



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

ANTICRISTIANESIMO E “NUOVA FILOSOFIA” NEL GIOVANE FEUERBACH (1839-1843)

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Relatore:

Ch.mo Prof. Gaetano Rametta

Laureando:

Leonardo Di Domizio

Matricola n. 1241509

ANNO ACCADEMICO 2022- 2023

Indice

Introduzione	1
Capitolo 1	
1.1 Storiografia filosofica	6
1.2 La filosofia genetico-critica	7
1.3 La <i>Critica della Filosofia Hegeliana</i>	10
1.4 Errore metodologico e problema ontologico	15
1.5 L'antitetico rapporto con l'hegelismo	16
Capitolo 2	
2.1 Un nuovo approccio alla teologia	20
2.2 L'introduzione de <i>L'Essenza del Cristianesimo</i>	22
2.3 Il paganesimo e il materialismo	27
2.4 L'ebraismo e il kantismo	29
2.5 Il cristianesimo e l'Idealismo	32
2.6 L'hegelismo e la teologia	35
Capitolo 3	
3.1 La nuova filosofia	38
3.2 Le <i>Tesi</i> : un nuovo soggetto	40
3.3 I <i>Principi</i> : la nuova autocoscienza	43
3.4 La soluzione del problema ontologico	46
3.5 Conclusioni: la filosofia dell'avvenire	47
Bibliografia	48

Introduzione

Riferirsi a Ludwig Feuerbach come, adottando una poco efficace traduzione italiana, «uno dei principali rivoluzionari filosofici della prima metà del XIX secolo»¹, è quantomeno equivoco, sia da un punto di vista socio-politico che più propriamente filosofico: in particolare, la scelta di A. J. Gregor, cui dobbiamo la citazione precedente, di utilizzare l'espressione «rivoluzionario filosofico» piuttosto che un forse più adatto «filosofo rivoluzionario» sembra godere di una giustificazione a posteriori, determinata soprattutto dalla vicinanza che lo stesso Feuerbach, nella sua turbolenta maturità, intrattenne con il primo partito moderno della storia politica europea, il *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*. Ad una più attenta riflessione, però, l'espressione sembra divenire calzante: enciclopedia alla mano, un «rivoluzionario» è colui che «*tende a compiere una trasformazione radicale nell'ordine costituito*»², ed in questi termini è innegabile che la portata della prima produzione feuerbachiana, che spazia dalla pubblicazione dei *Pensieri* del 1830 a quella dei *Principi* del 1843, possa essere detta assolutamente «rivoluzionaria».

Certamente, l'attenzione dell'autore (che pure, nell'opera citata, prende in esame un argomento specificamente filosofico, ossia la ricostruzione dei fili concettuali che intercorrono tra la critica dialettica rivolta da Feuerbach a Hegel, e quella successiva di Marx) è volta ad una contestualizzazione della crescita dell'uomo prima ancora che del filosofo. Nato nel 1804 da un'agiata ed intellettualmente vivace famiglia bavarese, Ludwig Feuerbach è di per sé figlio di una generazione che, negli anni più cruciali della propria formazione, ha vissuto uno dei periodi più sanguinari e allo stesso tempo più floridi del Vecchio Continente: entro il compimento dei primi vent'anni di età, egli si ritrovò ad assistere alla disfatta napoleonica a Waterloo, passando per il Congresso di Vienna, fino ai moti del 1820, mentre movimenti insurrezionali miravano alla distruzione della rigida struttura dell'*Ancien Regime*, ormai politicamente superata e ideologicamente sostituita dallo «Stato di diritto», dal liberismo su cui erano sorti gli Stati Uniti, e dall'egualitarismo della Rivoluzione Francese. Contemporaneamente, le grandi monarchie virarono verso tendenze reazionarie, ingigantendo quello scollamento tra potere e popolo che ne causò, nella maggior parte dei casi, il crollo. L'Europa

¹ Gregor, 1965, p.66.

² Rizzoli, 1969, pp. 12-13.

dilaniata da conflitti internazionali e crisi interne vedeva, allo stesso tempo, il più grande sviluppo economico mai conosciuto.³ Un'epoca di palpabile tensione tra crescita economica, alienazione sociale e conflittualità politica non poteva che produrre una generazione sensibile a tali problematiche, fragile e straniata, ma allo stesso tempo intellettualmente conscia del proprio ruolo storico, una generazione, appunto, «rivoluzionaria».

In realtà, come già accennato in precedenza, l'avvicinamento di Feuerbach alla vita politica tedesca fu non solo tardivo, ma, per certi versi, incidentale: durante il suo percorso di formazione accademica, che si protrasse senza interruzioni dalla breve esperienza alla facoltà di teologia di Heidelberg, fino alla tesi di dottorato e al ruolo di «*Privatdozent*» a Erlangen, il filosofo bavarese non poteva certo dirsi un «attivista» nel vero senso della parola, privo di quello spirito di comunità e di quell'afflato oratorio che la politica ottocentesca richiedeva. Le strade dei movimenti rivoluzionari e del pensiero feuerbachiano si incrociarono per la prima volta nel 1841, l'anno in cui *L'essenza del cristianesimo* fu entusiasticamente accolta dai giovani liberali tedeschi, tanto che Engels affermò nel suo *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* come «*in un momento, diventammo tutti feuerbachiani*»⁴: almeno fino al 1845, anno della redazione delle *Tesi su Feuerbach* e de *L'ideologia tedesca*, lo stesso Marx non avrebbe potuto che dirsi «allievo» del filosofo di Landshut, la cui importanza lo rese, forse quasi inconsapevolmente, una delle colonne ideologiche del *SPD*. Se dunque Feuerbach non svolse un'effettiva attività politica almeno fino alla fondazione del Partito Socialdemocratico, meno di un decennio prima della sua morte, e se non esercitò un'influenza sulla politica tedesca fino alla metà del secolo, come può egli essere definito «rivoluzionario»? Ma, soprattutto, qual era l'«ordine costituito» contro cui si scagliava?

Feuerbach, il rivoluzionario, l'eretico, il comunista *ante litteram*, era, innanzitutto, un filosofo, e su questo terreno impervio mosse i suoi primi passi, tanto radicali da renderlo appena trentasettenne il punto di riferimento della comunità filosofica europea, gran parte della quale accettò la sua feroce battaglia contro i principi assoluti della filosofia classica tedesca, l'Idealismo, e del suo massimo rappresentante, Georg W. F. Hegel.

³ Caracciolo L., Roccucci A., 2020.

⁴ Engels, 1969, p. 11.

