misere e scialbe parole; come si può immaginare che lo spirito divino cominci il suo lavoro in un modo tanto stonato e sgarbato da finire prima di cominciare soltanto a operare, che egli, per il lavoro più importante, per la creazione della sua opera, avesse bisogno di un semplice “creò”, o, meglio ancora, “ha creato” *bārā*, pur adoperando per il suo perfezionamento uno zelo tanto continuo, una cura tanto dettagliata; che esso non menzioni il fondamento

* *Scil.* la Genesi [ndt].

della propria attività, il fondamento della propria differenza dal mondo, il fondamento della fede in sé, la creazione del mondo dal nulla, con alcuna parola, ma lo lasci indovinare e presagire dal commentatore, mentre egli altrimenti, in generale, manifesta se stesso in maniera così precisa e dettagliata? Come si può accondiscendere al fatto che prati ed erba, bestie e vermi, pesci ed uccelli possano richiamarsi alla parola espressa da Dio per accreditare la propria creazione, eppure cielo e terra non possano ricondursi ad alcuna simile parola, ma debbano la loro creazione dal nulla solo all'affermazione dei teologi?

Se la Bibbia si è chiesta, nel primo verso, cosa avrebbe fatto pensare ai suoi interpreti, perché allora non lo ha anche detto? Perché una “verità tanto importante” come la creazione dal nulla è tanto nascosta? Perché non è cominciata con una cosa del genere: in principio era il nulla, nessuna terra, nessun mondo, e poi Dio dice: sarà il mondo, sia il mondo? Perché poi l'amato Dio, che è un autore di testi sacri del tutto singolare, che secondo l'antica puntuale teoria dell'ispirazione ha dettato egli stesso alla penna dei sacri scrittori, non dice a Mosé: caro Mosé, non mi dimenticherai mica nel primo verso la frase: “dal nulla”, altrimenti verranno quei maledetti materialisti ed atei a contestare, a te e a me, l'onore della creazione dal nulla!

Più avanti: tutto ciò che Dio aveva creato era buono, corrispondente al suo scopo, ed era anche, allo stesso tempo, così come Dio lo voleva e come doveva essere. “Dio disse: che la luce sia, e la luce fu”. “Dio disse: che la terra germogli piante ed erbe”. Dovunque la più splendida armonia tra parola [Sprachen] ed evento [Geschehen], tra volontà ed azione. Solo l'inizio è una urlante dissonanza, soltanto la prima opera dell'attività divina, la terra, era “deserta e vuota e tenebrosa”, e dunque non era buona, non quanto Dio lo voleva, poiché egli la voleva vissuta ed abitata. Dio, nel profeta Isaia 45, 18, dice espressamente, non deserta – come in 1 Mosé 1, 2 – “la creo (la terra), la formò per essere abitata”. Ma qui nella Genesi all'inizio della sua attività Dio

creò una terra deserta e brulla! Che contraddizione! Che inizio! Ma si può obiettare con Tertulliano (*Adv. Hermog.* 29): “Dio ha non ha neanche subito colmato la luce con lo splendore del sole, e non ha attenuato subito le tenebre con il conforto della luna, è non ha contrassegnato subito il cielo con il firmamento, e non ha subito popolato il mare con gli animali, e la stessa terra non diede subito molteplici frutti”.

Ma per una ragione molto naturale, una ragione propriamente linguistica. Nel linguaggio umano la creazione del mondo precede sé stessa; Dio parla; ma parlare è un atto che si dà in successione, temporale; non si possono pronunciare contemporaneamente il cielo e le stelle, l’acqua e i pesci; ma ciò che Dio dice, accade, per cui anche il cielo e le stelle, l’acqua ed i pesci non possono essere contemporaneamente. Non possono essere contemporaneamente e non debbono neanche essere contemporaneamente; quando Dio disse e pensò ‘acqua’, egli volle anche soltanto acqua; per cui vi fu anche soltanto acqua, niente di più, ma anche niente di meno di quanto voleva ed aveva già detto. Ogni parola ha un significato determinato, ogni giorno un compito preciso; ma ogni parola viene mantenuta, ogni compito è portato a termine, quindi non è mai tanto quanto può e deve essere. Ma come si accorda con questo creare il creare in principio, quello che non è un atto consecutivo ma compatto, puramente perfetto, se il mondo è già fatto, dunque bell’e pronto e poi di nuovo non fatto, dove non si parla di un deserto né se ne aspetta uno, se senza null’altro cielo e terra sono posti in movimento ad il risultato è un deserto? Ancora una volta: che principio, che contraddizione! Come la cosa appare in un modo completamente diverso se a Dio si fa non creare ma spazzare via questo deserto, se si considera questo stato disastroso della terra come terreno [Grund] e opposto [Gegensatz] all’attività divina, se si comprendono dunque i due primi versi in questo modo: al principio, cioè prima, di tutte le altre cose Dio creò la terra, cioè – poiché sicuramente il creare ha un senso diverso presso gli antichi ebrei da

quello pratico, popolare, tecnologico – diede forma [ein-bildete], fondò [ein-richtete] la terra, o la fece, vale a dire, vissuta e abitata. Infatti la terra era desolata e inabitata, “deserta e vuota”. Il primo verso della Genesi non racconta, infatti, di un avvenimento che non è raccontato, che sta al di là della Bibbia, al di là della coscienza, ma è soltanto, come notavano già gli antichi interpreti, una introduzione, una prefazione a ciò che segue. In principio Dio creò il cielo e la terra, cioè lo fece così come sarà raccontato, come seguirà, in modo tale che la creazione del cielo e della terra si svolgerà non dietro le schiena del mondo o alle nostre spalle ma dinnanzi ai nostri occhi, non nelle tenebre di una mistica segretezza ma nella chiara luce del giorno.

Ma che sia effettivamente così lo dice espressamente la stessa Bibbia. Già nei versi 7 e 8 Dio fece il firmamento e separò le acque sotto il firmamento dalle acque sopra il firmamento e chiamò il firmamento cielo. E nel verso 16 Dio fece due grosse luci, e per questo anche stelle e le pose nel firmamento del cielo, verso 17. Con il contenuto di questi versi, che cioè il cielo sia un “firmamento” disteso sopra la terra in cui si trovino raccolte le acque che cadono sulla terra nella pioggia e siano infisse le stelle, è anche il contenuto della rappresentazione fisica del cielo degli ebrei, dunque niente, nel primo verso, è stato tralasciato per il cielo affinché gli fosse assegnato un certo specifico significato. Lo stesso avviene già nei versi 9 e 10, quando la terra viene plasmata e bagnata, quando viene manifestata, rivelata per sé stessa dal suo occultamento nell’acqua. Dove non c’è differenza di cielo e terra, di acqua e terra, lì non ci sono neanche terra e cielo. Già con i loro nomi essi ricevono la propria esistenza – almeno quell’esistenza che è degna di un dio, capace di un uomo. Perciò il nominare, il chiamare è identico al creare divino. Che cosa si intende, allora, in principio con la terra anonima ed apocrifa, giacché è già creata la terra canonica? Che cosa in generale si intende con creazione nel primo verso, giacché nella Bibbia si dice espressamente: “per mezzo della parola di Dio è fatto il cielo, del soffio della

sua bocca tutte le sue schiere” (Salmi 33, 6), giacché, dunque, quando al principio della Genesi Dio non apre ancora la sua bocca, quando soltanto il narratore parla ma non Dio stesso, anche il discorso della creazione non può essere?

Nella *Lettera agli Ebrei* 11, 3 la creazione viene descritta in modo che il mondo sia creato per mezzo della parola di Dio, che ciò che viene visto – Lutero: “tutto ciò che si vede” – è venuto alla luce da ciò che non viene visto, non appare – Lutero ed altri: “dal nulla”. Un esempio pratico di questa teoria della creazione lo abbiamo qui sulla terra del verso 9 e 10. Versi che, dallo stato indicato nel verso 2, “quando non era vista” – “invisibile” è traduce la versione dei Settanta il “deserto” della traduzione di Lutero – e di conseguenza non era per altri, viene chiamata da Dio ad esistere, cioè è resa visibile “così che si vedesse l’asciutto”. Il “non visibile” della *Lettera agli Ebrei*, si dice, sta per: ‘non essente’ e si cita perciò come passo parallelo 2. Maccabei 7, 28, in cui si legge: “cielo e terra e tutto ciò che vi è contenuto: tutto questo ha fatto Dio dal nulla (non essente) e anche noi uomini siamo fatti così”. Ma con questo non-essere non va inteso un non-essere assoluto. La creazione dell’uomo viene equiparata qui alla creazione del cielo e della terra, ma Dio crea gli uomini che non sono ancora non dal nulla, ma da uomo. Con le stesse parole con qui si dice che Dio ha “fatto dal niente” ogni cosa, dice infatti Socrate dei genitori (Senofonte, *Memorie* 2, 2, 3) che essi fanno i figli “dal nulla”, dal non-essente. Si intende che con quel: “anche noi uomini siamo fatti così” non la presente nascita degli uomini, benché di questa si parli brevemente in precedenza, ma la nascita di Adamo: lui sì che è fatto dal niente. Con il non-essere inteso in questo senso ora sia armonizza anche “la Sapienza di Salomone ai tiranni” che, nel capitolo 11, 18, afferma proprio che la mano onnipotente di Dio ha reato il mondo “da essere [Wesen] informe”, da materia priva di forma.

Una prova che l’attività creatrice nel primo verso della Genesi non è

altro e non ha altro significato che quello espresso nei versi successivi, lo è anche l'identità, la medesimezza della parola *bārā*, “creò” che non solo in principio, ma anche nello sviluppo della creazione viene utilizzata e scambiata indifferentemente con la parola *āsāh*, “fece”. Così si dice nel verso 21: Dio creò grandi bestie marine, ma nel verso 25: Dio fece le bestie sulla terra, nello stesso modo in cui Dio “fece” la “volta celeste”, le due stelle. Così dice Dio nel verso 26: “facciamo” l'uomo, ma nel verso successivo Dio “creò” l'uomo. Nel secondo capitolo della Genesi, al verso 3, le due parole vengono subito collegate in un modo di dire: Dio “creò nel fare”, mentre faceva. Ugualmente le due parole nel verso seguente entrambe le parole sono utilizzate per una medesima cosa. Ma se ora l'autore del primo capitolo della Genesi con il *creò* del primo avesse avuto in mente la creazione dal nulla, se avesse considerato l'attività del primo atto un'attività essenzialmente diversa dall'attività degli atti seguenti, non avrebbe considerato, con religiosa meticolosità, la parola *bārā* solo un monopolio del primo atto? Non avrebbe utilizzato anche una parola singolare per evento che accade una volta soltanto? Non è una profanazione del primo atto della creazione ogni atto, in cui Dio operò da solo senza materia, in cui egli da solo si rivelò nella sua piena indipendenza e differenza dal mondo, quindi nella sua più pura e più individuale [eigenthumlichsten] maestà e signoria, se si designa questo unico, incomparabile con la stessa parola con cui si designa il subordinato atto creativo, connesso alla sostanza acqua, della creazione dei mostri marini? Ma quando solo parole fanno distinzione, quando le uniche stelle polari sono parole, allora, se non c'è alcuna distinzione secondo la parola, non c'è neanche alcuna distinzione secondo il senso o secondo la cosa. L'attività divina è, perciò, secondo la Genesi, legata alla materia tanto in principio che nel suo sviluppo, la distinzione risiede soltanto nella differenza della materia. Dio crea cielo e terra; ma il suo creare consta soltanto nel separare le acque celesti e terrestri, liquide e solide. Dio dice: sia la luce, cioè, come subito

viene chiarito, sia il giorno, ed il giorno fu, ma già prima c'erano tenebre o notte - infatti, anche Mosé antepone la notte a giorno – la creazione della luce fu soltanto la distinzione della luce dalle tenebre, la ripartizione in giorno e notte. Dio disse: la terra faccia spuntare o verdeggiare erba e piante, cioè produca erba e piante. Dio *creò* le bestie marine, ma prima dice: le acque brulichino – letteralmente: striscino di bestie striscianti, con una espressione che, del resto, significa anche: riprodursi, moltiplicarsi di creature viventi; Dio fece gli animali terrestri, ma egli, similmente, prima dice: la terra faccia scaturire, porti fuori, in superficie animali viventi. Dio fa ciò che la terra produce, la sua attività è quindi secondo natura.

34. LA SCIENZA “CRISTIANA” DELLA NATURA

Un dio che fa il mondo dal nulla, che non ha bisogno di alcuna materia per l’edificazione del cielo e della terra, di nessuna terra per creare piante e animali, di nessun acqua per creare pesci ed uccelli, quel dio crea cielo e terra e tutto ciò che contengono soltanto da frasi ed illusioni teologiche. Colui o la cosa che ha il nulla come suo inizio ha anche il nulla come suo contenuto. Il mondo, la materia è creata dal nulla vuol dire soltanto questo: materia è nulla, nulla per Dio e nulla per noi. Nulla nasce dal nulla, questa è una legge di natura o di ragione eterna, universale. Un mondo creato in contraddizione con questa legge fondamentale è una contraddizione con se stesso, una contraddizione con tutte le leggi della natura, è, in una parola: il mondo capovolto della teologia in cui il pensiero è prima della materia e dell’oggetto del pensiero, cioè il figlio è precedente alla madre, l’erba precedente al sole.

La Genesi biblica fa nascere, come è noto, erba e piante prima di sole, luna e stelle. Al fine di rimuovere questa contraddizione della Bibbia con le nostre rappresentazioni e conoscenze della natura, alcuni commentatori hanno cercato di argomentare che, come ad esempio afferma J. G. Rosenmüller nella sua *Antiquissima telluris historia*, secondo la Bibbia, il sole e le stelle si sarebbero formati non prima del quarto giorno, ma soltanto allora sarebbero stati spostati nella loro opportuna poizione e nel loro opportuno rapporto con la terra, ed hanno cercato di fondare questa affermazione proprio linguisticamente. Il: “saranno o siano le luci” significherebbe soltanto: esse devono servire da luci, poiché l’ebraico *hâjāh*, essere, legato con la preposizione *lě*, affinché, molto di frequente significa non il produrre, ma soltanto il determinare lo scopo di una cosa. Certo il verso 16 dice che Dio fece due grosse luci, ma anche questa parola in ebraico in molti casi significa non un creare, ma soltanto un fare-affinché, un determinare, un indirizzare,

uno spostare in avanti, e sta espressamente in formule come: per il dominio o il governo del giorno e della notte. Ma come si può attribuire la differenza, derivante dalla moderna astronomia e filosofia, tra sole apparente e sole reale, sole in sé e sole per noi, alla Bibbia e all'antichità in generale? Nel fatto che sole e luna "sono luci nel cielo, che distinguono notte e giorno e danno segni, tempi, giorni ed anni, che brillano sulla terra, che reggono la notte ed il giorno", risiedono per la Bibbia i loro interi, pieni essere ed essenza. E poi proprio a chiusura del verso 16 si trova: "Dio fece due grosse luci...e le stelle", senza che venga data una determinazione finale, uno scopo, così che il fare ha, qui, il significato del produrre.

Ma questo significato lo possiede anche all'inizio, soltanto che nel il sole e nella luna, con la loro esistenza viene alla vista anche il loro fine o utilità, ma non è così per le stelle. Questa scandalosa contraddizione si chiarisce, tuttavia, soltanto per via del fatto che per l'autore sole, luna e stelle sono lì soltanto per la terra, di conseguenza sono anche creati dopo di lei. Ma la teologia cristiana, nella sua superstiziosa venerazione e divinizzazione della Bibbia, ha infantilmente visto questa contraddizione del modo di rappresentare umano con l'ordine naturale nella più bella armonia con il proprio nulla originario, ed ha immediatamente celebrato con giubilo allelujatico questa contraddizione come una prova cosmogonia e cosmistorica dell'onnipotenza di Dio e della nullità del sole. "I più" dice Ambrogio "si preoccupano di dire: se il sole, con benigno ardore, non riscaldasse la terra e con i suoi strali allo stesso tempo non la curasse e l'accudisse, allora la terra non potrebbe generare nulla, ed i pagani tributano onori divini al sole proprio per questo motivo, cioè poiché egli con la forza del calore penetra nel grembo della terra e riscalda i semi sparsi, o intenerisce le vene degli alberi indurite dal freddo. Ascolta, dunque, quello che Dio, per così dire, dice qui: zittisci in anticipo gli sciocchi pettegolezzi degli uomini, dilegua le opinioni senza fondamento. Già prima della luce del sole esistevano erba e piante; esse

hanno di fronte al sole la precedenza dell'età. Affinché l'uomo non si indurisca nel suo errore, faccia generare piante alla terra già prima che essa incontri il calore del sole. Tutti devono sapere che il sole non è la causa delle piante. La benevolenza di Dio intenerisce la terra, la pietà di Dio fa germogliare le piante. Come le dà il sole ciò che si addice alla loro vivificazione e nascita, quando essa è stata generata per via della vivificante attività di Dio prima che il sole venisse alla vita? Esso più giovane dell'erba" (fieno o le erbe mature) Hexaem. 3, 6, 27. "A che scopo dunque la sapienza divina intese in anticipo che le piante fossero prima del sole e della luna? Per quale altro scopo se non affinché tutti riconoscano che la terra possa essere fruttuosa senza il sole?" (4, 1, 3). "Affinché sapessimo che la fertilità della terra non deve essere ascritta al calore del sole, ma va attribuita alla grazia divina, dice il Profeta, tutte le cose attendono te affinché tu gli dia nutrimento" (4, 2, 6). "Per la stessa motivazione anche la terra è stata asciugata prima che il sole fosse creato, affinché non si avesse l'impressione che essa fosse stata asciugata più per mezzo del sole che per mezzo del comando divino" (3, 4, 17).

"Attento a te, uomo!" dice perciò lo stesso santo nella sua introduzione al genetliaco del sole, affinché l'uomo non si lasci più istruire, o, meglio, sedurre, dalla potenza e dallo splendore della natura in tutta la sua appariscente manifestazione, "attento a che il suo eccessivo splendore non accechi i tuoi occhi, a che i suoi raggi sorgenti non confondano la tua vista. E per questo osserva come prima cosa il firmamento del cielo che è fatto dal sole; osserva la terra, che si manifestò già prima del sole e cominciò a divenire visibile ed ordinata; guarda le sue piante che germogliano alla luce del sole. Il rovo è prima del sole, sono più antiche l'erba e la pianta della luna. Non considerarlo allora una divinità, tu che vedi innanzi a te i doni di Dio" (4, 1, 1). Che pensiero entusiastico innaturale e sovranaturale! Che mondo che non ha bisogno di sole, che vegeta senza sole! Ma che altro ci si può aspettare

da un mondo che nasce dal nulla, e di conseguenza è fatto di nulla, che non ha alcun fondamento o appoggio materiale, che è tenuto insieme non da forze materiali ma soltanto attraverso l'onnipotenza, la volontà di Dio, o, che è lo stesso, che è animato e mosso, creato ed annichilito o trasformato dal desiderio di beatitudine – trasformato da essenza nulla, materiale in essenza immateriale, cioè da essenza senza cuore in essenza accorata, da essenza sofferente in essenza beata?

Il desiderio è, come abbiamo già visto, il creatore del mondo – Dio volle che il mondo, cioè innanzitutto l'uomo, fosse; ma questa volontà o desiderio non era il desiderio del semplice, nudo essere, ma dell'essere felice, dell'essere beato. Chi può dunque contestare che il desiderio di beatitudine del creatore del mondo provenga dal niente? Ma se egli è il creatore del mondo, chi si vuole opporre al fatto che ne sia anche il signore e padrone? “Cieli e terra, dice l'apostolo Pietro (2, 3, 9-13), *passeranno* per causa nostra”, dica a riguardo Calvino (*Comm. In per. II. Pert.*). “Coloro” dice ancora nello stesso testo “che dalla lunga durata della terra deducono la sua durevolezza, chiudono malevolmente gli occhi per non vedere, già nel diluvio universale, il giudizio universale di Dio che sta chiaramente di fronte ai loro occhi. Il mondo ha la sua origine dalle acque poiché il caos, da cui la terra fu tirata fuori, Mosé lo chiama acqua, e si poggia sull'acqua e Dio si serve dell'acqua per la distruzione del mondo. Una prova evidente che la forza della natura è tanto poco sufficiente alla conservazione del mondo che essa racchiude in sé molto più il declino della materia, non appena a Dio piace così. Poiché bisogna sempre ponderare che il mondo non consta propriamente di alcuna altra forza che della forza della parola di Dio, e quindi le cause subordinate prestano soltanto la loro forza. Così il mondo sussiste per mezzo dell'acqua, ma l'acqua per se stessa non poteva nulla, uno strumento subordinato della parola di Dio. Quando Dio, infatti, credé di distruggere il mondo, si servì della stessa acqua a sua disposizione per il mortale diluvio.

Da ciò desumiamo quanto sbagliano coloro che si fermano agli stessi elementi come se dipendesse da loro la durata del mondo, come se la stessa natura non si disponesse malleabile alla volontà di Dio. Queste poche parole bastano alla confutazione di ogni impertinente che si azzuffano contro Dio con ragioni fisiche. La storia del diluvio è una valida attestazione che soltanto per mezzo del comando, della volontà di Dio è retto l'intero ordine naturale”.

Sì! Soltanto questa volontà è il principio della *cristiana* scienza della natura. “Non perché la terra occupa il mezzo si tiene ugualmente in equilibrio, ma perché la maestà di Dio la tiene legata (immobilizzata) attraverso la legge della sua volontà, così che essa stia fissa nel vuoto e nell'assenza di base, infatti Dio viene lodato non soltanto come l'artefice ma anche come l'onnipotente, colui che sostiene la terra non per mezzo del centro, ma per mezzo della volta celeste del suo ordine – egli appende la terra al niente Giobbe 26, 7 – e non la fa barcollare. Non per il suo peso rimane essa immobile, allora, ma viene frequentemente mossa dal suo posto per mezzo della volontà di Dio, come dice anche Giobbe 9, 6: egli muove la terra dal suo posto” (Ambrogio, *Hex.* 1, 6, 22). Dio non accomoda la sua volontà alla condizione della natura ed alla capacità produttiva delle cose, non al naturalismo ed al sottomesso teismo; egli non regge il mondo attraverso le leggi che la scienza moderna gli ha prescritto a limitazione del suo arbitrio; egli non conosce alcuna misura e legge come la propria volontà ed il bene dei suoi. “Dio è il creatore della natura intera, così egli può governarla a suo piacimento e discrezione ed edificarla secondo la sua volontà” (Cudworth, *Syst. Intell.* 5, 1, 84). “Egli richiede alla natura, non si orienta secondo la possibilità... la sua volontà è la misura di tutte le cose” (Ambr. *Hex.* 2, 2, 4). “Come vuole il creatore, così anche diviene ciò che crea; infatti la potenza di Dio non sottostà alla legge, la sua volontà è la legge per tutte le creature” (Clemente Romano, *Recogn.* 3, 39, ed. Gersd). “Dio è più potente di ogni legge dei corpi” Tertulliano, *De Res. Carn.* 58). “La creatura (il mondo),

quando serve (ubbidisce a) il creatore è impetuosa (si tende, si sforza, e certo per propria forza, come prima si dice a proposito delle fiamme, che essa nel mezzo delle acque bruciò “per la potenza del fuoco”) come piaga per gli ingiusti ed agisce serenamente come una benedizione su coloro che si fidano di te” (Sapienza 16, 24). “Dimmi”, esclama in rapporto ai miracoli dell’Antico Testamento giubilante Sedulio*, “dimmi natura, dove sono dopo tali azioni le tue leggi? Chi ti ha sottratto tanto spesso le tue leggi e i tuoi comandamenti?” (*Mirab. Div.* 1, 204). Il dio pagano è a suo agio nelle sue azioni [Wirkungen] così come nelle sue guarigioni legate alla materia, ma il dio cristiano guarisce col nulla, guarisce per la sua nuda volontà (Arnobio 1, p. 17. Ed. Elmenth.).

Senz’altro la natura rivela non solo la volontà ma anche la saggezza di Dio, tuttavia non quella dei fisico-teologi [Physikotheologen], che si esprime attraverso le fauci del leone e dello squalo, il muso dell’asino e del bue, il becco degli uccelli, la proboscide degli insetti, ma quella che si esprime attraverso la bocca dei profeti, degli evangelisti e degli apostoli. Il mondo è fatto per mezzo della parola di Dio, ma questa parola sta nella Bibbia, è la Bibbia stessa. È la stessa parola che dice: “sia la luce”, e che dice: “chi ascolta la mia parola e crede a colui che mia ha mandato ha la vita eterna”. Il mondo è “un edificio di dottrina dell’insegnamento divino”, *the world’s a system of theology* (Young, *Night.* 7, 1138); ma quello che la natura è in indovinelli, in simboli, lo dice la Bibbia a chiare lettere. La Bibbia è il Logos, la presidenza della natura. Ma che cos’è la Bibbia senza la promessa della risurrezione e della vita eterna? “L’alternanza di giorno e notte, il susseguirsi degli anni, il crescere ed il calare della luna, in breve l’intero circuito della natura si muove nell’insieme per nascere ancora, e perciò è un attestato della risurrezione dei morti” (Tertulliano *De Resurr. Carnis* 12). Come si addicono a queste parole di un cristiano del terzo secolo le parole del poeta appena citato: *The skies above proclaim “Immortal man!” And “man immortal” all belows resounds!*

* Presbitero cristiano del V secolo, autore di poemi latini di contenuto religioso.

(Ibid., 1135-36).

Ma come si accorda alla natura che è soltanto un eco dileguatesi della parola di Dio la corporea, gravitante natura dell'odierna scienza della natura? Come alla cristiana "attesa di un nuovo cielo e di una nuova terra" (2 Pietro 3, 13) l'immersione e l'estati pagane nel vecchio cielo e la vecchia terra? Chi può versare il nuovo mosto in botti vecchie? Chi può sprofondare il proprio spirito celeste nelle feci della materia? Almeno gli antichi cristiani non potevano portare nel cuore questa contraddizione della moderna mancanza di carattere e di dignità, ma chiaramente non sapevano ancora neanche della scoperta della chimica recente che afferma che "il cristianesimo è mediato attraverso la scienza della natura", cioè il sangue di Cristo è mediato attraverso l'acido urico dei moderni artisti della vagina; infatti è stato dimostrato che già anche "il sangue è pregno di sostanze e basi della carne, di urina e acido urico, acido formico e acido carbonico" (Moleschott, *Kreislaufe des Lebens*, p. 177, e *Physiologie des Stoffwechsels*, p. 470). O! Gli infelici errabondi cristiani del passato che cercavano la nuova Gerusalemme i cielo invece che a Monaco, che credevano di sapere cosa fosse cristianesimo, cosa fosse il senso del detto biblico: "la parola diviene carne", senza conoscere le ricerche di Liebig sulle sostanze e sulle basi e sugli acidi biologici!

35. CREAZIONE E POESIA

La creazione del mondo con cui comincia la Bibbia è, tanto secondo la sua forma quanto secondo il suo contenuto, un poema. Che la Genesi vada subito al sodo, che essa osservi una certa scala, adeguata alla natura, lo dimostra proprio la sua origine di poesia naturale [naturpoetische Ursprung]; infatti, se il suo autore avesse pensato come i teologi cristiani che credono, in un certo qual modo, di dover giustificare Mosé per il fatto che egli abbia fatto adoperare a Dio tanti giorni quando poteva creare il mondo intero in meno di un batter d'occhio, allora avrebbe espresso soltanto il dogma della dottrina cristiana secondo cui Dio creò il mondo dal nulla, e, di conseguenza, lo avrebbe espresso anche in un niente del tempo, con parole asciutte, senza mettere in scena un dramma poetico di molti atti dinnanzi ai nostri occhi. Ma la storia della creazione del mondo è poesia già per il semplice motivo che proprio la creazione attraverso la mera parola, o un effetto [Wirkung] che è contemporaneo, identico alla parola, al pensiero, è una cosa della poesia [Sache der Poesie] ma non della storia e della realtà prosaiche, e proprio per questo è una cosa del dio poetico ma non dell'uomo prosaico. La frase: “come egli dice così accade, come egli comanda così avviene” vale infatti non soltanto per il dio e poeta degli ebrei, ma anche per gli dei e poeti greci. Così Eschilo dice di Zeus (*Suppl.* 526 ed. Bothe): “ciò che dice è al contempo azione”; così avviene istantaneamente, per Omero, ciò che gli uomini desiderano e gli dei vogliono; così, dice Callimaco (*Lav. pall.* 80-82), si rivolse Pallade a Tiresia quando egli la ebbe vista bagnarsi: “quale demone ti ha condotto su questa via sventurata, tu che non porterai più via gli occhi da qui? E come essa lo disse, anche la notte colpì gli occhi del giovane”.

Ciò che un dio vuole avviene senza ritardo, immediatamente, cioè tra l'effetto e la causa, che è un Dio, non c'è nulla nel mezzo. Piove, subito Zeus vuole che piova senza che questa pioggia provocata da Zeus abbia condizioni

metereologiche e processi per precondizioni. Gli dei – considerati come essenze teoretiche ed in relazione alla natura – “si fondano sulla legge della causalità”, cioè sulla necessità, sull’istinto [Trieb] dell’uomo di figurarsi una causa per tutto ciò che accade. Ma come, nell’ebraica derivazione della pioggia da una cisterna celeste, come nella spiegazione dei venti dei germani settentrionali, almeno del vento del nord, dallo spostamento d’aria di un gigante i forma d’aquila, mancano tutti i mediatori che legano l’effetto con la causa, vengono liberati dalla ignoranza, vengono scoccati dalla fantasia, ma proprio perché per la causa non è disponibile altra materia che quella che si dà immediatamente negli effetti, la causa è soltanto l’effetto spostato dall’intuizione sensibile nella regione invisibile della forza dell’immaginazione imitativa [nachbildenden Einbildungskraft]: così anche gli dei sono le cause immediate delle manifestazioni naturali, cioè gli effetti immediati della natura elevati a cause, ma gli effetti della natura sull’animo [Gemüth] e sull’immaginazione – gli effetti carichi di affettività [affectvoll], che l’uomo prova e che lo entusiasmano, rappresentati, immaginati, pensato dall’uomo secondo la qualità della sua impressione, del suo sentimento. Un dio non è dunque nient’altro che l’impressione – terrorizzante o rallegrante, spiacevole o rasserenante, rattristante od allietante – di un effetto naturale che viene oggettivato e reso autonomo nella forma di una causa corrispondente a questa impressione. Le molte impressioni particolari, interpretate ed oggettivate nella loro particolarità e diversità, danno la molteplicità della divinità; ma le stesse impressioni riunite secondo la loro affinità e comunanza, danno l’unità della divinità.

“Dolce è la luce (in generale la vita) ed ameno (o buono) per gli occhi vedere il sole” dice il predicatore Salomone 11, 7. Ed il Dio biblico stesso conferma questo detto del predicatore che si rallegra per la vita. Dio vide che la luce era buona. Ma non soltanto la luce è dolce, amabile, buona . “Buona” è la anche la terra e l’insieme delle acque, il mare; buone anche le erbe e le

piante; buona anche l'alternanza di giorno e notte; buoni anche gli animali che vivono e si agitano nell'acqua, nell'aria o sulla terra, in breve, il dio o l'uomo contempla e ci dice lieto: "Guarda là! Ciò è molto buono". Per quanto questi oggetti siano anche diversi, generano tutti la stessa allietante, benefica impressione – l'impressione che la vita sia un bene, quando non il bene più alto, e di conseguenza che essa abbia anche il suo fondamento in una essenza [Wesen] buono, o meglio sommamente buono, corrispondente a questa impressione. L'uomo trova l'espressione adeguata al suo animo [Gefühle] e sentimento [Empfindung] soltanto in un'essenza che ha come causa lo stesso sentimento che lui sente in sé come effetto di un oggetto. Così la gioia di vivere trova la ragione della vita soltanto in una essenza che si rallegra essa stessa della vita, che dà essa stessa altre vite per amore della vita. "Il Signore ha piacere (gioia, si rallegra) per la sua opera" (Salmi 104, 31). "Tu ami tutto ciò che c'è e non odi nulla di quello che hai fatto...Tu più bello di tutti, Signore, tu amante della vita" (Sapienza 11, 25-27). "Dio non ha fatto la morte e non ha piacere nella corruzione dei viventi, ma ha creato tutto così come doveva essere in essenza" cioè per essere (Ibid. 1, 13).

Ma la natura causa o suscita non soltanto il sentimento di benessere, della gioia, del piacere di vivere, ma provoca anche, attraverso la violenza tremenda e annichilente dei propri effetti, paura e sgomento, e, attraverso l'incomprensibile modo o maniera dell'unità, dello svolgimento, del fondamento delle sue manifestazioni ed effetti, la somma ammirazione. La paura trova l'espressione per la sua causa nella potenza, l'ammirazione nella sapienza. Gioia, paura, ammirazione sono le impressioni fondamentali della natura; bontà, potenza, saggezza l'essenza fondamentale [Grundwesen] degli dei; ma questa essenza è tanto poco una essenza oggettiva, un'essenza della natura o dietro la natura, quanto i sentimenti e i moti dell'animo che suscitano le note di una corda si trovano essi stessi nella corda o dietro di essa. Gli dei in quanto tali non sono forze o corpi naturali divinizzati o personificati; essi

sono sentimenti, emozioni, affetti personificati, resi autonomi, oggettivati; ma sono anche affetti legati ai corpi naturali per mezzo dei quali essi sono destati e suscitati. Così, Zeus come dio del tuono non è altro che il tuono, ma soltanto *quel* tuono che si eleva, attraverso la sua sconcertante impressione, al di sopra del sentimento dell'animo come signore dell'uomo. Le qualità od i nomi degli dei non esprimono, tuttavia, di solito, gli affetti dell'uomo, ma gli effetti e le manifestazioni della natura come tali, come quando Zeus, ad esempio, è chiamato "il biancofolgorante o chiarofolgorante", il sollevatore o il discenditore, ma anche, più semplicemente, il tonante o folgorante; ma per le semplici ragioni appena fornite, poiché senza temporale non vi è neanche paura del temporale, perché bisogna vedere il "radunatore di nuvole" ed il "neronembato" o "anneritore di nubi" in cielo prima di poterne avere paura, l'impressione religiosa presuppone le qualità acustiche, ottiche, meteorologiche, in breve, fisiche di Zeus. Ma se, allo stesso modo, l'affetto non è letteralmente fuso con l'oggetto della natura in una cosa ed una parola nel nome e negli effetti caratteristici degli dei, o almeno se non lo è come nell'attributo di Zeus "il buon vento", nell'attributo di Demetra "la feconda"; allora non c'è alcun effetto, alcun nome di un dio a cui manchi questo lieto "buono, bene" o l'opposto mesto "in- o dis-" [Un oder Miss] in parole composte come "infelicità" [Unglück] o "disgrazia" [Misserte] nel senso dell'uomo; infatti soltanto su questo "ben" o "in" si fonda l'impressione religiosa, *quella* impressione che rinvia ad un dio come sua causa, che trova in un dio il suo oggetto e la sua espressione corrispondente. Ciò che Dio o gli dei fanno, operano, creano, producono, non sono corpi naturali, effetti naturali, sono solamente preghiere (suscitate per mezzo dell'affetto della paura o della gioia per questi effetti naturali) di richiesta e di ringraziamento, inni e salmi.

Gli dei sono creatori, artefici [Macher]; bene! Ma soltanto nel senso della parola greca: *poietae*, che designava sia gli artefici che i poeti. Chi vuole

produrre un corpo naturale deve essere non solo matematico, come si è già reso senz'altro il creatore del mondo, ma a anche fisico e chimico; ma gli dei non sanno assolutamente nulla di fisica e chimica e non ne vogliono nemmeno sapere nulla; si intendono solamente di vivere e di poetare; e infatti hanno prescelto da sempre e presso tutti i popoli come veri nunzi ed amici non chimici e fisici, ma soltanto poeti e profeti; ma i profeti degli ebrei sono poeti, ovviamente non poeti per diletto, ma poeti con tendenza pratica, democratica, ed i poeti dei pagani sono i loro profeti. L'amico è lo *alter ego*, l'altro io. E la frase: *noscitur ex alio quid non cognoscitur ex se*, "si apprende dall'altro ciò che non si conosce da sè", - vale anche degli dei.

Il mondo derivato da un dio, indifferentemente se il mondo derivato nel dettaglio delle sue differenze da dèi differenti, o il mondo *en gros* dedotto da un solo Dio in senso validamente reale, oggettivo, è tanto un contraddizione con l'essenza [Wesen] della divinità quanto con l'essenza della natura, è un controsenso analogo a voler fare un erbario scientifico da un poetico mazzo di fiori. Se il mondo antico, che non aveva alcuna prosa, almeno nel nostro senso, oltre ed accanto alla poesia, nessuna fisiologia oltre ed accanto alla teologia, prende poesia per verità, saga per storia, dei per essenze oggettive, materiali, per cause sufficienti di spiegazione delle manifestazioni naturali, allora questo è degno di tutti gli onori ed è del tutto normale; ma se anche adesso si considerano e si spiegano le curiose unità di tempo della creazione del mondo nella Genesi come i noiosi periodi della reale storia della terra, le infantili rappresentazioni poetiche del Vecchio Testamento come dati di fatto storici, i fogli della Sacra Scrittura come documenti della geologia, l'arca di Noè come un museo zoologico, il miracoloso potere di Dio che trasforma le acque in vino come equivalenti delle sostanze chimiche, allora anche questo *qui pro quo* è ovviamente del tutto in tempo ed a posto, ma soltanto in un ospedale o in un manicomio.

36. I FONDAMENTI TEORETICI DEL TEISMO

La fede nell'esistenza di dio, o, che è lo stesso, che un dio faccia e regga il mondo, non è nient'altro che la fede, cioè in questo caso la convinzione o la rappresentazione, che il mondo, la natura, non sia mossa e governata da forze e leggi naturali, ma *dalle stesse forze e moventi* da cui è mosso e governato l'uomo, che la causa, ma non già quella ultima, come per i moderni teisti, ma la prima e l'ultima, l'unica valida causa degli effetti e delle manifestazioni della natura sia un'essenza [Wesen] pensante e volente, e dotata di pensiero, volontà e intenzioni simili a quelle dell'uomo; la rappresentazione che a capo delle cose e degli enti [Wesen] vi sia un signore, un reggente, un padre, un architetto, un condottiero o come altrimenti si può chiamare questo ente [Wesen] che è differente dall'uomo poiché governatore del mondo sebbene sia a lui simile; e la rappresentazione che, di conseguenza, il destino, il bene o il male dell'uomo dipenda soltanto dalla disposizione di questo ente, dall'adempimento della sua volontà, del suo servizio e venerazione, da sacrifici e preghiere, ma non dalla natura, che qui è del tutto inesistente se non per l'attestazione dei sensi [Sinnenschein], non dall'impegno, dall'utilizzo e tanto meno dal riconoscimento delle sue forze e dei suoi mezzi.

“Al Signore vostro Dio dovete prestare servizio, così che egli benedica il tuo pane e la tua acqua, e che io voglia allontanare da te (tutte) le malattie” (2 Mosé 23, 25). “Nel settimo anno la terra deve celebrare la sua grande festa al Signore, in questo periodo non devi seminare il tuo campo né potare la tua vigna. E se tu dicessi: che cosa dobbiamo mangiare il settimo anno dal momento che non seminiamo e non raccogliamo cereali? Allora voglio che la mia benedizione sia su di voi nel sesto anno in modo che esso debba fare cereali per tre anni” (3 Mosé 25, 4. 20. 21). “Se ascolterete i precetti che io oggi vi ho comandato in modo tale da amare e servire il Signore vostro Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima, allora io vorrò dare pioggia alla vostra

terra quando sarà il tempo, la prima pioggia e l'ultima (autunnale), cosicché tu raccolga i tuoi cereali, e olio e mosto, e vorrò dare erba sui campi alla tua bestia, cosicché essa mangi e si sazi. Fate attenzione, però, a non farvi persuadere il cuore a concedervi e a servire altri dei e ad adorarli e a che la collera del signore non si scagli su di voi e sigilli il cielo, in modo che non venga più pioggia alcuna e che la terra non dia più i suoi frutti” (5 Mosè 11, 13-17).

Il re Ezechia “era ammalato mortalmente. Ma egli pregò il Signore e pianse molto”. E il Signore parlò: “Ho ascoltato la tua preghiera ed ho visto le tue lacrime (che cosa schiettamente umana! Egli apprende con le orecchie le preghiere e con gli occhi le lacrime). Guarda, ti voglio rendere sano e voglio aggiungere quindici anni alla tua vita” (2 Re 20, 1-6). “Per le circostanze della sua malattia egli avrebbe dunque dovuto morire, e sarebbe veramente morto se Dio per la sua preghiera non avesse desiderato prolungare la sua vita di quindici anni” (Le Clerc, *Comm. in lib. hist. Vet. T.*). Ma a che servono allora dottori e farmacie? Del re tutt'altro che pio Asa, oltre alle sua mancanza di fede in Dio che aveva testimoniato stringendo un patto con il re della Siria, la Bibbia mette ancor più specificamente in evidenza che egli “era malato ai piedi e cercava (faceva richiesta, cercava aiuto), anche nella sua malattia, non il Signore, ma i dottori” (2 Cronache 16, 12). Da sola “l'arte medica non è da rigettare, poiché anch'essa è un dono del Signore; ma bisogna riporre la propria fiducia non nell'arte, ma in Colui che la donò, poiché l'arte può solo tanto quanto lo vuole Dio” (Theodoret. *Interp. in Esaiam* c. 39). Ma se la potenza guaritrice di un mezzo non dipende dalla natura stessa, ma dalla volontà di Dio, perché non mi rivolgo soltanto a questa volontà? A che serve un mezzo che è soltanto apparente? “Dio non ha proibito il ricorso alla medicina, ma vuole soltanto che il malato leghi la preghiera ai farmaci dell'arte”.

Che incompletezza! O il farmaco guarisce senza preghiera – si capisce:

secondo la natura della cosa, non secondo l'accidentale condizione del malato, al cui stato di bisogno la preghiera porta forse sollievo – oppure esso guarisce soltanto con la preghiera, poiché quello è superfluo, poiché la sua virtù terapeutica non risiede in lui stesso. L'uomo ricorre all'arte o alla natura quando o perché la preghiera non funziona, e ricorre alla preghiera quando o perché l'arte e la natura non aiutano più. “Lì era una donna che aveva sanguinato per dodici anni ed aveva patito molto da molti medici consumando con loro tutti i suoi beni ed indebitandosi, nonostante il male peggiorasse sempre più. Quando ebbe notizia di Gesù, si infilò tra la folla e toccò il suo vestito, infatti si diceva: se solo potessi toccargli il vestito allora sarei guarita. Ma egli le disse: la tua fede ti ha salvato” (Marco 5, 25-28. 34). La tua fede e la mia volontà, ma soltanto per sé, non in relazione a qualche farmachetto”. “La guarì” si dice espressamente degli Israeliti in contrapposizione agli Egizi “non erba o impacco, ma la tua parola, Signore, che tutto guarisce. Poiché tu hai potere sulla morte e sulla vita” (Sapienza 16, 12). Di nuovo a ritroso dalla conseguenza alla causa!

“Credo in un dio” originariamente non significa altro che: non ho altra concezione, altra rappresentazione e spiegazione delle cose naturali, che quella delle cose umane; deve esserci “uno” o “qualcuno” che sta nella medesima relazione, con le cose o gli esseri [Wesen] che non sono dipendenti da me, ma che anzi presuppongono il mio proprio essere [Sein], in cui io sto alle cose o agli enti [Wesen] che sono dipendenti da me; deve allora esserci uno, o qualcuno, che, in rapporto alla natura e al mondo, è la stessa cosa che io sono come orologiaio in rapporto all'orologio, come architetto in rapporto alla casa, come vasaio in rapporto al vaso, la stessa cosa che sono come padre per il figlio, come principe per i sudditi, come signore per i servi. Tanto inseparabilmente, tanto necessariamente, alla rappresentazione di un orologio è vincolata quella di un orologiaio, quanto inseparabilmente, necessariamente, alla rappresentazione del mondo come artefatto è vincolata quella di un

artigiano, di un fattore del mondo. Niente orologio senza orologiaio, niente vaso senza vasaio, niente mondo senza Dio! “Poiché, come è il vasaio, così è anche Dio è artigiano, ma la materia è il materiale della sua arte. Ma come l’argilla senza l’arte non può per sé stessa diventare un recipiente, così anche la materia che accoglie tutte le forme, non ottiene senza Dio, l’artigiano o l’artista, differenziazione, figura o bellezza” (Atenagora, *Legatio pro christianis*, p. 14, Col. 1626). “Gli Ebrei hanno compreso che, come nessuna casa si erge da sé all’improvviso, nessun vestito vede la luce senza l’abilità di un tessitore, nessuno stato senza leggi e reggenti, nessuna nave resiste senza timoniere, e nemmeno la più piccola opera d’arte esiste senza la mano di un artista e nessuna nave raggiunge con buon approdo un porto senza la guida di un esperto, allora neanche la natura inanimata e senza ragione degli elementi universali può ricevere vita e ragione senza l’eccelsa sapienza di Dio” (Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 7, 3, ed. Col. 1688). Sì! Come l’esistenza del vasaio, sebbene non per me che riconosco il vasaio in primo luogo dal vaso, è tuttavia in sé anteriore e ben più certa rispetto all’esistenza del vaso, così anche l’esistenza di Dio è anteriore e più sicura rispetto all’esistenza del mondo, che rispetto a lui non è neanche necessario, poiché “le cose vengono da Dio come le opere d’arte dall’artista, ma l’artista non vuole produrre le opere per necessità, e così anche Dio non vuole per necessità l’esistenza di ciò che è altro da lui” (Tommaso d’Aquino, *Summa contra gentiles* 1, 81, 5). Perciò niente di più insensato di un ateo; infatti un ateo crede in un vaso che si costruisce da sé, in un orologio che si fa da sé, in un uomo che si fabbrica da sé.

Ma quanto l’artigiano è necessariamente collegato all’opera, tanto il padrone è necessariamente collegato al servo, il principe al suddito. Perciò quanto è certo che io stesso sono signore per le cose e gli enti [Wesen] che dipendono da me, tanto è certo l’ente [Wesen] da cui io dipendo, a cui io mi vedo e mi sento sottomesso, un Signore al di sopra di me. Quanto è certo che,

senza di me, il padrone di casa, non vi è ordine in casa; senza di me, il signore del popolo, non vi è ordine nel popolo, e senza ordine non c'è alcun relazionarsi e perdurare delle cose umane; tanto è anche certo che senza un Signore non è possibile alcun ordine, alcuna persistenza delle cose naturali. Io credo in un dio, allora, significa: io credo in un signore delle cose su cui io, l'uomo, non sono signore. Essere signore significa essere dio. “*Signore*” (della casa, degli schiavi), dominatore, sovrano, principe, re, segnala Eustazio a proposito dell'omerico: “Zeus signore” (Iliade 3, 351) e in altri passi, “è un'espressione divina, è la stessa cosa se dico: signore, sovrano o dio”. Tuttavia gli ateniesi giurano per lo Zeus Sovrano; Re dei Re, Signore dei Signori dice Eschilo. “I re sono di o da Zeus”, poiché Zeus stesso è il Re originario [Urkönig]. I principi sono o son detti dei, poiché gli stessi dei sono principi; il re dei re o il *signore dei signori* è perciò simile al dio degli dei, al *deus deorum*, come poi anche in 5 Mos. 10, 17, dove tuttavia al posto di *El* sta la parola *Elohim*, entrambe le espressioni sono collegate, e Geova [Jehova] è detto Dio degli dei e Signore dei signori; lo *Adon*, *Adonaj*, da ‘signore’, che viene anche usato da Dio come uomo, significa Dio nell'Antico Testamento; gli Ebrei, che non osavano pronunciare la parola Geova, dicevano sempre Adonaj al posto di Geova, e perciò anche i Settanta traducono Geova con *Signore* ed Elohim con Dio. Ma elohim erano detti anche i re, almeno nel Salmo 82, 1. 6, secondo i primi traduttori ed interpreti della Bibbia anche i giudici - ma E. Meier traduce ancora elohim con ‘giudice’ nel Salmo 82 -, l'autorità, i potenti, così che secondo loro spesso non si sa se si ha a che fare con una signoria terrena o celeste.

Ma dallo stesso sacro e impronunciabile “nome proprio” Geova non è in alcun modo escluso il concetto di *signore*. Comunque si voglia spiegare e dedurre questo nome, nei passi importanti in cui Geova appare a Mosé, in cui egli si attribuisce questo nome per tutta l'eternità ed egli stesso ne dà una spiegazione etimologica, quando dice: sarò colui che io sarò, aggiunge subito

espressamente e fermamente: “così devi dire agli israeliti: Geova, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, di Isacco ed il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi” (2 Mos. 3, 15). Seppure perciò si vuole rimanere alla spiegazione consueta, secondo cui questo nome significa l’immutabile, l’eterno, colui che c’è, che c’era e che ci sarà, qui si palesa anche che questa eternità non è da comprendere nel senso dell’assolutismo metafisico e teologico come un ozioso, monacale essere solo per sé e con sé, ma sta piuttosto in una vitalissima, patologica relazione con l’uomo, in relazione con il ricordo e la speranza, il dolore e la gioia degli israeliti; infatti, colui che era, commemora il loro passato nei padri, colui che è, il loro infelice presente in Egitto, colui che sarà, il loro felice futuro. E quindi il senso di questo passo è: io sono colui che ha esaudito i desideri di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; io ho esaudito i desideri dei vostri padri; io esaudisco i vostri attuali desideri, innanzitutto il desiderio della liberazione e dell’affrancamento dall’oppressione egizia del presente; io esaudirò anche i vostri desideri futuri. Già più antichi interpreti notano, a proposito di questo passo, che Geova qui si riferisce apertamente alle promesse fatte ed indubitabilmente mantenute ad Abramo, Isacco e Giacobbe. Ma esaudire desideri non sta in contraddizione con l’essere signore; infatti il signore non è solo il comandante, ma anche colui che ama, il protettore, colui che conserva, il benefattore dei suoi. La potenza, quando non cade in mani del tutto indegne, rende magnanimi, liberali, liberatori. “Poiché tu conosci tutto, hai pietà di tutto”, “poiché sei Signore al di sopra di tutti, sei gentile con tutti” (Sapienza 11, 24. 12, 17). Secondo lo scoliasta all’*Ippolita* di Euripide perfino la parola greca *regnante*^{*}, originariamente e propriamente non significa il signore, il detentore della violenza, il despota, ma il salvatore, il conservatore, colui che rende felici, sebbene i greci, “che non sono sudditi di nessun uomo, né schiavi” (Eschilo, *Pers.* 221), utilizzassero la parola politicamente a loro così odiosa ‘despota’ – signore di schiavi – per disegnare

^{*}’Αναξ, GW 7, p. 276 [ndt].

gli dei. Del resto anche nella Bibbia dei Settanta, e assai più spesso nel Nuovo Testamento, Dio viene chiamato semplicemente Signore (*Despotes*).

Il supremo principio della scienza della religione fino ad oggi, se anche espresso non proprio con parole simili, è l'affermazione: "tutti i popoli, tutti gli uomini quasi senza eccezione credono in un dio, cioè in un essere [Wesen] ultrasensibile, sovraumano che regge il mondo, ma essi si rappresentano questo essere sublime, non sensibile, non umano, quindi infinitamente al di sopra dell'uomo, come un essere [Wesen] umano". Ma questo è in verità tanto esatto quanto come affermare: tutti gli uomini, anche quelli il cui vedere e sapere è limitato soltanto alla pianura, sono convinti che ci siano montagne, ma essi si rappresentano la montagna come una pianura, la pongono, la mettono sullo stesso livello della loro pianura. Oppure: tutti gli uomini, anche quelli il cui circolo di visuale nel campo delle scienze della natura è tanto stretto e basso che essi che non si sono mai slanciati un minimo al di sopra della terra, come uno scricciolo, credono nell'esistenza dell'aquila, ma essi si rappresentano l'aquila come uno scricciolo. Se tuttavia posso immaginarmi e credere una montagna come una pianura, un'aquila come uno scricciolo, allora proprio con ciò dimostro di non avere alcuna rappresentazione di una montagna o di un aquila, che, sotto il nome di montagna, mi rappresento solo la pianura, che, sotto il nome di aquila, mi rappresento solo uno scricciolo. *Come è cosa*, almeno in questo caso. Come l'uomo si rappresenta gli dei? Umani. E allora cosa sono? Quello come cui o nel modo in cui se li immagina: – esseri [Wesen] umani.

La rappresentazione degli dei che si trova presso tutti i popoli, degli dei come esseri umani, è piuttosto la prova storica, fattuale, che l'uomo si rappresenta gli dei umanamente soltanto perché, in verità, egli si rappresenta l'essenza [Wesen] umana come quella divina, perché la rappresentazione degli dei come uomini è in generale la causa [Ursache] della rappresentazione degli dei, perché la condizione fondamentale della divinità, il pensiero

originario, l'essenza originaria che sta a fondamento degli dei è soltanto l'essere [Wesen] umano. Io credo in un dio poiché semplicemente non posso pensare e immaginare che muova il mondo un altro movente [Beweggrund] se non uno umano, e, in generale, un'altra essenza se non una umana. Questa impensabilità, questa necessità per me, una essenza come io sono, di pensare a me come fondamento del mondo, è la necessità dell'esistenza di una simile essenza – indifferentemente se adesso questa essenza viene definita come integralmente e pienamente umana, come nell'uso popolare, o come astratta, cioè semi-umana, strappata via dall'essenza sensibile come avviene nella rappresentazione filosofica.

Poiché tuttavia questa essenza umana è creatrice o signora del mondo, signora del pre-umano e del sovra-umano, le potenze ed i concetti dell'uomo che travalicano i fenomeni della natura, allora essa è al contempo un'essenza pre-umana e sovra-umana e viene perciò definita, a differenza degli uomini reali, sensibili, non uomo, ma Dio. “Sono dunque la ragione, l'abilità, le forze umane capaci di fare un elefante, una sogliola, un'aquila, un cane, un gatto, un fiore, un albero o soltanto una minima cosa tra milioni e milioni di cose? L'uomo è capace di sospendere il sole, la luna, tutti i pianeti, la Terra, le stelle, e così via, nel libero aere e di fissargli un moto ordinato?”. “Se non voglio essere un matto manifesto allora devo francamente ammettere che tutto ciò è proprio di qualcosa che è più intelligente e capace di un uomo”. “Ma i nostri occhi non vedono nulla di più capace di un uomo e questi non ha chiaramente fatto neppure la minima di tutte queste cose, ne ha potuto farla. Chi è allora l'uomo talentuoso che le ha fatte? Eppure esse ci sono; *effectus testatur de sua causa**, l'opera loda il maestro, per cui deve esserci anche l'uomo”. “Questo potrebbe essere Dio”. “Questo deve essere Dio; infatti nessun altro può esserlo” (*Aller weltl. Staaten Hauptstütze ist die Religion*, Val. F. v. Emerich, Augsburg 1768, p. 127 - uno scritto altamente raccomandabile e

* L'effetto testimonia la sua causa.

appropriato ai tempi!).

Questo è un dio, significa: ciò non è soltanto un nudo uomo, che proprio per questa sua visibile nudità si chiama uomo, ma è anche un uomo invisibile, vestito di vento e di nubi, di lampo e di tuono, di fuoco e di acqua; non è solo un signore, come l'uomo, cioè un signore limitato al proprio tempo e al proprio miglio di terreno; è anche un "Signore di tutta la terra" (Giosuè 3, 13); non è soltanto un dio microcosmico, come viene definito l'uomo, ma è anche un uomo macrocosmico, enormemente potente che tuttavia non si chiama più uomo, ma dio.

Che in generale gli dei siano ultrasensibili, cioè non sensibili, invisibili, almeno di norma, è qualcosa di insignificante, subordinato, qualcosa per nulla fondato in se stesso nell'essenza [Wesen] degli dei; infatti gli dei non arrivano assolutamente, in origine, all'invisibilità per inclinazione, predilezione o convinzione ascetica che il visibile è il transeunte, il nullo, ma piuttosto vi giungono soltanto per triste necessità, e non sono sensibili solo perché l'intuizione sensibile, l'esperienza non li parla, ma piuttosto l'esistenza gli si accorda o almeno li rinvia al proprio dominio nell'invisibile dominio dell'immaginazione umana. Subito la riflessione che entra successivamente in campo tramuta questa involontaria non-sensibilità nel ricercato privilegio della sovra-sensibilità. "invisibile" Dio è detto non nell'Antico, ma nel Nuovo Testamento. Quando il Dio ebraico dà la legge: "non ti farai alcuna immagine a similitudine né di ciò che è in alto nei cieli, né di ciò che è sulla terra, né di ciò che giace nelle acque sotto la terra" (2 Mos. 20, 4), allora egli, con questa assenza di figura, a differenza degli dei o degli idoli dei pagani fatti di legno e di pietra, non vuole esprimere la differenza tra soprasensibile e non-sensibile, ma tra vita e morte. "Così egli prega per i suoi beni, per sua moglie, per i suoi figli, e non si vergogna di parlare con una cosa senza vita, invoca per la salute ciò che è debole, prega per la vita ciò che è morto" (Sapienza, 13, 17-18). "Hanno bocca e non parlano" si dice degli idoli, "hanno occhi e non vedono,

hanno orecchie e non odono” (Salmo 115, 5-6). Allo stesso modo in 5 Mos. 4, 28 si dice degli dei fatti di legno e di pietra da mani umane: “non vedono, non odono, *non mangiano*, non odorano”, cioè non vivono. Mangiare pane, consumare pasti, significa in ebraico lo stesso che vivere. Al contrario degli idoli, l’attributo che differenzia il vero Dio dagli idoli costruiti e senza vita è vivente, *zoon* nel Nuovo Testamento, *chaj* nell’Antico. “Quanto è vero che vivo” (letteralmente: io vivente) è il giuramento del Dio ebraico (4 Mos. 14, 21). E che questo vivere in effetti sia vero, pieno vivere, vivere nel senso e secondo il metro del vivere umano lo dimostra, tra l’altro, il giuramento o affermazione “per la vita di Geova e *la vita della tua anima*” o “quanto è vero che Geova e la tua anima vive” (Salmi 20, 3, 25-26) e lo stesso Geova, quando, in Geremia 51, 14, giura per la propria “*anima*” (soffio, spirito, vita, anima, facoltà di desiderare, sé) (66).

37. TEISMO ED ANTROPOMORFISMO

L'uomo venera come Dio soltanto ciò che è "al di sopra di lui", sebbene tuttavia si relazioni a quello solo attraverso il vincolo dell'unità di essenza [Wesenseinheit], dell'uguaglianza di genere o di stirpe [Gattungs- oder Geschlechtsgleichheit] – "noi siamo la sua stirpe", "stirpe divina". Quand'anche l'essenza divina, come si afferma, fosse un'essenza assoluta, essenzialmente altra rispetto a quella umana, allora l'uomo non avrebbe neppure alcuna ragione o senno, e di conseguenza neanche un briciolo di venerazione e di ammirazione per Dio, poiché gli mancherebbe il metro per stimarne il valore. Chi può elogiare ed onorare come il più grande maestro un poeta, senza senso poetico, un musicista, senza senso della musica? Come massima essenza possono venerare soltanto ciò che possiede ed esprime la mia stessa essenza, ma in un grado, in una perfezione, che a me manca, ma che proprio per questo mi spinge alla venerazione e alla ammirazione. Dio è l'essenza più perfetta, somma – l'Altissimo, *hypsistos* nel Nuovo, *Éljōn* nell'Antico Testamento, ma l'Altissimo di che? Di sé stesso, o del nulla? Che assurdità! Egli è la più perfetta eccelsa essenza dell'essenza umana. Dio è un superlativo, ma il positivo di questo superlativo è l'uomo. Il linguaggio ebraico, che non ha alcuna forma particolare di superlativo, utilizza talvolta, tra l'altro, proprio come indicazione del superlativo la parola *Elohim* o Dio. 'Montagne di Dio', dice, ad esempio, per designare le montagne più alte, 'cedri o alberi di Dio', per designare gli alberi più alti, più grandi. "Ciò che è di Dio, è eccellente, ottimo", ma è solo di Dio, viene attribuito solo all'Altissimo come sua causa, allorché si voglia far valere diversamente il rapporto tra causa ed effetto in questo modo di dire, poiché esso è l'Altissimo nella sua specie. "Spietato!" dice in Omero (Iliade 16, 33-35) Patroclo ad Achille che non prende parte agli eventi "a te non fu padre devoto Peleo

cavaliere, non madre Teti: il glauco mare t'ha partorito o i dirupi rocciosi tanto (poiché, perché) è duro il tuo cuore e insensibile". Cioè: tu discendi dal regno minerale *poiché* il tuo cuore è duro e freddo come la pietra. Il 'da' della nascita o della discendenza esprime soltanto il *da* della qualità, il venire dalla pietra esprime soltanto l'essere di pietra. Così anche qui: tu sei l'albero dell'Altissimo poiché sei l'albero più alto, di origine divina, perché sei di essenza divina.

Dio è un superlativo, cioè Dio è o ha ciò che l'uomo è o ha, ma al grado più alto e proprio perciò senza mancanze o limiti. Dio è "l'ente [Wesen] incondizionato, illimitato, infinito"; ma se ci si arresta a questo 'in-', se lo si trasforma in determinazione indipendente, allora non si toglie di mezzo soltanto l'essenza umana, ma anche quella divina, scade nell'insensatezza priva di essenza e di corpo. Infinità è una mera negazione di limiti ed esige perciò essenzialmente un nucleo, un qualcosa i cui limiti, la cui finitezza, essa neghi, cioè un'attività, forza o qualità attraverso cui essa riceva contenuto e senso, senso divino ed umano. "L'infinità è svuotata grazie a tutte le qualità di Dio". Queste qualità pensate infinite, accresciute al massimo grado sono tuttavia le qualità dell'essenza umana. Dio, perciò, è proprio l'essenza sovraumana, infinita, ma, beninteso, l'essenza *infinitamente umana, sovraumanamente umana* – un'essenza, che è *più, infinitamente più uomo* dell'uomo stesso – un'essenza vedente, sapiente, senziente, amante come l'uomo, ma *più, infinitamente più vedente, sapiente, senziente, amante* dell'uomo. "Tu (Dio) fai o permetti Dio che gli (l'uomo) manchi poco di Dio (cioè essere poco meno che Dio, non angelo, come altrimenti alcuni traducono), lo coroni o lo hai incoronato di onore o magnificenza e gioiello o maestà, lo lasci regnare sull'opera delle tue mani, tutto hai messo, posto sotto i suoi piedi" (Salmi 8, 6-7).

Tra Dio e uomo non c'è, dunque, alcuna differenza qualitativa, ma piuttosto una differenza quantitativa; l'uomo è ciò che è Dio, vale a dire: il

Signore, ma egli è meno che Dio o lo ad un grado inferiore. “La compassione di un uomo va soltanto ai suoi vicini, ma la compassione di Dio va a tutto il mondo” (a tutti gli uomini. Siracide 18, 13). “Sii come un padre per gli orfani... e sarai come il figlio dell’Altissimo ed egli ti amerà più di tua madre” (Siracide, 4, 10). “Forse che una donna” dice Geova al suo popolo, “si dimentica del suo pargolo tanto da non avere pietà del figlio del suo corpo? E se anche ella lo dimenticasse, ebbene io voglio non dimenticarmi mai dei vostri”. “È proprio vero che, dal momento che nessun accidente tocca Dio, la misericordia o la compassione non è una sorta di affetto, come in noi. Ma poiché la misericordia non è differente dalla sua essenza, essa è in Dio qualcosa molto di più caldo, incandescente, di quanto non possiamo pensare” (Chemnitius in Galassio, *Philol. S.* ed. Dathius, p. 942). “Se dunque voi, pur essendo cattivi, potete tuttavia dare buoni doni ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli può dare cose buone a coloro che le chiedono”? (Matteo 7, 11). Quand’anche voi, nonostante la vostra malvagità e malevolenza siete padri, quanto più egli è padre? “Se già un uomo ebbe pietà,” dicono i rabbini “come l’uomo che ebbe pietà della moglie ripudiata al vederla nell’indigenza, quanto più tu devi riempirti di misericordia nei nostri confronti, se nella scrittura è detto: ‘egli è misericordioso e pietoso’?” (Schoettgen, *Hor. Hebr. Ed Talm.*, in *Ev. Matth.* 7, 11). “Signore, io non sono degno che tu venga sotto il mio tetto, ma di’ soltanto una parola ed il mio servo sarà guarito. Infatti io sono un uomo, per questo subalterno all’autorità ed ho sotto di me dei soldati, e se dico ad uno: va’, egli va, e a un altro: vieni, egli viene, ed al mio servo: fa’ questo, egli lo fa” (Matteo 8, 8-9). Se dunque la mia parola, la parola di un signore subalterno, o uomo, può e realizza tanto, quanto più può allora la tua parola, il tuo comando?

“Dio non è uomo che mente, né figlio d’uomo, che si pente. Dovrebbe egli dire qualcosa e non farla?” (4 Mos. 23, 19). Dio non è muto come gli idoli, “che non parlano attraverso la loro gola” (Salmi 115, 7); egli parla e

promette, come l'uomo; ma ciò che egli dice è vero, fidato, poiché i motivi, nota Ugo Grozio a proposito di questo passo, per cui gli uomini non mantengono le loro promesse, per cui, cioè, essi promettono bugiardamente qualcosa, o si pentono delle loro promesse o si sorprendono delle conseguenze impreviste o non sono in condizione di mantenere la promessa, tutti questi motivi cadono dinnanzi a Dio. Perciò si dice, anche nel Nuovo Testamento: “è impossibile che Dio menta” (Ebrei, 6, 18), o Dio è verace, l'uomo mendace, secondo il Salmo 116, 11: “bugiardo” (inaffidabile), “falso”, secondo Lutero ‘infedele’ (Romani 3, 4).

La veracità, in genere, è anche una qualità essenziale degli dei pagani. Ciò che abbiamo appena appreso dalla bocca di un cristiano, lo ha già detto un filosofo pagano in relazione alle celebri parole del Zeus omerico a Teti: “le tre cause – il Cristo le ha trasformate non necessariamente ed illogicamente in quattro – per cui gli uomini non mantengono le loro promesse, disonestà, indecisione, impotenza cadono tutte insieme dinnanzi a Dio: l'inganno, poiché egli ama il bene, la ritrattazione, poiché egli è inamovibile, l'incapacità, poiché egli può compiere tutto” (Stobeo, *Tit.* 11, 14). La veridicità è tuttavia non tanto una qualità della teologia quanto una qualità dell'antropologia: infatti proprio la veridicità è la rivelazione dell'uomo vero. Se infatti si dice: “Dio non è uomo che mente”, con ciò non si dice che Dio in generale non è un uomo, ma soltanto che non è un uomo che mente*. “Mentire è volgare (non libero, indegno dell'uomo libero)” dice Apollonio secondo Stobeo (anche in altri testi), “la verità è nobile”. E Siracide (20, 26): “La menzogna è nell'uomo una macchia odiosa, ma è comune tra le persone incolte”. Ma se la menzogna sia ignobile, volgare, vergognosa, quanto meno potrà essere divina! Ogni fattore ama a suo modo le sue creature, come i genitori i figli, i poeti i loro poemi, gli artisti le loro opere, quanto meno potrà

* Questa spiegazione si giustifica da sé. In ebraico si dice: “non Dio uomo e mente, e (non) figlio di uomo e si pente”. Lo ‘e’ ebraico, il cosiddetto *waw copulativum*, spesso sta al posto del *pronomem relativum* e può quindi essere, in tal caso, così tradotto: Dio non è uomo che mente o non è alcun uomo che mente.

odiare Dio, dal momento che è la causa del tutto?” (Tommaso d’Aquino *Summa contra gentiles*, 1, 86, 4). “Tutto ama in proporzione al modo della propria natura e del proprio essere, molto più ama allora Dio il proprio essere” (1, 80, 40).

“Zeus”, cioè dio, dice Solone nelle sue *Ipotecche*, esortazioni a se stesso (*Anthol. Lyr. Berg* 13, 25), “non è irascibile come un uomo mortale”. E, nella Bibbia, il profeta Osea (11, 9) “non voglio agire, seguendo il furore della mia ira, né volgermi alla distruzione di Efraim, poiché io sono Dio e non un uomo”, cioè non un uomo che si ostina in inflessibile nella sua ira, che non sarà mai buono, poiché a chiusura dei precedenti versi Dio dice: “il mio cuore si è rivoltato, la mia compassione è divampata”, “la mia misericordia è troppo sconvolta [zu brünstig]”, come traduce Lutero ed il Salmista: “misericordioso e pietoso è il Signore, paziente e di grandi qualità. Non si risentirà mai, né resterà in collera per sempre” (Salmi 103, 8-9). Né dunque la collera in generale, ma soltanto questi specifici tipi di collera, come l’accesso di collera, la collera inamovibile, saranno evitati da Dio. Che cosa sarebbe altrimenti un Dio senza passioni per l’appassionato, sensibile, naturale uomo del mondo antico? Soltanto dove l’uomo rifiuta la collera in generale, anche a se stesso, la rimuove anche dal suo dio, dal suo ideale, dalla sua essenza di desiderio [Wunschwesen], poiché egli di dio nega soltanto ciò che egli maledice in se stesso. La menzogna, dice Platone (*Repubblica* 2, 20-21) è odiata non soltanto dagli dei, ma anche dagli uomini, ma è odiata dagli dei soltanto perché è odiata dagli uomini. Così l’uomo è la misura e l’originale del dio. “Dio è fedele” (1 Corinzi 1, 9). Che significa? “Il rabbino Simeon aveva comprato un asino da un ismealita. Quando i suoi allievi videro che appendeva un gioiello al collo di quello, esclamarono: ‘Rabbi! La benedizione di Dio rende ricchi’ (Proverbi 10, 22); ma egli rispose io ho comprato l’asino ma non il gioiello, e questo lo restituì all’israelita. Guarda, dalla affidabilità dell’uomo puoi riconoscere l’affidabilità del dio! Schoettgen *Hor. Hebr.* in 1 Corinzi 1, 9).

“Senza fede (e fiducia) è impossibile piacere a Dio” (cioè “trovare pietà da Dio”, incontrare la sua approvazione, essere amati da lui, Ebrei 11, 6); “ma anche i probi non amano coloro che non credono a loro e si fidano di loro, tanto meno li ama il dio” dice Senofonte (*Ciropedia* 7, 2, 17). “Come non si ottiene nulla dagli uomini” dice lo stesso (idem 1, 6, 6), “se si richiede loro qualche cosa di illegittimo, allo stesso modo non si ottiene nulla dagli dei in modo conveniente o naturale se li si prega per ottenere qualcosa che è contrario alla leggi divine (leggi naturali)”.

“Se un poeta fa ridere uomini degni di nota in modo smisurato (fa in modo che siano sopraffatti dalle risate), questo, allora, non è da approvare, né tanto meno lo è se si tratta di dei. Perciò non è da apprezzare se Omero dice degli dei: risata infinita risuono agli dei beati” (Platone *Repubblica*, 3, 3). “È indegno del dio fare qualcosa senza scopo e motivo, poiché ciò non si accorda con la dignità di un uomo dabbene” (Cicerone *De div.* 2). Ateneo, nel suo *Deipnosofista* (10, 33), biasima il fatto che Dioniso sia raffigurato, dagli artisti e durante i cortei solenni, ebbro di vino, e che così “allo spettatore viene mostrato che il vino vince anche gli dei stessi. Al contrario, un uomo serio non dovrebbe lasciare che ciò gli accada neanche una volta”. “Le lacrime (le gocce sanguigne versate sulla morte di Sarpedonte in Omero, *Iliade*, 16, 459) non attribuiscono tristezza al dio, poiché questa è tra gli stessi uomini infermità ed errore”, dice Eraclide Pontico*, (*Allegoriae homericae*, p. 466, in *Opuscula mythologica, ethica et physica*, ed. Gale). Eccoci qui di nuovo alla familiare connessione (l’endiadi) di dio ed uomo, solo che qui, lo stesso pensiero, una volta è espresso al positivo, l’altra al superlativo. Ma la Bibbia non scinde questo nesso comunista di dio e uomo, quando dice: “nessuno è buono, poiché l’unico as esserlo è Dio” (Matteo 19, 17). No! Infatti il senso è: nessuno è buono come Dio, nessuno è tanto perfetto, buono al massimo grado. A dire il vero, nell’entusiasmo per il massimo grado, si può

* Filosofo e storico greco nato ad Eraclea, nel Ponto, visse intorno al 328 a.C.

anche concedere il nome di buono solo al migliore, il nome di saggio solo al più sapiente, il nome ed il rango di essenza soltanto all'essenza più alta. *Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien* (Lebid, poeta arabo coevo di Maometto).

38. IL CULTO

Come la materia fondamentale, l'essenza fondamentale degli dei è l'essenza [Wesen] umana, così anche i sentimenti [Gefühle] e gli atteggiamenti [Gesinnungen] (positivamente) religiosi, cioè i sentimenti e gli atteggiamenti che si riferiscono agli dei, sono puramente umani; infatti, non si differenziano dei sentimenti e dagli atteggiamenti che i sudditi hanno nei confronti del re, il protetto nei confronti del protettore, il servo o il servitore nei confronti del signore, il bambino nei confronti del padre.

Dio è il signore del mondo, degli uomini, ma soltanto perché li ha fatti o creati. Il primo, originario signore è il padre – poiché il primo tessuto dell'umanità è il sangue, ma non crudo sangue per se stesso, quello sparso che grida vendetta nella faida fraticida, ma il sangue già preparato ed elaborato nell'uomo per l'esistenza di un altro uomo. Non la mano accomodante, ma neanche il pugno minaccioso e violento, e in generale non le falangi dell'arbitrio – “re devono uscire dai tuoi lombi” 1 Mos. 35, 11 - sono i pilastri portanti dell'essenza comune [Gemeinwesen].

Il *contrat social*, il *tractatus politicus*, il *Leviatano* sono senza fondamento [grundlos], non perchè siano senza dio [gottlos], ma perchè sono senza natura [naturlos], o almeno perchè essi hanno considerato come unico e primo soltanto *un fatto posteriore* della storia naturale dell'uomo. Ma la comunità dipende tanto poco da un accordo o da una sottomissione volontaria, quanto da una volontaria venerazione degli dei, cioè un venerazione tale da basarsi solo sulla buona volontà e sulla fede degli uomo. L'intimo fondamento, l'idea, il profondo rispetto, che la comunità presuppone al suo nascere e perdurare, è il rispetto per i genitori naturalmente fondato, succhiato con il latte materno, derivato dalla fisica, involontaria dipendenza e dall'attaccamento. Tra il rispetto per gli dei e il rispetto per i genitori non c'è

differenza alcuna. “È scritto” dicono i rabbini* “2 Mos 20, 12: *onora (honora) tuo padre*. Altrove, in Proverbi 3, 9, è scritto: *onora (honora) Dio con i tuoi beni*. Fino a questo punto la Scrittura equipara l’onore per Dio a quello per i genitori. Altrove, 3. Mos. 19, 3: ognuno tema (*timeat, revereatur*) il padre e la madre; e altrove, 5. Mos. 6, 13: temi il Signore tuo Dio. Fino a questo punto la Scrittura equipara il timore di Dio a quello per i genitori. Più avanti, in 2. Mos. 21, 17, è detto: chi maledice il padre e la madre sarà messo a morte. Ma 3. Mos. 24, 15 dice: chi bestemmia il suo Dio. Fino a questo punto la scrittura equipara la benedizione (lode) di Dio a quella dei genitori.