Nel momento in cui Feuerbach, nel gennaio 1824, comunica al padre di voler lasciare la facoltà di teologia di Heidelberg, chiedendogli il permesso di dedicarsi agli studi filosofici presso l'Università di Berlino⁵, Hegel è il polo di riferimento della cultura europea, i cui insegnamenti avevano raccolto nel corso degli anni veri e propri proseliti, strenuamente coesi attorno alla figura del proprio mentore. Pensatore illuminante e oratore sopraffino, Hegel ispira l'allora meno che ventenne Feuerbach sulla strada della filosofia, tanto che, appena un anno dopo il suo arrivo a Berlino, il giovane trabocca di una passione che non riesce a trattenere nella nuova lettera al padre, in cui il pensiero filosofico è ormai l'unico modo di «addentrarsi nell'ampio mondo».⁶ Dopo due anni di appassionata erudizione al cospetto delle lezioni di Hegel, il giovane è pronto a comporre la sua tesi di dottorato ad Erlangen, piccola cittadina bavarese, che vedrà la luce l'anno successivo: *De ratione una, universalis, infinita* certifica come il mondo in cui Feuerbach voleva addentrarsi fosse ancora estremamente «hegeliano», poiché il pensiero è ancora «soggetto universale della conoscenza stessa», al medesimo tempo trascendente e caratterizzante l'individualità umana, ma alcuni dei temi presenti nel testo sembrano stridere con l'impostazione di Hegel, sia in un acceso anticristianesimo, sia in un universalismo che spezza l'equilibrio con il particolare che il suo maestro sembrava aver garantito.⁷ I germi della successiva critica sono infatti già evidenti nella lettera che, il 22 novembre 1828, lo stesso Feuerbach invia a Hegel allegata alla propria tesi, presentata come «animata da uno spirito speculativo, [...] nello spirito del suo maestro»⁸: il compito della filosofia è «il realizzarsi [...] dell'idea»⁹, affinché lo spirito assoluto elimini ogni residuo soggettivistico dal pensiero, che deve invece manifestarsi nell'«autocrazia della ragione»¹⁰, ma, se tutto deve divenire «idea e ragione»¹¹, allora la religione, espressione dello spirito soggettivo, risulta una manifestazione puramente illusoria.

L'anticristianesimo ha già agli albori un ruolo predominante nel pensiero feuerbachiano, ma conferire all'Idealismo un compito non solo speculativo, quanto storico, cioè la realizzazione dello spirito, sembrava minare gli assunti hegeliani, per cui lo spirito era

⁵ Rambaldi, 1966b.

⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁸ Cesa, 1965, p. 3.

⁹ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 6.

già realizzato. Quasi tre anni dopo l'invio della lettera (che non conobbe risposta), il 14 novembre 1831, Hegel spirava prematuramente, appena sessantunenne, proiettando il mondo filosofico europeo in una profonda crisi.

L'autorità con cui il genio hegeliano aveva retto le fila della comunità che si era raccolta attorno alle sue idee come attorno alla sua persona si intrecciò con l'insipienza del suo successore scelto Georg Gabler, privo di quella personalità, ancor prima che di quella forza filosofica, in grado di tenere congiunto un ambiente così pullulante di vita.¹² La frattura apparve da subito insanabile: l'hegelismo accademico si vide sostituire da «*una nuova visione del mondo decisamente «pratica», cioè sensistica, antispeculativa»*¹³, un terremoto teoretico che corrose i già tesi rapporti tra i suoi esponenti, e che ne causò una tripartizione in una scuola di destra, di centro e di sinistra. Proprio in quest'ultima, nei suoi primi anni influenzata dalla personalità di David F. Strauss, questo nuovo modo di intendere il mondo generò un sempre più feroce anticristianesimo, volto ad una riaffermazione del pensiero sul potere mistificatore della religione, espressione del più illusorio soggettivismo: a questo punto, però, tornano in mente le parole che Feuerbach timidamente rivolgeva a Hegel nella propria lettera del novembre 1828, nella quale tali temi sono già fondamentali per il progressivo disvelamento dell'idea nell'ottica di un'auto-realizzazione della ragione. Come Feuerbach stesso scrive, la filosofia di Hegel «*riguarda l'umanità»*¹⁴, cioè l'esigenza della Sinistra hegeliana, ed in particolare di Feuerbach stesso, di un nuovo modo di concepire il rapporto tra concetto e realtà si interseca con la critica anticristiana; idee, sì ancora acerbe e disordinate, ma già, appunto, «rivoluzionarie», che renderanno il giovane filosofo bavarese, in poco più di un decennio, una delle figure di spicco della cultura europea, uno snodo cruciale nella storia del pensiero occidentale.

¹² Rambaldi, 1966a.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ Cesa, 1965, p. 5.

Capitolo I

1.1 Storiografia filosofica

Nel decennio successivo alla discussione della sua dissertazione, Feuerbach, come di fatto buona parte degli esponenti della Sinistra¹⁵, ebbe una carriera accademica travagliata: i termini particolarmente sensuali in cui i *Pensieri* affrontavano il tema della separazione tra corpo e anima, scandalosi per una piccola comunità come quella di Erlangen¹⁶, non rimasero impuniti, e, malgrado l'anonimato con cui l'opera fu pubblicata, il giovane *Privatdozent* si vide revocare l'autorizzazione a tenere i corsi di logica e storia della filosofia che l'avevano impegnato nei precedenti tre anni.¹⁷ A partire dall'estate 1833, egli si dedicò dunque alle opere storiografiche sulla filosofia moderna¹⁸, *in primis* con la *Storia della filosofia moderna da Bacone a Spinoza*, che risentiva ancora della metodologia fortemente hegeliana con cui Feuerbach approcciava la materia filosofica, per cui i pensatori non erano altro che «*momenti dialettici dello sviluppo dell'idea*»¹⁹, le cui considerazioni erano giudicate in termini o idealistici o «*negativi*».²⁰ Un passo in avanti appariva *l'Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz*, pubblicata nel 1837, che, come risulta evidente già dal titolo, non si tratta di una semplice «*Darstellung*», ma di una «*Entwicklung*», uno «*sviluppo dialettico*» in chiave critica, in cui il pensiero moderno era *analiticamente* riportato alla propria autentica comprensione e *sinteticamente* riscoperto alla luce di uno «*sviluppo organico dello spirito*».²¹ L'impostazione storiografica feuerbachiana è ancora profondamente hegeliana nel considerare la storia della filosofia in relazione all'identità idealistica di pensiero ed essere, come «*un'esposizione temporale delle determinazioni filosofiche particolari che, giunte alla sintesi nell'idealismo, esprimono la verità della ragione*»²², ma sembra allo stesso tempo prenderne le distanze nel progressivo ammonimento contro il potere mistificatore della religione. La critica anticristiana è volta ad una scissione che la filosofia deve al più presto attuare nei confronti del sentimento religioso e della teologia per poter veramente «*farsi scienza*»: questa ferrea volontà si configura

¹⁵ Rambaldi, 1966b, p. 364.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Tomasoni, 2011, p.113.

¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

¹⁹ Rambaldi, 1966b, p. 194.

²⁰ *Ibid.*, p. 194.

²¹ *Ibid.*, p. 205.

²² *Ibid.*, p. 204.

come una riproposizione della dialettica hegeliana, poiché, se ogni scienza ha bisogno di un metodo che sia, appunto, scientifico, per il giovane autore bavarese appare quasi scontato che tale metodo, per la scienza filosofica, non possa che essere costituito dalla *Entwicklung*. Che la dialettica del maestro Hegel sia stata fondamentale nella sua formazione culturale è fuori di dubbio, ma, ad un'attenta lettura delle sue prime opere, appare sempre più evidente il progressivo distacco di Feuerbach dall'ortodossia hegeliana, in particolare nella delineazione di un metodo che spinga l'uomo a «*cercare il principio, il movente dell'attività sua altrove, anziché nella trascendentale credenza della sua immortalità*»²³: ciò che nel 1830 viene posto in relazione al problema della morte e dell'immortalità è in realtà il seme della progressiva ma inesorabile presa di distanza da Hegel messa in atto già dal 1838²⁴, anno della pubblicazione del *Pierre Bayle* e dell'inizio della proficua collaborazione con gli Annali di Halle di Ruge.²⁵

1.2 La filosofia genetico-critica

Nel *Bayle*, Feuerbach ripropone quella lotta alle illusioni religiose dalle quali la filosofia deve depurarsi; stavolta, però, la critica sembra farsi più profonda, investendo anche la teologia in sé, non più con proclami e frasi ad effetto, come spesso accaduto in precedenza – in cui la demarcazione tra religione e teologia era ancora estemporanea –, quanto piuttosto indagando le ragioni ultime che impediscono ai teologi di definirsi «*i figli prediletti della divinità*».²⁶ La teologia è «*la notte della filosofia*»²⁷ poiché il teologo è privo di quella «*libertà teoretica*»²⁸ che gli consenta di affacciarsi alla bellezza della natura con sguardo critico, indagandone i principi non in funzione di una dimostrazione per via storica o dogmatica di presupposti che egli già crede come veri, ma alla luce di una ricerca del «*propter quid*»²⁹, che colmi la sincera sete di conoscenza che anima lo scienziato. Il fine della teologia è infatti non la cosa *in sé*, ma qualcosa *fuori* dalla cosa stessa, cioè Dio: il bene è bene non *in quanto tale*, ma in quanto *voluto da Dio*, cioè ciò che per il filosofo è il principio, per il teologo è un oggetto privo di significato, in quanto il suo principio è il «*libero arbitrio, e cioè il volere prepotente,*

²³ Feuerbach, 1830, p. 43.

²⁴ Rambaldi, 1966a, p. 7.

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁶ Cesa, 1965, p. 79.

²⁷ *Ibid.*, p. 85.

²⁸ *Ibid.*, p. 80.

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

non sottomesso a legge né ragione».³⁰ I temi del rapporto tra soggetto e predicato e dell'anticristianesimo si intersecano alla luce di una nuova visione del mondo, razionalistica ed in questo senso reale espressione dello «spirito universale», che può finalmente essere indagato criticamente sin dai suoi principi primi.

Quella di una «filosofia genetico-critica», ossia dell'«*inserimento di un fenomeno spirituale in un contesto storico determinato anche concretamente, ed indicato come causa genetica del fenomeno stesso*»³¹, è una necessità insormontabile del mondo moderno, che deve essere applicata a livello non solo storico, ma soprattutto concettuale. Fondamentale appare dunque la collaborazione agli Annali di Ruge, che nel gennaio 1838 pubblica il primo contributo feuerbachiano alla rivista, una recensione a *L'idea della libertà* di Karl Bayer, ancora imbevuta di quello spirito hegeliano con cui l'autore si accingeva alla materia³², in cui però appare, per la prima volta in maniera così esplicita, una sorta di intento programmatico del giovane pensatore, una *Entwicklung* del pensiero idealistico che riconosca Hegel come «*il sommo filosofo moderno della libertà*», ma che allo stesso tempo si rifiuti di «*fermarvisi pedissequamente*».³³ Feuerbach aveva intenzione sì di diffondere il pensiero hegeliano, ma non di concepirlo come «*la realizzazione compiuta della libertà*»³⁴, cioè di porlo in una dimensione atemporale ed a-spaziale, e quindi a-storica, pena il perdere quel requisito di scientificità che una filosofia come quella genetico-critica necessitava: i grandi autori della filosofia classica tedesca sono i maestri da cui imparare, ma sono a loro volta «*momenti*» di una *Entwicklung* che richiede di «*svilupparli, integrarli, superarli*», così che non risultino solamente «*un ostacolo allo sviluppo dialettico del pensiero*».³⁵

L'*humus* culturale in cui il Feuerbach del 1838 si muoveva era quello di una realizzazione del pensiero di Hegel che fosse allo stesso tempo autenticamente fedele allo spirito del suo stesso autore, un momento che fosse dialetticamente sviluppato da un pensatore che ne avesse compreso la portata e che ne esplicasse delle nuove problematiche, che fosse quindi oggetto di una filosofia genetico-critica. Le opere storiografiche di Feuerbach non sono dunque, come sostenuto dal suo ex compagno di università Karl Riedel in una retrospettiva che gli aveva dedicato sugli *Jahrbüch der*

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, pp. 215-216.

³² Rambaldi, 1966a, p. 7.

³³ *Ibid.*, p. 7.

³⁴ *Ibid.*, p. 8.

³⁵ *Ibid.*, p. 8.