Per questo motivo, dice la presunta pitagorica Perittione in Stobeo (*Floril. 79, 50*), “non c’è peggior crimine o torto dell’empietà (della mancanza di rispetto) nei confronti dei genitori”. “Se fossi sveglio, figlio mio” dice Socrate (Senofonte, *Mem. 2, 2, 14*), “pregheresti per il perdono degli dei se hai mancato nei confronti di tua madre, affinché anche gli dei non ti considerino ingrato e ti sottraggano la loro benevolenza”. “Ci sono ingrati che non si preoccupano neanche un minimo degli dei, dei genitori, della patria e degli amici” (Senofonte, *Ciropedia 1, 27*). Ma l’irricoscenza nei confronti degli dei è il grado più alto di irricoscenza. Chi è irricoscete e irrispettoso nei confronti dei genitori, lo è anche nei confronti degli dei. Quindi il rispetto per gli dei dipende dal rispetto per i genitori; sì! deriva da questo, è trasmesso a quelli soltanto da questi, così come in generale la divinità è un’essenza trasmessa dall’uomo alla natura. Bisogna avere già genitori sulla terra prima di potersi immaginare genitori nei cieli; bisogna sentirsi già obbligato a ringraziare il diretto, presente autore della nostra esistenza, prima di poter trasferire questo sentimento all’autore indiretto, lontano. I genitori, naturalmente, sono derivati dalla ragione o dalla natura, poiché essi stessi hanno la natura a loro presupposto, “i due dei” – li chiama Ierocle in Stobeo 79, 53 -; ma essi fuori dall’uomo o dal sentimento lo sono

* Cfr. Schoettgen, *Hor. Hebr. in 1. Joh. 4, 20*.

soltanto “per la loro vicinanza”, come dice lo stesso, “se è lecito parlare così, per noi essi hanno più valore, e sono più stimati degli dei”, cioè quelli primi, proprio perché gli dei sono successivi. Chi non conosce già per esperienza che cosa è un padre, non sa nemmeno cosa è un dio; chi non si è sentito come un bambino di fronte all’uomo, non può nemmeno sentire e pensare come un bambino di fronte alla natura o alla divinità. Proprio per questo i genitori sono “dei”, oggetti di venerazione religiosa, o, cosa che è lo stesso, di somma venerazione, poiché essi sono i creatori e le cause del sommo bene, della vita, come li chiama Diodoro in un altro passo e anche Anassimene (Stob. 79, 37)

Allo stesso modo, il fondamento della venerazione di Dio è ciò che Dio fa a Dio, ad una essenza per l’uomo degna di venerazione e adorazione, e cioè il solo fatto che egli è la causa della sua stessa vita, il proprio “creatore”, il proprio artefice. Mio fattore, *’ōsaj*, mio creatore, *pō’ālī*, significa: mio Dio, “tu Geova nostro padre”, *’âbinū* (Jes. 63, 16). “Tu Jehova”, si dice ancora (64, 7), “sei nostro padre, noi siamo l’argilla ma tu sei lo scultore, noi tutti siamo l’opera nelle tue mani”. La differenza tra il padre divino ed il padre umano – a prescindere della generale differenza tra dio e uomo che fin qui non è da tirare in ballo – è soltanto quella per cui uno è il padre proprio della comunità, il padre generale – (Musonio, Stob. 79, 51), l’altro è esclusivamente il proprio padre. Come l’uomo è dio come padre di fronte a sentimenti e atteggiamenti infantili, così egli ha Dio come puro Signore di fronte a sentimenti e atteggiamenti servili, e Dio come Re di fronte a sentimenti e ad atteggiamenti da suddito. “Se un uomo, dice R. Samuel Ben David, “venisse da un re terreno per chiedergli qualcosa, ma, distoltosi da lui, parlasse col suo vicino, il re si adirerebbe sicuramente con l’uomo e lo inviterebbe ad andarsene dal suo palazzo. Allo stesso modo ci si comporta quando si è di fronte al Re di tutti i Re” (Schoettgen *H. H. in Cor.* 14, 16). “Stolto”, dice Tertulliano all’eretico Marcione, che pensava che Dio fosse soltanto buono e perciò non bisognasse temerlo, “tu contesti che colui che tu chiami Signore sia da temere, poiché

questo nome designa una potenza che si deve (anche?) temere? Ma come (lo) amerai se non hai paura di non amarlo?” (*Adv. Marc.* 1, 27). Quando suo fratello Esaù chiede a Giacobbe: “che cosa vuoi con tutto l’esercito?”, questi gli risponde: “trovare grazia (agli occhi) del mio Signore” (1. Mos. 33, 8), e Lot all’angelo: “il tuo servo ha trovato grazia agli occhi tuoi” (19, 19). Proprio per questo, poiché Dio è padre, signore, re, rivendica per sé anche gli stessi sentimenti e gli stessi atteggiamenti che desidera [verlangt] il benefattore dal suo protetto, il padre dal suo figlio, il signore dal suo servo, in breve, l’uomo da un altro uomo a lui legato; la venerazione di Dio, quindi, è un *vincolo*, un *obbligo*, ed è proprio per questo l’ateo appare anche a chi è ignorante nelle cose religiose, per quanto questo ignorante di solito possa essere un signore assai dotto, a colui che è dominato dalle rappresentazioni religiose, non solo come un empio *contestatore* di Dio, poiché rinnega il suo signore, creatore, benefattore, ma anche come un mostro morale che manda tutto all’aria ed è capace di ogni delitto. Chi rifiuta il primo e massimo vincolo come può riconoscere altri vincoli subordinati? Chi non bada al riconoscimento e al rispetto del diritto di Dio, come può rispettare i diritti del suo prossimo? Chi uccide spiritualmente il suo padre spirituale, perché non dovrebbe amabilmente uccidere anche il suo padre terreno? Quando perciò i teisti negano che il dio dell’uomo sia un’essenza umana e anzi lo sia nel senso nobile del termine, riconoscono nelle loro rappresentazioni dall’ateismo che il loro dio sia una essenza umana e che anzi lo sia nel senso più comune, basso del termine, che nella loro religione, nel loro dio si tratta soltanto del loro proprio caro sangue e bene; infatti la “negazione”, la rimozione di Dio per loro non è altro che la dissoluzione dei “vincoli morali”, cioè dei vincoli che legano l’uomo alla sua vita, alla sua proprietà, alla sua famiglia, al suo diritto e in particolare al suo privilegio.

In generale i vincoli morali dipendono da quelli divini, ma solo poiché, quando tutto dipende da Dio, quando la benedizione dell’agricoltura non si

ottiene ancora attraverso il concime della chimica, ma soltanto attraverso la benevolenza di Dio, non quella delle leggi di natura, della necessità naturale, ma soltanto la sua volontà comanda il vento ed il clima, la pioggia ed il sole a seconda del comportamento degli uomini tra di loro e nei confronti di Dio, quando gli dei hanno ancora cura della relazione immediata, intima con l'uomo, quando gli dei "simili ad ospiti di altre contrade vagano, assumendo altre forme, attraversano le terre degli uomini per vedere i soprusi o la pietà" (Odissea, 17, 485). Se Zeus Xenio è il patrono degli stranieri, allora chiaramente dal riconoscimento e dalla venerazione di Zeus dipende anche il riconoscimento e la sacralità del diritto di ospitalità: e lì dove giusto peso e misura delle cose della religione non è la polizia, e delle cose di Dio non è l'uomo, come per gli israeliti, lì dove si dice: "la bilancia esatta è sacra a Geova" (Proverbi 16, 11), "dove quindi un piatto più leggero è un'empietà contro Dio", dove in tutte le cose più sante si trova una misura originale (Michaelis, *Mos. Recht* § 227), dove il controllo sulla misura e sul peso era cosa degna della funzione dei servi di Dio (idem § 52); lì, con il dio, naturalmente è tolta anche la giusta proporzione e l'unità di misura della relazione umana, del commercio e dello scambio. Ma dove un ufficio divino diventa una carica dello Stato, lo Stato stesso diventa Zeus Xenio, dove l'uomo, nel mondo umano, fa di un compito o di una qualità di Dio un istituto o una virtù, dove in natura lo trasforma in una forza indipendente, dove dunque c'è una dottrina dello Stato e del diritto indipendente che non vede più nel vento il respiro di Dio (Jes. 40, 7), nel tuono la voce di Dio, nel fulmine il fuoco di Dio (1. Re 18, 38), lì l'ateismo è non solo *una verità ed una necessità* scientifica, ma anche una verità ed una necessità *morale*.

C'è un unico vero dio, un unico vero dio degno di venerazione – è l'immediato, altoparlante, autoagente, autolucente, autofolgorante, autotonante, autopiovente dio del mondo antico. *O questo o nessun dio*. Anche gli dei non prosperano su ogni terreno, anche la loro esistenza è

vincolata al tempo e allo spazio. La credenza in un dio è verità e salute soltanto lì dove egli è *natura*, dove l'ateismo – ovviamente quello teoretico, di cui la Bibbia, almeno l'Antico Testamento, non sa nulla – è una *impossibilità* la fede in dio è una inevitabile necessità, dove dio è uno con la ragione dell'uomo stesso, dove costui non può immaginarsi in generale altra causa che un dio, dove quindi la *prova dell'esistenza di Dio non è un bisogno* alla cui soddisfazione sono destinati premi e stipendi, dove la fede in dio non è ancora un merito che viene urlato ai quattro venti da giornalisti servili e servi della polizia, per guadagnarsi, attraverso la fede nell'Altissimo, il favore del supremo.

39. IL SIMBOLO

La sincerità e la profondità della venerazione degli dei si fonda soltanto sul fatto che gli dei, non di nome, ma di fatto, sono veramente padri, signori, benefattori, amici degli uomini, sul fatto che sono essenze [Wesen] che non contraddicono alcuno dei sentimenti e degli atteggiamenti che l'uomo ha nei confronti dell'altro uomo in queste relazioni. Se gli dei fossero ciò per cui li spacciano i loro falsi ed incolti amici, essenze non solo senza debolezze ed errori ma anche senza i poteri e le virtù dell'uomo, essenze quindi senza intelletto, senza volontà, senza sentimento per gli uomini, allora cadrebbe anche da parte dell'uomo l'intelletto, la volontà, il sentimento per gli dei, e con ciò la ragione delle loro venerazione. Se l'uomo nella religione, per simularsi un sentimento di dio specifico, extra- e sovra-umano, si infliggesse la stessa tortura che si infligge nella teologia per trovare una specifica differenza tra l'essenza dell'uomo e quella di dio, allora la sua fiducia si trasformerebbe in sfiducia, la sua venerazione in disprezzo, il suo amore in odio, e manderebbe i suoi dei immediatamente al diavolo.

Gli dei sono essenzialmente, almeno quando sono veri dei, essenze buone, ma il loro bene consiste innanzitutto nel fatto che non si aspettano dall'uomo alcuna ipocrisia teologica, nessuna finzione spirituale, che lo lasciano essere uomo anche di fronte a sé, che non desiderano da lui altri servigi e doni che egli, ad altri uomini da lui amati ed onorati, dimostri, e voglia per sé stesso, che essi adeguino i propri piaceri, i propri sentimenti e i propri atteggiamenti a quelli degli dei, non che con distinto disgusto allontanino da sé i cibi e le bevande che rallegrano il cuore dell'uomo, in breve, nel fatto che essi in tutta sincerità e franchezza diano a intendere o meglio a sentire all'uomo che essi di sua somiglianza, della sua essenza, e se anche non di forma, almeno di cuore sono umani, nel fatto che essi si differenziano dai mortali solo perché la loro potenza e il loro sguardo si

estende ancora al di là del luogo in cui all'intelletto dell'uomo si oppone una impenetrabile oscurità, alla sua volontà, alla sua capacità di realizzare un limite invalicabile. "Io non so", dice la madre ai sue sette figli martiri, "come voi compariste nel mio ventre, né sono stata io a donarvi il soffio della vita e ad aggregare le membra di ciascuno di voi" (2 Macc. 7, 22). Ma, sebbene io sappia che l'azione che vi ha fatti sia e possa essere solo l'azione di un occhio e di una mano; così che l'attività divina è soltanto l'ininterrotta continuazione, realizzazione e compimento dell'attività umana interrotta ed inibita violentemente a causa della resistenza della natura. Perciò, ciò che l'uomo non vede e riconosce da sé, se lo spiega e se lo chiarisce con l'occhio divino; ciò che non è in grado di afferrare grazie alla sua mano, lo comprende grazie alla mano divina. E proprio per questo egli attribuisce anche sfacciatamente all'occhio divino ciò che è dell'occhio, alla mano divina ciò che è della mano – all'occhio lo sguardo dell'ammirazione, alla mano l'onere del ringraziamento, al bacio, ma non al bacio simbolico, bensì a quello reale, l'onere della venerazione.

"Il culto" – dice O. Müller nei suoi *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* p. 258, "che rappresenta lo stato d'animo del divino in azioni esteriori visibili, era, per sua natura, completamente simbolico. Nessuno può sul serio dubitare che il prostrarsi nell'adorazione sia simbolico, poiché l'umiliazione corporale dimostra molto chiaramente la subordinazione spirituale... ma che tale sia il sacrificio è altrettanto certo. Infatti, quando si voleva manifestare in azioni il sentimento di riconoscenza per Dio, che ci nutre e ci dà bere, veniva concessa a Dio una porzione d'onore del nutrimento e veniva sottratta al godimento dell'uomo. Ma poiché il simbolico ha la sua essenza proprio nel fatto che si pensa il segno in una relazione reale con il designato, si andava molto vicini all'errore superstizioso di offrire agli dei qualcosa di veramente appetitoso credendo che essi se ne nutrissero. Ma derivare da questa superstizione l'uso o, con altre parole,

l'intenzione di bruciare le carni per spiegare la ragione originaria di tutti i sacrifici non è affatto cosa facile. Si dovrebbe infatti pensare che, nella libagione, il vino versato sulla terra sia poi leccato dagli dei!”.

Che arbitrio trasformare le rappresentazioni del moderno astratto teismo unità di misura del mondo antico, e spiegare adesso le rappresentazioni più originarie, più immediate, più infantili come errori superstiziosi, poiché le rappresentazioni e i costumi chiaramente ovunque superstiziosi nel senso dei tempi successivi sono i più antichi, e in ogni luogo dove si cade dal cosiddetto credere nella superstizione, questo cadere è soltanto un ritornare alle fede degli antenati. Così dove la lacrima non è mero segno, ma espressione ed efflusso vero del dolore, allora anche il prostrarsi nell'adorazione originariamente non è un mero segno della subordinazione o della cortesia, ma un'espressione immediata, involontaria del potere del sentimento e della commozione con cui si supplicano gli dei; infatti la potenza dinnanzi a cui per prima l'uomo si inchina e cade a terra, proprio lì dove egli si getta ai piedi degli dei, è la potenza della sua paura, delle sue sofferenze, dei suoi desideri, degli affanni del suo cuore. Inizialmente, da questo involontario gettarsi al suolo, è derivato quello volontario ed anche senza interna necessità, senza la cosa corrispondente alla moda religiosa. Dove l'uomo non scinde ancora spirito e corpo, dove la cultura non consiste ancora nell'arte della simulazione, nell'abilità di poter fare e dire tutto anche senza impulso e motivo, lì la prostrazione corporea, il segno della cosa, simbolico per i posteri, è la cosa stessa – un simbolo [Sinnbild], sì!, ma un immagine [Bild] che non è soltanto simile, ma è la stessa, della stessa essenza dell'essenza del suo oggetto.

“Il lavare con acqua, la pulizia fisica erano per i sacerdoti simbolo della purezza morale, dell'assenza di peccato”. No! Era di più, era la cosa stessa, la componente essenziale della medesima purezza. L'assassino si macchia col sangue, il goloso con cibi e bevande, il dissoluto con i propri stessi

escrementi, in breve, il moralmente sporco si macchia con sozzure fisiche di ogni genere. Chi, al contrario, non può soffrire alcuno sporco su di sé, non può soffrirlo nemmeno in sé, almeno finché egli vive nell'armonia dello spirito e del corpo, come l'antichità, la cui etica si fondava sulla fisica, il cui odio contro i vizi era ribrezzo fisico.

I Greci e i Romani sacrificavano agli dei superni, agli dei della luce e della vita, animali bianchi, a quelli inferi, gli dei della morte e delle tenebre, animali neri, e rivolgevano questi verso il basso, quelli verso l'alto. Queste azioni e colori sono segni, che tuttavia rendono sensibile [versinnlichen] l'essenza, il significato degli dei in questione solo in modo sinonimico, infatti il bianco riflette integralmente la luce, rischiara, rasserena, rallegra; il nero inghiotte tutti i colori, tutti i raggi di luce, come gli inferi tutte le gioie della vita, genera tenebra, tristezza, mette di malumore. "Alle Oree, la festa dedicata alle dee delle stagioni ad Atene, dove esse erano invocate per evitare l'eccessiva siccità, non veniva arrostita la carne dei sacrifici decisi per loro, cosa che sarebbe stata un simbolo della calura, ma bollita, perché il bollire allude di più ad una umidità, sebbene moderata dal calso" (Nork, *Ethym. Symb. mythol. Wörterb. Horen.*, cfr. Heffter, *Religion der Griechen und Römer*). L'uomo fa in piccolo quello che gli dei fanno in grande; egli simboleggia la cosa per mezzo della cosa stessa, come qui i tempi del raccolto per mezzo del bollire, i benefici effetti del caldo mitigato dall'umidità attraverso lo stesso caldo, soltanto che la cosa degli dei è la natura, quella degli uomini è l'arte, per questo la mimica religiosa resta infinitamente indietro al proprio oggetto.

Il simbolo rappresenta qualcosa di universale, un concetto di genere [Gattungsbegriff], ma in un individuale [Einzeln], che appartiene lui stesso a questo genere, che è lui stesso un pezzo di genere, e che dunque raccoglie originariamente in sé l'intero genere. Così il fallo è un simbolo della forza divina creativa; ma il fallo, chiaramente non quello di legno o di pietra, è un

organo con cui non si fanno simboli, ma esseri [Wesen] reali, un organo, quindi, della stessa forza creativa della natura; così la fiamma è un simbolo di Vesta, certamente la dea del fuoco figurato, del braciere dell'amore con cui l'uomo è attaccato alla sua patria, alla sua famiglia, al suo gregge, l'amor proprio, dunque, e il calor proprio – (Senofonte, *Ciropedia* 7, 5, 56) – ma anche la dea del vero focolare, poiché senza fuoco fisico non c'è nemmeno alcun fuoco morale, quindi la fiamma stessa è Vesta (Ovidio, *Fasti* 6, 291). Il simbolo è panteista, non teista. Così anche la luce non è per simbolo dello spirito, le espressioni venute dalla luce, come ad esempio illuminazione, illuminismo, non sono state trasformate in espressione del rischiararsi spirituale, perché l'uomo ha scoperto una parentela o una somiglianza tra la luce in sé e la luce sensibile, perché la vista risveglia la prima visione, perché con l'apertura degli occhi anche l'uomo si risveglia alla coscienza, perché la prima differenza tra inganno – la *apáté*, l'inganno, è una figlia della notte – e verità è la differenza tra il giorno e la notte, in breve, perché la posteriore luce sensibile è la prima luce propria dell'uomo. Così dice anche il concetto [Begriff] si chiama così solo perché l'afferrare [Begriff] con la mano è anche il primo afferrare con la mente, poiché l'uomo capisce [erfasst] solamente ciò che prima tocca [anfasst], conosce solo, concepisce, cosa sia il fuoco, cosa l'acqua, cosa la pietra, cosa l'apparire, cosa l'essere, se tocca le cose. Il linguaggio nelle parole protegge fidato e riconoscente le prime, indelebili, indimenticabili impressioni; una volta che queste sono dimenticate, i concetti vengono estesi e generalizzati, e il senso originario, proprio diventa soltanto figurato. Ma come nel linguaggio, così accade anche nella religione, ciò che originariamente era la cosa stessa, poi diventa una mera figura. Come è certo che le tester di cavallo lignee sulle fattorie in molte regioni della Germania del nord sono subentrate alle teste di cavallo vere (Nork, *Andeutund eines Systems der Mythologie*, p. 79), i sacrifici umani figurati o simbolici a Roma – (Microbio, *Sat.* 1, 7) – sono subentrati a quelli reali, tanto è certo che anche così

tanti spettacoli di marionette del simbolico sono subentrati al posto di crasse verità.

Cibi e bevande sono tuttavia soltanto segni del bisogno di mangiare e di bere segni che già nel godimento trovano il loro senso. Il godimento del cibo e delle bevande, per gli uomini sani, devoti alla natura, integri, non è ancora un necessità triste, peccaminosa, o almeno non è ancora divenuta tale attraverso il peccato originale, ma è una festa dell'amicizia – per gli ebrei un banchetto era anzi il simbolo della più alta felicità. Perciò, come poteva l'uomo escludere da simile festa gli dei, a cui attribuisce tutti i beni, ma proprio per questo li contraccambia con la riconoscenza? Avrebbe dovuto fare un complimento per la loro bontà e sovranità, con l'offerta di cibi e bevande, a semplici osservatori oziosi? Non bastava a ciò la moderna preghiera prima dei pasti? A che scopo un'azione senza il senso e lo scopo di questa azione? A che scopo un porzione d'onore del cibo senza porzione reale? Come posso testimoniare ed esprimere la mia venerazione e la mia riconoscenza per il dono del mezzo della pittura, ad un non vedente, attraverso un dipinto, per il dono della musica, ad un non udente, attraverso un concerto? Se è superstizione sacrificare o dare agli dei cibo e bevande, poiché non ne hanno bisogno, allora è superstizione anche pregare gli dei, ed è superstizione, in generale, venerare gli dei; infatti, essi, nel senso del teismo razionalistico o filosofico, non hanno bisogno di alcuna preghiera, di alcuna venerazione.

Ma questo pensiero [Sinn] non è il pensiero degli dei, degli dei veri, quelli non mutilati, quelli non accorciati. L'uomo li *deve* venerare, poiché essi *vogliono* essere venerati. Solamente in un senso corrispondente all'oggetto della venerazione risiede il fondamento ed il senso di ogni venerazione. “Essi tutto il giorno placarono il dio con canti, un bel Peana (canto ad Apollo) intonando, i fiorenti giovani da Acaia, lodando la potenza del Saettatore; ed egli ascoltò col cuore lieto” (Iliade 1, 474). Sarebbe così assurdo supplicare gli dei, o onorarli col canto e la musica, senza presupporre in loro il senso

corrispondente a ciò, quanto sarebbe assurdo mettergli davanti cibi e bevande senza la capacità di godimento da parte degli dei. Quando i cristiani si rizzano contro l'origine dell'uomo dalla natura, quando concludono: un essere [Wesen] dotato di emozioni, pensante, volente, può derivare soltanto da un essere che ha queste proprietà già belle e fatte, quindi non se la devono prendere con i pagani, che erano uomini, non bestie, anche nel mangiare e nel bere, se questi concludono: esseri bevanti e mangianti possono venire soltanto da un essere che lui stesso mangia e beve. Inoltre è assai impressionante come i cristiani posano prendersi gioco del significato oggettivamente divino del godimento della vittima sacrificale o della sua trasformazione in fumo presso i pagani, poiché proprio la bibbia il sacrificio del pane è chiamato “il pasto di Dio”, e proprio secondo la Bibbia l'umanità presente, e di conseguenza anche quella cristiana, deve la sua esistenza soltanto al godimento sensibile, al buon odore del sacrificio innalzato da Noé – “e il Signore ne odorò la soave fragranza e disse in cuor suo; io non voglio mai più maledire la terra” (1. Mos. 8, 21).

Ma gli dei non leccano il vino versato in terra per loro, né con una lingua umana né con una proboscide belluina, né tanto meno hanno bisogno di particolari strumenti acustici per poter apprendere e comprendere i suoni e le preghiere dei mortali diffuse nell'aria. Essi non gustano cibi e bevande realmente, cioè in modo sensibilmente percettibile – se di ciò non si occupano altrimenti i loro rappresentanti spirituali o meglio ancora carnali –, essi mangiano e bevono soltanto nella fede, nell'immaginazione, nell'idea. Come essi possiedono solamente le funzioni isolate, gli spiriti dei sensi prive dei sensi corporei – sebbene questi giochino un ruolo nella loro rappresentazione e nella raffigurazione tra l'altro solo in superficie –, così essi hanno anche solo il godimento isolato, soltanto lo spirito del mangiare e del bere senza gli antropotatismi e gli antropomorfismi connessi per l'uomo con questo atto. Il mangiare ed il bere, rappresentati nella loro integrale estensione e forma, sono

certamente una rappresentazione profana, irreligiosa, indegna degli dei; ma chi crede nel sacrificio non si sofferma su questo dettaglio profano. Inoltre mangiare e bere sono un'occupazione che non ha valore, interesse solo per coloro che mangiano e bevono, ma anche per gli altri; ma gli dei sono essenzialmente, apertamente esseri [Wesen], giudici, reggenti, guardiani, protettori non per sé, ma per l'uomo. Il privato, il profano suscitare pensieri e rappresentazioni arretra, infatti, o scompare del tutto di fronte alla loro dignità ed al loro valore pubblico. Specialmente l'eccellenza del Dio ebraico consiste nel fatto che la sua intera essenza [Wesen] si innalza, nonostante la sua diversa corporeità e le sue rozze passioni, nel suo carattere pubblico, nella sua efficacia democratica, nel fatto che egli, con corpo ed anima, "di tutto cuore e con tutta l'anima" come dice (Geremia 32, 41) Geova di sé stesso, è amico del popolo, condottiero del popolo, maestro del popolo, legislatore del popolo, mentre lo Zeus dei greci, accanto alla sua vita e alla sua essenza pubblica, ha anche un'essenza che si relaziona soltanto a sé stessa, una vita domestica, sessuale, quindi anche abbandonata a passioni private e relazioni amorose, e con ciò indecente, in contraddizione con l'essenza di un dio.

Così è anche un antropomorfismo scandaloso quando ci si rappresenta e ci si figura l'occhio ed il cuore divino nell'intera estensione e forma degli organi di vista e di emozione dell'uomo: ma che Dio veda, che egli oda, che egli abbia un cuore, ciò è assolutamente necessario per gli uomini e, proprio per questo, assolutamente essenziale per Dio – "Tutto", dice ad esempio Tertulliano, "egli (Dio) deve avere a causa di tutto, così tante emozioni quante sono le loro motivazioni: ira a causa degli abietti e collera a causa degli irriconoscenti... e misericordia a causa di coloro che sbagliano" (*Adv. Marc.* 2, 16) – questa è pura umanità e quindi piena divinità.

Oppure è forse anche l'occhio divino, il cuore divino, soltanto una "metafora", soltanto una espressione figurata, un segno delle forze e delle qualità divine, che in sé o oggettivamente sono qualcosa di completamente

diverso che nel senso umano, così che l'occhio divino è per quello umano esattamente come un pugno in un occhio, e l'occhio in sé stesso è tanto poco un occhio quanto nessun occhio, il cuore in Dio e tanto poco un cuore quanto nessun cuore? Che farsa diabolica! No! Queste espressioni sono l'oggetto, la cosa, solo e sempre così come essa può essere descritta, sono espressioni che descrivono al punto da dire nomi propri che non possono essere scambiati con altri nomi né in cielo né in terra, e sono tanto poco metafore e simboli quanto l'occhio ed il cuore dell'uomo sono espressioni da prendere in senso proprio, addirittura in senso esageratamente proprio, più proprio di ogni altro; la differenza nasce soltanto da questo: che l'occhio divino è più occhio di quello umano, che il cuore divino è più cuore di quello umano, è più che mai, più che propriamente cuore, poiché in Dio scompaiono i limiti e gli impedimenti che non permettono al cuore dell'uomo di essere cuore, al suo occhio di essere occhio. L'occhio divino è soltanto l'intimo, beato desiderio dell'occhio umano che per lui non vi siano tenebre, che tutto sia lucente e chiaro, il cuore divino è soltanto l'intimo, beato desiderio del cuore umano di non essere oppresso da alcuna malvagità e da alcuna tribolazione, che tutto sia cordialmente buono e felice. "Zeus", dice Dione Crisostomo (*Oration. 12, 76*, ed. Emper), "è chiamato protettore dell'amicizia e della fratellanza, poiché egli dirige (lega) tutti gli uomini assieme e vuole che essi siano amichevoli l'un l'altro, che nessuno odi e sia ostile ad un altro", cioè Zeus (nel senso della tarda grecità), sotto l'appellativo di *Amichevole*, non è nient'altro che il desiderio dell'amore umano universale.

In genere, la differenza tra qualità e rappresentazioni antropomorfe, umane e divine, e quindi la differenza tra essere-uomo ed essere-non-uomo, essere-dio, è soltanto, come abbiamo detto, la differenza tra i modi ed il genere, tra le specificità o modalità e l'essenzialità, tra cosa secondaria e cosa principale di una qualità, potenza o attività umana. Ciò che è necessario e indispensabile, ciò che non può più essere negato, che non può più essere

diluito oltre senza cadere nel puro nulla, non è più un antropomorfismo, sebbene sia soltanto il più alto e l'ultimo antropomorfismo, ma è l'essenzialmente umano. Ciò che l'uomo non può rinunciare a sé stesso senza rinunciare a sé stesso come uomo, non può rinunciarlo nemmeno a Dio senza rinunciare Dio stesso. Che io abbia questa emozione proprio adesso, questo sentimento di rimorso, di afflizione, di invidia, di ribrezzo, non è necessario, ma se asportassi l'emozione in generale, mi asporterei anche l'uomo. Il mio ascendere da me a Dio non risiede nel fatto che io, dalla calda zona del sentimento umano dell'antropopatismo balzi repentinamente nel mare ghiacciato dell'assenza totale di emozioni, ma soltanto nel fatto che io mi innalzi a sentimenti tali da riportarmi subito alla mente la necessità, lo splendore, la beatitudine, cioè la divinità del sentimento. Così, come il polmone, se viene disturbato da un'inalazione di aria soffocante, ha nostalgia soltanto dell'aria pura, non della mancanza d'aria, dello spazio vuoto, così anche la nostalgia [Sehnsucht] dell'uomo, del finito che brama l'infinito, non è nostalgia di un vuoto essere [Sein], che è uguale al non-essere, ma è solo la nostalgia dell'ammalato nei confronti dell'esser-sano, del detenuto nei confronti dell'esser-libero, del dubbioso nei confronti dell'esser-chiaro. Dubbio, prigionia, malattia sono antropopatismi, stati umani, ma essere chiaro, libero, sano significa essere Dio. Chiarezza, libertà, salute non hanno altro al di fuori e al di sopra di sé che sé stesse come ideali, nessun desiderio di un altro, di una fine, esse sono perfezioni in sé saziare. Ma ciò che di sé l'uomo non può non desiderare [wegwünscht] e non può non fare a meno di desiderare, almeno finché non ha ancora perso il senno, anche di Dio non può fare a meno di pensarlo [wegdenken]. Dio non ha gioia alcuna nella morte "dell'uomo", no!, la divinità non è essa stessa altro che la gioia che trova una potenza, o facoltà umana, nella propria perfezione e salute. Essa non è *al di sopra* ed *oltre* le potenze umane, ma soltanto al di sopra di ciò che, *all'interno* di una potenza, l'uomo non può fare a meno di desiderare e di pensare di lei;

essa è la stessa potenza umana, ma liberata dalle fastidiose limitazioni, accessori e pendagli a cui è vincolata nell'uomo.

“Bisogna considerare questo per l'immagine di Dio nell'uomo, che lo spirito umano ha *le stesse* emozioni e sentimenti che ha anche Dio, sebbene non così come Dio... infatti, nell'uomo, la deperibilità dell'essenza umana le rende tanto deperibili, quanto in Dio l'indeperibilità dell'essenza divina le rende indeperibili. Dio si adira, ma senza amareggiarsi, senza compromettersi, viene al movimento ma non alla rovina” (Tertulliano, *Adv. Marc.* 2, 16). “Alcune emozioni sono attribuite a Dio in modo tale da essere in lui effettivamente e propriamente, ma non nel modo imperfetto in cui sono nell'uomo. Così in Dio c'è gioia, ma infinitamente più grande di quella che provano gli uomini e che possono immaginarsi. Altre emozioni umane o le loro specifiche descrizioni non valgono per Dio in senso proprio” (Galasij *Philol. Sacr.* P. 942-943). “In Dio non c'è alcuna speranza, poiché, sebbene si riferisca ad un bene, così esso è in primo luogo un bene da ottenere, alcuna nostalgia, alcuna paura, alcun rimorso, alcuna invidia, poiché questi sono tipi di tristezza, nessuna ira come desiderio di vendetta. Tuttavia diletto e gioia sono in Dio, ma non come passioni, emozioni (distinzione scolastico-sofistica!), poiché la gioia si riferisce ad un bene presente, ed essa non è in contraddizione, perciò, né per il proprio oggetto, che è un bene, né per la sua relazione all'oggetto di una perfezione divina. Ma come il diletto, l'amore è *effettivamente in Dio*”, dice Tommaso d'Aquino (*Summa contra gentiles*, lib. 1, c. 89-91. Del resto, ciò che l'uomo pone di sé o come sé in Dio, e cosa no, dipende dalle differenti qualità, immagini e opinioni dell'uomo. Se, ad esempio, i teologi scolastici, come prima Tommaso d'Aquino, degli affetti umani facevano valere di Dio in senso proprio solo amore e gioia, al contrario i teologi antropologico-riformatori ponevano anche altri affetti in Dio. “Dio ama veramente o realmente – è detto ad es. in *Melanth. et aliorum declam.*, Argent. Vol. 3, p. 311 – il genere umano, si adira realmente dei vizi, si rattrista

realmente che molti per la loro prava caparbità li precipita egli stesso alla dannazione. Dio non simula, no!, egli ha impresso in noi l'immagine della sua essenza e delle sue emozioni; l'immagine dell'amore divino nei nostri confronti è proprio questo amore, piantato nell'intimo del cuore, con cui tu ami i tuoi figli". E ora torniamo al cuore della questione.

40. LA DIFFERENZA DEGLI DEI

Il dio cristiano, proprio come quello pagano, è un'essenza [Wesen] umana, soltanto di altro tipo poiché anche il cristiano è un uomo di altro tipo rispetto al pagano. "Dio non è uno stoico", dice Melantone (*Eth. doct. elem.* p. 50), ma anche non è un epicureo, e in generale non è alcuna essenza pagana, no! Dio, cioè il Dio dei cristiani, è un'essenza del tutto cristiana. Il dio cristiano infatti non è più al di sopra dell'uomo, più differente dall'uomo di quello pagano, se si paragona, come è d'uopo, con il dio cristiano soltanto l'uomo cristiano, non quello pagano. Gli dei greci, omerici, sono, nonostante le loro debolezze e fallibilità umane, le forme classiche, i modelli per tutti gli dei, poiché essi portano all'intuizione sensibile, immediata, ciò che negli altri dei derivati viene trovato attraverso una via più tortuosa. Soltanto che, per comprendere che tra il dio omerico e l'uomo omerico vi è una differenza più o meno grande quanto quella tra il dio cristiano e l'uomo cristiano, non bisogna dimenticare che gli dei omerici sono dei solo per l'uomo omerico, ma non volevano essere tali per le anime platoniche o per sino per gli scolastici cristiani. L'immortalità per Omero è una proprietà dei soli dei, al contrario, nel cristianesimo, è una proprietà dello stesso uomo. Ma l'immortalità non può essere pensata per sé stessa, senza altre qualità che la presuppongono e l'accompagnano. L'uomo cristiano è perciò, di fronte a quello pagano, un dio. Young, proprio in opposizione ai superficiali ed incolti falsi cristiani del presente, che fanno agli atei l'accusa, tanto sapida quanto anticristiana, di auto-divinizzazione, chiama molto spiritosamente coloro che negano all'uomo il divino attributo dell'immortalità, *this attribute divine*, bestemmiatori e negatori di sé stessi, atei contro sé stessi: *blasphemers and rank atheists to themselves* (*Night.* 6, 648). Tanto più è il dio cristiano su quello pagano quanto più è l'uomo cristiano su quello pagano. Il dio cristiano non ha bisogno, per la sua vita, di alcun sole, sonno, amore sessuale, nessun nettare e

nessuna ambrosia, ma anche l'uomo cristiano esisterà un giorno senza queste necessità naturali. "Un giorno, ma non oggi". Quanto è indifferente questa differenza! Ciò che sarò un giorno lo sono in essenza, nella speranza, nel desiderio già adesso. La farfalla è già nel bruco, determina il suo modo e la sua forma. Il bruco degli uccelli diurni è un altro rispetto a quello degli uccelli notturni.

Così la relazione di uomo e dio rimane sempre la stessa, dio è ciò che è l'uomo – costituisce la differenza soltanto quello che l'uomo stesso è nella propria rappresentazione di sé, cioè che egli considera o no come uomo. Se considera il corpo come propria essenza [Wesen], allora anche dio è un'essenza corporea, se considera, al contrario, l'uomo come uno spirito, allora anche dio è uno spirito. "Non ti ha fatto Dio? Cosa è Dio? Carne o spirito? Non carne, ma spirito, a cui la carne non può assomigliare, poiché egli stesso è incorporeo e invisibile", dice Ambrogio (*Hex.* 6, 7, 40). Ma che cosa è l'uomo? "Noi siamo", dice lo stesso nel medesimo passo (42), "spirito ed anima, le membra corporee sono solo nostre proprietà". "La nostra anima è quindi ad immagine di Dio. In questa, o uomo!, risiede la tua intera essenza, poiché non sei niente senza di lei" (43). "Quindi non la carne", ripete, "può essere ad immagine di Dio, ma la nostra anima, che è libera e con i suoi pensieri e progetti illimitati (letteralmente: *diffusis*, sparsi) vaga dappertutto, che vede tutto nei pensieri, anche l'assente e il distante" (8, 45), e descrive poi ancora oltre questa onnipresenza spirituale dell'anima. "Riconosci, dunque, o uomo", esclama più avanti, "quanto sei grande" (8, 50). "La plebe non comprende che nessuna cosa, che è un oggetto agli occhi mortali, è oggetto di venerazione, poiché è necessariamente mortale. Ed essa non deve meravigliare di non vedere Dio, poiché essa non vede neanche l'uomo che crede di vedere, ma il suo contenitore" (Lattanzio *Div. inst.* 2, 3). "Che cos'ha il corpo umano di simile con lo spirito divino? Non ha neanche la minima affinità con lo spirito umano. Se uno si potesse rappresentare una immagine,

una forma dello spirito o dell'anima, allora potrebbe anche farsi un'immagine degli spiriti celesti e superiori. Poiché tuttavia lo spirito umano non ha forma, immagine e figura alcuna e poiché la sua essenza non può essere né percepita attraverso la vista, né essere compresa attraverso l'udito e la parola, chi può andare tanto oltre nella sua follia ed affermare che un ritratto umano raffiguri e rappresenti la divinità?" (Eusebio, *Praep. evang.* 3, 10).