Literatur nel marzo 1839, delle «*compilazioni erudite*», ma assumono pregnanza filosofica nel momento in cui «*lo svolgimento non è altro che lo svelare il mistero del vero significato di una filosofia, [...] ha il compito [...] di dimostrare che il pensiero di un altro può, almeno sotto certe condizioni, essere anche il nostro*»³⁶: la *Entwicklung* non è un processo di disvelamento di ripetizione empirica o storica, ma un atto «riproduttore», ed in quanto tale può anche ingannarsi, per cui è bene accompagnarlo anche con una esposizione oggettiva, di carattere più prettamente storico. Come si può ben notare, i termini in cui le idee feuerbachiane sono espresse affondano le proprie radici nel più puro hegelismo: nei due saggi successivi, *Per la critica dell'empirismo* e *Per la critica della filosofia positiva*, Feuerbach continua infatti a difendere strenuamente l'autonomia del pensiero rispetto alla «materia», che ne è solamente «veicolo e strumento»³⁷, definendo dunque l'empirismo come «*idolatria*».³⁸ La critica all'empirismo, però, gli offre la possibilità di sviluppare uno dei temi cruciali nella critica a Hegel, ossia quello studio dei rapporti di predicazione che l'avevano interessato fin dalla sua dissertazione di laurea³⁹: la filosofia positiva è infatti un *rovesciamento* dei termini di soggetto e predicato, nella misura in cui il predicato, ossia la realtà empirica dell'uomo, viene *inconsciamente* elevato a soggetto divinizzato e da esso *consciamente* dedotto un predicato, appunto la realtà umana, che è in realtà il soggetto stesso.⁴⁰ Nonostante Feuerbach non tenti ancora di trovare una soluzione a questo paradosso dialettico, è evidente come la filosofia genetico-critica stia rivestendo un ruolo di sempre maggior rilievo nella sua produzione, come verrà di lì a poco dimostrato nel fertile terreno dell'antihegelismo e dell'anticristianesimo.

1.3 La Critica della filosofia hegeliana

Il Feuerbach che nel maggio 1839 consegna a Ruge la stesura della *Critica della filosofia hegeliana* è un uomo ed un pensatore molto diverso da quello della lettera del 1828: abbandonata da anni la possibilità di una carriera accademica e poco entusiasta delle possibilità di collaborazione che le riviste filosofiche gli offrivano, egli si era di fatto ritirato nell'ala del castello di Bruckberg di proprietà della moglie Bertha Löw fin

³⁶ Cesa, 1965, p. 161.

³⁷ Rambaldi, 1966b, p. 210.

³⁸ *Ibid.*, p. 211.

³⁹ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 212.

dal suo matrimonio del 1837, dedicandosi a studi di filosofia e botanica⁴¹; in procinto di divenire padre per la prima volta⁴², egli si definiva come un fiore che aveva trovato l'aria salubre ed il terreno adatto per la sua crescita e maturazione nella campagna bavarese, lontano dall'«*infetta aria di città*» che costituiva un'influenza deleteria per la filosofia tedesca.⁴³ Il ritiro a vita privata, come egli sosteneva, è «*il terreno che mi si confà, [...] la sola posizione che mi vada a genio*»⁴⁴, il «*ristoro*» ideale con cui recuperare quello «*status naturalis*» che gli permettesse di svelare le illusioni della filosofia moderna⁴⁵: la sua lontananza dall'ambiente filosofico è dunque una condizione necessaria affinché egli possa finalmente assumere quella missione che si proponeva da anni, la realizzazione del «*Geist*».⁴⁶ La critica alla filosofia hegeliana si configura dunque non come l'azione di un figlio ribelle che rompe le catene di subordinazione ad un padre autoritario, ma la naturale conseguenza della presa di coscienza di un pensatore e dell'emancipazione culturale di una generazione in lotta per qualcosa di più che un semplice posto di riguardo nel panorama culturale europeo, la stessa «*libertas philosophandi*».⁴⁷

Quando viene pubblicata sugli Annali, nel settembre 1839, la *Critica* consiste nel primo vero e proprio attacco alla metodologia di Hegel, per la prima volta organicamente sistematizzato ed esplicitamente diretto verso il pensiero del maestro, anch'esso riportato in quella «*filosofia speculativa tedesca*» che è «*la diretta antitesi dell'antica saggezza salomonica*».⁴⁸ Il pensiero hegeliano, il cui obiettivo è di rendere conto della totalità della natura, non ne costituisce che una «*copia priva di vita*»⁴⁹ composta da una successione temporale piatta, scarna di quella dimensione spaziale che ne rivela la più grande ricchezza: ogni espressione della natura non è dunque che una «*goccia omeopatica che sopravvive nella fase assoluta*»⁵⁰, privata di qualunque significato non meramente storico. Il problema della filosofia hegeliana sta dunque nella sua stessa impostazione metodologica, in quanto travisa completamente il vero significato della

⁴¹ Tomasoni, 2011, p. 181.

⁴² *Ibid.*, p. 219.

⁴³ Cesa, 1965, p. 157-158.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 157-158.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁶ Rambaldi, 1966a, p. 213.

⁴⁷ Tomasoni, 2011, p. 210.

⁴⁸ Cesa, 1965, p. 109.

⁴⁹ Tomasoni, 2011, p. 211.

⁵⁰ Cesa, 1965, p. 111.

filosofia: l'accento in queste pagine è tutto sul pensiero, che è auto-attività immediata⁵¹ nella misura in cui è un *quid* originario, *indeterminato*, che viene appunto *svilupato* dalla filosofia tramite un «ritorno» dalla sua alienazione – «*Enttäusserung*» – a ciò che in esso era già presente, ma informe, e a cui viene infine fornita una *determinazione*. La filosofia è quindi un «processo di mediazione» in cui la ragione davvero «oggettiva sé stessa e si rende oggetto di critica», ossia, in cui i due termini sono in una relazione di identità, seppure allo stesso tempo diversi, l'uno indeterminato, l'altro determinato. La filosofia è un processo di mediazione con l'altro, poiché è essa stessa mediata, dallo spazio, dal tempo, dalla nostra *individualità*: l'esposizione della filosofia è un mezzo, ed ogni sua espressione è l'immagine della ragione che la ragione stessa, in quanto «*forza vivente che si riproduce continuamente in nuovi enti pensanti*»⁵², aliena da sé, e rende oggetto di critica. Se però il fine della ragione è l'epurazione dei caratteri personali del nostro pensiero affinché esso possa essere conosciuto anche dagli altri⁵³, allora l'intersoggettività costituisce un impulso originario per l'uomo stesso, la cui conoscenza personale, se non fosse riportata a livello universale, non sarebbe altro che uno sterile monologo, una manifestazione della sua finita individualità; ciò che è vero, è vero universalmente, e non individualmente, l'impulso della comunicazione è l'impulso della verità.⁵⁴ La volontà di comunicazione dell'uomo presuppone dunque nell'altro l'intelletto e la ragione, e dunque la mediazione non è mediazione del e nel pensiero, ma è mediazione che, tramite il linguaggio, sta nel mezzo tra il pensare mio ed il pensare dell'altro, una mediazione dell'Io e del Tu in cerca dell'identità *universale* della ragione.⁵⁵ Proprio in ciò sta il grande limite della filosofia hegeliana, cioè nel fatto che Hegel, «*il più perfetto artista filosofico*»⁵⁶, ha confuso il fine ultimo, ossia rendere il pensiero «*essenza generica*»⁵⁷, con il fine relativo, creare un sistema razionale rigoroso: egli ha tentato di comprimere l'intelletto, l'immediato, nel sistema, il mediato, identificando le due cose, producendo «*l'assoluta auto-alienazione della ragione*»⁵⁸, per cui tutto deve risolversi nell'esposizione, che però è essa stessa una mediazione, anzi, prodotto mediato di un qualcosa che, rispetto ad essa, è aprioristico, appunto il pensiero.