Tuttavia il cristianesimo non si ferma a questa mera spiritualità dell'uomo, ma aggiunge ad essa come parte essenziale la carne, il corpo. "Il corpo è tanto l'uomo quanto l'anima". "Chi può essere felice se si muore a metà?". "Che cosa indegna di Dio riprodurre l'uomo a metà!". No! "L'uomo intero riceve la salvezza". "Siate senza preoccupazioni carne e sangue, voi avete ricevuto il cielo ed il regno di dio in Cristo. O se essi ve li negano in Cristo, vogliano allora, coloro che disconoscono il cielo, negare in cielo anche Cristo!" (Tertulliano *De res carn.* 32. 34-35). Ma anche il dio cristiano non rimane fermo alla mera spiritualità, ma si fa e resta uomo, è quindi anche dio corporeo. Tuttavia questo corpo divino non è materiale, ma spirituale, non è terreno, ma celeste, cioè non è davvero corpo, ma corpo a misura di desiderio, un corpo immaginato; ma anche il futuro, il vero, imperituro corpo dell'uomo è di tal sorta. Il dio cristiano è veramente onnipotente; egli può ciò che vuole, non è vincolato ad alcun fato; ma anche il corpo umano può, nell'al di là, ciò che vuole, ad esempio mangiare sebbene non ne abbia bisogno, non è altro che l'onnipotenza divina incarnata. Il dio cristiano è libero dagli antropomorfismi plastici, tangibili, e perciò così facilmente esposti allo scherno, degli dei pagani. Tuttavia, a causa di ciò, poiché egli è libero da questo particolare genere o modo di umanità e addirittura non possiede più alcuna essenza umana, è una cosa è del tutto assurdo, come se io volendo trasformare la pittura e la scultura nelle arti in senso proprio, le arti del suono e della parola, dal momento che qui non operano più lo scalpello e il pennello, non volessi neanche più considerarle arti umane, espressioni dell'essenza

umana, ma di un'altra essenza sconosciuta. Il dio pagano ha come sua espressione caratteristica la forma – Iliade 8, 305, Odissea 4, 14 – sebbene il dio possa assumere momentaneamente, come essenza di desiderio [Wunschwesen] ogni forma stabile, poiché l'uomo pagano non isola la sua essenza dalla sua forma ed organizzazione sensibile; il dio cristiano ha come sua espressione caratteristica il suono, o meglio, la parola, poiché l'uomo cristiano pensa la sua essenza come un'essenza differente ed indipendente dal suo organismo, o almeno dal suo corpo concreto, materiale, ma questa essenza esiste nella parola, trova nella parola la sua espressione adeguata. Se, con il cristianesimo, si vuole scindere violentemente la connessione dell'essenza umana, della storia umana, lasciare che si riveli un'essenza aforistica, eterogenea, strappata e diversa da quella dall'essenza umana, allora bisogna anche affermare che con il cristianesimo è venuto al mondo un genere del tutto nuovo di essenza, che i cristiani smisero di essere uomini quando smisero di essere pagani. Tutto questo, tuttavia, non lo si potrà affermare, o almeno non si potrà provare questa affermazione, nonostante tutti gli sforzi dei santi, dei monaci, delle suore e degli anacoreti cristiani per deumanizzarsi e deificarsi, fin tanto che rimarrà valido anche il principio per cui la differenza tra il dio pagano e quello cristiano è soltanto la differenza tra il l'uomo pagano e l'uomo cristiano, e il dio cristiano è una essenza qualitativamente, essenzialmente differente dall'uomo, cioè dall'uomo pagano, dall'uomo naturale, soltanto perché i desideri dei cristiani si differenziano sono essenzialmente differenti da quelli dei pagani. Il desiderio del mondo pagano, e anche di quello ebraico, è la felicità terrena, temporale – felicità sul suolo della natura, della patria, del focolare domestico –, il desiderio dei cristiani è la felicità celeste, eterna. Questa differenza dei desideri è la differenza degli dei. In questa differenza emotiva, pratica sfociano tutte le restanti differenze soltanto teoretiche.

”Cosa vuole l'uomo dagli dei al di fuori della beatitudine?” (Agostino,

De civ.d.4, 23). Questo desiderio determina l'essenza degli dei; questo desiderio decide il loro destino. Infatti, come l'uomo trova nuovi desideri, così non gli bastano più nemmeno i suoi vecchi dei; egli se ne crea di nuovi. Dove l'uomo ha perciò desideri che simangono nell'ambito dei confini naturali, lì egli ha anche déi limitati dalla necessità naturale, che non ignorano le leggi di natura, che non si permettono con le semplici paroline: *fiat!*, di creare il mondo dal nulla come per magia, e *pereat!*, di rigettarlo nel niente. Ma se l'uomo si augura una felicità infinita, non più sottoposta alle leggi della natura umana e terrestre, non più vincolata al tempo e allo spazio, egli, naturalmente e necessariamente, ha anche un dio uguale a questo desiderio, e di conseguenza un dio assolutamente privo di limiti, svincolato da ogni necessità naturale e da ogni legge della natura, un dio al massimo grado "libero".

41. LA BEATITUDINE

Dio non è altro che la volontà dell'uomo di essere felice, volontà esaltata, tirata fuori dal moggio del cuore umano alla luce della consapevolezza, messa in risalto come ente personale, elevata a legge o piuttosto a legislatore del suo agire e permettere – qualsiasi sia l'oggetto di questa volontà. Chi non riconosce questo non ha letto neppure un rigo della Bibbia, almeno con sguardo sano, libero. Dall'inizio alla fine l'unica preoccupazione, l'unico pensiero, l'unica volontà di Dio è il bene dell'uomo: nell'Antico Testamento il bene degli ebrei, nel Nuovo quello dei cristiani. “Dio pensa continuamente a noi, infatti Egli si preoccupa per noi, 1 Pietro 5, 7. O se tu riflettessi, anima, su cosa significa, che Dio eterno ed onnipotente, che non necessità dei tuoi beni e quando vai a fondo, non perde nulla, ma, anzi non distoglie il suo sguardo da te, e ti ama talmente, ti protegge così tanto, ti guida e si cura di te tanto, come se tu fossi un suo grande tesoro.” (Bellarmin. *De Asc. M. in Deum*. Gr. 1, 2 e Introd.). Nessuna meraviglia, “poichè, cosa conta di più per Dio del bene dell'uomo? (Tertulliano *Adv. Marc.* 2, 27.) Che questa volontà sia, nei confronti dell'uomo, una volontà imperativa, severa, addirittura punitiva, solo alla pia ingenuità può sembrare una contraddizione rispetto all'essenza di Dio che ho presentato. Chi vuole essere o restare in salute, deve evitare tutto ciò che è in contrasto con questo suo desiderio e scopo, deve rinunciare ad innumerevoli piaceri, deve persino soffocare le sue attitudini preferite, cioè i suoi desideri momentanei – cfr. con Senofonte *Mem.* 2, 1, 20, e *Cir.* 1, 5, 9 – deve trattare sé stesso con timore e speranza, con promesse e minacce, proprio come il Dio ebraico fa con il suo popolo prediletto, come il Dio cristiano con i cristiani. Dio è per gli uomini, ciò che il medico è per l'ammalato, il padre per il figlio. Il padre, che veramente vuole meritarsi questo appellativo, non vuole il contrario di ciò che vuole il figlio;

egli vuole solo il suo bene, la sua felicità, cosa che anche lo stesso figlio vuole, seppure spesso per ignoranza o per intemperanza desidera il contrario; il padre vuole, con il suo divieto – il divieto è solo la volontà che previene la sconsideratezza della passione e le sue conseguenze, che previene il pentimento – in anticipo, ciò che lo stesso figlio riconoscerà più tardi come sua propria volontà; in breve: l'amore paterno è solo il vero amor di sé del figlio che difende il futuro, che è previdente ed in contrasto al suo stesso cieco amore di sé cieco. Se perciò si dice: non 'la mia volontà', ma 'la tua volontà, Padre, sia fatta!', con questo non si rinuncia alla volontà dell'uomo in generale, ma soltanto ad un unico atto di volontà, la volontà di questo piacere, di questo diletto viene sacrificata alla volontà duratura e vera. Quando l'ammalato è tentato di fare o godere qualcosa contro il divieto del suo medico, può opporsi alla sua tentazione con questa massima: non la mia, ma la tua volontà, dottore, sia fatta! Ma questa volontà estranea, che contraddice i miei desideri, che momentaneamente o attualmente mi duole, è solo la volontà del mio proprio bene, della mia salute. Ma il medico è solo la volontà – ah! quanto spesso impotente – della salute, solo la semplice volontà di una lunga vita; Dio però è la volontà della vita eterna, beata, e certo, la volontà onnipotente, irresistibile, infallibile – la volontà la necessità del cui adempimento è più forte di quella del destino, la volontà dinnanzi alla quale gli dei pagani si inchinano e il cui contenuto compensa il valore del mondo intero. “Conosci l'importanza di un'anima immortale? Un'anima compensa tutti i mondi” (Young, *Nigth.* 7, 993-97). Tutto è, perciò inutile, tutto insensato, tutto è nulla per l'uomo cristiano se non è eterno e anzi eternamente beato. *Or All is Nothing, or that prize* (cioè del cielo) *is All* (Young, *N.* 7, 1128), come traduce Bentzel-Sternau: “Il Tutto è Nulla il cielo non è tutto.”

Dio è la premessa, la beatitudine è il testo del cristianesimo. Oppure: il mistero della divinità è svelato e rivelato soltanto nel vangelo della beatitudine. Gli attributi, cioè le caratteristiche o le qualità della divinità sono,

perciò, solo attributi della beatitudine; essi hanno senso ed intelletto, forza e verità solo se vengono rivolti alla beatitudine, se vengono attribuiti ad essa.

L'unità è una condizione o attributo essenziale della divinità, ma è anche una condizione o attributo essenziale della beatitudine. C'è solo un unico Dio, ma anche solo una unica beatitudine. “Che la poliarchia non fosse un bene, ma, al contrario un male, ha tentato effettivamente di provarlo Omero, raccontando le guerre, le lotte, le dispute ed insidie originatesi dalla moltitudine di dei, infatti la monarchia è senza scontro”. (*Justin Mart. Coh. ad Graecos* p. 17 ed. Col.). “Tra molti è diversità e discordia e arrivo del peggio” (Eusebio, *Demonstr. Ev.* 4, 3. p. 147 ed. Col. 1688). Dove c'è la molteplicità, là c'è la lite, la discordia, non solo tra gli dei, ma anche tra gli uomini. “Con la loro reciproca indole litigiosa”, dice Atanasio (*Orat. C. Gent.* p. 14 ed. Paris 1627.), “gli dei azzavano anche gli uomini gli uni contro gli altri”. “Come può”, dice lo stesso più avanti nella stessa opera (p.32), “ciò che non è d'accordo con sé stesso dare la pace desiderata agli altri e ristabilire l'armonia tra loro?”. “Tutto ciò che è resiste alla rovina. Ma ciò che vuole esserci e restare, desidera essere uno, infatti quando questa unità viene eliminata, non resta neppure l'essere. Ogni cosa esige perciò l'unità o l'uno, ma proprio per ciò questo uno è anche il bene”. (Boezio, *Consol.* 3, pr. 11). Dio è il bene più alto, ma questo bene supremo si chiama con un altro nome, come sappiamo, “immortalità”, o “beatitudine”, o “vita eterna”. “E' perciò impossibile che ci siano due beni supremi, infatti se all'uno mancasse ciò che ha l'altro, allora nessuno sarebbe il bene supremo” (Tommaso d'Aquino, *Summ. C. Gent.* 1, 101.) Tutto ciò che è vero e buono, può solo essere perfetto, se è unico. (Lattanzio, c. 3, 15)

Dio è un'essenza una e trina; ma anche la beatitudine è una e trina. *Baptizabitur autem unusquisque...nomine trinae beatitudinis* (Clemente Romano, *Recogn.* ed. Gersdorf. p. 36. p. 111). Essere è il Padre, coscienza [Bewusstsein] è il figlio, esser-volentieri, voler essere è lo Spirito Santo. Ma

anche “noi siamo e sappiamo che siamo e amiamo questo nostro essere e sapere” (Agostino *Civ. D.* 11, 26). Ma questo essere, sapere, amare in cui già consiste la nostra essenza sarà completo solo quando sarà essere beato, sapere beato, amare beato (Ibid. 28). Se si vuole ricondurre ad altre differenze il mistero della santissima Trinità, allora la beatitudine saprà appropriarsi anche di queste.

Dio è l'essere semplice, privo di sviluppo e diminuzione, che non soffre, non ha bisogno di nulla, che è indipendente. Ma anche i beati sono privi di sofferenze, immutabili, incorruttibili (Giustin. Mart. *Dial. con Trif.* p. 264, Atenagora, *De Resurr.* p. 49). “A ragione Euclide, il fondatore della scuola Megarica, ha detto: il bene sommo è ciò che è sempre lo stesso e sempre uguale a sé stesso, anche se non ha espresso cosa fosse questo sommo bene. Ma esso è l'immortalità e niente altro, perché solo essa non soffre per nessuna diminuzione, nessun aumento, nessun cambiamento. Nulla può essere considerato beato eccetto l'incorruttibile. Questo però lo è solo l'immortale. Beata, dunque, è soltanto l'immortalità, perché non può essere danneggiata e distrutta. Questa stessa vita temporanea, gravata da tormenti è desiderata e concupita da tutti. Ma se già questa breve e tormentata vita è ritenuta da tutti gli esseri un grande bene, allora è chiaro che proprio questa vita, se è senza fine e senza tutti i mali, è il bene supremo e perfetto” (Lattanzio, *Div. Inst.* lib. 3. 12). Il male, al contrario è il cambiamento – “*summus bonum Deus est*”, comincia Isidoro di Siviglia la sua *Sent. De Summo Bono*, “*quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest*”- un male è il contrario della semplicità divina, il sinolo di materiale o corporeo da cui si originano proprio la mutevolezza e la corruttibilità; dunque tutto quello che deve essere escluso da Dio deve essere escluso anche dalla beatitudine.

Dio è l'essere che non ha opposto, tranne il non-essere o il nulla, perché è l'essere compiuto, supremo (Agostino, *De Civ. Dei* lib. 12. 2). Ma anche i beati non hanno da aspettarsi nessun opposto, nessuna contraddizione, né da

sé stessi, né da altri (idem lib. 20. 27). I beati restano “immortali, senza soffrire qualsiasi opposizione” (Ibid. lib. 19. 20). “Là non lottano i virtuosi contro errori e mali, di qualsiasi specie essi siano, ma hanno per ricompensa la pace eterna che nessun avversario disturba” (Ibid. 10).

“Dio è da sé stesso e perciò è così come vuole essere, cioè non dotato di alcuna sofferenza, immutabile, incorruttibile, beato, eterno” (Lattanzio *Div. Inst.* 2. 8). Ma anche il beato è come vuole essere. “L’uomo non vive come vuole. Solo il beato vive come vuole, e nessuno è beato eccetto il giusto. Ma lo stesso giusto non vive come vuole, eccetto quando è giunto dove non c’è più la morte, non esiste l’inganno o l’offesa e si ha la certezza che sarà sempre così. Questo desidera certo la natura e può essere completamente beata solo quando raggiunge ciò che desidera. Quale uomo può, dunque, vivere come vuole, dal momento che la vita stessa non è in suo potere? Egli vuole certo vivere, ma invece deve morire. Come vive, dunque, colui che, per desiderio o come lui vuole, non vive tanto a lungo come vuole?” (Agostino, *Civ. Dei* 14, 24 e 25). Ma se il beato vive o è come vuole essere, allora il suo essere è un essere di cuore, non di natura, un essere desiderato e creato da sé. “Dio stesso costruisce la dimora celeste. Ma non è solo questo da ammirare, bensì anche il fatto che Egli la costruisce a tuo piacimento” (Crisostom. *Homil. in Joan.* H. 56. al. 55, 3. p. 331). Chiunque comprende che, se in cielo non c’è alcuna malattia, alcuna morte e nessun altro male è perché l’uomo desidera che non ci siano, che il fondamento di questa vita libera da tutti i mali è il desiderio umano, come, viceversa, il motivo per il quale egli non vive qui come vuole è soltanto la sua dipendenza dalla necessità naturale, dalla quale egli stesso, inconsapevolmente e involontariamente, è nato. Se l’uomo, quindi, ha nella beatitudine un unico essere, che non gli è imposto da un altro ente senza e contro il suo sapere e volere, sia pure incoscientemente, ma, al contrario un essere desiderato, originato dal suo cuore e dalla sua testa, allora anche la prima connotazione o attributo della divinità la “aseità”, come dicevano gli

scolastici, l'essere non da un altro, l'essere da e di per sé stesso, è un attributo della beatitudine.

La stessa cosa dell'Essere di e per sé stesso è l'Essere Libero. Dio è un ente assolutamente libero; ma anche i beati lo sono, anche per loro non c'è alcuna necessità, vedi Agostino, de civ. Dei, I 22, 30. “Come potrebbe esserci un'avversione per Dio” chiede Tertulliano nel suo scritto sulla Resurrezione della carne, 58, “come (potrebbe esserci) una repulsione per Cristo?...come (potrebbe esserci) una necessità, o quel che si dice fortuna o destino?”

Dio è un ente sovrasensibile, invisibile, a cui si può solo pensare o credere; ma anche la beatitudine lo è. “Il bene più alto (l'immortalità) è, infatti, beatitudine e eternità, poiché non può essere vista, tastata e afferrata.” (Lattanzio, *Div. Inst.* 4, 1). “Infatti ciò che è visibile”, dice l'apostolo, “è temporaneo, ma ciò che è invisibile è eterno” (2. Cor. 4, 18). “Il giusto vive di fede, infatti noi non vediamo il nostro bene, perciò esso è da ricercarsi solo nella fede” (Agostino, *Civ. D.* 19, 4). “A coloro che perseverano nelle buone opere ed aspirano all'immortalità Dio donerà la vita eterna, la gioia, la pace, la tranquillità e una tale abbondanza di beni che nessun occhio ha mai veduto, nessun orecchio ha mai udito, e che non è mai arrivata in nessun cuore umano, 1 Cor. 2, 9” (Teofilo, *Ad Autolyc.* lib. 1 alla fine).

Dio è un ente soprannaturale, sovrumano; ma non lo è anche il beato? “C'è”, dice San Tommaso d'Aquino, “una doppia beatitudine o felicità dell'uomo. Una in rapporto alla natura umana, è quella che l'uomo può raggiungere attraverso i principi (disposizioni e forze) della sua natura. L'altra, invece, è la beatitudine che va oltre la natura dell'uomo, che l'uomo può raggiungere solo tramite la forza divina, in virtù di una certa partecipazione alla divinità, come dice Pietro (2 Pietro 1, 4), che noi attraverso Cristo siamo diventati partecipi della natura divina. E dal momento che una tale beatitudine oltrepassa la misura della natura umana, non bastano i principi di questa ad elevare l'uomo a quella. Devono, quindi, essere concessi

all'uomo, ancora alcuni princìpi da Dio attraverso cui egli sia consacrato alla beatitudine soprannaturale – e questi princìpi sono le virtù teologali, che hanno solo Dio come loro oggetto e solo da Dio ci vengono infuse” (*Summa Prima, Secundae Qu. 62 de Virt. Theol. ad prim.*)

Ma tuttavia, questa beatitudine soprannaturale e sovrumana, promessa e garantita all'uomo solo attraverso la teologia, ha un fondamento e un'origine molto naturali ed umane, cioè il desiderio dell'uomo cristiano di questa beatitudine ipergravidata, di cui nulla sa l'uomo naturale. “La perfetta e vera beatitudine”, dice lo stesso santo, “non si può avere in questa vita..., infatti la beatitudine è il bene completo e bastevole a sé stesso che bandisce tutti i mali ed adempie a tutti i desideri. Da questa vita, però non può essere bandito ogni male, essa è sottoposta a molti mali, che sono inevitabili. Neppure il desiderio dell'uomo può essere soddisfatto in questa vita, poiché l'uomo per natura desidera il possesso di beni duraturi; ma i beni di questa vita sono passeggeri, la vita stessa è passeggera, eppure noi desideriamo vivere e vivere per sempre; poiché l'uomo fugge per natura la morte, è impossibile, quindi, godere della beatitudine in questa vita.” (*Summa Prima Sec. Qu. 5 ad tert.*) “La beatitudine dell'uomo non può assolutamente consistere in un bene creato (finito), perché la beatitudine è il bene completo, che placa totalmente il desiderio; altrimenti, se restasse ancora qualcosa da desiderare non sarebbe lo scopo finale. Ma l'oggetto della volontà umana o del desiderio è il bene universale, così come l'oggetto dello spirito umano è la verità universale; perciò nulla può placare il desiderio umano, eccetto il bene universale, che, tuttavia, non si trova in nessun essere creato ma soltanto in Dio, perché ogni creatura ha solo parti del bene; perciò solo Dio può adempiere alla volontà o al desiderio dell'uomo, così come nei Salmi si dice: Colui che placa ogni desiderio di beni.” (*Ibid. Qu. 2 ad oct.*). “La perfezione della beatitudine divina può essere misurata con il fatto che essa tocca tutte le beatitudini nel modo più completo. Per quanto riguarda la beatitudine della vita

contemplativa, Dio ha la visione totale ed ininterrotta di sé e degli altri; ma per ciò che riguarda la vita attiva, Egli ha il governo non di una casa o di uno Stato, ma quello del mondo intero; infatti, la falsa felicità terrena ha solo un'ombra di quella beatitudine che è la più completa. Essa consiste secondo Boezio nel piacere, nella ricchezza, nella potenza, nel decoro e nella gloria. Dio, però ha in sé il piacere sublime e una gioia comune in tutti i beni senza mescolanza di qualcosa di avverso; la sua ricchezza consiste in una totale autosufficienza colma di tutti i beni, la sua potenza consiste in una forza infinita, la sua dignità nel primato dinnanzi a tutti gli esseri e nel governo degli stessi, la sua gloria nell'ammirazione di ogni spirito a Lui in qualche modo riconoscente" (ID, *Summa cont. gentil.* 1. c. 102). Ma di tutti questi beni partecipano anche i beati. "In quella beatitudine che nasce dalla contemplazione di Dio ogni desiderio dell'uomo viene realizzato, così il desiderio di gloria viene realizzato con il fatto che i beati regneranno con Cristo (*Apocalisse*, Giovanni 20, 4. 6), infatti la beatitudine significa anche *gloria*, magnificenza, il desiderio di ricchezza viene realizzato nella gioia di ogni essere che tocca tutti i beni, il desiderio di gioia viene realizzato nei piaceri spirituali, il desiderio, innato per tutti gli esseri, dell'autoconservazione viene realizzato nella completa eternità salvaguardata contro ogni influsso dannoso" (ibid., lib. 3. c. 63). Così i desideri terreni degli uomini si placano in cielo o in Dio, dove presumibilmente ed apparentemente si prescinde da tutte le cose "volgari" ed gli impulsi terreni. Allora il cielo consiste negli stessi elementi costitutivi della terra, con la sola differenza che qui questa materia è governata dalla triste necessità della natura, lì, invece, questa materia unifica e forma l'immaginazione secondo i desideri dell'uomo.

In breve: Dio e beatitudine sono un'unica cosa – la differenza tra Dio e uomini è solo questa: l'uomo è l'essere beato nella volontà e nella speranza, Dio lo è nei fatti e nella realtà; l'uomo è colui che desidera, Dio è colui che soddisfa il desiderio di felicità; l'uomo è il desiderio di beatitudine, Dio il

realizzatore, o più correttamente: l'esser-realizzato di questo desiderio. “Tutto ciò che ha spirito ed intelletto, desidera per natura essere per sempre. Un desiderio naturale, però non può essere vuoto o vano. Ogni essere spirituale o intellettuale è quindi indistruttibile” (Tommaso d'Aquino, *Summa* Pars 1. Qu. 75. Art. 6). Ma l'essenza in cui questo desiderio che dice molto, anzi dice ogni cosa, non è più vuoto e vano, ma è come oggetto realizzato, è e si chiama proprio Dio. “Lo spirito è immortale perché Dio, che è immortale, lo desidera e lo riconosce” (Lattanzio, *Div. Inst.* 3, 12; in un altro passo *lib.* 7, 9: cerca e ama). “L'uomo guarda sinceramente al cielo per cercare Dio. Ma chi *desidera* l'immortalità, *deve dunque* essere immortale” (Lattanzio, *Epitome Inst. Div. Nro.* 70). *Who wishes life immortal proves it too. Man's thirst of happiness declares: it is* (Young, *Night.* 7, 609 e 611). “Io sarò il tuo Dio, dice Dio attraverso i Profeti, cioè io sarò tutto ciò che gli uomini desiderano come si conviene: la vita, la salvezza, il nutrimento, la ricchezza, la gloria, l'onore, la pace, in breve tutti i beni. Certo il senso delle parole dell'Apostolo è che Dio è tutto in tutte le cose. Egli stesso sarà lo scopo dei nostri desideri, Lui, che viene visto senza fine, amato senza disgusto, lodato senza stanchezza”(Agostino, *Civ. Dei* 22, 30).

Dio è la quintessenza di tutti i beni, i filosofi dicevano: di tutte le realtà, di tutte le completezze, di tutte le verità, cioè: Dio è la quintessenza di tutti i desideri; in Lui ci sono tutti i desideri umani, verità, realtà, completezza: Dio è l'ente necessario; ma questa necessità sta solo nella necessità della realizzazione dei desideri umani. C'è solo un Dio, ma tutti i desideri umani alla fine rincorrono solo un unico desiderio, quello di essere felici, beati. Cos'è l'onnipotenza se non rende felici? Cosa è l'onniscienza se non la consapevolezza della beatitudine? Cosa è l'onnipresenza, cosa l'infinità in genere, se il suo contenuto non è la beatitudine? Solo la beatitudine rende la divinità tale; la beatitudine è il suo scopo finale; tutti gli altri attributi e forze divine sono solo condizioni, mezzi o strumenti per tale fine. Chi, però dà o fa

la cosa, dà e fa anche le condizione per essa, chi dà o fa lo scopo, dà e fa anche i mezzi; ciò che perciò rende gli dei esseri beati li rende anche onnipotenti, onniscienti, indulgenti. Ma solo il desiderio di beatitudine li rende esseri beati; solo questo desiderio è perciò il *Poietes*, l'artefice, il creatore degli dei. Dio è beato; ma la beatitudine è là dove non c'è volontà, non c'è desiderio, e di conseguenza non c'è neanche la sensazione, la consapevolezza della beatitudine? Dio è beato perché vuole esserlo? No! Lo è solo perché l'uomo *vuole essere* beato. Solo la testa non chiara, confusa, mistica, mescola in Dio entrambe le cose insieme; la testa chiara, consapevole di sé, separa, attribuisce solo a Dio l'esser-beato e all'uomo il voler-essere beato.

“Non essere beato, no!, voler essere morale è il fondamento della religione, poiché senza Dio, senza religione non c'è nessuna virtù”. E va bene! Ma il senso di queste parole è solo: nessuna virtù senza beatitudine, e se questa parola suona ultraterrena, senza felicità. L'uomo non deve essere buono per diventare beato; no! ma deve essere beato per essere buono, poiché non può essere buono se non è beato o felice; l'esser-buono dipende dal benessere. La morale, che ha a che fare solo con concetti, vuole rendere la felicità dipendente dalla virtù, ma la vita, dove non decidono i concetti ma esseri sensibili, che hanno bisogni e desideri, fa il contrario e a ragione. La virtù è felicità – una felicità interiore ma non dipendente dall'esterno –, il vizio è infelicità. La virtù, che non nasce dalla felicità è solo un'ipocrisia. Perciò, chi vuole rendere migliori gli uomini, li renda innanzitutto più felici; e se questo è impossibile allora rinunci anche a quello.

42. L'AMOR DI SÉ

La vita beata ed eterna è l'oggetto della fede cristiana. C'è un Dio, si dice nel Cristianesimo: *non c'è la morte*, ma una vita eterna. L'uomo resuscitato dalla morte o Dio, la cui carne non conobbe corruzione (Apstg. 2, 31), colui che non poteva essere fermato o vinto dalla morte (Ibid. 24), colui che meglio ha vinto e eliminato la morte e proprio per questo è detto ed è "il principe della vita", costui è l'essenza personificata del cristianesimo, l'essenza personificata della vita eterna e beata.

Ma ciò che è oggetto essenziale della fede cristiana è anche oggetto essenziale e fondamento della morale cristiana. "L'amore è l'essenza del cristianesimo," e va bene! Non, però, l'amore di nulla ma l'amore dell'uomo verso sé stesso, o, che è lo stesso – difatti chi può distinguere o separare da sé la sua stessa vita senza togliere con la vita anche sé stesso? – l'amore per la propria vita, ma non l'amore verso questa vita finita o temporanea, bensì l'amore verso la vita eterna, infinita. L'amore di Dio è amore della beatitudine, è amore di sé stessi. E' perciò lo stesso se dico: per "l'onore di Dio" o "per il bene dell'uomo", poiché quello che accade per l'onore di Dio accade allo stesso tempo anche per il bene dell'uomo; è lo stesso se dico: "in nome del Signore" o "in nome della salvezza", se dico: "per volontà di Dio" o "per amor mio o per amore della beatitudine". "Per un amante," dice Crisostomo, "l'uomo abbandona tutti i suoi beni, ma *per amore di Dio o piuttosto per amore di noi stessi*, spesso non vogliamo nemmeno donare la terza parte del nostro patrimonio" *Homil. in Joann. (Hom. 79. al. 78, 5. p. 471. Opp. Omn. Tom. VIII. Paris 1728)*. "Noi lottiamo", dice ancora Crisostomo, "contro i nemici della verità (gli eretici) che si appellano a tutto per screditare la gloria del figlio di Dio o piuttosto la loro propria" (*Hom. 3. al. 2, 2. p. 18*). "Dio non ha risparmiato il suo stesso figlio unigenito per noi, ma noi contro noi stessi risparmiamo il nostro denaro per la nostra propria

rovina. Egli ha sacrificato suo figlio per noi e noi mai una volta disprezziamo il denaro per Lui, né per noi stessi” (*Hom* 27. al. 26, 3).

Coloro che hanno Cristo racchiuso nel cuore rifuggono tutte le faccende mondane “tanto per ordine di Cristo, quanto per amore della salvezza, per la beatitudine”, scrive il santo Paolino ad Ausonio (*Aus. Opp. Ep.* 3, 57). “Cercando in te il mio Dio, cerco anche la vita eterna” Agostino, (*Confess.* 10, 20). “Chi è ritenuto cattivo da Dio non vuole andare in cerca di ciò che gli è utile. Infatti come può amare un altro, colui che non ama sé stesso? O, di chi non sarà nemico colui che non può essere amico di sé stesso?” (Clemente Romano *Recogn.* 3, 53). “Considera che l’amore di Dio sia anche un amore giusto e vero, che sia l’unico amore per sé stessi. Questo mperchè amare sé stessi è voler promuovere per lui il vero bene: ora è impossibile che noi ci amiamo con il vero amore teologico, senza promuovere anche, allo stesso tempo il nostro bene più alto, che è Dio stesso e il suo amore, perciò Cristo non ci dà nessun espresso divieto di amare noi stessi, perché amare Dio è amare sé stessi veramente. Non può accadere, dice Sant’Agostino, che chi ama Dio non ami anche sé stesso, anzi, solo colui che si ama al meglio può amare Dio” (*Theol. Affect. d. h. anmüth. Erkenntn. Göttl. Dinge* v. Bail, Cölln 1712, pag. 589-90).

Ma come si accorda la Bibbia con questo amore per sé stessi? Magnificamente, e proprio laddove sembra dire il contrario. “Se qualcuno vuole seguirmi, rinneghi sé stesso, prenda su di sé la sua croce e mi segua. Difatti chi vuole conservare la sua vita, la perderà; ma chi perderà la sua vita per me, la troverà. Cosa gioverebbe all’uomo guadagnare il mondo intero se con ciò nuocesse alla sua anima? (cioè se perdesse la sua vita, o come dice Luca 9, 25: sé stesso). Oppure cosa potrà dare l’uomo per liberaredi nuovo la propria anima?” (barattare di nuovo la sua vita, cioè cosa ha lo stesso valore della vita? Matt. 16, 24-26). “Se la tua mano o il tuo piede provoca scandalo, allora taglialo e gettalo via da te. E’ meglio per te arrivare nella vita

paralizzato o storpio, che avere due mani e due piedi e essere gettato nel fuoco eterno. E se il tuo occhio ti scandalizza, strappalo e gettalo via da te. E' meglio per te entrare nella vita con un solo occhio, che avere due occhi ed esser gettato nel fuoco infernale" (Matt. 18, 8. 9). Ma certo, il cristianesimo ordina il sacrificio dell'abnegazione. O non dovrebbe essere un sacrificio, una rinuncia a sé stessi, privarsi delle proprie care membra? Ma questa abnegazione è assoluta, cioè insensata, è tale da non poter più trovare il suo posto e la sua spiegazione al di sotto del genere dell'umano amore per sé stessi? La perdita di *questa* vita è, nel senso dei cristiani, la perdita della vita in generale, della vita per sempre ed eterna? Il cristiano, essendosi tagliato la mano e il piede e gli occhi, si mozza perciò anche la testa, come sostengono gli acefali sognatori o le scaltre teste politiche che rendono l'abnegazione religione per gli altri per il loro proprio vantaggio? Il cristiano non se li taglia forse perché è meglio per lui vivere in eterno e felice senza di essi, piuttosto che vivere con essi all'inferno, cioè piuttosto che precipitare nell'infelicità eterna? Ma come sono ultracristiani i moderni cristiani! Nonostante le mutilazioni che ordina all'uomo, la Bibbia non pretende certo da lui che si cavi entrambi gli occhi, ma lo fa giungere nel Regno dei cieli espressamente solo "*mono-oculo*", mentre i moderni cristiani si strappano anche quell'unico occhio che la stessa Bibbia, in modo intelligente e ragionevole, gli ha lasciato, cosicché ora non possono più distinguere tra testa e membra dell'umano egoismo.

Come la pensavano diversamente anche a tal proposito gli antichi cristiani! Come li fanno vergognare i moderni cristiani con le loro frasi smargiasse! Quanto spesso esprimono i veri moventi della morale cristiana, che sono allo stesso tempo anche gli unici motivi spirituali o psicologici della veloce diffusione e del finale dominio mondiale del cristianesimo! (67) "Quale amore," dice ad es. Sant'Agostino, "non appartiene alla patria celeste per amore della vita eterna, se per la gloria umana, la patria terrena viene già

tanto amata dai suoi cittadini! Guardate i Romani! Cosa non hanno fatto, cosa non hanno sofferto solo per desiderio di gloria e amore per la patria? Come possiamo vantarci, dunque, noi cristiani, quando facciamo il bene e soffriamo il male per quella patria che dista così tanto da questa come il cielo dalla terra, come la vita eterna dai piaceri temporali, come la gloria ben fondata dista dai futili elogi solenni, come la comunità degli angeli dista da quella dei mortali, come la luce di colui che ha fatto il sole e la luna dista dalla luce del sole e della luna! Se i Deci si votavano alla morte per placare, con il loro sangue, l'ira degli dei e per liberare l'esercito romano, quanto i santi martiri possono immaginarsi di aver fatto qualcosa che sia in relazione con la vera ed eterna beatitudine della patria celeste, se, giungendo fino al versamento del loro sangue, hanno combattuto la battaglia della fede che ama e dell'amore che ha fede, amando conformemente alle disposizioni, non solo i loro fratelli per cui fu versato il loro sangue, ma anche gli stessi nemici a causa di cui esso fu versato? Come può il cristiano volersi vantare della sua volontaria povertà, che gli alleggerisce solo il suo viaggio nella terra del Padre, dove la ricchezza è Dio stesso, se il console L. Valerio morì tanto povero che il denaro per il suo funerale fu raccolto dal popolo? Oppure, come può il cristiano andar fiero di sé come se fosse una grande impresa il non lasciarsi indurre all'infedeltà contro l'eterna terra del Padre per nessun prezzo di questo mondo, se Fabrizio neppure per le più splendide offerte del re Pirro poté essere indotto a tradire la sua patria? Se quindi noi cristiani non facciamo per il Regno di Dio ciò che i Romani hanno fatto per la gloria della loro patria terrena dobbiamo veramente vergognarci; se però lo facciamo non possiamo esserne orgogliosi, infatti, come dice l'Apostolo, le sofferenze di questo tempo non sono degne della futura beatitudine che ci viene rivelata" (*De Civit. Dei*, 5, 16-19).

“Chi non dovrebbe sforzarsi per raggiungere la magnificenza?... Diventare coeredi di Cristo, simili agli angeli, rallegrarsi con i profeti, con i patriarchi, per il possesso del Regno dei cieli! Quale persecuzione può

vincere questi pensieri, quale martirio li può sconfiggere? ... Il mondo viene strappato via ma il Paradiso viene offerto, la vita temporale viene estirpata quella eterna instaurata” (Cipriano, *De Exhort. Martyr.* 13). “ I mali del presente non addolorano colui che fa affidamento sui beni futuri” (Cipriano, *Ad Demetrium.* 18). “La vostra tristezza deve essere mutata in gioia, Giovanni 16, 20. Chi non desiderava essere senza tristezza, chi non si affrettava di arrivare alla gioia? Quale cecità di spirito, dunque, o piuttosto, assurdità, amare la tristezza di questo mondo e non affrettarsi verso la gioia eterna? Dio ti offre l’immortalità e l’eternità dopo la morte e tu dubiti? (Cipriano *De Mortal.* 6. ed. Gersdorf). Totalmente esatto. Dove l’uomo crede ad una vita eterna e beata, naturalmente se questa fede è vera, fervida, reale, lì non si può parlare di una morale disinteressata o di amore, si dovrebbe piuttosto considerare un sacrificio offrire centesimi per ducati, arenaria per pietre preziose, stracci per velluto e seta.