⁵¹ *Ibid.*, p. 119.

⁵² *Ibid.*, p. 121.

⁵³ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁷ Rambaldi, 1966a, p. 36.

⁵⁸ Cesa, 1965, p. 126.

L'errore metodologico contagia come un morbo il resto del sistema hegeliano, corrodendolo: porre nell'esposizione il cominciamento immediato è di per sé un cortocircuito teoretico, poiché significherebbe che qualcosa di indeterminato possa esistere su un piano determinato, limitato dal sottostare alle leggi dello spazio e del tempo; con ciò si esclude non solo la possibilità che la filosofia hegeliana sia realmente «l'assoluta realtà dell'idea di filosofia»⁵⁹, poiché è irrazionale – e dunque impossibile – che il genere possa incarnarsi in un individuo, ma soprattutto che l'inizio della sua *Logica*, cioè il concetto stesso di «essere», ne sia davvero l'inizio. «L'esposizione si appella [...] a una istanza superiore»⁶⁰, che è rispetto ad essa, come detto, necessariamente aprioristica, per cui l'essere hegeliano, dalla cui *Entwicklung* si giunge dialetticamente, cioè tramite la sua stessa alienazione, all'Assoluto, è un «cominciamento non vero», poiché esso non è più inizio logico, ma fenomenologico⁶¹: questo essere-non-vero, dunque, non è altro che una rappresentazione, i cui attributi, come l'indeterminatezza e l'identità, sono già ad esso presupposti, ed in ciò esso è vuoto, privo di determinazione non in virtù della sua immediatezza, ma della sua *nullità*. L'essere della logica hegeliana è, alla luce della sua indeterminazione, inconcepibile *razionalmente* dall'intelletto, elemento «intermediatore» tra la ragione e la sensibilità, per il quale un tale *quid* non può che essere un guscio vuoto, un non-essere, un nulla: da ciò è inevitabile il contrasto tra la logica, che in un tribunale kantiano potrebbe accusare l'intelletto di non riuscire a concepire un essere realmente privo di determinazione, e l'intelletto stesso, che invece descriverebbe la logica come «*iudex in propria causa*»⁶², in quanto incapace di dimostrare l'esistenza effettiva di tale essere, che non potrebbe avere nulla di empirico, nessuna concretezza. Le conseguenze teoretiche di questa critica sono ben più profonde di una semplice accusa di solipsismo logico: l'Assoluto hegeliano, il punto di arrivo della *Entwicklung* dell'essere logico, nel momento in cui l'essere logico è in realtà un non-essere, si rivela un'illusione, una *sintesi* solo apparente; l'idea in sé e per sé non è più la naturale realizzazione del *Geist*, ma un'intuizione intellettuale non dimostrata, che Hegel aveva già presupposto all'inizio del processo dialettico.⁶³

⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁶¹ *Ibid.*, p. 128.

⁶² *Ibid.*, p. 129.

⁶³ *Ibid.*, pp. 128-130.

Se il cominciamento del processo è non vero, il ragionamento dialettico è minato nelle proprie fondamenta, in quanto la *Entwicklung* può dirsi filosofia solamente nella misura in cui dimostra la falsità della propria contraddizione, cioè risolvendo la propria alienazione, che nella dialettica hegeliana non solo non viene confutata, ma nemmeno realmente *presa in considerazione*: «nella dimostrazione il pensatore si scinde; egli contraddice sé stesso; e il pensiero si può considerare dimostrato soltanto quando ha affrontato e superato questa opposizione di sé a sé stesso»⁶⁴, ma la contraddizione della speculazione è l'«*empiria razionale*», l'intelletto, l'essere logico che si contrappone all'essere empirico, l'uno che nega l'altro. È a questo punto che la logica hegeliana non trova scampo, poiché questa confutazione che l'intelletto oppone all'essere puro è risolta solo *apparentemente*, senza mai sfociare davvero in quello empirico: dimostrare razionalmente l'esistenza dell'essere logico è *concretamente* impossibile, per cui l'alienazione dell'idea «è soltanto una finta; essa lo fa, ma soltanto per giuoco, non sul serio»⁶⁵, poiché Hegel non esce mai dalla mera speculazione astratta, non confutando «l'esser-altro del pensiero», ma «il pensiero dell'esser-altro del pensiero».⁶⁶ «Agli occhi di Hegel, l'idea assoluta era una certezza, una verità immediata già prima che egli scrivesse la Logica, [...] è la certezza, sottratta a ogni dubbio, che l'idea ha di essere, lei, la verità assoluta»⁶⁷, e presupponendosi vera da sé, la sua alienazione non è altro che, appunto, un gioco: «la dimostrazione è quindi soltanto formale»⁶⁸, cioè l'intera *Entwicklung* hegeliana è, dal punto di vista dell'idea, «un ironico non-sapere»⁶⁹, ma nella filosofia genetico-critica non c'è spazio per l'ironia.

Uno dei temi cardine della prima produzione di Feuerbach, cioè il rapporto tra soggetto e predicato, viene chiamato nuovamente in causa, in quanto Hegel ha invertito e rovesciato tali termini, per cui «l'inizio è la fine, e la fine l'inizio»⁷⁰: l'intelletto, in questo senso, torna ad assumere un significato puramente negativo⁷¹, poiché la ragione è alienata a sé stessa in un procedimento vacuo, in una filosofia che è sì critica, che dimostra e comprende *dogmaticamente*, ma non genetico-critica, che ricava l'origine dell'oggetto analizzandolo *dialetticamente*, cioè «rendendo ragione dell'opposto, della

⁶⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

realtà spaziale della natura». ⁷² Quell'inversione dei termini dialettici tipica dell'empirismo la rende dunque una «*mistica razionale*» ⁷³, in cui l'unità di soggetto e oggetto è ancora solamente formale ⁷⁴; Hegel ha infatti traslato il «*soggettivismo ipercritico*» di Kant e Fichte in un «*oggettivismo acritico*» sulla falsariga di Schelling, in quanto non ha inteso la natura come essa doveva essere intesa, cioè come «*ragione oggettivata*». ⁷⁵ «*La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e totalità*» ⁷⁶, ossia la filosofia genetico-critica, citando il *Leibniz*, espone, sviluppa e critica la totalità del *Geist*, ma il suo cominciamento non può che essere ciò che ci è più immediato: in questo senso, «*l'unica fonte di salvezza è il ritorno alla natura*». ⁷⁷

1.4 Errore metodologico e problema ontologico

In termini moderni, il filosofo russo Vladimir Bibler ha ben riassunto il punto di vista di Feuerbach, cioè che il pensiero abbia trasceso l'essere: nel momento in cui l'Assoluto, ossia la completa identificazione tra piano logico e piano ontologico, viene a realizzarsi, esso «perde» qualunque oggetto che non sia sé stesso, cioè più il pensiero si sviluppa, più il mondo viene ad essere compreso, ma una volta che il primo «*ha divorato*» l'essere, il secondo viene totalmente realizzato ⁷⁸; in questo senso, la dialettica, che ha bisogno del suo opposto per svilupparsi, necessita di qualcos'altro di universale, «*un'altra Logica*» ⁷⁹, che sia però opposto all'universale stesso, che sia cioè *particolare*. Ma il particolare è esso stesso un momento dell'universale, anzi, è il suo momento negativo, ed è da questa opposizione tra universale e particolare che l'Assoluto si realizza ⁸⁰: in ciò la dialettica hegeliana dovrebbe perdere il suo *status* di «*mono-logica*», e giustificarsi da sé, ma un universale che si oppone a sé stesso in quanto particolare non si contrapporrà mai ad un altro-da-sé, ad un essere concreto, quanto a qualcosa di vuoto, astratto; la mono-logica si trasforma in «*meta-logica*», e fallisce nel suo obiettivo dialettico di legittimarsi da sé. ⁸¹ La logica deve avere «un nuovo inizio»,

⁷² Rambaldi, 1966a, p. 42.

⁷³ Cesa, 1965, p. 145.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 153-154.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁸ Bibler, 2020, pp. 398-399.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 398.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 399.

⁸¹ *Ibid.*, p. 400.

deve farsi «dia-logica», ma tale trasformazione può avvenire solamente nel terreno della «Bildung», nella sua connessione con il soggetto, nell'attualizzarsi dello spirito oggettivo, dell'Idea, nello spirito soggettivo, la cultura⁸²: questo è il punto in cui Hegel si avvicina maggiormente ad una dia-logica, ossia nel fatto che l'universale, il soggetto, abbia un'«esistenza duale», un altro-da-sé che è «quasi-soggetto», che sia essenzialmente uguale ed esistenzialmente differente.⁸³ La separazione che Bibler descrive come «logica creata», cioè il movimento di auto-coscienza dello spirito, e «logica creatrice», lo spirito assoluto in sé, non può garantire però un vero dialogo, poiché la prima, che è rappresentazione mediata della seconda, è formale, non *in sé*, e dunque non-logica: si inserisce qui Feuerbach, che lamenta una mancanza di comunicazione tra l'Io, il pensiero, e il Tu, l'essere, ma, come afferma più volte Bibler, questa dia-logica è ancora colma di indeterminatezza, in quanto tale dialogo sarebbe sempre interno al singolo pensatore, che chiamerebbe all'opposizione, se non sé stesso, quantomeno un suo duplicato, rendendo dunque il tutto «non un dialogo, ma un banale monologo».⁸⁴ L'accusa di Feuerbach a Hegel viene quindi riproposta contro il suo stesso ideatore, velatamente additato addirittura di «egocentrismo»⁸⁵ e di formalità, in quanto se il negativo, cioè, in questo caso, l'essere nella sua concretezza fisico-psicologica trascendesse realmente la logica, si cadrebbe nell'extra-concettualità, per cui le uniche asserzioni logicamente permesse sarebbero mere tautologie.⁸⁶

1.5 L'antitetico rapporto con l'hegelismo

Le accuse che Bibler muove a Feuerbach nelle successive pagine del suo articolo, per quanto discutibili alla luce di temi che emergeranno nella produzione feuerbachiana successiva, contengono certamente un fondo di verità: il «ritorno alla natura» auspicato nelle ultime righe dell'opera non è rivolto ad un approccio sensistico alla problematica idealistica dell'identificazione tra pensiero ed essere, ma ad un ripensamento dell'essere che in Hegel è solo sostanzializzazione di una «rappresentazione soggettivistico-psicologica»⁸⁷, come momento negativo del movimento dialettico del pensiero. L'essere di Hegel, nella sua formalità, costituisce un'unità ontologica tra soggetto e oggetto che

⁸² *Ibid.*, p. 402.

⁸³ *Ibid.*, p. 405.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 409

⁸⁵ *Ibid.*, p. 410.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 409-410.

⁸⁷ Cesa, 1978, p. 39.

impedisce quella separazione logica che è la base del pensiero genetico-critico⁸⁸, ma ad essere messa in dubbio è la rappresentazione della totalità universale della natura, non la totalità universale in sé e per sé: il rapporto tra pensiero ed essere è ancora idealistico, poiché il soggetto diviene consapevole di sé tramite l'oggetto, ovvero l'essenza dell'uomo è la coscienza dell'infinito, elevata sul piano della specie, che si oggettiva solo in un oggetto. In questo modo l'uomo diviene consapevole della propria individualità nella coscienza della finitezza del mondo, ma ciò non si risolve in un radicale antihegelismo, poiché l'essere-nel-mondo è ancora pensiero interiore della propria specie⁸⁹, il finito è ancora «*infinito in potenza*».⁹⁰ Feuerbach si muove ancora all'interno di un impianto idealistico, ma non si può in questo caso parlare di un fallimento teoretico: il suo obiettivo non era infatti quello di rifiutare la filosofia del maestro, quanto di integrarla alla luce della conquista metodologica del pensiero genetico-critico⁹¹, la sua critica era parte di un processo che consisteva *in primis* in una esposizione, e successivamente in uno sviluppo della materia in esame, che fosse analizzata criticamente e corretta nelle sue imperfezioni teoretiche. Gli appunti al pensiero hegeliano sono di carattere, appunto, metodologico (volti ad integrare nella sua dialettica la dimensione spaziale⁹²), tant'è che non gli viene negato l'appellativo di «filosofia critica», come invece accade ai suoi più «*ortodossi discepoli*»⁹³: egli rimane ancora, parafrasando ciò che Aristotele disse di Anassagora, «l'unico sobrio tra gli ebbri».