“Chi, per amor mio lascia le case o i fratelli o le sorelle o il padre o la madre o la moglie o i figli o i campi, otterrà cento volte ciò ed erediterà la vita eterna” (Matteo 19, 29). E allora il cristiano non offre in sacrificio qualcosa per nulla, non la vita per la morte, non la gioia per la tristezza, non la gloria per la vergogna, ma piuttosto la vita per la vita, e la vita mortale e infelice per quella immortale e beata, la gioia per la gioia, ma ovviamente la gioia finita per quella infinita, la gloria per la gloria, ma la gloria vana, passeggera per quella duratura, immortale. “Come superiamo il desiderio di gloria? Contrapponendo la gloria alla gloria. Come disprezziamo le ricchezze terrene guardando ad altre ricchezze, e disprezziamo questa vita pensando ad un’altra ampiamente migliore, così possiamo anche disprezzare la gloria di questo mondo immaginando un’altra gloria molto più splendida, una gloria che è solo gloria pura. Infatti, la gloria del mondo è futile e vuota, è gloria solo secondo il nome, ma quella celeste è la vera gloria, perché non si fonda sulla lode dell’uomo ma su quella degli angeli, degli arcangeli e del Signore degli

angeli, e certo anche dell'uomo stesso. Se guardi a questa scena, se pensi a questa corona, se ti metti nei panni di quell'applaudire, allora ciò che è terreno non ti tratterrà mai" (Crisostomo, *Hom. in Joan.* 29. al. 28, 3). "La vita presente è dolce e piena di agi, ma non per tutti, solo per quelli che le restano attaccati. Se si guarda al cielo, se si prendono in considerazione le cose celesti, allora si disprezzerà e si disdegnerà velocemente quest'ultima; infatti, anche la bellezza fisica viene ammirata solo fino a quando non appare un'altra più splendente; non appena appare una bellezza più grande la precedente viene disdegnata. Ma se guardiamo a quella bellezza e vogliamo avere negli occhi lo splendore del Regno dei cieli, subito ci libereremo delle catene della vita presente, poiché la partecipazione al presente è certo una catena" (*Hom.* 67, 1.). "Nessuno disprezzerà argento, oro e simili inutili ed apparenti beni se non ama dei beni più grandi, così come nessuno disprezzerà cattive (di piombo) monete, se non ha pezzi (monete) d'oro. Così anche il contadino disprezza meno le granaglie se spera in un raccolto maggiore. Se noi, proprio dove possiamo illuderci nella nostra speranza, disprezziamo quello che possediamo, quanto più dobbiamo procedere allora là dove ciò che aspettiamo è certo? Non vogliamo, dunque punire noi stessi, e privarci dei tesori celesti con il possesso di fango!" (*Hom.* 81. al. 80, 3).

Se nella Bibbia si dice, perciò: "Se amate quelli che vi amano, che merito avrete?" (Matteo 5, 46), allora questo amore disinteressato, che non si aspetta di essere ricambiato o ringraziato riguarda solo le monete cattive della terra, ma non quelle d'oro del cielo, solo l'apparenza ma non l'essenza della morale che sottende la fede, solo gli uomini ma non certo Dio, o, che è lo stesso, la beatitudine celeste, e trova, perciò, la sua spiegazione nelle parole: "Se tu offri un banchetto o una cena, allora non invitare i tuoi amici, e neppure i tuoi vicini, che sono ricchi, affinché essi non invitino te a loro volta o ti ricambino, invita piuttosto i poveri, gli storpi, i paralitici, i ciechi: così sarai beato; essi, infatti, non hanno di che ricambiarti, ma ciò ti sarà

ricompensato nella resurrezione dei giusti” Luc. 14, 12-14.

NOTE

(1) Così come Zeus fa dire ad Achille nella sua preghiera a Zeus in Iliade 16, 23 con le parole: “Così come già in passato mi ascoltasti allorché ti invocai, quando mi concedesti onore e tremendo colpisti gli Achei”, e Teti, 18, 75, quando dice a suo figlio che Zeus avrebbe esaudito ogni sua richiesta avendolo essa implorato con le mani alzate, la differenza tra madre e figlio, e di conseguenza quella tra Zeus e Teti, vien meno. Fäsi nota a proposito di Iliade 16, 263: “tra l’altro la preghiera qui riportata non è menzionata in nessun luogo come realizzatasi nei passi precedenti, al contrario anche 18, 75 vi si riferirà come a qualcosa di conosciuto”. Tuttavia, ovviamente, il poeta intende, con queste preghiere, le richieste e le doglianze rivolte a sua madre, che in verità valgono per Zeus stesso, come una nebbia, ἡὐτ ’ ὀμίχλη, osservata alla luce del sole, e che si sciolgono nell’etere di Zeus. “Molto adesso implora alla madre carissima tendendo (allungando) le mani”, 1, 350, πολλὰ δὲ μητρὶ φίλη ἠρήσατο χεῖρας ὀρεγνύς, così come si dice in 18, 45: εὐχέο χεῖρας ἀνασχών [alzo le mani e prego]. Già lo Scoliaista (*Scholia in Hom. Iliadem*, J. Bekker, 1825) nota infatti correttamente a proposito di 18, 236: τὴν ἀπὸ τῆς μητρὸς δέσιν ἑαυτοῦ εὐχὴν νενόμικεν ὁ γὰρ τὴν θέτιν αὐτῷ ἀνεῖς Ἀχιλλεὺς ἦν, καὶ εἰς αὐτὸν ἄγεται ἡ εὐχὴ [Ha visto le richieste della madre come le sue proprie preghiere. Infatti fu Achille a inviare Teti da Zeus, e da Zeus la preghiera sarà esaudita]. Ugualmente sottolinea riguardo a 18, 75: πρὶν γ’ εὐχέο· κατὰ τὸ λεληθός ἢ ἐπεὶ φησι, «πολλὰ δὲ μητρὶ φίλη ἠρήσατο» [*Prega prima: perché viene dimenticato o perché dice: «molto aveva egli pregato alla madre amata»*].

(2) Fino a che punto *questo* Zeus sia identico con l'essenza dell'uomo, e, in particolare, proprio con *questa* essenza di cui qui si tratta, lo dimostra anche la dichiarazione di Achille in Iliade 1, 354-56, sebbene essa si basi, allo stesso tempo, su di un proposito particolare. Infatti, contemporaneamente, egli dice: "l'altitonante Zeus! Adesso non mi onora per nulla! Guarda, il figlio di Atre, il condottiero Agamennone mi ha *offeso*", secondo Voss che ha tradotto questo passo in maniera più corretta di *Minkwitz* e *Wiedasch*. Si dice infatti di Zeus: **νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν ἔτισεν**; ma di Agamennone **ἠτίμεσεν**: non onorato, dunque offeso, oltraggiato. Lo stesso modo di dire, che tuttavia qui Achille attribuisce a Zeus, già in precedenza, al verso 244 lo ha attribuito ad Agamennone, solo che lì manca il più cortese **τυτθὸν**, e, perciò al posto di **οὐδὲ** sta niente, **οὐδέν**.

(3) A riguardo, già lo Scoliaista annota alle parole di Odisseo: "O Crise, mi inviò Agamennone condottiero di genti affinché conducessi a te la figlia e sacrificassi l'ecatombe a Febo in nome degli Achei così da placare l'ira del Sire (Apollo) *che ora infligge alle genti di Argo una pena tanto dolorosa*" (Iliade 1, 441-45), che qui Odisseo soltanto per cortesia indica non il sacerdote, ma Apollo, come causa del male. **ὄς νῦν Ἄργείοισι πολύστονα κήδε' ἐφῆχεν· ἐμφρόνως τὸ μὴ εἰπεῖν ὅτι Χρύσου εὐξαμένου ὁ λοιμός ἐπηνέχθη, ἵνα μὴ διατρέφῃ τοῖν γέροντα ὡς κακῶν αἴτιον. Καίτοι Ἄχιλλεύς φεσι· «τοῖο δ' Ἀπόλλων εὐξαμένου ἤκουσεν».**

(4) **Διὸς ἐτρέπετο φρήν**, Iliade 10, 45, il proposito [Sinn] di Zeus è mutato, è cambiato, dice infatti Agamennone, quando in seguito alla tremenda ira di Achille le sorti della guerra erano mutate a favore dei Troiani. Ma anche il volere di Zeus è cambiato, poiché ovviamente egli, come nota a riguardo di questo passo lo Scoliaista, prima delle richieste di Teti aveva supportato gli

Elleni. Infatti anche Atena, la dea della vittoria e protettrice degli Elleni, che di solito è la figlia preferita e più amata di Zeus, dice: “adesso Zeus mi odia, poiché egli esegue il volere di Teti, **Θέτιδος δ’ ἐξήνυσε βουλὰς**, che lo pregò supplice di rendere onore ad Achille”, 8, 370. Il che significa: adesso Zeus è contro gli Elleni poiché Achille è contro di loro. Ma quando il favore [Sinn] di Achille si volge di nuovo a vantaggio dei Greci, o almeno quando egli aveva già inviato il suo amico Patroclo in aiuto alla loro sventura, nuovamente troviamo: “Già aveva (Zeus) mutato il proprio proposito [Sinn]”, **δὴ γὰρ νόος ἐτρέπεται ’ αὐτοῦ**, 17, 546. Il vecchio e saggio Nestore dice perciò in modo molto ingenuo per sollevare lo scoraggiato Agamennone: “mai più Zeus realizzerà i pensieri e le speranze di Ettore, io credo piuttosto che questi dovrà sopportare ancora grandi patimenti se in qualche modo Achille dovesse distogliere (rivolgere nuovamente a noi) il suo cuore dalla sua ira sciagurata. Dunque, la speranza che Zeus non realizzi tutti i pensieri di Ettore è tutt’ uno con la speranza che Achille cessi la propria ira.

(5) Per questo motivo Libanio, nel suo discorso funebre per l’inaspettata morte dell’imperatore Giuliano nel corso della sua campagna militare contro i Persiani, si meraviglia chiedendosi perché Afrodite od Atena non abbiano salvato Giuliano, lui che era stato sprezzante della propria vita, **ἡμέλει τοῦ σώματος**. *Lib.Orat. et Decl.* Reiske 1, p. 515.

(6) “קָדַם incontrare, venire incontro, andare incontro, similmente **ἀντιᾶω**, **ἀντιάζω**, infatti con פָּנִיךָ ... solitamente [significa] prevenire, sorprendere, che tuttavia non si abbina a פָּנִיךָ e che in generale non è certa” (Hupfeld, *Psalmen*, riguardo a Ps. 17, 13 e Ps. 21, 4. Ma se vado incontro o vado da qualcuno che si avvicina a me con aspetto amichevole, ad esempio, per chiedermi qualcosa, come si dice riguardo alle preghiere del re anche qui in questo Salmo al verso 3, non è forse questa gentilezza che si avvicina anche

una gentilezza che previene, anche se non nel senso della *grace prévenante*?

(7) La morte di Patroclo può essere vista come una giusta punizione per la smisurata ira e ostinazione di Achille. *Quum sibi unice prospiciat, caeso viro amicissimo ... poenas dat gravissimas. Jovis id numine evenisse declaratur, neque Achilles ignorat.* (G. Beaumlein, *Comment. de Hom.*, p. 22). Tuttavia, sebbene questa prospettiva criminalistica sia una prospettiva unilaterale, dal momento che, della preghiera di Achille precedente alla spedizione di Patrocolo (Iliade 16, 233-248), si dice esplicitamente che Zeus rifiuti di esaudirne soltanto una parte ma che la restante glie la conceda. E Zeus gli concede proprio il desiderio che Achille mette al vertice della propria preghiera. Egli desidera innanzitutto coraggio in battaglia e gloria per il suo amico e soltanto poi la sua invulnerabilità. Πρέπον Ἀχιλλεῖ riportano gli scoli al verso 241 δόξαν αἰτεῖσται πρὸ σωτηρίας Διὸ καὶ ὁ Ζεὺς διδούς τὸ ἕτερον τὸ μείζον αὐτῷ δίδωσι, φεμί δὲ τὴν ἀνδραγαθίαν· οὐδεὶς γάρ, rileva molto giustamente a riguardo lo Scoliaista, πάντα κατορθοῖ παρὰ θεῶν τὰ αἰτούμενα, poiché ci sono innumerevoli desideri la cui soddisfazione nel medesimo tempo e luogo è impossibile. Patroclo ebbe l'onore di abbattere Sarpedonte, il “primo eroe della schiera” dei Teucri, il figlio diletto di Zeus, la cui morte lo stesso padre degli dei e degli uomini addolorò profondamente tanto da onorarla con segni prodigiosi, con una pioggia di sangue. Ἀρμόδιος, riportano gli scoli a questo passo, ἡ τερατεία, ἐφ’ ἥρωϊ τοιούτῳ καὶ πατρὸς πενθοῦντος Διὸς τὸν κόσμον μόνον οὐξὶ συνάχθεσθαι. Questo onore Patroclo lo acquisì o meglio lo pagò a caro prezzo con la sua morte. “Achille aveva consigliato a Patroclo il meglio” dicono gli scoli a Iliade 16, 684 – nient’affatto soltanto per invidiosa ambizione, come gli scoli commentano a 16, 83 e 18, 13 – “ma vinse il volere di Zeus che voleva Patrocolo morto per vendicare Sarpedonte”. In riferimento

ad Achille, tuttavia, questa morte non ha affatto un significato meramente penalistico [strafrechtlich]. Achille era la prima, la elevata, la più nobile, la più integrale personalità tra gli eroi greci, e certo egli aveva già tributato il più grande sacrificio ad una causa per cui egli, al di là della propria fama, non aveva alcun interesse personale. “O quante volte il mio nobile cuore s’empì di desiderio di godere, sposato ad una degna compagna, in coniugale armonia, i beni che il vecchio Peleo conquistò” (Iliade 9, 398). “Cosa spinse alla campagna militare contro i troiani le genti di Argo? A che scopo, raccolte le schiere, le condusse il figlio di Atreo? Non fu a causa della riccioluta Elena? Soltanto i figli di Atreo, fra gli uomini che hanno parola, amano le donne? (Idem, 337). “Non a causa dei troiani, esperti con le lance, venni io qui a muovere guerra, essi non sono colpevoli di nulla verso di me. Mai essi mi rubarono i cavalli, né gli armenti, né il raccolto. Te, spudoratissimo uomo, te seguimmo affinché tu avessi soddisfazione, affinché vendicare Menelao e te, ingrato, vi vendicaste dei troiani” (Iliade 1, 152-160). E ancora nel dolore per Patroclo rammenta con dolore suo padre “che ora a Ftia versa le lacrime più amare per la mancanza del figlio che qui in terra straniera combatte i soldati troiani per la funesta Elena” (19, 323). Era perciò necessario che Achille subisse una perdita sensibile, personale e ovviamente proprio la più dolorosa che poteva sopportare: – οὐ μὲν γάρ τι κακώτερον ἄλλο πάθοιμι 19, 321 – la perdita di un amico che egli aveva caro come la propria testa affinché egli vendicasse non soltanto gli altri ma se stesso e così cadere in un modo degno di sé, poiché alla morte di Ettore, del suo nemico divenuto personale dopo la sconfitta di Patrocolo, era legata anche la sua.

(8) Gli scoli all’Odissea espongono le parole di Odisseo: “sì, ella (Calipso) mi promise di farmi immortale in fiorente giovinezza; ma non riuscì mai a muovermi (ἔπειθεν) il cuore nel petto” (7, 256-58) in modo tale che egli non avrebbe accettato questa offerta soltanto perché non si sarebbe fidato di

Calipso, perché non avrebbe creduto che ella voleva e poteva renderlo veramente immortale. Una spiegazione estremamente priva di senso e di spirito. Ciò che Calipso promette lo rivela soltanto la poesia dell'affetto, e ha soltanto il significato di una ipotesi iperbolica poeticamente rappresentata come un fatto. È piuttosto la preferenza – che qui viene data dalla vita mortale, ma in patria, a fronte della vita immortale, ma in terra straniera e strappato via dalle cose care – assolutamente seria e del tutto nello spirito del modo di pensare e della mitologia dei greci. Allo stesso modo Polluce preferì la morte con suo fratello all'immortalità senza di lui; poiché tuttavia come figlio di Zeus era necessariamente immortale, egli almeno condivise con il suo fratello mortale l'immortalità che, senza di lui, avrebbe posseduto in misura perfetta e piena.

Τοὔτον ἢ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ' οὐρανῶ,
Εἴλετ' αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκες
Κάστορος ἐς πολέμῳ.

Pindaro, *Nem.* 10, 107-10.

Così, secondo Luciano (*Dial. Mort.* 26), anche il centauro Chirone o Cheirone preferì la morte all'immortalità, poiché gli ripugnava la monotonia della vita immortale, ma secondo la mitologia (Apollodoro 2, 5, p. 4 § 6), poiché egli aveva una ferita inguaribile al ginocchio. Ma non avrebbe avuto anche Odisseo una ferita inguaribile, non al ginocchio, ma al cuore, se egli nella vita immortale non fosse rimasto a casa e tra i suoi – **μετὰ οἰσι φίλοισι** (Od. 1, 19) –? Il greco stima il valore della vita non secondo la durata, ma secondo la qualità, il contenuto; egli non è così modesto nelle aspettative della vita come il tedesco Michel, questo politico Caspar Hauser che è già soddisfatto se qualcuno qui o lì non gli toglie la vita, sia pur la vita in una pignone terrestre o

celeste. Zeus aveva conferito a Titone l'immortalità su richiesta di Eos o Aurora, ma la stolta aveva dimenticato di chiedere per lui anche l'eterna giovinezza con la vita eterna. E così Titone ebbe sì una vita eterna, ma senza piacere, senza forza, senza libertà, poiché "non poteva muovere né alzare nessun arto del suo corpo". Come questo, dice Afrodite ad Anchise (*In. Ven.* 240-45), non ti auguro di continuare a vivere immortale, ma piuttosto così come tu sei adesso nell'aspetto e nelle fattezze. Ma come qui Venere parla all'uomo in modo conforme alla suo senso e al suo carattere, così fa anche ogni altro dio, soltanto che ha naturalmente in mente altre qualità, altri beni della vita. Così Zeus, come dio della libertà, dice al e nel greco: non voglio l'immortalità senza la libertà; meglio morire da libero, che vivere eternamente come schiavo similmente ai barbari; e parla anche come dio della patria e della famiglia ad o in Odisseo: così come sono qui con Calipso, senza patria e senza Penelope, non voglio essere immortale. *Vetus est enim*, dice Cicerone (*Ep. ad fam.*, 7, 3), *ubi non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere*. E questo detto vale, come mostrano gli esempi riportati, non soltanto per la vita presente, ma anche per quella futura rappresentata come immortale.

(9) Secondo il suo senso, con questo si chiude l'Odissea, sebbene la fine con le parole: "I due si rivolsero adesso lieti al costume dell'antico talamo" (23, 296), come volevano gli antichi grammatici, non fosse soltanto assai prosaica o, meglio, pedante, ma fosse anche veracemente offensiva, e quindi perfino in contraddizione con lo spirito dell'Odissea in quanto intimamente umano, rassicurante, perfettamente appagato; poiché questo spirito richiede che le anime dei proci uccisi trovassero la pace, se non come avviene nel libro 24, 1-202, nel mondo infero, almeno, come lo stesso Odisseo accenna in 23, 118-122 e poi veramente avviene in 24, 413-548, nelle anime dei loro congiunti e del popolo che partecipa, cui appartiene anche l'ascoltatore. "Poiché oramai" dice Zeus "il nobile Odisseo si è vendicato dei Proci, si giuri un sacro patto:

egli rimanga loro re per sempre; vogliamo cancellare (far dimenticare, ἔκκλησιν θέωμεν), inoltre, la strage dei figli e dei fratelli; si amino tra loro, come in passato, e si rinvigoriscano ricchezza e pace” (24, 482-486). “L’esempio più antico” rileva Fäsi al verso 483, “di una amnistia politica”. Che cosa mancherebbe all’Odissea se le mancasse questo esempio sublime e ancor oggi degno di essere considerato? A riguardo già F. A. Wolf, nei suoi *Proleg. Ad Hom.* Del 1795, dice (I, p. 136): *Nam de Odissea, quod volunt, plane efficiunt. In hac suus quemque sensus docet, si exstrema illa deessent, sollicitos nos abituros esse de Ulysse, tantarum difficultatum victore, quandoquidem ei tum maxime metueremus a parentibus et cognatis caesorum 108 nobilium juvenum, nisi amnestia et pax fieret deorum interventu et subita μηχανῆ.*

(10) La parola che sta per la realizzazione di un desiderio da parte degli dei, che è già venuta in luce nelle prime preghiere vere e proprie dell’Iliade (1, 41), è: **κραίνω – τόδε μοι κρήνην ἔλδωρ** – in altri passi anche **ἐπικραίνω (ἐπικραιαίνω)**, che significa portare a compimento, eseguire, ed essere esecutore, capo (da **κρᾶς**), condottiero, dominatore. Esichio: **κραίνουσι, πλήρουσι, παρέξουσι, τιμῶσι, βασιλεύουσι.** Minkwitz traduce bene con l’espressione: “corona questo mio desiderio”. Realizzare desideri significa rendere i desiderio potenti, validi, dominanti. Principe non è soltanto chi realizza i desideri, ma come un principe si sente anche colui cui il desiderio viene realizzato. *Voti compos da potis*, potente, ricco, dice il romano di colui a cui è stato esaudito un desiderio. La gioia alza fiera la testa per un desiderio soddisfatto; il dolore per i desideri negati fa chinare umilmente il capo, o, per gli ebrei, abbassare lo sguardo.

Tuttavia, la parola più comune per la divina attività dell’esaudire desideri in Omero è: **τελέω, τελῶ (τελείω, τελείωω)**, rinforzata **ἐκτελέω**, anche

τελευτάω dal sostantivo: **τελευτή**, come **τελέω** da **τέλος**, e secondo il suo primo significato significa: “portare alla meta o alla fine, finire, concludere, eseguire, porre in opera, adempiere o far sì che qualcosa si adempia”. Questa parola tanto frequente in Omero si riferisce quasi sempre a qualcosa che è ancora soltanto pensiero, credenza, intenzione, volontà, desiderio – ad esempio **ἦδε γὰρ τετέλεσται ἅ μοι φίλος ἤθελε θυμός** Od. 13, 40 – speranza o paura, sogno (OD. 19, 561), giuramento (ad es. Iliade 4, 171), Promessa o minaccia, e significa, tradotto nel linguaggio del pensiero, rendi oggettivo, sensibile, concreto, in breve realizza questo qualcosa di soltanto detto, di soltanto pensato, soltanto voluto, di soltanto desiderato o maledetto. La prima volta che questa parola compare in Omero, nell’inciso del quinto verso riportato, è collegato a **βουλή**: consiglio, volontà, giudizio. Questa parola, tuttavia, ovviamente, viene utilizzata anche in relazione ad oggetti ed opere esteriori, così ad esempio una stanza, un letto (Od. 23, 192 e 199), una via, un abito (Od. 2, 256 e 98), un opera in generale, **ἔργον, ἔργα** è realizzata, cioè in questo caso fatta. Solo che il vestito, il letto, l’opera in generale, finché non è ultimata, finita esiste solo come qualcosa di pensato, desiderato, voluto. Anche lì dove questa parola si riferisce linguisticamente in maniera immediata all’oggetto o all’opera in Omero si trova spesso espressamente accanto ad una parola che designa il pensare o il desiderare. Così, ad esempio, si trova: “poiché egli la grande opera, ciò che neanche si spera, realizza” **ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὐποτε ἔλπετο θυμῷ** (Od. 3, 275); e, nello stesso libro, al verso 56: “non rifiutare di fare qui una tale opera a noi che siamo supplici (imploranti, desideranti)” **ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα**. Così egli lega anche più spesso parola e opera, **ἔπος** e **ἔργον** con questa parola (ad es. Od. 4, 329. 3, 99). Similmente, anche nella Teogonia di Esiodo si trova questa parola (179) immediatamente prima di **ἔργον**, ma all’ottativo: **τελέσαιμι** e prima **ὑποσχόμενος**, poiché il lavoro o l’azione è

soltanto una promessa. Così, anche in Esiodo (402) la forma rafforzata **ἐκτελεῖν** si trova in correlazione con il promettere: “come egli promise, fece”, **ὥσπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ**’. La medesima parola, così come la sua forma più semplice, anche Esiodo, nello stesso passo, la lega, come Omero Iliade 2, 26 e 57, con il lavoro e la lotta, **πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλασσαν** (881), **τελέσας σονόεντας ἀεθλους** (994); ma sospirando desidera qui l’uomo la fine del lavoro e della guerra. Così, molto ingenuamente, anche Omero dice: “e a stento (con fatica) realizzò **Χρονιο**” la conquista di Troia, **μόγισ δ’ ἐτέλεσσε Κρονίων** (Od. 10, 144); tuttavia, ciò che si realizza con fatica, si desidera realizzarlo nella maniera più facile e veloce possibile. – Proprio quando questa parola viene utilizzata da Omero in riferimento ad oggetti o manifestazioni naturali, come quando, ad esempio, dice: **τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ’ Ἡώς**, “il terzo giorno fece Eos bei riccioli” (Od. 10, 144), e più oltre (470): **περὶ δ’ ἡματα μακρὰ τελέσθη**, “in cerchio si fece il lungo giorno”; con questo non è tolto il significato riportato di questa parola, poiché questi oggetti e manifestazioni sono tanto, da parte degli dei, opere psicologiche, quanto, da parte degli uomini, oggetti del desiderio e della preghiera. Così in Esiodo si trova: “supplica Zeus terrestre e la sacra Demetra, cosicché faccia **ἐκτελέα** pesanti (gravi, pieni, piegati per il peso) i santi doni di Demetra” (Op. 466, *ed. alt.* Göttling). Così gli ateniesi pregavano le Ore che potevano realizzare le piante, renderle complete, **ἐκτελεῖν τὰ φύομενα** (Ateneo, 14, p. 72, *ed.* Tauchnitz). Quando perciò alla semina segue il raccolto, alla fioritura il frutto, all’embrione il bambino, alla notte la luce, alla siccità la pioggia, all’inverno la primavera, allora qui vengono anche resi manifesti, realizzati ed esauditi desideri umani a lungo nutriti. Così, ad esempio, Teocrito dice: “i più lenti dei beati sono le leggiadre Ore (le divinità delle stagioni), ma esse giungono desiderate, anelate **ποθειναί** portando a tutti i mortali sempre (ovviamente di nuovo o di caro)”

(Idyll. 15, 104). Homero chiama, per questo motivo, le Ore *dai moti amici* – **μισθοῖο τέλος πολυγηθέες ὥραι ἐξέφερον** (Iliade 21, 450) – “ricche di amici poiché esse, attraverso le loro conseguenze regolari, come la maturazione dei frutti, comportano **ἐκφέρουσι** anche la realizzazione dei nostri desideri e speranze. In **τέλος ἐκφέρειν**, portare il compimento, la realizzazione, cioè il momento in cui la ricompensa è pagata e deve essere pagata, sta la medesima connessione di idee che troviamo in **τελεσφόρος ἐνιαυτός**” (Fäsi), cioè nell’anno che volge al termine, si completa.

Che la parola ‘realizzare’, **τελεῖν**, sia intimamente connessa con pensare, volere o desiderare, lo dimostra anche l’aggettivo formato da entrambi **τελεσίφρων, τελεσίνοος** (Orfeo, *Argon.* 1308, qui: il destino che esegue il proprio disegno **μοῖρα τελεσίνοος**) – una prova che non viene confutata attraverso altre parole composte come **τελεσιουργέω, τελεσιουργία, τελεσίγαμος, τελεσίγονος**, poiché già i **καρποὶ τελεσίγονοι** (Orfeo, *Hym.* 52, 10), i frutti maturi, perfetti sono anche **τελεσσίνοι**, frutti secondo il mio senso e desiderio, frutti che non soddisfano soltanto la volontà della Moira o della necessità naturale, ma anche la mia propria; per questo Esiodo (*Op.* 775) chiama i frutti maturi gioiosi, che danno letizia, **εὐφρονα καρπόν**, cioè come spiegano gli scolii **ἡδύτατον, τέπροντα τὴν ψυχὴν, ἢ εὐφραίνοντα**. Lo stesso vale anche per le altre parole composte. Ma sia come si vuole: almeno in rapporto agli dei la parola ha il senso che abbiamo riportato. “Io temo molto nel cuore” dice ad esempio Odisseo ad Achille gonfio di ira contro Ettore, “che gli dei realizzino le sue minacce”, **μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί** (Iliade 9, 244), “Non sarà mai realizzato” dice Nestore incoraggiando Agamennone “da Cronio ad Ettore tutto il desiderio che egli sogna” **πάντα νοήματα ἐκτελέει ὅσα που νῦν ἔλπεται** (10,

104). “L’uomo progetta e Zeus realizza altrimenti”, esclama Achille nel dolore per la morte di Patroclo; ma letteralmente qui significa: Zeus non realizza, compie tutti i pensieri degli uomini, **ἀλλ’ οὐ Ζεὺς ἀνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ** (Iliade 18, 328). La limitazione: “non tutti” è comunque qui indifferente come il mai o non nella bocca di Nestore, poiché se pure Zeus non realizza tutti i pensieri e desideri, cosa che è molto naturale, come si mostrerà oltre, con ciò si dichiara anche che egli realizza i desideri dell’uomo, similmente a come Zeus, non esaudendo i desideri di Ettore, proprio con questo esaudisce i desideri dei greci. Questa parola viene perciò utilizzata anche lì dove si parla dei desideri e dei pensieri degli dei. Un esempio di questo uso è proprio il: “così si compiva il volere di Zeus”, che si trova anche in Od. 11, 294. Così anche Esiodo dice (*Teog.* 1002): **Διὸς νόος ἐξετελεῖτο**, e sullo scudo di Eracle, al verso 36, lì dove si parla dell’amore di Zeus per Alcmena: egli compì (soddisfò, appagò) il suo desiderio, **τέλεσεν δ’ ἄρ’ ἐέλδωρ**.

Non soltanto in Omero ed Esiodo, anche nella tarda grecoità questo, così come il sostantivo **τέλος** – ovviamente qui in maniera meno esclusiva che lì – viene utilizzato come contrassegno dell’adempimento dei desideri da parte degli dei. “Ma se Zeus compisse il nostro proposito”, **αἶ δὲ κ’ ἄμμι Ζεὺς τελέση νοήμα**, si dice ad esempio in un frammento del lirico Alceo (*Alc. Reliquiae, Matthiae* 15). “Esauditela dei”, prega il coro dei Sette contro Tebe di Eschilo “e compite la nostra giusta richiesta”, **δικαίας λιτὰς ἡμετέρας τελεῖθ’** (585 ed. Bothe). “Adesso spero” dice Pindaro (O 1, 13, 141) “ma la fine, la conclusione, la realizzazione, la decisione sta al dio” (Pape), **ἐν θεῷ γε μὲν τέλος**. Come qui il sostantivo **τέλος**, scopo, fine, “meta raggiunta, successo dello sforzo, concessione dei desideri” (Fäsi ad Odissea 9, 5) sta in connessione con sperare **ἐλπομαι**, così in Od. 17, 496 sta in connessione

con ἀρά, desiderio (preghiera), maledizione; εἰ γὰρ ἐπ' ἀρῆσιν τέλος ἡμετερῆσι γένοιτο, “O! se solo accadesse secondo il nostro desiderio”. “Scioglimi” dice Saffo nel suo bel melos ad Afrodite, “dalle gravi cure, compi ciò che il mio cuore vuole realizzato”, ὅσσα δέ μοι τέλεσθαι θυμὸς ἡμέρρει, ἔλεσον. “Zeus in Olimpo compimi questo giusto desiderio, τέλεσόν μοι καίρον εὐχὴν, invece del male dammi bene e gioia”, dice Teognide (verso 341, *Anthol. Lyr. Bergk*), e alcuni versi dopo egli desidera la morte per i suoi nemici e per sé l'aiuto di un demone benevolo che possa adempiere questo secondo il suo senso o desiderio, ὅς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε. “Straniero” dice Teocrito (*Id. 25, 51* secondo Voss), “un dio celeste è il signore che ti guida, e così ogni tuo iniziare si compie veloce secondo il tuo desiderio” ὥς τοι πᾶν ὃ θέλεις αἴψα χρέος ἐκτελεσται. Nello stesso significato dei poeti si trova anche la parola utilizzata nei prosatori greci tanto dagli uomini che dagli dei. “compi ciò che hai deciso” τέλει τὰ δεδογμένα, grida una parte degli spettatori a Peregrino in Luciano allorché egli esita a darsi spontaneamente fuoco (*de Morte Peregrini 31*, ed. Tauchnitz). “Sta a dio l'esito di ciò (di questa battaglia), non in me”, ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί, dice Demostene (*de Cor. P. 68*, ed. Tauchnitz). “Come i più potenti tra gli dei anche Pan ha il potere di portare a compimento, di realizzare le preghiere degli uomini” ἀγειν ἐς τέλος, dice Pausania (8, 37, 8). Le donne dell'Elide una volta pregarono Atena, come racconta lo stesso Pausania (5, 3, 3) per la realizzazione di un desiderio entusiasticamente muliebre o materno, e la preghiera, il desiderio gli fu esaudito, ἢ τε εὐχὴ σφίσις ἐτελέσθη. Ancora nel Nuovo Testamento si trova tra i significati in cui compare qui τελέω – in parte anche τελειόω – vi sono: “adempiere alla legge” (jac. 2, 8), “soddisfare il piacere della carne ἐπιθυμίαν σαρκὸς” (Gal. 5, 17), “si compirà tutto ciò che è stato descritto dai profeti” (Luc. 18, 31), “si compiranno le parole di Dio” (Apocalisse 17,

17), **τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ**. *Prophetiae dicuntur τελεῖσθαι, cum implentur. Similiter Greci dicunt oracula τελεῖσθαι* (Wolf, *Curae Philol. Et Crit.* T. V. 1741 su questo passo). “Con le sette ultime piaghe è compiuta la collera di Dio” Apocalisse 15, 1), **ἔτελέσθη ὀ θυμὸς τοῦ θεοῦ**. Qui Lutero traduce: compiuta, altri: è terminata; ma la collera è finita solo perché è soddisfatta, solo perché la brama divina di punizione o vendetta è finalmente soddisfatta, appagata. Vitringa nella sua **Ανακρισις Apocalypsios** 1719, p. 678, cita perciò riguardo a questo passo Lamentazioni 4, 11: “il Signore ha compiuto la sua ira, egli ha scagliato la sua terribile collera”, [ebraico] *consummavit Jehova excandescientiam suam*: Septuag. **Συνετέλεσε Κύριος θυμὸν αὐτοῦ**.

(11) [...] utinam, “voglia Iddio”. *Sunt qui a [ebraico] deducunt, quod in Pihel praetor alia etiam precari significat, quasi precantis et optantis vox sit.* Buxtorf. Gesenius suppone tuttavia un'altra origine. I romani dicevano, quando auguravano del male a qualcuno: *male tibi Dii faciant*, ma anche semplicemente: *male sit* o *quae res tibi male vertat*; e quando volevano scongiurare da sé un segno secondo loro negativo: *Dii omen avertant, Jupiter omen avertat*, ma anche semplicemente: *procul omen asbesto; procul sit omen* (Brissonius et. al.); quando qualcuno starnutiva *Salve!*, sii sano o fortuna! come gli ebrei auguravano: “buona vita”: [ebraico] (Buxtorf [ebraico]), mentre i greci dicevano: **Ζεῦ σῶσον**, come il tedesco “Gott gesegne, Gott helf!” [Dio ti benedica, Dio ti aiuti]. Così anche gli ebrei dicevano, quando auguravano del bene a qualcuno: “Geova (sia) con te”, ma anche: “pace (salute, bene) a te!”, **εἰρήνη ὑμῖν** nel Nuovo testamento, così come i romani auguravano *Salutem*, salute, benessere, i greci **χαῖρε**, gioia a te o rallegrati!

(12) **Εὐχομαι, προσεύχομαι, εὐχος, εὐχολή**, *voveo, votum*. Il già citato

εὐχομαι, ad esempio, significa giurare (anche vantarsi), pregare, desiderare, così anche **ἀράομαι** significa pregare, implorare, desiderare, anche maledire, *precor* significa chiedere, desiderare, maledire, pregare. Invece di pregare *orare* o chiedere agli dei *precari a diis* i romani dicono anche: desiderare o auspicarsi dagli dei, o semplicemente desiderare. Tu hai esaudito le nostre preghiere contro un malvagio signore, dice Plinio nella preghiera finale del suo panegirico a Giove Capitolino, esaudisci adesso anche i nostri desideri per un signore che sia l'esatto contrario di quello. Qui certamente il desiderare *optare* sta in contrapposizione con *imprecari*, che significa maledire – così traduce anche Schäfer – ma la maledizione è secondo il suo senso originario anche una preghiera, anche un desiderio rivolto agli dei, e perciò *preces*: preghiera, richiesta, significa anche maledizione, ed *imprecari* deriva essa stessa da *precari*, come in tedesco *der Fluch* [la maledizione] deriva da *flehen* [implorare] (Clauberg, *Ars Etym.* 1663, p. 39). “Questo desiderio per voi”, dice Ovidio nei suoi *Fasti* (1, 695) alla fine di una preghiera e Cerere e Tellus, “desiderate *optate* questo, o voi contadini, e le due dee vogliano far valere queste richieste o desideri *preces*. Allora gli uomini non devono augurarsi nulla? si chiede Giovenale nella *Satira* 10 dopo che ha mostrato la follia dei desideri umani. No!, risponde, devono soltanto pregare di avere una mente sana in un corpo sano. *Orandum est*, ma potrebbe altrettanto bene esservi: *optandum est*. Anche in Cicerone compare il modo di dire: augurarsi qualcosa dagli dei, *a Diis immortalibus optare* (Nizolius, *Thes. Cic.* sotto *opto* e *voveo*). La richiesta è in generale così inseparabile dal desiderio che anche lì dove, come nelle parole ebraiche che esprimono un ricercare, domandare, esigere, richiedere, come ad es. [ebraico], nei dizionari manca in genere la parola desiderio, ma la cosa non manca, poiché si cerca, si vuole, ci si amareggia soltanto della cosa che si brama e si desidera. Così in greco **δέομαι** significa avere bisogno, volere, desiderare, richiedere, e **δέσις** significa bisogno, richiesta. Ed in ebraico [ebraico] significa fare bolle, o far

bollire, far cuocere, e per analogia col ribollire dell'animo, del desiderio, chiedere, richiedere, il caldeo [ebraico] che deriva da [ebraico] significa richiesta, Daniele (6, 8): “chiedere una richiesta da Dio e dagli uomini” (Buxtorf e Gesenius).

(13) La parola ebraica [ebraico] nello *hithpael* significa inginocchiarsi, mettersi in ginocchio, gettarsi al suolo, adorare, *adorare*, **προσκυνεῖν**; ma la stessa parola nello stesso senso viene anche utilizzata per l'auto-umiliazione e la mortificazione di fronte ai nobili, ai potenti, e quindi per coloro di fronte a cui, nel nostro uso linguistico, non ci si rivolge con preghiere, ma con richieste o richieste di favori. *Eoque honore ... afficiebant ... etiam aequalesi*, Genesi, 23, 7, Gesenius (*Lex* ed. Hoffmann 1847). I servi non abbastanza subordinati, per cortesia, possono fare, se si chiede qualcosa a qualcuno e la richiesta viene esaudita, come è qui nel caso di Abramo. Ma come proprio questo stesso possa essere utilizzato come passo documentario a Gen. 37, 7. 9. 10 non riesco a capirlo, poiché qui, in questo sogno profetico, i fratelli di Giuseppe non si inginocchiano dinanzi a lui come a un loro pari, ma di fronte alla sua futura grandezza. Come “Giacobbe si inginocchia a terra sette volte” di fronte a Esaù per guadagnarsi la grazia del suo fratello e signore attraverso queste manifestazioni di umiltà, così i fratelli di Giuseppe davanti a lui buttano a terra il loro volto, come traduce Lutero qui questa parola, dopo essere tornati dall'Egitto per comprare del grano da lui, il padrone della terra di quel momento (1, Mos. 42, 6). **Ἰκετεύω** significa in greco chiedere supplicando, ma la parola ha lo stesso significato del corrispondente latino *supplico* (da *supplex*, inginocchiato, caduto ai piedi di qualcuno), non solo di fronte agli dei ma anche agli uomini, e quindi non solo si riferisce al pregare ma anche al chiedere.

(14) *Eo unumquodque tempore est capessendum, quo maxime valet. Ante*

opus invocandus est Deus, in opere major est manuum usus, quam precum.
Jer. Hoelzlin, *Ad. Apollon. Rhod. Lib. II*, 355, lì dove in precedenza si dice: se attraversate il mare, allora non rimettete la vostra salvezza nelle preghiere o nei voti, ma nella forza delle mani, e a riguardo: prima, tuttavia, non vi vieto di implorare gli dei.

(15) Il significato e la determinazione essenziale alla fede qui riportato già si trova anche nelle Apologie dei padri della chiesa della religione cristiana, naturalmente, come si può facilmente immaginare, né in modo da dedurne tutte le conseguenze, né tale da essere riconosciuto come principio. “Il medico,” dice ad es. Eusebio (*Praeparatio Evang. lib. I. V.*, qui tuttavia solo in relazione alla fede dei profani e degli incolti), ordina con scienza come un signore e un reggente, cosa si deve fare e cosa si deve evitare; questi però (il malato) gli obbedisce come ad un re e ad un legislatore, poiché crede che la prescrizione gli sia utile a guarire, **πιστεύων συνοίσειν αὐτῷ τὸ προστεταγμένον**. Allo stesso modo, anche gli scolari apprendono dal maestro i fondamenti delle scienze in fede o perché credono che ciò che gli viene insegnato potrà tornare loro utile **πιστεύσαντες ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔσεσθαι τὸ μάθημα**. Certo anche la filosofia non prende nessuno prima che questi creda (o sia convinto) che ciò che essa annuncia potrà essergli utile, e così uno è attratto dalla dottrina di Epicureo, l’altro, invece, dal modello di vita dei cinici. Così anche gli uomini comprendono l’uno questo mestiere, l’altro un mestiere diverso, perché credono e sperano che il mestiere imparato gli procurerà il sostentamento. In breve, l’intera vita umana si regge solo sulla speranza (prima anche la buona speranza, **τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα**) e sulla fede”. Così dice anche Arnobio: *estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeunte suscipiant, sumant atque aggrediantur? An terris peregrinamini, navigatis, non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturos? Terram ferro scinditis, atque oppletis*

seminum veritate, non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? ... aegritudines corporum medicorum committitis manibus, non credentes morbos possa mitigata asperitate leniri? Bella cum hostibus geritis, non victoria vos credentes proeliorum successionibus relatuos? Veneramini deos ed colitis, non credentes illos esse et propitias aures vestris supplicationibus accomodare? Così gli uomini fanno tutto per fede o nella fede, ma solo nella fede nella realizzazione dei loro desideri. La fede religiosa si differenzia originariamente dalla fede contenuta in questi esempi solo per il fatto che rende ciò che l'uomo qui desidera e crede solo momentaneamente, in modo passeggero, una entità durevole, e proprio con ciò tributa in modo specifico e regolare feste solenni e devozione ad un oggetto.

(16) “*Volumus, Jubemus*”. *Notat Donat. Ad illud Terent. “animo jam nunc otioso esse impero”, id est volo et “jubeo te salvare” id est volo.* J. Bodin, *De Rep.* 1. 3, c. 5.

(17) Infatti, alla parola che viene qui utilizzata, **μεμαῦια**, il tendere-verso [Hinstreben], il voler-andare [Hinwollen] di Era, che, essendo una dea, è naturalmente allo stesso tempo un precipitarsi [Hinstürmen], corrisponde il **μενοιῶν** dell'uomo, una parola che non esprime solo un freddo “decidere”, considerare, avere intenzione, ma anche un desiderare, un aspirare, un volere. Come qui, in Iliade 13, 79 il **μενωινῶω** del battagliero Aiace si contrappone all'insaziabile tempestoso **μεμαῶτι** di Ettore.

(18) Nello Zeus orfico, “il mostro simbolico dei mistici”, come si esprime Voss nelle sue lettere mitologiche, designano perciò “onnipresenza alata”. Qui si dice, infatti, **πτέρυγες δέ οί ἐξεφύοντο τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶτ** '. *Orpf. Fragm.* 6, 35, ed. Gesner.

(19) C. H. Weise, che ritiene spuria questa ode nelle note critiche all'edizione Tauchnitz dell'opera di Pindaro, dice di queste parole: *inepta sunt*. Ma sono insensate evidentemente solo se si pensa a Zeus nella sua individualità e personalità, ma non nella sua divinità, nella sua qualità, se non si pensa che Zeus come primo, sommo dio equivale a ὁ θεός, il dio senz'altro o in generale.

(20) Com'è noto, Cotta dice della natura degli dei: “è opinione di tutti i mortali che con le suppliche si ottenga la fortuna dagli dei, ma la saggezza bisogna acquisirla da soli”, e poche righe prima: “perciò tutti gli uomini ritengono di ricevere i beni vitali dagli dei, ma nessuno ha messo in conto ad un dio la propria virtù o la ha attribuita ad un dio”. I moderni filologi accusano Cotta di aver qui, nello zelo polemico, enunciato una falsità, cosa che in relazione all'ultima frase è senz'altro storicamente vera, e al contrario asseriscono “che questo autosufficiente confidare nella propria forza ed eccellenza sia stata un'illusione via via più diffusa a partire dai tempi della sofistica, giammai una opinione dominante della vera antichità classica”. Tuttavia, nonostante ciò, secondo l'essenza, Cotta ha ragione, e la ha proprio nel senso antico e originario della religione; infatti, soltanto ciò che è oggetto di un desiderio il cui adempimento non dipende dall'uomo – *Postquam mortalia cernunt tentamenta nihil, nihil artes posse medentum, auxilium celeste petunt*. Ovidio, *Met.* 15, 628. Οἱ δ' ἐκ τῆς πόλεως ἀδυνατοῦντες βοηθεῖν, τοῖς θεοῖς ἠύχοντο. Diodoro *Sic.* 20, 16 – è il primo, oggetto della religione non solo temporalmente ma anche per rango. Ma tali oggetti sono beni vitali esteriori, soltanto che appartengono a questo novero anche l'essere umano, la donna per l'uomo, l'uomo per la donna, il bambino – “dammi dei figli” – per i genitori, il vicino – πῆμα κακὸς γείτων ὅσσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ Esoso. O. 356 – per la stessa patria. “Che i figli sopravvivano ai padri è cosa che ci si augura, εὐτυχές, e si deve chiedere

questo dalla fortuna”, Eusebio in Stobeeo (*Floril. Tit.* 39, 24). Gli uomini, dice Democrito sepre in Stobeeo (*Tit.* 18, 31), chiedono agli dei la salute senza sapere che questa sta nel loro stesso potere; ma per intemperanza essi fanno ciò che le è contrario e per le loro passioni giungono a tradire la propria salute”. “Caro figlio” esorta Achille il vecchio Peleo in Iliade 9, 254-8, “Atena ed Era ti renderanno forte in battaglia, se lo vogliono, tu addomestica, ἰσχεῖν, soltanto l’orgoglio del fiero cuore nel petto, poiché è migliore una mente amichevole. Evita l’infame alterco e rovinoso, cosicché ti renda onore ancor più elevato il popolo argivo”. Forza in battaglia, forza, vigore κάρτος (= κράτος, Esichio κάρτει δυνάμει) è cosa del desiderio, della preghiera, poiché o cosa degli dei, ma la virtù della moderazione dell’ira, della filantropia, della serenità è cosa dell’azione, cosa dell’uomo. L’antico Esiodo non dice al suo fratello buono a nulla: prega gli dei che ti rendano un uomo laborioso – la laboriosità è una virtù fondamentale e capitale, una vera e propria panacea morale – e onesto, ma gli dice senza tanti complimenti: “lavora!” ἐργάζεο (*Op.* 299). “Lavora, stupido Perse!” (397), poiché gli dei prima della virtù hanno posto il sudore (289), ma il lavoro, non la preghiera, costa fatica; egli dice “o Perse, ascolta la giustizia (ciò che è giusto, δίκης) e non accrescere la tua empietà (non commettere più azioni violente, contrarie al giusto, 213)”, “non pensare più alla violenza” (275). Quindi, non la virtù, ma soltanto la *fortuna* egli considera come la *ricompensa* dalla virtù che dipende dagli dei, così come la *sfortuna* è la punizione del vizio, dell’ingiustizia che pure da essi dipende; infatti, Zeus al giusto dà ricchezza, serenità, benedizione sui figli e sul raccolto, all’empio fame, peste e altre sventure (214-285). Per questo egli dice: lavora, cosicché la fame – un passo molto interessante – ti odi, ma ti ami la bella incoronata Demetra, degna di venerazione, e riempra di vivande le tue sporte (299-301); “sacrifica agli dei immortali” (336); “cosicché essi verso di te abbiano cuore amichevole e animo benevolo” (340); infatti a nulla giova tutto il lavoro del contadino se

Zeus non fa maturare la semina con la pioggia e il calore del sole, se non dà alcun “buono esito”, **τέλος ἐσθλόν** (474), nessun *bonus eventus*, poiché dagli dei dipende, alla fine, tanto il bene che il male, cioè tanto la fortuna che la sfortuna. Certo, anche virtù e saggezza, una volta che l’uomo ha riconosciuto che senza di loro il piacere dei doni degli dei o della natura non rendono felici, diventano oggetti del desiderio, della preghiera, ma soltanto perché virtù e saggezza non hanno a proprio presupposto soltanto disposizioni naturali, ma anche beni materiali esteriori. “Metà della virtù ad un uomo distrugge la previdenza sovrana di Zeus appena schiavo il giorno lo prende”, Od. 17, 322. “L’emergenza pronta alle cattive azioni” Filemone (Stob. *Tit.* 96, 7); infatti Esiodo *Op.* 717 e Teognide, verso 155, chiamano la povertà **θυμοφθορόν**, cosa che, almeno secondo le descrizioni di Teognide che questi dà in altri passi (ad es. versi 385-392) dei disastrosi effetti del bisogno, non significa assolutamente soltanto: “che logora il cuore, il coraggio di vivere, la forza vitale”, ma anche che logora il coraggio della virtù, la forza della virtù – poiché virtù e saggezza alla fine non sono altro che il *sano* senno e intelletto dell’uomo, la salute dello spirito tuttavia dipende soltanto dall’uomo tanto poco quanto la salute del corpo. *Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*, Giovenale. Perciò già Biante dice “il bene che fai non ascriverlo a te stesso, ma agli dei” , cioè alla fortuna. Vosì anche il nobile Timoleone attribuì agli dei la sua famosa vittoria sui barbari e sul tiranno di Siracusa ed eresse perciò, come riferiscono C. Nipote e Plutarco, alla Automatia, cioè alla divinità della fortuna una piccola cappella nella sua casa. Con gli uomini e le loro virtù, le loro perfezioni, è come con i cristalli nel regno minerale, e i frutti nel regno vegetale. Infatti, perché dagli innumerevoli fiori che pendono da questo albero maturano soltanto questi unici frutti in maniera così perfetta? Perché in questa impenetrabile massa di roccia o vicino ad altri innumerevoli escrescenze cristalline soltanto quest’unica è un cristallo perfetto? Perché? Perché è nato in un luogo, in un momento in cui

erano disponibili le circostanze in grado di agevolare e la sua intera formazione. O forse anche al di sopra di questa splendida fioritura, di questo eccezionale cristallo ha vigilato una particolare provvidenza e scelta di grazia?

Appartengono al capitolo che riguarda l'unità di dio e fortuna anche i devoti modi di dire dei greci: “se non avviene nulla di divino” (se non c'è alcun intervento divino contrario a noi, se gli dei non hanno deciso altrimenti), **εἰ μὴ τι δαιμόνιον εἶη**, “se un dio non ci intralcia il cammino”, “se dio non ci ostacola”, “se dio dà bene”, “se dio dà un buon esito”, “se gli dei sono con noi” (Senofonte *Mem.* 1, 3, 5 con le annotazioni di Schneider), modi di dire che non significano altro che: se non siamo sfortunati, se non ci viene incontro alcuna sventura, *wenn uns das Glück günstig ist* [se ci è favorevole la fortuna], come si è soliti dire personificando anche in tedesco. Allo stesso capitolo appartengono le espressioni omeriche: “possano gli dei dare” o “se gli dei danno” ad. es. che noi distruggiamo Troia, “s Zeus dà”, accorda, o espresso come fatto, ad es. Iliade 8, 141: “oggi Zeus Cronide ha accordato ad Ettore la vittoria, ma domani nuovamente a noi, se vuole”, cioè forse, poiché lo **αἶ κ' ἐθέλησιν** non è altro che un pio, divinizzato forse; e soprattutto i modi di dire in cui l'uomo rappresenta e designa come dono degli dei ciò che egli sente come una fortuna, poiché quando ad es. Eschilo dice (Agam. 885): non aver cattivo senno (non essere folle, non essere stolto) **μὴ κακῶς φρονεῖν** è il più gran dono degli dei, equivale a dire: non esser dissennato è la più grande fortuna; infatti Teognide (verso 1171): “Ragione, conoscenza, giudizio **γνώμην** diedero gli dei ai mortali come cosa migliore”; ma similmente 895: “il meglio che l'uomo ha in sé è giudizio”. Inoltre sono di questo tipo quegli interessanti passi di Omero in cui l'auto-attività antropologica ed il passivo teologico o religioso (vedi *Essenza del cristianesimo*, cap. 16) sono contemporaneamente collegati l'un l'altro, per

esempio in Iliade 7, 81, “Se questi *io* abbatto a *mi* concede gloria Apollo”, εἰ δὲ κ' ἐγὼ τὸν ἔλω, δῶη δέ μοι εὖχος Ἐπόλλων, in breve tutti quegli innumerevoli passi in cui si può sostituire al posto del dio la fortuna o l'essere fortunato senza che il senso secondo la cosa (oggettivamente) venga alterato. Se la fortuna in genere non si fa avanti così chiaramente, la ragione di ciò risiede principalmente nel fatto che gli dei, le essenze della fortuna, sono al contempo esseri personificati, operanti, e la fortuna è tanto varia e molteplice come gli oggetti della natura e del mondo umano di cui consta la fortuna dell'uomo o da cui essa dipende. Si chiamava *Asherah*: fortuna (dalla radice: *asher*, ovviamente nel significato di essere fortunato, non franco, Gesenius) una divinità femminile della Siria, dei Babilonesi e dei Fenici, ma l'oggetto della natura a cui è collegata questa fortuna, o il soggetto, il suo portatore, è la stella Venere o la Luna. Così si chiamava *Gad*, cioè fortuna, *fortuna*, τύχη, una divinità maschile dei Babilonesi, ma il portatore e dispensatore di questa fortuna è il pianeta Giove (secondo alcuni il Sole), e perciò è lo stesso se si dice col Talmud: *venit fortuna bona* o: *venit sidus bonum* (Nork, *Hebr. Wörterb.*). Anche Zeus come dio della pioggia non è altro che la fortuna che dal cielo gocciola sulla terra, Pallade Atena come dea della guerra non è altro che la vittoriosa fortuna di una conduzione intelligente della guerra, in genere la fortuna in battaglia dalla parte dei Greci. Perciò, ad esempio in Iliade 18, 310-13, si dice che Pallade Atena, non Zeus, che in genere viene comunemente nominato come l'autore di un disastroso accecamento, avrebbe tolto la ragione ai Troiani – ἐκ γὰρ σφρων φρένας εἴλετο Παλλάς Ἀθήνη – quando essi respinsero il conveniente consiglio di Polidamante di ritirarsi nella rocca avendo ritenuto valido l'opposto consiglio di Ettore; allo stesso modo in cui, in Iliade 4, 289, fu Pallade Atena quella che condusse via Elena dal cavallo di legno quando questa, colte le voci dei greci lì nascosti, sarebbe stata quasi pronta a tradirli ai Troiani. Ma questo significa, espresso in una prosa scarna e ovviamente molto poco galante nei confronti del sesso

femminile, nient'altro che: un caso o un'intuizione fortunata portarono Elena di nuovo via, o, per la fortuna dei greci, allontanarono nuovamente Elena. Perciò, nella medesima narrazione, Menelao dice: un demone, una divinità che voleva ἐβούλετο concedere la vittoria ai Troiani deve avverti (ad Elena) ben ordinato di andartene. Prosaicamente ciò vuol dire: casualmente, ma per i Troiani quasi fortunatamente, per noi sfortunatamente, arrivasti tu, poiché la poesia, la religione – questa è la parte teoretica di quella o meglio la poesia in linea di principio, se anche non formalmente, artisticamente – fa dell'effetto la causa, della conseguenza il motivo, e del prosaico 'quasi' o del 'poco ci mancava che' la volontà priva però di successo. Ma che gli dei, essendo l'essenza o le cause della fortuna, siano proprio per questo anche le cause della sfortuna e del male, non è soltanto una conseguenza dei principi espressi e contenuti in questo scritto, ma anche del fatto che l'uomo è incline a mettere in relazione a sé e a spiegare tutte le cose e gli avvenimenti molto più nella sfortuna che nella fortuna, e che perciò molto più incline ad ascrivere ad un dio – cioè, in questo caso, ad una essenza e volontà personale, dotata di intenzione – il male che il bene, la sfortuna che la fortuna. In modo molto significativo perciò non soltanto per le comuni ragioni riportate, ma anche per la loro apparente intenzionalità, vengono rappresentati come dardi del dio gli effetti mortiferi di Apollo dai greci, i fulmini dai greci e dagli ebrei, e da questi ultimi i mali in generale. Ma questo vale soprattutto degli uomini quando sono consapevoli di una colpa. Ottimamente dice Giovenale: “Sono questi che ad ogni folgore tremano e impallidiscono, e, udito soltanto rombare il tuono, già vengono assaliti dal terrore della morte, come se il fuoco si precipitasse dal cielo non per ragioni sufficienti, non per la furia del vento, ma soltanto per collera e vendetta ... e quando un fianco comincia a fargli male e la febbre non rilascia dormire credono che una divinità ostile scagli questa malattia al loro corpo come una pietra o un dardo”, *saxa Deorum haec et tela putant* (*Sat.* 13, 223-232). Tutto ciò che si può dire degli dei nelle circostanze

considerate è raccolto perciò dagli apparentemente scontati versi di Teognide: “Implora gli dei; presso gli dei è la potenza, la forza, il potere, **κράτος**, gli uomini non incontrano né bene né male” (versi 171-72).

(21) Barth, nella sua edizione di Properzio cita a proposito di questo passo Terenzio. *Andr. A. 5. Sc. 5, 3*. Qui infatti si dice: *ego deūm vitam propterea sempiterna esse arbitror, quod voluptates eorum propriae (durevoli) sunt: nam mihi immortalitas parta est, si nulla aegritudo huic gaudio intercesserit* (Ed. Tauchn.).

(22) “Uno straniero corre spesso, a causa della scarsa conoscenza della terra a lui ancora ignota, pericolo di patire il peccato. Qualcosa di molto innocente in apparenza, le cui conseguenze l’uomo non può valutare, può spesso fare sì che egli ci rimetta la propria salute, i propri arti, persino la propria vita. Come è fortunato egli, allora, se è messo in guardia da un amico devoto! Allo stesso modo va con noi sulla terra. Noi siamo stranieri e troppo sconosciuti sulla terra poiché dobbiamo imparare tutto dall’esperienza, spesso con le sue più estreme remote conseguenze; i comandamenti di Dio (cioè le leggi razionali in generale) sono quindi per noi, in queste circostanze, l’amico più fidato che ci dà il consiglio migliore riguardo a come possiamo attraversare questa terra sconosciuta e straniera senza soffrire peccato” (Michaelis nel commento di de Wette al Salmo 119). Abbiamo qui un esempio molto popolare del fatto che gli dei non siano altro che **προλήψεις**, anticipazioni (preconcetti, presupposizioni, pregiudizi) dell’umano amor di sé, o, come si è detto prima, i rappresentanti, i sostituti dell’umano amor di sé.

(23) Così dice il lirico Teognide: **τὰ μὲν μοι ἔστι, τὰ δ’ ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπευξάμενος** (Theogn. 1116). *Plurimum hancce omnipotentiam numinis credere iuvat, ut ab eo impetrare adnitamur, quae in nostris posita*

viribus non sunt chiarisce il teologo riformato Buddeus nel suo *Compend. d. theolog. Glaubenslehre*. (2, 1, 30).

(24) “Senza morte, non c’è Dio” anche per il semplice motivo che senza *Thanatos* non c’è *Athanatos*, senza mortalità nessuna immortalità, eccetto quella che, scaturita dal desiderio di non morire, è attributo fondamentale di una divinità. “Ciò che non è sempre non può essere considerato divino” (Gregorio di Nissa, in Petavius, *De theologicis dogmaticis* T. I, l. 3. c. 3). Ma questo giudizio è possibile solo laddove esiste il desiderio di essere sempre se stessi. “Noi, che vogliamo rimanere noi stessi in eterno, dobbiamo esaudire la parola di Dio che è eterna” (Cipriano, *De domenica oratione*, 14). “Non tutti credono” dice Plutarco, (*De stoicorum repugnantiis*, 38 ed Tauchn.) “che gli Dei siano buoni, si pensi solo, per esempio, a quale immagine degli dei si facciano i siriani e gli ebrei, e a come i poeti si nutrono di una superstiziosa paura degli dei. Ma nessun dio si considera transeunte e generato. Così dice per esempio Antipatro di Tarso: con dio noi intendiamo un’essenza beata, immortale o non caduca, ἀφθαρτον e benevola nei confronti degli uomini”. Le principali qualità o vocazioni negative che distinguono gli dei dai (veri) esseri umani si deducono da semplici riflessioni come presupposti o conseguenze dell’immortalità. “A quale uomo” afferma per esempio Arnobio (*lib. VII. ed c. p. 126-127*) “potrebbe essere sconosciuta la natura di un dio a tal punto da credere che egli sussista grazie ad un qualsiasi alimento e che la sua vita e la sua infinita ed eterna esistenza si debbano al cibo? Tutto ciò che si fonda su cause e cose esterne, è di per sé necessariamente mortale e immediatamente in pericolo di vita, così poiché in tal modo viviamo soltanto grazie a ciò che ci manca”. “Ciò che è risolto dal piacere sarà vincolato (strettamente) necessariamente al suo contrario, alla riluttanza, ciò che vibra di piacere e viene innalzato dallo slancio della gioia, non può essere libero dalla spaventosa pressione della tristezza. Ma gli dei devono essere liberi da

entrambi i movimenti dell'animo, se li vogliamo che siano stabilmente sussistenti e privi della fragilità dei mortali". "Tutto ciò che viene scosso dal movimento di qualsiasi cosa, è senza dubbio di natura inferma e fragile; ma ciò che è sottomesso alla pena ed alla fragilità è necessariamente mortale. Ma la collera fa vacillare e distrugge gli irosi, per questo occorre dichiarare mortale ciò che è sottomesso alle pene della rabbia. Ora sappiamo che gli dei devono essere stabili (sempiterni, ininterrottamente durevoli, *perpetuos*) e avere in se l'essenza dell'immortalità, dunque, se questo è vero, l'ira è assolutamente estranea a loro ed alla loro natura". L'immortalità o l'eternità degli dei sta dunque allo stesso tempo in relazione essenziale con l'onnipotenza, in virtù della quale essi sono e possono ciò che vogliono, poiché un essere immortale a cui non stia a fondamento alcun voler essere immortale, è un capitale morto.

(25) Così si legge anche in Esiodo *Op.* 593 **κεκορημένον ἦτορ ἐδωδῆχ**, ma in un contesto in cui questo cibo del cuore conserva le sue integre radici, infatti: "bevi solo vino fiammante sedendo all'ombra, sazia il cuore o l'anima col cibo, contro il freddo (soffio pungente) di Zeffiro volgi il viso e [vai] verso la fonte pura, che scorre e procede continuamente (propriamente fluente, corrente **ἀπορρύτου**, in contrapposizione con l'acqua ferma, stagnante). Così l'uomo greco, il cui pensiero era vicino alla natura [der natursinnige Greche], il sano, antico uomo integrale [Ganzmensch] non raccoglieva affatto cibo e bevande soltanto nella pancia, ma anche nel suo cuore e nel suo cervello – *vinum mihi in cerebrum abit* –, all'esatto contrario dei moderni artigiani della scienza naturale che si vantano apertamente del fatto che la sostanza della scienza della natura gli giunge fino alla gola, ma non in testa e nel cuore.

(26) La parola ebraica [ebraico] significa perciò in *niph.* e *hithp.* *consolarsi e*

vendicarsi, “poiché nella vendetta è consolazione e soddisfazione” (Nork, *Hebr.-Cald.-Rabb. Woerterbuch*), o perché, come dice Aristotele nella *Retorica* 2, 2 – un passo che Gesenius, rispetto a questa parola, riporta nel suo dizionario – all’ira è collegato un certo piacere come conseguenza della speranza di vendicarsi.

(27) *Defigi quidem diris deprecationibus nemo non timet*, dice, come è noto, Plinio. *Nauta, caveto rura, quibus diras indiximus, impia vota* (Val. Catonis *Dirae* 61 ed. Chr. Arnoldus Lugd. B. 1652).

(28) In relazione al significato ed all’efficacia delle maledizioni presso i cristiani, che nel testo sono state tralasciate, solo a mo’ di esempio [riporto] ancora queste note... *Habuerunt tum ebrei, tum cristiani* (non solo i pagani) *suas ἀράς καὶ κατάρας in tanta etiam religione, ut emini fas esset in eas non iniuria incidisset evadere*. N. Remigius, *Daemonolatria*, Col. 1596, lib. 2, p. 269. E dopo che egli stesso, con esempi tratti dall’Antico e dal Nuovo testamento, ha confermato questa affermazione sulla infallibilità o “oggettività”, cioè, in tedesco, efficacia sensibile, corporea, delle bestemmie, chiude con le parole: *nulla igitur iam controversia est quin sit dirae, quarum imprecationes exitiabilem saepe eventum habeant*, p. 271. Ma non solo nella teologia, anche nella demonologia, una sua parte costitutivamente essenziale per i cristiani, le potenze nascoste delle maledizioni o delle bestemmie, *imprecationum arcanae vires*, giocano un grosso ruolo. *Jana Gallaea*, racconta ad esempio lo stesso (*ibid.* p. 258) secondo affermazioni deposte in tribunale – chi può ancora dubitare adesso? – *sola imprecatione Catharinam Symonetam valetudine tentavit... exploratum multo usu habens nuda ejusmodi voluntate damnum inferri potest... Jacobus Piscator et Coleta ejus uxor atque alii complures pro certo asseruerunt, intabescere fere omnes quibus diras sunt imprecati* – effetti che, chiaramente, come egli stesso nota (p. 250 e 262)

appaiono assurdi ma solo a coloro che non sanno nulla di cause sovrannaturali, ma solo naturali. Naturalmente, tuttavia, tali desideri malevoli e nocivi o maledizioni, posseggono questo potere soltanto attraverso la potenza del diavolo, che è la forza realizzante del desiderio umano in questi campi; *nam si quid illis* (le streghe, *sagis*) *forte fit quod doleat, presto adsunt qui iniuriam vindicent daemones* (*ibid.* p. 263), *habent ad nutum qui vota ea statim exequantur* (p. 268). Ma suo malgrado – così anche il sovrannaturalismo più insensatamente superstizioso ritorna sempre alla fine alla natura, all'uomo – la potenza del diavolo risiede proprio nella potenza dell'uomo, egli può e fa ciò che può e fa soltanto attraverso gli uomini, solo in virtù dei loro desideri, così che egli nuoce all'uomo soltanto attraverso l'uomo – *nec hominibus nisi per homines ullam illi esse nocendi relictam facultatem* (p. 257) – il destino diabolico dell'uomo dipende, quindi, soltanto dall'uomo diabolico. *Hic occurrit quaestio, tantumne homini in hominem unquam licere possit* (p. 261) – una domanda che è confermata da esempi già del mondo antico, come, ad es., il divieto, stabilito nelle dodici tavole della legge dei Romani, contro le maledizioni e gli incantamenti dei frutti della terra. È del tutto all'unisono con questo potere del diavolo quando le persone che imprecano: che il diavolo mi porti!, veramente, fisicamente sono portate via dal diavolo, come racconta il tutto sommato illuminato per il suo tempo J. Wierus, *De preast. daem.* 3, 14. Poi, per quello che riguarda la maledizione ecclesiastica, ufficiale o spirituale dell'antichità cristiana, si noti qui solamente che la chiesa cristiana, almeno quella greca, si è spinta tanto lontano in maledizioni e ingiurie – ingiurie e maledizioni sono, nell'Antico Testamento, identiche (nella parola [ebraico]) – che maledisse un Dio, il Dio di Maometto, il Dio che non è né creato né ha creato, una chiesa che solo con gran fatica poté essere persuasa dall'imperatore greco Manuele Comneno a mutare questa maledizione contro il Dio in una maledizione contro l'uomo Maometto, le sue dottrine e i suoi seguaci (*Al. Politi de Eustath. E. Comm. In*

Homo. Ili. T. I. p. X e sgg.).

(29) “*Juramentum ... est asseveratio religiosa rei cujusdam per invocationem Dei in vindicem*”. Hellfeld, *Jurisp. for.*1792, § 341. Più oltre § 789: “*Actus quo Deus super asserto quodam invocatur, ut vindex sit, si jurans sciens fefellerit, dicitur juramentum. In omni igitur juramento jurans 1) aliquid asserit, 2) Deum invocat, 3) in vindicem, casu, quo qui fefellerit suo asserto*”. “*Forma jusjurandi*” dice U. Grozio, *De jure belli ac pacis* II, 13, 10, “*verbis differt, re convenit. Hunc enim sensum habere debet, ut Deus invoceretur, puta hoc modo: Deus testis sit, aut Deus sit vindex, quae duo in idem recidunt. Nam cum superior puniendi jus habens testis advocatur, simula b eo perfidiae ultio poscitur: et qui scit omnia ultor est, ideo quia testis.*”

(30) *Quin et nonnulli hoc ipsum (infatti fures suspendere) adumbratum esse putant in proditore Juda, qui fur erat Joh. 12, 6 ideoque se ipsum suspendit eo, quod paravit agrum ex mercede furti. B. Carpzovii, Practica Nova Rerum Criminalium, De furto, P. II, Qu. 77.*

(31) Il giuramento non è necessariamente legato alla figura di un dio. Già Grolmann, che d’altro canto ha esaminato ed interpretato il giuramento dal punto di vista astratto, moralistico, fichtiano, dice – ovviamente in un tempo in cui la giurisprudenza non era stata ancora degradata ad ancella della teologia –: “Per colui che ha consapevolezza della propria autonomia, il giuramento è una promessa o una dichiarazione che attiene in primo luogo al suo dovere. Invece, per altri che non possono ambire all’auto-consapevolezza, esso è una promessa o una dichiarazione che evoca certi ricordi dei comandamenti divini e di punizioni che il trasgressore deve ineluttabilmente aspettarsi. Qui ci si imbatte, dunque, ancora nella figura di Dio come vendicatore delle menzogne. Se per un’intera azione è necessario che solo una

parte sia seria e certa, allora si deve accettare che il tutto debba avere l'aspetto di un atto religioso." (*Magazin für d. Phillos. des Rechts* 1 B. 2 H. S. 130, 131). Il concetto: se giuri il falso sei un mentitore e un imbroglione, dunque un farabutto disonesto – disonesto non solo nel senso più alto, ma anche in senso generale, borghese, e, di conseguenza, pericoloso per l'intera esistenza dell'uomo – è tanto potente quanto lo è solo il concetto di una divinità vendicativa o di una punizione infernale. Ma come? Se lo spergiuro ritiene di essere solo un farabutto e non è cosciente di essere un traditore, un connivente? La sua consapevolezza di essere farabutto non può conciliarsi con la certezza che il suo segreto non sarà svelato neanche contro il suo volere e la sua abilità. *Potest*, dice Epicuro, *nocenti contingere ut lateat, latentis fides non potest*, o, come Seneca esprime questo pensiero: *tuta scelera esse possunt, secreta non possunt*. (*Epist.* 97). Ma che garanzia dà una possibilità solo soggettiva? Una pessima garanzia, ma un giuramento affidato ad una divinità ne concede una migliore? Ci si può sottrarre allo sguardo punitivo della giustizia divina, nascondendosi dietro la divina misericordia? *Hic putat esse Deos et pejerat... sed et exorabile numen fortasse experiar; solet his ignoscere*. Giovenale *Sat.* 13, 91. e 102-3. Ma il buon dio non è anche un'entità adattabile a tutte le forme e le sinuosità dell'egoismo umano? Dio è soprattutto un'entità soggettiva e non oggettiva, come dimostra innanzitutto la storia del giuramento e dello spergiuro. Se dio tiene lontano la menzogna e l'inganno questo dipende dal senso della verità di ciascun uomo. In questo caso l'effetto dipende dal concetto, dal concetto di natura dell'essere dell'uomo. Il mascalzone è e resta mascalzone con e senza dio. La sola e unica garanzia contro lo spergiuro, che si tratti di un giuramento sull'esistenza di dio o dell'uomo, sulla morte civile eterna o provvisoria, sulla perdita della beatitudine terrena o celeste, è solo il carattere, la personalità dell'uomo. Già Eschilo dice: (Stob., 27,2): οὐκ ἀνδρὸς πίστις, ἀλλ' ὄρκων ἀνήρ.

(32) Τί σὺ λέγεις; οὐ Σοι δοκοῦσιν ὁ Ἄνεμος, καὶ δ' Ἀκινάκης θεοὶ εἶναι; Οὕτως ἄρα ἠσνόησας, ὅτι ἀνθρώποις μείζον οὐδέν ἐστι ζωῆς τε καὶ θανάτου; Ὅποτεν οὖν τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην ὁμνύωμεν, ταῦτα ὁμνύωμεν, ὡς τὸν μὲν Ἄνεμον ζωῆς αἴτιον ὄντα, τὸν Ἀκινάκεν δὲ, ὅτι ἀποθνήσκειν ποιῆι (Luciani *Toxaris* 38). “Come?” dice al greco Toxaris sugli dei del giuramento del suo popolo, “il vento (l’aria) e la spada non ti sembrano essere dei? Non sai dunque che per l’uomo v’è nulla al di sopra della vita e della morte? Quando si giura in nome del vento e della spada, si giura sul vento in quanto origine di vita e sulla spada in quanto causa di morte”. Ma colui che giura sulle cause di vita e di morte, giura in verità sulla propria vita e sulla propria morte. *Qui per salutem suam jurat*, dice Ulpiano in Ugo Grozio (cit. §11), *Deum jurare videtur, respectu enim divini numinis jurat*. Ma è altrettanto corretto affermare, certo da tutt’altro punto di vista, *qui per Deum jurat*, oppure *jurare videtur, per salutem* oppure *vitam suam jurat*.

(33) Appartiene a questo capitolo anche la magia o teurgia che è la necessità che gli dei realizzino i desideri e le maledizioni degli uomini – infatti, che potere o credibilità avrebbe il giuramento se non venisse innegabilmente e puntualmente realizzata la maledizione dello spergiuro? – una necessità che, tuttavia, è originariamente una necessità religiosa, ossia una necessità del cuore, fondata sull’intimo legame tra entità divina e desiderio umano – trasformata in una specifica costrizione che obbliga, costringe, ἀναγκάζει, formalmente gli dei a fare ciò che l’uomo vuole. Ma costrizione e richiesta, o l’imperativo della richiesta e l’imperativo del comando, possono anche essere collegati. *Rogavit et jussit. Erant ergo δεήσεις μεμιγμένοι ἀναγκαις, ut Plato loquitur 7 epist., πειθανάγκαι ut Cic. lib. 9. Att. epist. 16, ut Svet. Tit. c. 5 : suppliciter nec non et minaciter efflagitare. Cioè: ti prego, devi farlo.*

Plinio, *Panegyir. a Stockherr.* Argent. 1635. cap. 78. Sì, la richiesta è propriamente una costrizione, ma una costrizione di cuore, interiore.