Nonostante ciò, sarebbe egualmente errato sottovalutare la portata della critica feuerbachiana: il pensiero hegeliano è infatti attaccato nelle sue stesse fondamenta, e l'opera che, nei termini espressi in precedenza, può essere annoverata come un altro esempio di «storiografia filosofica», vede per la prima volta la filosofia genetico-critica come protagonista principale, come una lama che, sebbene ancora poco affilata, ha già sferrato il primo dei colpi mortali al sistema di Hegel; non è un caso che ci siano voluti ben undici anni affinché i dubbi espressi da Feuerbach al maestro nella lettera del 1828 fossero organicamente sistematizzati, mentre ne passeranno solamente due tra la prima crepa e la decisa frattura ravvisata ne *L'essenza del cristianesimo*. La fine di questa

⁸⁸ Cesa, 1965, p. 145.

⁸⁹ Cesa, 1978, p. 37.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁹¹ Rambaldi, 1966a, p. 42.

⁹² *Ibid.*, p. 42.

⁹³ Cesa, 1965, p. 112.

Entwicklung è infatti solamente l'inizio di uno sviluppo dialettico successivo, cioè Feuerbach ha solo cominciato a trarre tutte quelle conseguenze teoretiche che ne faranno poi il pensatore cruciale nell'emancipazione della filosofia tedesca da Hegel: dice bene Gregor quando, discutendo del saggio del 1839, parla di una «*riforma della dialettica hegeliana*»⁹⁴ che ha direttamente influenzato Marx, all'epoca studente presso l'Università di Jena, nella sua dissertazione del 1841 e nella sua prima produzione, in cui la struttura della critica all'hegelismo è di fatto mutuata dall'«*inversione*» feuerbachiana.⁹⁵

Di fatto, quello che si configurava come il parricidio di Feuerbach nei confronti del maestro Hegel è in realtà la denuncia del parricidio di Hegel nei confronti dell'autentico metodo dialettico: etimologicamente parlando, la parola «dialettica» è composta dai termini greci «*δια*» e «*αίρεσις*», che rimandano proprio ad una divisione, che sia però volta all'identificazione del significato ultimo del concetto in esame⁹⁶, cioè la dialettica presuppone da sé una scissione, una contrapposizione di opposti che abbiano già in sé la sintesi del processo stesso. Se però tale scissione è falsa, non solo è impossibile giungere ad alcunché di sintetico, ma l'invalidità del metodo rimanda ad un errore di carattere dogmatico, in cui un presupposto è accettato acriticamente, e dunque filosoficamente. La portata di queste affermazioni non può di conseguenza essere circoscritta ad un'integrazione del pensiero hegeliano, perché, se anche il contenuto non fosse direttamente oggetto della critica, lo diverrebbe indirettamente come prodotto di una metodologia errata. Nelle prime pagine dell'articolo, Feuerbach afferma che «*la religione cristiana, vista alla luce dello svolgimento storico della sua dogmatica, viene determinata come religione assoluta, e, onde ottenere questa determinazione, viene messo in evidenza solo ciò che distingue la religione cristiana dalle altre religioni, lasciando del tutto da parte ciò che vi è di comune tra esse [...], che è l'unico assoluto che stia alla base di tutte le diverse religioni [...] e lo stesso accade con la filosofia*»⁹⁷: la filosofia genetico-critica ha individuato lo stesso errore di carattere dogmatico sia nella teologia che nel sistema hegeliano, senza però aver ancora identificato l'uno con l'altro, non è cioè ancora sviluppata la critica fondamentale all'impianto di Hegel, volta ad evidenziarne la struttura teologica.

⁹⁴ Gregor, 1965, p. 66.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁹⁶ Fronterotta, 2018, p. 37.

⁹⁷ Cesa, 1965, p. 111.

Il distacco da Hegel non è dunque così irruento, ma consiste in un processo di emancipazione che si protrarrà almeno fino al 1843, in quanto le radicali esigenze antropologiche e antispeculative che contraddistinguono la successiva produzione filosofica feuerbachiana, seppur presenti, non sono ancora così mature da giustificare una frattura insanabile.⁹⁸ Nonostante ciò, o forse proprio per questo, il successo negli ambienti della Sinistra del saggio feuerbachiano, che andava incontro alle loro esigenze riformistiche, fu immenso: ogni esponente della Germania liberale, ogni membro della Sinistra, ogni pensatore che volesse affacciarsi al sistema hegeliano venne influenzato dall'impostazione feuerbachiana e dal suo maggiore contributo a riguardo, la «*critica del metodo antispeculativo*», assimilando di fatto le proprie posizioni filosofiche sulle sue⁹⁹; allo stesso tempo, Feuerbach conteneva per la prima volta a Strauss il ruolo di *leader* del panorama filosofico tedesco, assunto in maniera definitiva nel 1841.¹⁰⁰

⁹⁸ Rambaldi, 1966a, pp. 42-43.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

Capitolo 2

2.1 Un nuovo approccio alla teologia

Nel marzo 1839, in una lettera indirizzata all'amico Christian Kapp, Feuerbach sostiene di essere immerso nel «*profondo lavoro*» di un testo che avrebbe definitivamente «*smascherato le illusioni della teologia*»¹⁰¹, e che avrebbe costituito una sorta di continuazione al *Bayle*, che appunto definiva il «*preludio di un'opera maggiore*».¹⁰² La gestazione de *L'essenza del cristianesimo*, di fatto già pronto nel giugno 1840¹⁰³, si inserisce in un clima di particolare fermento culturale, che in quel periodo vedeva la Sinistra continuare ad operare filosoficamente e politicamente per una correzione ed integrazione del pensiero hegeliano nell'ottica di una «razionalizzazione», e non di un rovesciamento, del sistema politico vigente.¹⁰⁴ La critica alla filosofia hegeliana aveva dato voce a quelle esigenze dei progressisti tedeschi non ancora propriamente rivoluzionarie, in quanto la stessa critica feuerbachiana, più o meno consapevolmente, non consisteva in una completa emancipazione dal pensiero di Hegel. Il 5 gennaio 1841, in una lettera all'editore Otto Wigand, punto di riferimento della Sinistra, conosciuto ai tempi delle prime collaborazioni con gli *Annali di Halle*¹⁰⁵, Feuerbach affermava come il metodo genetico-critico avesse agito profondamente nei riguardi della teologia, riconoscendovi «un'essenza antropologica e psicologica» che ne avrebbe minato definitivamente le basi¹⁰⁶: questa operazione, però, non si configura come un momento «*negativo e critico*», ma, ovviamente, come una *Entwicklung* dal risultato «*produttore*»¹⁰⁷, ed in ciò strettamente filosofico. Questo atteggiamento, incline a confutare quelle accuse che numerosi teologi muovevano a quei critici reputati dei semplici distruttori¹⁰⁸, non deve stupire, in quanto l'anticristianesimo costituiva uno degli attacchi prediletti che sistematicamente si offrivano a Hegel e al conservatorismo della cultura dell'epoca.