(34) Come Geova, d'altronde, anche il greco Zeus prende espressamente gli orfani sotto la sua protezione. Tra le infrazioni che mandano in collera Zeus e che da lui sono pesantemente punite sta, per Esiodo *Op.* 330, la trasgressione o il peccato gli orfani: **ὄς τέ τευ ἀφραδίης ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα.** Proclo, negli scoli, riporta a proposito di questo passo: come essi chiamavano Zeus difensore, patrono e guardiano degli stranieri, dei supplici, dei parenti, così lo chiamano anche difensore (curatore, tutore) degli orfani, poiché essi lo ritengono il padre di tutti, anche di quelli che non hanno alcun padre umano. **Οὕτω γὰρ καὶ τῶν ἐν ὀρφανίᾳ ζώντων αὐτὸν ἔλεγον κηδεμόνα, παρέρα νομίζοντες πάντων, καὶ ὧν οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι πατέρες**

(35) Nel sacerdote Crise, la “rivelazione” della antropologia, Omero, ha involontariamente rappresentato l'essenza del sacerdote in genere. Infatti, offendere un sacerdote pagano è tanto pericoloso quanto offendere un sacerdote cristiano, dal momento che egli trasforma ciò che lo riguarda in una cosa della religione, della divinità, e gli affari del suo dio sono i suoi propri affari. Sulla stima della religione si basa la sua stima, il suo giudizio, la sua esistenza, il suo stesso nutrimento; **ἀπὸ** (purtroppo non **ὑπὸ**) **θεῶν τρέφονται**, dice Artemidoro 3, 3 dei sacerdoti. Quanto più ha o è dio, tanto più ha o è il sacerdote, poiché i sacerdoti, dice lo stesso Artemidoro, 2, 69 e 3, 13, godono tra gli uomini lo stesso rispetto di cui godono gli dei. Ciò che per il profano è un sacrificio, per il sacerdote è un guadagno, ciò che per il primo è oggetto di idealismo, per il secondo è oggetto di utilitarismo. Ma come in generale il sacerdote fa dei propri affari, così fa anche della propria vendetta la vendetta di Dio. “Riguardo a una tale vendetta divina, disse una persona signorile che avrebbe preferito mandare in collera il mondo intero piuttosto

che offendere un fedele servo di Dio, poiché essi comandano la vendetta di Dio che li tiene ben protetti come le proprie pupille. E al posto di cento altri può valere l'unico esempio di D. Christ. Bruckens, che fu cancelliere del duca Giovanni Federico di Sassonia, poiché quando nell'anno 1566 fu condannato a morte per squartamento da vivo, disse tutto malinconico: 'ah! Non ho ancora questa misera morte, ma me la sono meritata, poiché sempre ebbi piacere nell'insultare e nel perseguitare gli ecclesiastici, e mi curai di dire che si dovrebbe picchiare i preti sulle nocche, cosicché capiscano che non devono prender troppo. Ah! Adesso mi colpisca la giustizia divina, proprio per questo, sulle dita, poiché devo essere dilaniato in quattro parti" (*Faaß-Nachts-Teuffel* di H. Lubbertus, pastore, Lubeca 1673, pp. 105-6). Ma naturalmente la gioia per lo squartamento di un simile bestemmiatore contro i preti o Dio non è una gioia per la pena, ma soltanto per l'atto della giustizia divina; infatti i *preces impiorum*, dice il Sig. D. Baldinus, *adversus impios nihil aliud sunt quam approbatio divinae sententiae jam ante in scriptura latae, neque referunt ad hominis poenam, sed ad punientis Dei justitiam, quae omnibus placere debet* (ibid. p. 92). Quale pia menzogna a se stessi! Addio, rileva Vitranga nel suo *Anacris. Apoc.* riguardo al passo citato dell'Apocalisse giovannea 18, 20, *posse cupiditatem vindicandi sive ulciscendi injurias nobis illatas sanctam, quippe quae cupiditas est naturalis, cujus semina ab ipso Deo in omnium hominum naturam cum studio sui ipsius conservandi conjuncta sunt. Sed quia difficile est homini corrupto hic servare modum ...docet nos s. evang. doctrina injurias, nobis illatas, si respectum non habeant ad rem publicam, vindicanda committere Deo. ... Deo autem vindictam nostram exigente, non gaudemus interitu vel damno hostium, sed nostri honoris et juris incolumitate, quod sanctis et coelitibus licet. Gratum enim et jucundum ipsis accidit, jus suum protrahi in lucem et causae suae justitiam hoc argumento divini judicii omnibus patescere.* Che inutile dispendio di acume per differenziare la vendetta cristiana da quella pagana ed ebraica!

(36) Qui è scritto letteralmente: **μή τοί θεῶν μῆνιμα γένωμαι**, Iliade 22, 358. I traduttori tedeschi Voss, Minkwitz, Wiedsach, traducono: “*dass nicht dir Götterzorn erwecke*” [che io non desti la collera divina su di te], “*dass ich dir nicht den Zornfluch der Götterzorn erwecke*” [che io non desti su di te la maledizione della collera degli dei], “*besorg’ ich werde der Ewigen Zorn dir erwecken*” [mi preoccupo di destare su di te l’ira degli eterni], ed Eustazio e gli scoliasti, in riferimento a questo ed all’analogo passo dell’Odissea 11, 73, spiegano ugualmente che sarebbe sufficiente che gli dei non si adirassero con te per me, cioè per causa mia, **δι’ ἐμέ**. Giusto; tuttavia l’espressione letterale, che io non ti diventi l’ira degli dei – certo non **μῆνις**, ma **μῆνιμα**, il concreto di **μῆνις**, della collera – è molto più forte, poetica, passionale e proprio per questo più vera e genetica; infatti la verità originaria è soltanto la passione, soltanto il linguaggio delle passioni è il linguaggio della verità. Un passo che corrisponde linguisticamente a questo è, tra gli altri, Iliade 17, 38: “sarei per gli infelici fine o sollievo della loro miseria”, **ἧ κέ σφιν δειλοῖσι γού καταπαυμαγενοίμεν**. Come suona prosaica l’ira divina di Ettore: farò adirare gli dei contro di te, così anche qui si dice prosaicamente o grammaticalmente: li renderò sereni, senza pianto, **καταπαύσαιμι δ’ ἄν**, dice lo scoliasta, **τοῦ θρήνου τοὺς ἀθλίους γονέας τοῦ Ὑπερήνορος**. Ma anche qui il linguaggio della poesia è il linguaggio della verità appassionata. Anche in tedesco diciamo nell’affetto: *du bist mein Glück, mein Trost, meine Lust oder mein Schmerz* [tu sei la mia fortuna, il mio conforto, la mia gioia o il mio dolore].

(37) A testimonianza di come il ricordo di uomini straordinari dopo la loro morte giovi ancora ai viventi, Crisostomo riporta nelle sue *Omèlie* (in Ev. Joh. 85, 6) il passo della Bibbia 2. Re 19, 34, in cui Geova dice: “proteggerò

questa città per portarvi aiuto, *secondo il mio volere e il volere di Davide*, mio servo – una parola che egli confermò presto con la terribile sconfitta nel campo degli Assiri.

(38) Quando mio padre Anselm v. Feuerbach, nei suoi primi scritti, vicini al punto di vista dell'astratto diritto razionale o naturale di allora che deduceva il diritto dalla legge morale, insieme ma anche in contrapposizione a questo definiva il proprio compito nel "ritrovare un fondamento del diritto, distinto dalla legge morale e radicato nel legittimo soggetto in sé, in virtù di cui siano possibili i diritti esteriori, i diritti costringenti, la libertà giuridica e il diritto in generale come un oggetto determinato da caratteristiche reali e positivamente connesso con la ragione" *Kritik des natürlichen Rechts*, p. 238-9), e ammetteva e designava, perciò, come questo fondamento, questo *principium essendi* del diritto, "una facoltà razionale che produce il proprio diritto, una *facoltà giuridica* o una *funzione giuridica* della ragione" (ibid. p. 244); allora, con una simile assunzione, egli aveva soltanto dimostrato ed annunciato, già allora, la propria professione di giurista, in questa facoltà o ragione giuridica egli ha soltanto definito la propria specifica differenza dai filosofi morali e dai filosofi del diritto di allora, ha solamente oggettivato il proprio talento giuridico, la propria predisposizione per la giurisprudenza. Ma se si prescinde dalla origine e dalla fondazione storica di questa funzione giuridica della ragione e si considera, da giurista, giustificata senz'altro l'assunzione per oggetto della propria scienza di una specifica facoltà giuridica come suo fenomeno originario, chi vorrà contestare ad es. la scienza naturale, se esige anche per sé un senso particolare, e quindi la mineralogia se li spiega a partire da un particolare senso mineralogico e la botanica da un particolare senso botanico? Ma se ogni studioso è giustificato ad ipotizzare per la propria passione uno specifico organo originario, un *Deu ex machina* psicologico, chi avrà il coraggio di contestare il calzolaio e il sarto se anche essi si spiegano e

si rendono comprensibile il proprio mestiere soltanto a partire da una particolare facoltà dell'esser-calzolaio e dell'esser-sarto?

(39) Le parole greche: **οἶτος, πότμος, κῆρ, κῆρες, μοῖρα, μόρος** significano sorte, destino, ma allo stesso tempo significano anche la morte, e proprio in Omero si trovano o in modo isolato, come **πότμος ἐτοῖμος** (Iliade 18, 817), **ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα** (Iliade 24, 82), **κῆρ' ἀλεείνων** (ibid. 16, 817), o, nei casi più comuni, collegate a *thanatos*, morte (Iliade 3, 100: **θάνατος καὶ μοῖρα**; Od. 17, 326: **μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο**; Iliade 2, 302: **κῆρες θανατοῖο**), o ad altri aggettivi che definiscono le impressioni e gli effetti causati dalla morte, come: il funesto destino (Iliade 13, 665: **κῆρ' ὀλοήν**), la perfide o cattive dee del destino (della morte) (ibid. 12, 113: **κακὰς κῆρας**), la nera sorte (Iliade 14, 462: **κῆρα μέλαιναν**), il destino il cui nome suscita già avversione e paura (Iliade 12, 116: **μοῖρα δυσώνυμος**). Similmente i greci utilizzano **ἡ πεπρωμενη (μοῖρα)** o **τὸ πεπρωμένον**, una parola che significa similmente sorte, destino inteso come morte e dicono: il destino lo prese, invece di: la morte lo prese, cioè egli morì; così come la parola **αἴσα**, ad es. Oppiano (*De Venat.* 2, 440, ed. Schneider) **τοὶ δ' αἴσαν** (destino, destino mortale, morte) **ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὄσῶντες**.

(40) In Odissea 19, 73 si trova l'espressione **ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει**, che si potrebbe tradurre: poiché la necessità (mi) spinge; ma significa, come nei passi riportato in precedenza in riferimento allo stomaco, Od. 7, 217 e 12, 330, la necessità di mangiare, la **δαιτὸς ἀνάγκη** di Apollonio Rodio, 2, 232, cioè la necessità di mendicare, e dunque il bisogno. Ovviamente anche il bisogno è necessità, e certamente di un tipo molto amaro, e purtroppo anche assai popolare, comprensibile come carestia allo stesso stomaco, una necessità che si tira dietro, con una conseguenza più aspra e spietata, la funesta moira

della morte. Per questo motivo Euriloco, Od. 12, 341, dice: “Certo la morte è terribile per gli uomini poveri; morire di fame è la rovina più straziante”, λιμῶ δ’ οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν. Similmente la δαμάσαντες ἀνάγκη di Iliade 18, 133, che generalmente viene tradotta con “violenza”, può essere tradotta con “necessità”. Ma anche qui, questa necessità è una necessità vivente, patologica, cioè affettiva, la necessità di vendicare la morte di Patroclo che tuttavia era in rapporto al suo senso dell’onore oltraggiato una costrizione che egli fece a se stesso. Corrispondente a questo significato è anche Od. 1, 307 σὺ δὲ τετλάμεναι ξαὶ ἀνάγκη, ma tu sopporta seppur con costrizione, cioè, anche se devi fare violenza a te stesso o costringerti. Questo vale anche per il χρειοῖ ἀναγκαίη, Od. 10, 273, lo stringente bisogno o necessità della battaglia per bambini e donne (Iliade 8, 57), per l’interna necessità, l’incontrastabile impulso di Odisseo di voltarsi a guardare, nonostante le implorazioni e le immagini evocate dal timoroso Euriloco riguardo alla sorte dei loro compagni misteriosamente scomparsi. Così Omero, *nisi fallor*, utilizza *anagke* anche lì dove si può tradurre con ‘necessità’, dove non significa, come in molti altri passi, soltanto violenza, costrizione esteriore, almeno non nel senso generale della tarda gremità. Minkwitz dà ad ἥμαρ ἀναγκαῖον (Iliade 16, 836) un significato più generale e ampio che quello di giorni della schiavitù. Schreiber non è convinto, tuttavia, del fatto che, di fronte al trascorso giorno della libertà, ἥμαρ ἐλεύθερον, questa parola significhi qualcos’altro del giorno in cui le donne dei teucri vengono portate via come schiave con violenza, costrette, e quindi il δούλιον ἥμαρ, il giorno della schiavitù.

Ma che cos’è allora la *catena inabrupta*, la necessità generale, se prescindiamo dalla necessità patologica? Che cosa è Tanatos senza le Chere? Ma le Chere, cioè i modi della morte, in particolare quelli violenti, ma anche i miti dardi di Artemide, appartengono al regno della patologia. Che cosa sono

e possono le divinità del destino dei tardi senza gli altri dei, che cosa possono, ad esempio, senza Afrodite? Il concepimento precede la nascita, Eros ed Imero precedono il concepimento. A buon diritto, infatti, in Atene anche Afrodite Urania veniva definita una moira. E così anche Omero conosce molto bene la severa, inevitabile *anagke*, soltanto sotto altri nomi. Certo, si può sostenere, supportati da espressioni come: “nonostante il destino” o “contro la sorte”, **ὑπὲρ μόρον**, ad esempio in Odissea 1, 34, o dalle due parole fuse nell’unico aggettivo **ὑπέρμορος**, ad es. in Iliade 2, 155, che “il destino secondo la rappresentazione dell’antichità omerica non aveva valore assoluto, ma poteva ancora essere cambiato con la colpa e il merito”, che “uno sforzo eccezionale o la potenza di circostanze favorevoli in certi casi potevano sventare la rovina”. Ma, ad eccezione del passo dell’odissea riportato, che subito diventerà chiaro, questo “nonostante il destino” o “contro la sorte” non diventa mai realtà, ma è soltanto la rappresentazione poetica di una possibilità che tuttavia lo stesso poeta subito toglie nella frase successiva, o designa perfino soltanto come una rappresentazione della preoccupazione e della paura, che si rappresenta tutto come possibile, come in Iliade 20, 30 e 355; 21, 517. Così a 2, 155 si dice: “lì o subito sarebbe stato o si sarebbe realizzato gli argivi il ritorno contro il destino se **εἰ μὴ** Era non avesse parlato ad Atena”, cioè gli argivi sarebbero già tornati in patria contro la volontà del destino (cioè propriamente contro la volontà del poeta e dei greci stessi, o almeno quella del condottiero degli eroi), se essi non avessero dovuto tornare in patria per volere del destino (cioè il loro proprio) soltanto più il là dopo aver portato a termine la distruzione di Troia. Così si dice anche in Odissea 5, 436: “già sarebbe caduto lo sfortunato Odisseo, anche nonostante il destino, se Atena non gli avesse infuso saggezza”, cioè se Odisseo non fosse stato proprio Odisseo, e non si fosse salvato da questa emergenza in maniera adeguata alla sua essenza e ragione, così come si dice espressamente in altri passi: “Ma anche (da) lì siamo fuggiti grazie alla mia decisione (**ἀρετῆ**,

coraggio, valore, abilità) e consiglio e ingegno (ragione, intuizione, νόω” (Od. 12, 211). Molto frequentemente si trova soprattutto in *Omero*: ora questo o quello sarebbe accaduto se un fatale εἰ μή o ‘ma’, ἀλλά, avesse impedito questa insensata e sconveniente causalità. Così si dice, per prendere soltanto alcuni più importanti dei quasi innumerevoli passi, in *Iliade* 8, 90: “lì (o già) il vecchio (Nestore) avrebbe perso la sua vita se non lo avesse notato Diomede potente nel grido”; 7, 104: “ora ti apparirebbe, Menelao, la fine della vita vicina, se, nella tua collera, non ti avessero frenato i condottieri achei”; Od. 12, 71: “e presto avrebbe il flutto anche questo scagliato sugli scogli, ma lo conduceva Era, la salvatrice di Giasone”. In questi passi tanto potrebbe stare il: contro la sorte, ὑπὲρ μόρον, quanto potrebbe mancare nei passi dove sta, soltanto che attraverso l’iperbolico ὑπέρμορος si esprime qualcosa di assolutamente straordinario e assurdo, che perciò può essere di nuovo portato sulla giusta strada soltanto attraverso l’intervento di una divinità. Tuttavia potrebbe anche mancare, poiché il destino in questi passi ha soltanto il significato di un fatto reale, determinato – per quanto determinato in un certo modo soltanto dal poeta – μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον ἤματι κείνῳ *Iliade*, 21, 517 – dunque lo ὑπέρμορος non esprime altro che il contrasto di una circostanza rappresentata come possibile con quella che è realmente accaduta. Odisseo non era destinato, μόρσιμον, ad uccidere Sarpedonte, *Iliade* 5, 76. Ma perché non vi era destinato? Perché non Odisseo, ma Patroclo lo ha ucciso, o perché il poeta, come le moire vere e proprie, conosce in precedenza il destino che intende per i propri eroi, e già in precedenza, sia ciò una scelta libera o derivante dall’intreccio narrativo, ha deciso e tessuto che Sarpedonte dovesse cadere per mano di Patroclo. Similmente questo non era decretato per Ettore, οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα, già nel settimo libro dell’*Iliade*, cioè all’inizio del percorso che lo avrebbe condotto alla morte, poiché egli già alla fine dello stesso libro è caduto in

seguito ad azioni gloriose. È perciò lo stesso se ad esempio dico: era determinato, era il suo destino che qui cadesse, o se dico semplicemente: è caduto qui; infatti il destino è il fatto stesso – perciò anche gli dei o Zeus non possono far sì che non sia accaduto ciò che è accaduto, Iliade 14, 53-54 – soltanto come saputo e determinato in precedenza, infatti proprio del selvaggio sfuggito fortunatamente ai cacciatori si dice: οὐδ' ἄρα τέ σφι κιζήμεναι αἰσιμον ἦεν, “per loro (i cacciatori) il destino non aveva stabilito la cattura della preda, cioè già prima della caccia, perciò è all'imperfetto” (Fäsi ad Iliade 15, 274), sebbene qui “non era stabilito” in verità vale tanto quanto: non gli era possibile, l'imperfetto esprime soltanto non potere prendere la preda che permane durante la caccia che precede il non aver catturato la preda. Il destino di Odisseo stabiliva che egli dovesse trovare rifugio alle sue sventure presso i Feaci, ἐνθα οἱ αἴσα ἐκφυγέειν (Od. 5, 288), ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι (345); ma si dice anche senza ricorrere al destino: ὅθι μοι φάτο φύξιμον εἶναι, dove io, come essi dicevano, sono fuggito, cioè sono sfuggito al μέγα πείραρ οἴζυος, o, come altri traducono, era il mio riparo. Teoclimeno era “destinato ad errare per il mondo” poiché nella sua patria aveva ucciso un uomo con una numerosa parentela (Od. 15, 217-276); ma lo stesso verso in cui si trova questa determinazione del destino, questa αἴσα, comincia con φεύγω: io fuggo e potrei perciò senza alterare il senso della frase chiudere con 'io': ed io erro o devo errare ora per il mondo, poiché questa *aisa* era soltanto la sua paura della morte, la sua paura di essere assassinato dai parenti dell'uomo che aveva ucciso, τῶν ὑπαλευόμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν φεύγω. Per Odisseo è stabilito dal destino, come più volte si dice, ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστὶ, che egli possa ritornare in patria, cioè null'altro che: egli tornerà a casa, si adempie il suo desiderio di tornare a casa, è dunque lo stesso di ciò che Telemaco, per mancanza di fede, dice in maniera soltanto negativa in Od. 3, 241: κείνω δ' οὐκ ἐτι νόστος ἐτήτυμος,

per costui non diverrà più realtà il ritorno, cosicché allora si deve soltanto sbarrare il non in questa frase per riconoscere che la Moira, il destino del ritorno non è altro che la sua verità di fatto o la sua realtà. Quello che vale per lo ὑπέρμορον vale anche per le duplici Chere o destini di Achille. Egli avrebbe potuto ritornare in patria da Troia o meglio ancora starsene proprio a casa, così avrebbe avuto una vita lunga ma priva di gloria. Certo! Avrebbe, ma non ha voluto e potuto essere Achille e non-Achille allo stesso tempo. Forse sarebbe diventato vecchio come Matusalemme – Achille aveva anche studiato la medicina – avrebbe perfino potuto laurearsi dottore in macrobiotica se, in modo del tutto casuale, la lunga vita non fosse stata contrapposta al destino di chi ha breve vita, ὑπὲρ μόρον ὠκυμόρου, ὠκυμορωτάτου, se il libero arbitrio, questa “partita doppia” della moderna mancanza di carattere e inettitudine non avesse radicalmente contraddetto il suo semplice, eroico cuore e destino. Una vita breve, ma legata a gloria immortale, era il destino di Achille. E questa fatale connessione era tanto interiore che neppure un dio avrebbe potuto scioglierla, poiché soltanto per la sua morte prematura Achille ha suscitato un tale interesse, una tale ammirazione per i posteri. Sì, questo destino è talmente saldo che neanche il cuore materno di Teti pensa lontanamente di potere sciogliere questo tragico legame. Se anche Achille, al di fuori del momento di debolezza in cui fa questa osservazione e minaccia di tornare in patria, avesse avuto una duplice sorte, quali scene disgustose, pietose, prive di carattere non incontreremmo proprio nel primo decisivo canto dell’Iliade. Anche Polluce, per fornire un altro esempio non mutuato da omero, ebbe da Zeus la scelta – come si esprime Pindaro nella decima Ode Nemea – di sfuggire alla morte e di passare in Olimpo l’odiata vecchiaia, o di separarsi con suo fratello, di respirare sotto terra la metà del tempo, e l’altra metà nelle auree dimore del cielo. Tuttavia egli non sapeva nulla della “partita doppia” delle “anime separabili”. Pindaro dice espressamente: οὐ γνώμα διπλόαν θέτο βουλάν verso 166. Ora, ciò che finalmente concerne lo ὑπέρ

μόρον nel significativo passo all'inizio dell'Odissea significa semplicemente questo. Gli uomini, dice Zeus, accusano noi, gli dei, di esser causa dei mali, **ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι**. Cioè: i mali in genere, i mali senza distinzione, poiché Zeus non può negare che pure vi sia il male, che gli dei infliggono agli uomini. Questi sono i mali necessariamente connessi con la natura dell'uomo come di un essere mortale, caduco, come fame, sete, sofferenza, malattia, la vecchiaia, la morte, che viene definita addirittura **κακόν** senz'altro, il male, la disgrazia, la sventura, ad es. in Iliade 24, 525, come **κακὸν ἦμαρ**, il giorno sventurato, infausto della morte, cioè la morte, Od. 10, 269. Ad esempio, in Iliade 24, 525, si dice espressamente: “gli dei hanno assegnato (attribuito) ai miseri mortali il destino di vivere nelle preoccupazioni e nell'afflizione; ma essi stessi sono liberi da cure”. Zeus questo non può negarlo, e non lo nega neppure, in questo passo, poiché dice a riguardo: **οἱ δὲ αἰ αὐτοί**, ma anche loro stessi, cioè a differenza degli dei, fanno in modo (hanno, **ἔχουσιν**) da patire per follia (tracotanza, empietà, malvagità) la miseria, il dolore, la sofferenza, il male **ἄλγεα ὑπὲρ μόρον** cioè oltre alla parte di mali decisa per loro dal destino o dagli dei, oltre i mali inevitabili, oltre e contro il comune destino umano, o anche oltre ciò che è dovuto – Esichio: **ὑπέρμορα ὑπὲρ τὸ δέον, ὑπὲρ τὸ καθῆκον**, oltre gli obblighi impostigli dalla natura – **χρέος** significa infatti anche debito, obbligo e destino, morte. Così Egisto si è attirato, nonostante gli dei gli avessero predetto – cosa che comunque poteva prevedere anche da sé – che avrebbe dovuto espiare il suo crimine empio, una morte violenta e innaturale al di là e contro il destino o la necessità della morte naturale, poiché il secondo **ὑπὲρ μόρον** qui si riferisce non, o almeno non esclusivamente, alle iniziali nozze [con Clitennestra] e all'assassinio di Agamennone, ma, a causa del precedente **κακά** e **ἄλγεα**, alla rovina ed al giudizio scaturiti da questi delitti, al **αἰπὸν ὄλεθρον** e **πάντ' ἀπέτισεν**. Il significato fondamentale di **ὑπὲρ μόρον** è

tra l'altro non *contro* ma *oltre*: gli uomini si procurano più mali del necessario, di quanti glie ne siano attribuiti dal destino o dalla natura; infatti, a fondamento del destino o della sorte, del **μόρος** o dell **αἴσα** sta il concetto della giusta parte [des Zugemessenen Theiles] – **αἴσα μοῖρα λαχόντα τε λείδος αἴσαν** (Esichio) –, cioè della misura e dello scopo, dei limiti, del “fin qui e non oltre”. “Che nonostante il fato i Danai non le (mura della salda Troia) distruggano”, ma questo illegittimo ‘nonostante’ si dissolve nel senso liberale del greco **ὑπέρ μόρον**, nelle parole: che essi non distruggano le mura al di là del limite dato, cioè, prima che essi le abbiano effettivamente distrutte o debbano distruggerle, così che qui avrebbe avuto luogo una vera e propria **ὑπερημερία** (iperattività), differente dallo **ὑπερήμερος** per il fatto che questo per indolenza avrebbe pagato la sua colpa troppo tardi, ma i Danai avrebbero pagato le loro, per eccessivo zelo, troppo presto. “Io mi preoccupo che egli distrugga il muro anche nonostante il destin”, dice Zeus ad Achille, cioè temo che egli oltrepassi la misura per lui stabilità del fare e dell’agire, che egli faccia più di quanto sia destinato a fare o di quanto abbia effettivamente fatto. Tuttavia in molti casi lo ‘al di là’ è anche un ‘contro’, così ad es. quando Teofrasto, nei suoi *Caratteri* c. 27, definisce la **ὀψιμαθία** come **φιλοπονία ὑπέρ τὴν ἡλικίαν**, allora questo **ὑπέρ** vale allo stesso tempo anche come **παρά**. Così si tratta di una differenza chiaramente non soltanto al di là ma anche contro quella espressa dalle parole di Crisostomo, *Hom. in Joann.*, H. 38 al.37, 2: **ποιεῖ δὲ ταῦτα** (la guarigione di sabato) **οὐ παραβαίνων ἀλλ’ ὑπερβαίνων τὸν νόμον**. Così anche nel passo omerico Iliade 6, 333: **οὐδ’ ὑπέρ αἴσαν** in contrapposizione a **κατ’ αἴσαν**, **ὑπέρ** ha chiaramente il significato di ‘contro’, di **παρά**, **παρ’ αἴσαν**. Ma “oltre” è e rimane il significato principale che mette da parte altri concetti subordinati che sono in contrasto con lui; infatti, nei confronti della sorte ci si comporta **ὑπέρ μόρον** non soltanto se si fa troppo male, ma anche

se si fa troppo bene, come quando i Danai ὑπὲρ Διὸς αἴσαν “avrebbero guadagnato fama per la propria forza e potere” (Iliade, 17, 321) se Apollo non fosse intervenuto. Nei casi che riguardano questo ultimo modo di dire, si deve rilevare ancora che anche l’espressione ὑπὲρ αἴσαν (Iliade, 16, 780) non può certo essere tradotto con “secondo la decisione del destino”, come vuole Minkwitz, né con “contro il destino” come fa Voss, poiché sarebbe in contraddizione con altri passi in cui “contro il destino” viene respinto con “se non” nel regno della pura possibilità, e sarebbe perfino comico volere ammettere l’effettivo oltrepassamento di una disposizione del destino, qui dove si tratta soltanto del cadavere di Cebrione. Ὑπὲρ αἴσαν si riferisce soltanto al fatto che finalmente gli achei strapparono questo cadavere ai troiani dopo che entrambi in precedenza avevano lo avevano trascinato di qua e di là con la medesima furia ma anche con la medesima inconcludenza.

(41) Tra gli innumerevoli aforismi di Menandro si trova anche il verso: ὕπνος δεινὸν ἀνθρώποις κακόν, Bothe, *Die griechischen Komiker*, 1844 pag. 89; tuttavia egli lo tralascia “per la produzione e la spiegazione di altre cose”. Se questa sia già stata trovata, Schreiber non lo sa. Com’è noto si trova tra le punizioni che colpiscono lo spergiuro degli dei nella *Teogonia* di Esiodo 798 anche il male del sonno indomabile o della brama di dormire: κακὸν δ’ ἐπὶ κῶμα καλύπτει, una *inexpugnabilis prope dormienti necessitatis*, è una [...], come parafrasa L. Barlaeus nel suo *Comm. in H. Theog.*^{*}, un ὕπνος λιθώδης, un sonno duro come la pietra, come Esichio, tra altri, spiega κῶμα.

(42) Τὸ αἰδοῖον – ma Afrodite scaturì secondo la genealogia di Esiodo dall’organo genitale – μηδέων ἐξεφράνθη, ὃ ἐστι τῶν αἰδοίων – ἀναγκαῖόν τε καλεῖται καὶ τῆς ἀνάγκης ἐστι σύμβολον (Artemidoro, 1,

^{*} Si tratta più correttamente di *In Hesiodi Theogoniam Commentarium Duculentus*; cfr. GW 7, p. 362 [ndt].

45). Reiske riporta nelle note a questo passo della storia della chiesa di Eusebio che qui le pudenda si chiamano τὰ ἀναγκαιότατα μέρη τοῦ σώματος, e Reiff, in merito a 79, 28, che anche i latini le chiamavano necessaria. Nel menzionato capitolo 45 Artemidoro chiama lo αἰδοῖον anche ἡγεμονικώτατον πάντων, come traduce Reiske; pudendum virile rerum omnium principium est.

(43) “Ti opprime il peso comune della vecchiaia”, σε γῆρας τεῖρει ὁμοῖον (Iliade 4, 315). Riguardo a questa parola gli scoli commentano: τὸ ὁμοίως πᾶσι χαλεπὸν καὶ κοινῇ ἐπερχόμενον. V. ἴστέον ὅτι ποιητῆς πανταξοῦ τὸ ὁμοῖον ἐπὶ τοῦ φαύλου λαμβάνει, οἷον ἐνταῦθα, “ἀλλὰ σε γῆρας τεῖρει ὁμοῖον” καὶ “ἀλλ’ ἦτοι θάνατον μὲν ὁμοῖον” (Od. 3, 236), “ὁμοῖου πολέμοιο” (Iliade 9, 440. A. D.), “νεῖκος ὁμοῖον” (Iliade 4, 444 A.). Cotro i dossografi che prendono ὁμοῖον addirittura per κακόν, cattivo, dannoso, Apollonio mette in evidenza soltanto il significato del comune, di ciò che colpisce o spetta a tutti allo stesso modo, πᾶσι τὸ ὁμοίως συνβαῖνον. Ma questo comune sta in connessione con mali spietati, inevitabili. È perciò caratteristico il passo di Od. 3, 236-38, in cui si dice che nemmeno gli dei potrebbero evitare la morte perfino degli uomini che amano. Nell’ inno a Venere la γῆρας ὁμοῖον, verso 245, viene definita nell’ultimo verso νηλειές ed in quello successivo: οὐλόμενον, καματηρόν, ὃ τε στύγευσι θεοί περ.

(44) Meglio e più correttamente secondo Minkwitz: “numerose lingue lo benedicono”, poiché πολλοί a differenza del citato πάντας, tutti, sono molti, innumerevoli, in senso indefinito, non il misero: qualcuno, e ἐαθλὸν ἔειπον corrisponde al precedente maledire (Fäsi a Od. 19, 329-34).

(45) *Trojae prope victor altae* (Orazio, *Od.* 4, 6, 3), dove il prosaico *prope* sta soltanto per amore della troiana Roma. Εἰκότος εἶπε τὸν Ἕκτορα κίονα. Ἐκεῖνος γὰρ ἦν ἔρεισμα Τροίας, οὗ πεσόντος ἐπὶ σαθροῦ τὸ Ἴλιον εἰστήκει (Scoli a Pindaro, *Ol.* 2, 146).

(46) Come spiega lo Scoliaista (Elmsley): νικῶν πάντας τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ ὀπτικόν. Anche nella Bibbia 2 Sam. 12, 11-12 Geova dice a Davide: “prendo le tue mogli di fronte ai tuoi occhi e le do al tuo prossimo ed egli giace (si unisce) con le tue mogli *di fronte agli occhi del sole*” (Vulgata: *in oculis solis hujus*), infatti tu hai fatto ciò di nascosto ed io farò questo (questa parola, questa cosa) davanti a (*coram, in conspectu*) tutta Israele e di fronte al sole (cioè, prosaicamente: alla luce del sole). – Ma ciò gli effetti morali della luce solare non vengono meno al senso neanche presso gli antichi cristiani nonostante il loro sovranaturalismo. Così, ad esempio, Prudenziò dice: *Fur ante lucem squalido impune peccat tempore; sed lux dolis contraria latere furtum non sint. Versuta fraus et callida amat tenebris obtegi, aptamque noctem turpibus adulter occultus fovet. Sol, ecce, surgit igneus; piget, punescit, poenitet; nec teste quisquam lumine peccare constanter potest* (*Chathem.* H. II. 17-28).

(47) Lo εὐρύοπα (εὐρύωψ) può essere derivato, come notano già gli Scolii a Iliade 1, 498, tanto dagli occhi, παρὰ τοὺς ὄπας, che dalla voce, παρὰ τὴν ὄπα (ὄψ), e perciò significano tanto μεγαλόφωονον, il molto o lungi rimbombante, sonante, cioè tonante, che il lungi vedente, μεγαλόφθαλμον. Alcuni filologi moderni attribuiscono all’omerico εὐρύοπα Ζεύς il significato di lungisonante, lungitonante, alcuni attribuiscono ai tardi il significato di lungivedente. Fäsi su *Od.* 2, 146. Ma anche in Omero Zeus non

si avvale soltanto del rimbombare dei tuoni. Egli vede anche, realmente e non in modo figurato, non nello spirito, cioè nell'immaginazione, ma con gli occhi, ὄφθαλμοῖσιν ὀρῶμαι (Iliade 22, 169), ma si rallegra nel vedere, ἔνθ' ὀρόων φρενα τέρψομαι (20, 23), e vede dall'Ida, dall'Olimpo (24, 291; 8, 52; 11, 337); ἐξ Ἰδης καθορῶν, vede dunque molto lontano. Proprio Fäsi fa, riguardo ad Iliade 24, 331), la bella osservazione: τὼ δ' οὐ λάθον εὐρύοπα Ζῆν' ἐς πεδῖον προφανέντε, cioè entrambe non sfuggirono a Zeus allorché essi comparvero, sbucarono o provennero nella pianura: “è come se il dio del cielo distante li notasse quando essi vengono allo scoperto”. Lo scoliasta rileva, proposito di Iliade 4, 475, cioè dell'Ida, la più grande montagna di Troia: Δίδυμος δὲ πάντα τὰ ὄρη ἴδας λεγει, ἀπὸ τοῦ ὕνασθαι ἀπ' αὐτῶν πάντα (πλεῖστα D) καθορῶν.

(48) Così anche Omero lega natura e uomo, elemento e persona nella preghiera di Odisseo alla divinità fluviale dell'isola Scheria con le splendide parole: “mi avvicino *alla tua corrente e alle tue ginocchia*”, σὸ τε ῥόον σά τε γούναθ' ἰκάνω (Od. 5, 449); μιᾶ δεήσει, annotano già gli scolii a questo passo, καὶ τὴν φύσιν τοῦ ῥεύματος καὶ τὸ σῶμα (cioè la persona) συνέπλεξεν. – Poiché sostiamo volentieri presso l'acqua chiara e salubre, così si pensa ancora anche di Oceano. Si parla di lui in un certo modo come di un dio o di un uomo; si parla della sua consorte, della sua dimora, del suo letto, del suo amore, della sua ira (Iliade 14, 210), del suo sonno o almeno della sua capacità di addormentarsi (id. 245), della sua paura del fulmine di Zeus (21, 198); tuttavia egli è e viene definito un fiume proprio nei medesimi passi, i suoi attributi, ‘che scorre leggero’, ‘che scorre profondo’, ‘riscorrente’ esprimono la natura di un fiume. L'oraziano: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret*, vale perciò anche per dei. Un esempio di questo forcione o bastone che respinge la natura è il tridente di Poseidone, il segno e lo

strumento del suo potere; ma un esempio di questo eterno ritorno della natura e del suo vittorioso far breccia attraverso i *mala fastidia*, la “sprezzante alterigia” dello stato d’orpelli della mitologia è Ifimedia che, essendosi innamorata di Poseidone, vagava continuamente in riva al mare portando con le propria mani al seno le onde che vi si formavano (Apollodoro 1, 7, 4).

(49) Gli esempi fin qui riportati sono di un modo del tutto subordinato. Ma a questo tema appartengono, anche se essi non fanno riferimento alla natura nel suo senso proprio, quasi tutti i passi in cui la parola **τελεῖν**, finire, compare collegata agli dei. Quando ad esempio in Odissea 4, 698-99 si dice: “un male nutrono i Proci nel cuore, Cronio non lo concluda!” **ὃ μὴ τελέσειε Κρονίων**, questo vale come: questo non voglia che accada o che trovi realizzazione. Così in Od. 20, 236, si trova: “Se questa parola (che tu dici), oh straniero, la soddisfacesse Cronio!”. Ma si dice anche ateamente, cioè espresso in maniera impersonale in Od. 15, 535 e 17, 163: “possa questa parola venire a fine [zu Vollendung kommen, trovare esito], o straniero!”, **οἷ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἶη**. Quest parola, per se stessa, si trova in genere soprattutto in moltissimi passi di Omero in cui si può liberamente supplire agli dei nel pensiero come se si può ignorarli lì dove vengono nominati. Ma similmente come il dio è soltanto un Egli carico di sentimento che sta al posto di un Ciò privo di emozioni, egli sta anche al posto di un determinato essere (soggetto) umano o naturale. In Od. 3, 118-19 Nestore dice: “per nove anni tessemmo dolori, assediando i Troiani sempre con ogni inganno, e a mala pena realizzò Cronio””. Qui, ovviamente, questo a mala pena, con fatica (**μόγισ** da **μόγος**, fatica, sforzo), cioè Cronio esaudì a mala pena “i nobili d’Achaia” che “imperversarono con la guerra intorno alla rocca del dominatore Priamo” e “portarono lì molti dei mali”, mali di varia sorta, significa, allora, nient’altro che: e noi achei a mala pena portammo a termine l’impresa, come si dice a riguardo proprio al verso 130: “dopo che distruggemmo la torreggiante rocca

di Priamo”, **Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπέν**. In Od. 4, 6-7 Omero dice che Menelao aveva promesso già a Troia sua figlia al figlio di Achille, “e gli dei realizzarono il loro matrimonio”, **τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον**, cioè la promessa fu esaudita, o Menelao concretizzò il loro matrimonio o la sua promessa, poiché l’adempimento di una parola o di una promessa non dipende solo dagli dei ma anche dall’uomo stesso. Infatti, ad es. in Odissea 1, 331, Odisseo esclama: “Padre Zeus, possa Alcinoo adempiere a tutto ciò che promette!”, **Ζεῦ πάτερ , αἶθ’ ὅσα εἶπε τελευτήσειεν ἅπαντα Ἄλκίνοος**, e quando in seguito si crede lasciato in una terra straniera dai Feaci si lamenta del mancato mantenimento delle loro promesse, **ἧ τέ μ’ ἔφασσαντο ἄξιν εἰς Ἰθάκην εὐδείλον, οὐδ’ ἔτελεσσαν**. Si capisce anche qui che non dipende dalla parola **τελεῖν**. Quando, ad es. Odisseo augura ai Feaci: “Possano gli dei a (voi) tutti dare ogni bene”, **θεοὶ δ’ ἄρετὴν ὀπάσειαν παντοίην**, questo non ha nessun’altro senso se non: possano gli dei esaudire ogni desiderio, cioè, possiate essere felici o possa toccarvi ogni fortuna, come si dice in maniera assoluta, cioè senza dei, alla fine di questo desiderio: e possa esservi per il popolo nessun male o sciagura (Od. 13, 46), invece di: possano gli dei non darti alcun male. A simili espressioni si aggiungono anche, come esempi, soprattutto le formule generali dei greci in cui dio o gli dei non esprimono altro che la natura della cosa – in particolare di quella che fa gli uomini felici o infelici – o il legame tra causa ed effetto. “Sempre” dice ad es. Callimaco (133, Bergk) “danno gli dei piccola cosa ai piccoli”, **αἰεὶ τοῖς μικκοῖς μικκὰ δίδουσι θεοί**; ma certamente non c’è bisogno di nessuna passeggiata nella Accademia o nella Stoà o nel Giardino di Epicureo, ma soltanto di una passeggiata nel mercato del pesce o della verdura per convincersi che questa divinità avara e tanto sfavorevole ai poveri è soltanto la natura del piccolo, del poco. “Gli dei”, dice Esiodo “hanno messo davanti alla virtù il sudore”, ed Epicarmo: “per il lavoro gli dei ci rendono ogni bene”; ma similmente anche i

greci dicono, ad esempio: “Pena (fatica, lavoro faticoso, **μοχθεῖν**) è necessità, se si vuole vivere felici”, “tanta la fatica quanto i beni”, “tutto ciò che è bello spetta al laborioso”, “tutto trova la fatica di chi cerca” (Stob. *Floril.* 29, 9; 11; 26; 27 e Sen., *Mem.* 2, 1, 20 nell’ipotesi di Schneider). A questo elenco appartengono anche le espressioni in cui si attribuisce agli dei lo stato di *ate*, l’accecamiento o la colpa (la **αἰτία**, Esichio, *Fragmenta* 29, ed. Bothe), o la *hybris*, la tracotanza sacrilega con cui l’uomo si porta alla rovina; infatti, a fianco agli dei viene riportata anche la causa naturale. Così Teognide dice: “Tracotanza (empietà, **ὑβριν**) dà Dio come primo male all’uomo che di cui vuole annientate il posto, la posizione (nella vita, nello stato), **χώρεν**”; ma dice similmente: “il Coros, cioè la sazietà (l’essere più che sazio) genera la tracotanza quando ad un uomo malvagio e privo di appropriato (giusto, sano) senno e ragione si associa la ricchezza”. Così, anche nel passo di Licurgo contro Leocrate (21, 6), generalmente citato in riferimento a questo oggetto: “gli dei non fanno nulla prima di stravolgere (sedurre, ingannare, **παράγουσι**) la ragione (i pensieri, la capacità di pensiero, **διάνοιαν**) degli uomini malvagi (**τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων**) l’ampiezza si basa sull’aggettivo: cattivo, dunque sulla natura della **πονηρία**, della malvagità, della già nominata **ἀναίδεια**, insolenza, sfacciatagine, impudenza con cui il ladro o il rapinatore di templi crede di sfuggire al pericolo della persecuzione e della pena, ma proprio per questo va verso la rovina. Poiché, tuttavia, decisioni e azioni che nell’intenzione dell’uomo mirano solo al suo bene, ma che di fatto [in der That] causano la sua rovina, stanno in contraddizione con l’essenza egoistica dell’uomo, che tiene in conto soltanto il proprio bene ed il proprio utile, e dunque apparentemente non possono essere derivate da lui stesso, così non l’uomo, ma un dio è quello da cui deriva questo inganno o accecamiento. Perciò Omero dice in modo assai peculiare proprio di Glaucò, quando egli porge a Diomede le proprie armi d’oro per le sue armi di ferro,

che Zeus a lui avrebbe tolto la ragione (Iliade 6, 234), e ad Automedonte, che era trascinato dalla brama di sangue e che voleva combattere solo sul carro da guerra contro i Troiani, pur essendo “impossibile solo sul sacro seggio governare la lancia e i veloci cavalli”, grida Alcimedonte: “quale dio, Automedonte, è stato che ti ha posto nell’animo l’inane proposito (letteralmente: inutile, improduttivo, svantaggioso consiglio, **νηκερδέα βουλήν**) e ti ha strappato via il buon senso?” (Iliade 17, 469-70). – Come gli dei o Zeus, loro rappresentante o capo, così anche Geova è soltanto un ‘egli’ personale – [ebraico]: in molti passi dell’Antico Testamento Geova è esplicitamente chiamato soltanto ‘Egli’, ad es. Ger. 14, 22 [ebraico], *Tu es ille* – che sta in vece dell’impersonale, asessuato ‘ciò’ [Es], sia questo un evento soltanto fisico o umano. Come perciò si dice ad esempio del giuramento che i troiani nella persona di Pandaro infransero: “Il nostro patto Zeus, l’alto, non l’ha compiuto” (Iliade 7, 69) invece di: noi l’abbiamo compiuto, o, concepito impersonalmente – quanto labile è il confine tra l’io cosciente e lo Es incosciente, involontario nell’uomo! – il nostro patto non si è adempiuto; così anche Geova dice: “io farò ciò che tu hai fatto in segreto di fronte all’intera Israele e dinnanzi al sole” invece di Absalom farà, o: accadrà. *Deus facere dicitur quod non impedit*. Ma quanto è insulso porre l’elusivo, giustificatorio e però insospettabile, illusorio non impedimento o permesso al posto dell’energica, divina autoattività!

(50) Infatti anche il fato rovinoso o fatalità, la **ὄλοή μῶϊρα** di Esiodo *Op.*745, non è altro che l’ubriachezza, *temulentia*, ovviamente soltanto se si fa valere la spiegazione di *Göttling* del verso 744, cioè che la **οἴνοχόη** qui non significa il recipiente con cui si attinge il vino dal cratere, dal vaso per la mescita, ma un recipiente con vino puro, cosicché il senso sia: nel bere non preferire il vino puro a quello mischiato con l’acqua. – Che in generale il motivo di questo “infatti”, la fusione (l’identificazione) del male decisa da un

demone, la **δαίμονος αἴσα κακή**, con la “inebriante bevanda del vino”, lo **ἀθέσφατος οἶνος**, il copioso vino, non sia involontaria ma trovi ragione nello stesso Omero, lo dimostrano altri simili passi in cui la Moira, il destino con un oggetto od una essenza determinata, concreta, viene collegata al motivo o al soggetto di questo destino. Così, dei cavalli di Ifito, si dice che essi furono per lui causa di morte e destino fatale [Verhängnis], **φόνος καὶ μοῖρα γέροντο**, Od. 21, 24. Così del guardiano Melampo: “lo ostacola un terribile fato divino, il suo vincolo spietato e i campestri pastori di armenti” (Od. 11, 292); e di Eracle: “lo costrinse (dominò) il fato e l’impetuosa (grave, opprimente, “fastidiosa”) collera di Era”, **ἔ μοῖρ’ ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης** (Iliade 18, 119), lì dove, ovviamente, questa Moira è proprio l’importuna collera o odio di Era. Naturalmente qui si tratta soltanto dell’anticipazione della morte, della Chera, a cui nemmeno Ercole sarebbe sfuggito. Ma la battaglia più dura tra le molte battaglie e le molte sofferenze (Od. 11, 618-625) che in conseguenza di questa collera dovette superare al servizio di un uomo assai malvagio, fu la battaglia con la morte, la discesa agli inferi.

(51) Esempio del già menzionato “contro il volere degli dei”, cioè del fatto che gli dei sono desideri contro la natura, la necessità! Così nell’Odissea (12, 290) si dice che spesso i venti di tempesta distruggono le navi “nonostante gli dei sovrani” (Voß), “persino contro il volere degli dei superni” (Minkwitz), in breve, contro la loro volontà, **θεῶν ἀέκητι ἀνάκτων**. Chiaramente, in questo caso, **ἀέκητι**, si può anche tradurre, sebbene in Iliade 12, 8 **θεῶν δ’ ἀέκητι** abbia esplicitamente questo senso, come rileva Nietzsche riguardo a questo passo e ad Od. 5, 177, con “a scapito”. Come esempio di questo **θεῶν ἀέκητι**, nel primo significato, si potrebbe riportare quello di Anfìrao in Od. 15, 243-46, “amato di cuore da Zeus tonante e Apollo con durevole

benevolenza, pur non giunse alla soglia della vecchiaia”, egli, cioè, **καίπερ θεοφιλῆς ὧν οὐκ ἐγήρασε** (Scol.), nonostante la benevolenza degli dei, nonostante il fatto che essi gli avessero concesso ed augurato una lunga vita – poichè la lunga vita è pur sempre un segno ed un dono della benevolenza divina – morì prematuramente a Tebe. Un esempio è anche quando Zeus, di Troia destinata al tramonto, dice: “essi mi preoccupano (mi stanno a cuore) anche nella rovina” (pur se sta cadendo, finendo), **μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ** (Iliade 20, 21). Ma chi si preoccupa di colui che va in rovina allora lo compiangere, e – al contrario di Zeus, di Atena si dice che essa non commiserava, non compativa (**ἐλεαίρεις** Iliade 7, 27) il crepuscolo dei Troiani – desidera che questi non cada, e perciò riconosce che l’oggetto delle sue cure vada a fondo contro la sua volontà. Prima di tutto ciò è dimostrato dall’amaro “misero me!”, **ὦ μοι ἐγώ**, che Zeus esclama alla morte del suo amato Sarpedonte: Iliade 16, 433. “Se ti è caro ed il tuo cuore lo compiangere, **τεὸν δ’ ὀλοφύρεται ἦτορ**, allora fallo morire ma poi seppellire con onore”, così parla in breve la moglie di Zeus a lui. Ma per il cuore non c’è alcun destino, nessuna necessità. Se infatti il destino è uno con la ragione di Zeus, ciononostante, seppur solo nel momento del dolore, è in contraddizione con il suo cuore. Quanto più la necessità viene rinsaldata e resa autonoma nella coscienza per se stessa, come era il caso secondo Omero, tanto più chiaramente si rende palese che gli dei sono esseri di desiderio. Alla sorte attribuita dal destino, dice Erodoto (1, 91), nemmeno un dio può sottrarsi nè rifiutarlo, **τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῶ;** egli può solo, come Apollo la sciagura del suo adoratore Creso, rinviare l’inevitabile ma non, per quanto lo voglia, eliminarlo, come un medico che può ben ritardare, ma non impedire, l’esito mortale di una malattia inguaribile. Questo rinviare è l’espressione della più grande tenerezza, ma anche della più grande impotenza del desiderio in relazione alla necessità. Vi

fa riferimento anche la già citata espressione dei greci riportata da *Simonide* o *Pittaco*: “contro la necessità non combattono perfino gli dei”. Così dicono anche i latini: “si deve ubbidire alla necessità, che non possono sopraffare, superare, vincere neppure gli dei”. *Pareatur necessitati, quam ne dii quidem superant*. Liv. 9, 4. Giove onnipotente, dice *Valerio Massimo* (1, 6, 13), attraverso tuoni e numerosi altri prodigi aveva messo in guardia Pompeo dall’osare di muovere battaglia in campo aperto nella sua guerra contro Cesare – ma chi mette in guardia, desidera che qualcosa non accada – soltanto “le invincibili leggi della necessità” fecero sì che egli non attribuisse il dovuto valore a questi segni prodigiosi”. Il tristo “contro il volere degli dei” viene visibilmente alla luce proprio nelle lacrime. Certo gli dei non versano, come dice *Ovidio* (*Fast.* 4, 521) nessuna lacrima – *neque enim lacrimare deorum est* – ma soltanto chiare gocce simili alle lacrime, *ut lacrimae ... lucida gutta* – un passo classico una vera perla! E tuttavia queste teologiche quasi-lacrime, alla fredda luce della realtà, si condensano in vere lacrime. Così *Apollo Cumano* non desiderò e perciò lamentava (*nolebat et dolebat*), e lo dimostrò attraverso le lacrime della sua statua di pietra (*Agostino, De Civ. D.* 3, 11). Anche il *Talmud* attribuisce lacrime a Dio, specialmente per la distruzione di Gerusalemme e la miseria degli ebrei (*Eisenmenger, Entdeckt. Judenth.* I, p, 15-25), ma come questo stesso dice, “in modo strano”, come se queste lacrime non fossero preparate e fondate nell’appassionato amore di Dio per il suo popolo eletto.

(52) Si dice anche di *Agastrofo* (*Iliade* 11, 340), che, dal momento che aveva lasciato i cavalli al suo servitore, si scagliò sulla prima linea dei guerrieri a piedi, poichè non poteva fuggire, e così, ferito da *Diomede*, perse la vita: **ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ**, “si rese colpevole di una nera cecità” (*Minkwitz*), “si rese gravemente colpevole nell’animo” (*Fäsi*), cioè molto più: egli dovette attribuire a se stesso la sua grave rovina, si sbagliò, o senza aver ponderato,

considerato ciò che in ogni caso avrebbe potuto e dovuto considerare, poichè qui non regna una inevitabile, incondizionata necessità, che egli, per la salvezza della sua amata vita, – φίλον ὄλεσε θυμόν, amato si dice φίλος, ma solo perchè i familiari sono l'amore per l'uomo – poteva aver bisogno dei suoi cavalli. In significato fondamentale di ἄάω, ἄάομαι è nuocere; ma poichè danneggiare se stessi è contrario alla sana ragione e volontà dell'uomo, allora è necessario che colui che nuoce a se stesso, almeno in questo momento, diventi un folle privo di intelletto e senno, un νήπιος, cioè un minorenne che rinsavisce soltanto dopo la disgrazia, ῥεχθὲν δέ τε ἔγνω, Iliade 17, 32. Quando perciò Agastrofo ha commesso questa grave colpa – perchè non ha commesso peccato? – egli ha mancato almeno soltanto a se stesso, al suo proprio “egoismo”.

(53) L'essenza della dannosa follia, della ἄτε, ἢ πάντα ἄῶται, da Omero è descritta nella maniera più chiara lì dove, per così dire, entra in gioco la sua originaria forma divina e in particolare nei versi: Ζεὺς δ' οὐ τι δολοφροσύνην ἔνοησεν, ἀλλ' ὅμοσεν μέγαν ὄρκον, ἔπειτα δὲ πολλὸν ἄάσθη, Iliade 19, 112. Voss traduce: “Zeus non sospettò affatto l'inganno, ma gli fece un giuramento, e pagò per questo con l'acceccamento”, Wiedsach: “e patì perciò grave acceccamento”, che è assai più corretto di Minkwitz: “Zeus tuttavia non notò affatto il loro raggirio, ma giurò un valido giuramento essendo caduto veloce in colpevole acceccamento”, poichè l'acceccamento sta proprio nel non-notare e nel giurare, in quello ἔπειτα carico di significato. Così anche di Elena si dice (Od. 23, 223): τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἔῶ ἐγκάθτετο θυμῷ. Οὐ πρὸ τοῦ παθεῖν, annotano gli scoli (Vulg.), ἔγνω τὴν φρενοβλάβειαν. Proprio in questo sta il grave danno, la grande pena del cuore che egli si è attirato con questo acceccamento come era già noto alla sua coscienza. L'essenza dell'Ate, tuttavia, è descritta in questi versi nel modo più

chiaro, poichè il giuramento non è un atto essenzialmente differente dal precedente: “gloriandosi Zeus disse”, ma solamente la sua solenne, irrevocabile dichiarazione pronunciata con vanto; ma questo vantarsi e questo giurare, entrambi espressione o conseguenza della medesima fiducia, della medesima certezza hanno il loro motivo soltanto nel fatto che egli non pensò agli inganni della sua controparte femminile che potevano essere di possibile ostacolo alla sua volontà, che egli trascurò, dimenticò – ἢ λάθεται ἢ οὐκ ἐνόησεν Iliade 9, 537 – che tutto ciò che un giorno, fosse anche già oggi, deve essere o diventare, si può annunciare e affermare non con certezza e fiducia, ma con un dubbioso εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη, se non vi si frappone nessun’altro ostacolo. Ma allora perché Zeus non ci ha pensato? Ovviamente a causa della gioia per la nascita del suo magnifico figlio Eracle. Si tratta, ovviamente, di un errore molto umano e perdonabile sebbene tanto carico di fatali conseguenze. Danno, sciagura, sfortuna che l’uomo stesso si tira addosso seppur per mancanza di ragione, saggezza, previdenza, per sconsideratezza, leggerezza, follia, e dunque contro il suo stesso volere e senza una reale, seppur possibile, cognizione – εἰ ἤδη Od. 1, 412 – questo è, come si è detto, il concetto essenziale dell’Ate omerica – ἦν ἄτην, propriamente il suo danno, il suo esser-leso, cioè esser-leso nello spirito (φρενοβλάβεια), cioè il suo autolesionistico smarrimento di senno o accecamento, Fäsi ad Iliade 1, 412 – non colpa, almeno se con questa si intende qualcosa di malvagio nel senso moderno, se cioè non si prende questa parola nel senso comune in cui non significa altro che un male che l’uomo si tira addosso da sé, sia in modo voluto che attraverso una azione magari in sé lodevole se non addirittura nobile, e a cui perciò è legata la rappresentazione che questo male avrebbe potuto essere evitato. Una simile nobile azione fu ovviamente quella di Melampo allorché questi si avventurò, per amore di suo fratello, a riportare indietro i manzi rubati da Ificle nonostante sapesse che egli per questo sarebbe stato punito, cioè sarebbe stato imprigionato, καίπερ

εἰδώς ἄτε δὴ μάντις ὅτι ἀλώσεται ἐνιαυτόν, Scol. ad Od. 11, 287, Vulg. (ed. Buttman). Nel fatto che egli era incorso **καίπερ εἰδώς** da sé stesso in questa sciagura, che egli stesso aveva come forgiato queste catene consiste la sua Ate (Od. 15, 233) che qui, come l’Ate di Agamennone in Iliade 19, 87, viene rappresentata come un’effetto dell’Erinni, poiché in genere dal punto di vista della visione antica o religiosa ogni male viene considerata una punizione o un effetto della malevolenza divina. Anche dove si parla di una effettiva attribuzione di colpa, dove, come ad e. in Od. 4, 503 il **μὲν ᾿άσθη** viene collegato con un **καὶ** all’arrogante discorso di Aiace contro gli dei, il concetto del nuocere a se stessi non viene escluso, il senso di questo: Aiace sarebbe sfuggito alla rovina, cioè non gli sarebbe occorso nessun male, nessun danno dall’esterno, vale a dire dagli dei, e nemmeno da Atena che lo odiava, se egli non si fosse rovinato da sé con una empia, e tra l’altro anche irragionevole, parola, se non avesse arrecato danno a sé stesso con la sua sventatezza. Così, anche in Od. 21, 295-304, dove si parla della follia che il centauro Eurizione si era procurato o di cui si era reso responsabile a causa della sua smodata sete di vino, si dice alla fine: “Ma egli per primo si è trovato, procurato il male attraverso l’ebbrezza del vino”, **οἷ δ’ αὐτῷ πρώτῳ εὔρετο οἴνοβαρείως**. Infatti, in Omero, colui che commette azione che ricade al di sotto del concetto di Ate o ancor più del medio del verbo **ἄω** si dice **νήπιος**, come vien definito Patroclo in Iliade 16, 686. L’aoristo indicativo passivo: “fu accecato” non costituisce contraddizione poiché anche il medio può venir rappresentato come passivo, e l’auto-accecamento, che qualcosa di in sé tanto involontario, come un’affezione. Così Agamennone lega entrambi in Iliade 19, 137: **ἀασάμην καὶ μευφρένας ἐξέλετο Ζεύς**. Un **νήπιος**, un fanciullo, un folle e tuttavia proprio colui che in modo inconsapevole fa, commette, approva ciò che lo danneggia e lo rovina. Così i troiani vengono definiti **νήπιοι** con l’aggiunta: “poiché Pallade Atena gli

tolse la ragione”, avendo essi apprezzato il rovinoso suggerimento di Ettore e disprezzato il consiglio benefico di Polidamante (Iliade 18, 311). Similmente, Patroclo è definito **μέγα νήπιος**, poiché, senza saperlo, egli stesso aveva invocato la propria morte quando aveva pregato implorante Achille di mandarlo in battaglia (Iliade 16, 46). Perciò, qui, a fianco di **νήπιος** potrebbe benissimo stare anche **μέγ' ἀάσθη**, come si trova più avanti al verso 685. Ma la **νηπιέη**, il sostantivo di **νήπιος**, che costò la vita anche al più giovane figlio di Priamo (Iliade 20, 410), va bene come lamento ma non come accusa, come scusa ma non come imputazione.

(54) Qui si riportano soltanto esempi che trovano la loro spiegazione nell'antropologia. Ma allo stesso modo l'elevato spirito liberale di *Omero* lascia al suo ascoltatore o lettore la scelta tra l'interpretazione e la spiegazione naturalistica o teologica di una manifestazione della natura. Così, egli dice che Zeus tende gli archi della pioggia, “un segno che potrebbe essere o dei guerra o di tempesta invernale, di sciagura (di fredda tempesta, **χειμῶνος δυσθλπέος**, Iliade 17, 584). Lo stesso dice anche del lampo (10, 5-8).

(55) Timore e compassione stanno perciò in *Omero* comunemente insieme (ad es. Iliade 24, 207; 22, 419), **ἦν πως ἠλικίην αἰδέσσεται ἦδ' ἐλεήση γῆρας**, “se egli forse guarda alla mia vecchiaia con rispettoso timore e compassione”. Similmente, *Omero* lega anche paura e timore (pudore), ad es. in Iliade 24, 435; infatti “dove è paura”, dice il poeta *Stasino*, “lì è anche timore o pudore”, mentre al contrario, Platone, nel suo *Eutifrone*, 13, dice: “dove è timore o pudore lì è anche paura, ma non al contrario, poiché il timore è solo una parte della paura”.

(56) Nella spiegazione del **καὶ τηλόθεν**, anche da lontano, *Minkwitz* ha

chiaramente ragione di fronte a *Nitzsch*, poiché l'irreligiosa espressione di Telemaco secondo cui gli dei non possono realizzare i propri desideri nemmeno quando vogliono, al contrario è un incremento della potenza divina carico di affetto necessario anche se in realtà non possono salvare nessuno "senza essergli sorpreamente vicino". Se però non si vuole negare che gli dei omerici "da ogni luogo odono l'uomo sofferente", Iliade 16, 515, allora bisogna anche ammettere che essi possono anche aiutare da ogni luogo, poiché l'udire degli dei è già, quando è propenso, anche un esaudire, e di conseguenza l'esaudire una preghiera di aiuto, e quindi un aiutare. Nella medesima preghiera di Glauco in cui si presuppone che il dio può ascoltare anche da lontano, si presuppone allo stesso tempo che egli possa pure aiutare, poiché Glauco non prega soltanto: **κλῦθι**, ascolta, esaudisci, ma anche: **ἄκεσσαι**, salva, aiuta.

(57) Cfr. Eichhorn, *Einl.* 3. Th.* § 603. [**ebraico**] da [**ebraico**] vedere, osservare significa: visione del sogno, visione profetica, oracolo, rivelazione, così come [**ebraico**] significa visione e rivelazione (*Gesenius*). Nel primo libro di Mosè 15, 1, Geova parla ad Abramo in una visione [**ebraico**]; poiché tuttavia, al verso 12, lo coglie un profondo sonno, allora questa visione (almeno nella seconda parte di questo capitolo) va sicuramente intesa come una visione nel sogno. Nello stesso libro 46, 2, Dio parla ad Israele in visioni della notte, [**ebraico**], con cui verosimilmente non bisogna intendere altro che sogni, poiché la parola ebraica [**ebraico**], vedere, da cui deriva proprio questo [**ebraico**], viene utilizzata anche per i sogni: "io vidi in sogno" 1. Mos. 41, 22, ed, in altri passi, si dice espressamente che Dio viene e parla in sogno, [**ebraico**], agli uomini, ad es. 20, 3; 31, 24.

(58) Già *Leclerc*, nel suo commentario al Pentateuco, nota, dal suo punto di

* Eichhorn, *Historisch-kritische Einleitung ins Alte Testament*, 3 T, § 603 (cfr. GW 7, p. 215) [ndt].

vista giustamente, a proposito del desiderio espresso a Geova: *haec quidem dicuntur ἀνθρωποπαθῶς atque humanum sermonem imitatur Deus: attamen ejusmodi loquutioni necessario oportet subesse aliquem sensus, nempe Deum optare ut Hebraei legum suarum sint observantes, quod non potest fieri si verum sid quod nonnulli volunt, neminem sine ineluctabili quadam efficacia divini auxilii, quod perpaucis largitur, posse Deo obsequi. Si enim solert Deus ita agere cum hominibus, aut auxilium hominibus largiretur, quale necessarium est, aut non significaret se optare id ab iis fieri, quod sine eo auxilio fieri non posse novit.* Così dice anche Lutero nelle sue osservazioni al capitolo 13, 15 del Vangelo di Matteo, “infatti il cuore di questo popolo è ostinato... a non convertirsi, a che io non li aiuti”. Segue: “l’ostinazione del loro cuore è d’ostacolo a che essi vedano ed io li possa aiutare. *Io li vorrei davvero aiutare volentieri*, dice egli, perciò invio mio figlio. Ma l’ostinazione dei loro cuori *si frappone sulla strada della mia volontà e della loro beatitudine*”. Così, quando non si entra soltanto nella suite regale, ma anche negli appartamenti segreti della teologia cristiana, si trova, cosa che non è francamente da tutti, che anche qui è di casa l’espressione pagana “contro il desiderio e il volere di Dio”.

(59) Giuliano Imperatore, *Ep. Ad Athen.*: *plerosque hymnos in sacris ab ipsiis diis datos, paucos vero ab hominibus iisque divinitus afflatis profecto.* (*Spanhemii observ. in Callim. hymn. in Delum v. 304*). L’identità degli dei e dei canti di lode che esprimono la loro essenza, è espressa già nella stessa identità del loro nomi, sia che il dio prenda il nome dell’inno sia che l’inno prenda quello del dio. Così Demetra era detta *ἰουλῶ* o *οὐλῶ*, ma *οὔλοι* o *ἰουλοι* erano anche le invenzioni di Demetra, i cereali, e gli inni che la riguardavano (Ateneo 14, 10); Bacco era detto Ditirambo, ma così si chiamava anche il canto a lui dedicato. È altresì evidente che Bacco come inventore o dispensatore del vino è anche l’inventore – ovviamente non

storico, ma soltanto religioso, poetico – o il dispensatore (precisamente: colui che lo ha introdotto e diffuso) del ditirambo. Mentre Apollo si elogiava nell'ordine e nella quiete, Dioniso si elogiava nell'ebbrezza del vino. Folgorato dal vino, dice Archiloco, inizio il ditirambo, canto del bel signore Dioniso. Ed Epicarmo, il poeta della commedia, dice: chi beve acqua, non fa ditirambi (Ateneo, 10, 24).

(60) “Sta a guardare se non è empio”, dice Luciano nello scritto sulla danza, 23, “biasimare un'arte, divina e sacra (θείου τε ἄμα καὶ μυστικοῦ, appartenente ai misteri), che da così tante divinità viene esercitata (o stimata, amata, τοσούτοις θεοῖς ἐσπουδασμένου) con entusiasmo e praticata per il loro onore, un'arte che concede tanto piacere e, allo stesso tempo, insegnamenti tanto utili (o educazione, παιδείαν). Ma il passo del medesimo autore dove si dice: “io danzo soltanto ciò che il dio ha già danzato prima”, è messo per iscritto, tra l'altro, con un'evidente *licentia poetica* e quindi da giudicare tenendo presente questo; infatti, le danze mimiche rappresentavano le gesta e i destini degli dei. Soltanto non si dimentichi che i movimenti, le posizioni e i gesti degli dei in queste loro gesta e destini erano rappresentate proprio nella forma atea della danza. “Chi non riconosce” per esempio nell'Apollo Vaticano “l'*emmeleia* in persona, il tatto e l'armonia della danza tragica? (A. Feuerbach, *Der Vatic. Ap.* Nürnberg. 1833, pp. 401-345).

(61) *Terrenis ut religionibus sic etiam bonis inhearebant*. Ma ancora più precisa è l'identità dei beni e degli dei dichiarata in precedenza, dove si dice: *mortem sibi perpetuam cum diis et cum bonis corporibus quaesierunt*; allo stesso modo *Div. Inst.* 7, 10, dove sono collegati *contemptis terrestribus Diis et fragilibus bonis*.

(62) I cristiani ortodossi, tra i molti altri rimproveri che però qui sono

indifferenti poiché non riguardano le opinioni e le idee degli scrittori citati, hanno mosso critica anche al passo di Lattanzio in qui questi dice che Cristo si sarebbe fatto mediatore tra Dio e uomo per condurre l'uomo a Dio, cioè all'immortalità (*Div. Inst.* 4, 25). Se l'immortalità fosse un beneficio del creatore, non del mediatore, i miscredenti resusciterebbero ed espierrebbero i loro peccati in eterno, anche se Cristo non si fosse fatto uomo (Winkler, *Philolog. Lactant. Sacra.* 1754. N. 90). Come si può soltanto attribuire immortalità ed eternità, qualità divine, pregi e beni divini, ai reietti, ai cattivi, ai malvagi? E che cos'è una vita spogliata di tutte le condizioni vitali, i beni vitali e gli scopi vitali, e che, di conseguenza, non si differenzia dalla morte? Ma lasciamo il lato oscuro dell'eternità al diavolo! Lattanzio qui ha ragione. L'immortalità non è un *beneficium creationis*; il creatore, cioè la natura, a creato soltanto uomini mortali, ma l'uomo-dio ha creato uomini immortali. “I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti. Io sono il pane vivente giunto dal Cielo. Chi mangerà di questo pane vivrà in eterno” (Giovanni 6, 49, 51).

(63) Va ricordata anche la frase dei cristiani secondo cui l'uomo è il fine del mondo, ed il mondo sarebbe stato creato per lui – una frase che si trova espressa in termini chiari già nel *Pastor Hermae*; **ἐκτίσεν τὸν κόσμον διὰ τὸν ἄνθρωπον** (*lib. 2. Mand. 12. B. 6 Patrum Apost. Op.* 1857). Tra l'altro è, in verità, davvero comica la contraddizione dei moderni cristiani con gli antichi anche su questo punto. Mentre i primi rigettano come “immodesta e non cristiana”, quando non addirittura “superba”, questa frase già espressa anche dagli stoici (Cicerone *De Nat. D.* 2. 61), gli ultimi la lodano. ... *Quam vera sit sententia stoicorum, qui ajunt, nostra causa mundum esse constructum.* Lattanzio, *De ira D.* 13. Così dice anche Melantone *Eth. Doct. El.* p. 10: *Stoici etsi alia multa absurta tradunt, tamen hoc recte dixerunt: omnia nasci hominum causa, homines vero Dei causa,* sebbene l'ultima frase

non sia propriamente stoica, poiché gli stoici dicevano, per quanto ne so, soltanto che il mondo sarebbe stato fatto per gli uomini *e* per gli dei. Invece, i moderni cristiani affermano: “La Scrittura mette in relazione la creazione a Dio come fine ultimo; il mondo è nato da Dio per se stesso, come rivelazione della sua gloria”; gli antichi trovano la frase degli stoici addirittura in accordo con la Scrittura: *hominum causa mundum et omnia, quae in eo sunt, esse facta stoici loquuntur; idem nos divinae litterae docent* (Lattanzio, *Div. Inst.* 7, 7). Lo stesso nega perfino la ragione a chi non riconosce che il mondo sarebbe fatto a causa dell’uomo. *Fecit ergo Deus mundum propter hominem. Hoc qui non videt, non multum distat a pecude* (*Epit. Inst. Div.* 69). Tra l’altro il porre la gloria, la grandezza di Dio o l’utilità, il bene dell’uomo come scopo della creazione mirano allo stesso obiettivo, poiché l’opera loda il maestro soltanto se loda se stessa, se si sente felice nella coscienza della propria riuscita, della propria mancanza di difetti. Già Mosheim (su Cudworth, *Syst. Int.* 55, 21) fa notare giustamente a riguardo: *divinam oportuit sapientiam, quae hominum salutem cum sua gloria sempre conjunctam fore animadverti, sic omnia disponere atque comparare, ut virus et majestas sua pater omnibus. Non ille sua causa gloriam inter homines appetit... verum salutis nostrae gratia, bonitate et amor ductus, ita temperat omnia, ut gloria ejus non possit non existere.* La gloria di Dio è soltanto una santa apparenza, un’aureola dell’umano amor proprio.

(64) “ ’Από καταβολῆς κόσμου i. e. πρὸ κ. κ. *ut ἀπ’ αἰῶνος* Act. 15, 18 *idem est, quod πρὸ τῶν αἰώνων* 1. Cor. 2, 7” (Wolf, *Cur. phil. et crit.* a Matteo 25, 34).

(65) Alcuni mistici cristiani dedussero da questo passo l’essenziale unità dall’uomo, cioè del credente, del pio, con Dio. *Qua ratione Pater et Filius unum sunt, eadem pii cum Deo unum sunt. At illum est per essentialem*

inhabitationem et unitatem. Ergo et hoc. I cristiani ortodossi formulavano, al contrario, il canone arbitrario che significa ‘come’, καθώς, quando si comparavano divino e umano, e quindi non l’uguaglianza ma soltanto una certa similitudine; l’unità tra Padre e Figlio era considerata essenziale (*essentialis*), l’unità dei credenti tra loro e con Cristo, invece, un’unità spirituale e mistica (*spiritualis et mystica*, *Glass. Phil. S. Can.* 47), come se questa mistica e spirituale unità non avesse a suo presupposto l’unità essenziale, l’unità della natura umana, del genere umano, della stessa specie umana – infatti c’è, ad esempio, un’unità mistica e spirituale tra cristiani occidentali ed orientali? Non dimostrano forse nel sepolcro del loro salvatore la loro scissione con teste insanguinate? –. Inconstante ed illusoria quanto questa è la distinzione dogmatica tra Cristo come il figlio naturale di Dio e l’uomo cristiano come figlio adottivo di Dio; infatti, il figlio adottivo e quello naturale appartengono entrambi alla stessa essenza [Wesen], alla stessa natura. La grazia dell’adozione non si estende a cani e gatti, buoi ed asini, poichè la grazia, come segnala già correttamente in un epigramma greco la capra che sugge al capezzolo della lupa, non può di cambiare la natura: ἡ χάρις ἀλλάξει τὴν φύσιν οὐ δύναται. L’adozione è perciò soltanto un’espressione, una manifestazione dell’unità e dell’uguaglianza dell’essenza, della natura.

(66) Prima di Jehova יהוה non si trova in *status constructus*, e quindi come aggettivo, mentre prima dell’uomo si trova יה. Come ragione di ciò, i teologi ebrei affermano che la vita è tutt’uno con l’essenza di Dio, e che, dunque, non può essergli apposta come qualità, esprimendo il genitivo una relazione di possesso. Così dice Maimonide (*Il Libro di Giobbe*, di Wolfson, 1843, p. 193). I teologi cristiani, che sono si sono scandalizzati per questa franca composizione della vita divina e di quella umana, hanno osservato che si dovrebbe spiegare questa formula di giuramento attraverso la reciproca

reazione tra Dio, in quanto autore della vita umana, e l'uomo che vive per la grazia di Dio, suo creatore, come si dice in Geremia 38, 16: "è tanto vero che Dio vive, che ci ha fatto questa anima", sicché il senso di queste parole sarebbe: "è certo come è certo che Dio vive e che l'uomo ha ottenuto da lui la vita terrena e aspetta la vita eterna" ?! (Glass. *Phil. s.*, p 1345). Seppure questa spiegazione teologica fosse vera, non sarebbe soltanto superfluo, ma anche empio e insensato affermare e giurare qualcosa per la vita di Dio e la vita dell'uomo. Dathe traduce 1. Sam. 20, 3: *per Jovem immortalem et per vitam tuam!* Che cosa insulsa, che cosa inopportuna! All'opposto Castellio traduce giustamente: *quam certum est Jovem, quam certum est vivere, tantum certum est.* Se si vuole biasimare questo paragone, questa identificazione di Dio e dell'uomo nel momento appassionato, ma proprio per questo irriflessivo e caratteristico, del giuramento umano, allora ci si deve assai più scandalizzare per il fatto che Dio stesso giura; infatti, in che modo Dio può meglio equipararsi all'uomo e dimostrare l'umanità della sua essenza che sugellando la sua dichiarazione con un alto giuramento? Dio giura per sé stesso, poiché egli, come si dice nella *Lettera agli Ebrei*, non deve giurare per nessuno di maggiore; ma qui si dà soltanto una preferenza, non una differenza essenziale. Similmente, anche l'uomo giura sulla propria testa, sul proprio onore, sulla propria anima, sulla beatitudine della propria anima.

(67) Anche durante il medioevo, tanto apprezzato per la sua pietà, per il suo senso della fede e del sacrificio, i cristiani esprimono apertamente le vere motivazioni delle loro azioni devote. Così, ad esempio, negli atti delle donazioni dei re franchi è sempre esplicitamente segnalato che essi erano tanto benevoli e liberali con la chiesa poiché confidavano e credevano saldamente che quelle gli sarebbero servite tanto per questa vita che per il raggiungimento di quella futura; *id nobis profuturum ad aeternae remunerationis premia capessenda veraciter credimus; id nobis et ad mortalem vitam temporaliter*

transigendam et ad aeternam feliciter obtinendam profuturum liquido credimus. Perciò si dice: *propter amorem Dei ejusque mercedem* (*Capit. Reg. Franc.*, Balzius, T. II, *Append. Act. Vet.*, p. 1410-1414). Nella lettera di donazione di un privato (*ibid.* 402) si dice: chi disprezza tutto senza difficoltà, costui vuole essere salvato dalle fauci dell'inferno. Nel *Formularum* di Marculfo, I, 2, 1 (*ibid.*) si trova: *faciat in pauperes eleemosynam qui vult tartari evadere supplicia.* Ovvero, le donazioni avvenivano, come è anche detto espressamente, *ut ad veniam a Deo impetrandam dantibus prosint* (*ibid.* p. 929).