Non è certo un caso che l'opera maggiore della figura più in vista della scuola, D. F. Strauss, fosse la *Vita di Gesù*, che si proponeva come snodo cruciale del panorama

¹⁰¹ Tomasoni, 2011, p. 223.

¹⁰² *Ibid.*, p. 223.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 224.

¹⁰⁴ Rambaldi, 1966a, pp. 49-50.

¹⁰⁵ Tomasoni, 2011, p. 183.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 224.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 224.

¹⁰⁸ Rambaldi, 1966a, p. 49.

culturale post-hegeliano, in cui cioè il pensiero del maestro veniva per la prima volta affrontato criticamente nella minuziosa ricostruzione storico-filologica della storia evangelica.¹⁰⁹ In realtà, non solo l'opera straussiana si configurava come una pedante esegesi delle quattro versioni evangeliche, filologicamente puntuale ma filosoficamente sterile, rivelando un carattere di storiografia teologica piuttosto che, come nelle intenzioni dell'autore, di «*teologia critica*»¹¹⁰, ma l'abbandono dell'interpretazione razionalistica in favore di una visione mitologica delle Sacre Scritture¹¹¹ non poteva ovviamente soddisfare la sete di una filosofia genetico-critica come quella feuerbachiana.

Quello teologico non era di fatto, per quanto scomodo, un argomento nuovo nel panorama culturale germanico, nel cui territorio, particolarmente sensibile alla problematica religiosa, opere di questo genere apparivano ormai da secoli; la questione sembrava radicata talmente in profondità nella coscienza collettiva da costituire una sorta di «tappa obbligatoria» per ogni pensatore di lingua tedesca, per il quale appariva necessario confrontarsi con la propria spiritualità e con l'istituzione ecclesiastica, operandone una razionalizzazione o una radicalizzazione in termini polemici. Sorgono in tal modo i movimenti contro cui lo stesso Feuerbach, nella sua prima produzione, si scaglia ferocemente: da una parte i razionalisti e i pietisti¹¹², dall'altra i primi accenni del romanticismo tedesco, rei di aver mistificato il vero significato della religione. Il rapporto che la filosofia ha instaurato con la religione è, alla pari di quanto affermato riguardo il pensiero di Hegel, sicuramente critico, ma non genetico-critico, nella misura in cui ci si è sempre fermati ad una critica esteriore, dunque solamente negativa, senza preoccuparsi di scavare abbastanza a fondo nella materia da carpirne il reale significato, così da dotarlo di «*un carattere pratico, terapeutico, pedagogico*»¹¹³; il metodo genetico-critico ha dunque scoperto che «*il mistero rivelato della teologia*» è, appunto, l'«*antropologia*».¹¹⁴

2.2 L'introduzione de L'essenza del cristianesimo

¹⁰⁹ Rambaldi, 1966b, p. 118.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 118.

¹¹² Tomasoni, 2011, p. 228.

¹¹³ Rambaldi, 1966a, p. 49.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

L'introduzione dell'opera, composta da due capitoli, indaga proprio il legame *essenziale* tra l'uomo e la religione: l'uomo si differenzia dagli animali grazie alla coscienza, intesa non come consapevolezza di sé – e dunque come percezione della propria individualità e del suo rapporto con gli stimoli esterni – ma come consapevolezza della propria individualità *all'interno della specie*. L'essenza umana sta nel fatto che «*nella bestia vita interiore e vita esteriore si identificano; l'uomo invece ha una vita interiore ed una vita esteriore*»¹¹⁵, ma la vita interiore dell'uomo, in sostanza, è la conversazione dell'uomo stesso con la sua specie: la conversazione dell'Io e del Tu è possibile in quanto l'uomo può porsi sia come Io che come Tu in virtù della coscienza della medesima essenza, che dunque può costituire l'oggetto del suo pensiero. Nel momento in cui la coscienza finita del singolo uomo può darsi come oggetto la propria stessa essenza, ponendosi sul piano dell'infinito, diviene essa stessa l'essenza dell'uomo in quanto coscienza universale.

«*Nella coscienza dell'infinito l'essere cosciente oggettiva l'infinità della propria essenza*»¹¹⁶, che è costituita, sostiene Feuerbach, dalla ragione, dall'amore e dalla volontà elevate sul piano universale¹¹⁷, cioè sono esse a *governare* l'uomo stesso, che è soggetto della ragione, dell'amore e della volontà, ma che è allo stesso tempo oggetto della Ragione, dell'Amore e della Volontà, appunto, facoltà su cui non ha diritto di creazione né di possesso.¹¹⁸ «*L'uomo è nulla senza oggetto*»¹¹⁹ ma quando l'oggetto è la sua stessa essenza, allora esso ne racchiude «*l'Io vero e oggettivo*», di cui è espressione manifesta, cioè «*la potenza dell'oggetto sull'uomo non è altro che la potenza stessa della sua intima natura*»¹²⁰, e tutto ciò che lo influenza lo fa nella misura in cui è controparte determinata di sue facoltà infinite. In questo senso, «*non possiamo affermare qualche cosa d'altro senza affermare noi stessi*»¹²¹, cioè la coscienza rivolta all'universale è «*autoaffermazione, oggettivazione di sé*»¹²² che è consapevolezza dell'illimitatezza delle facoltà umane. Soggetto e oggetto, per Feuerbach, sono *esistenzialmente* differenti, ma *essenzialmente* identici, in quanto il secondo non è altro che il primo traslato sul piano universale, cioè l'uomo riconosce la propria limitatezza

¹¹⁵ Feuerbach, 2020, p. 23.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹²¹ *Ibid.*, p. 27.

¹²² *Ibid.*, p. 27.

guardando alla perfezione della specie¹²³: ogni uomo è quindi Dio a sé stesso, poiché se la ragione ha come oggetto la ragione che pensa sé stessa, e se il sentimento ha come oggetto sé stesso, allora ciò che viene pensato o percepito non è altro che l'essere, il divino, ed il divino si conosce solamente tramite il divino stesso, che non è altro che la ragione o il sentimento estasiati di sé stessi, alla loro massima potenza.¹²⁴ Se però si intende il sentimento come «*organo dell'infinito, soggetto della religione*»¹²⁵ – e questo è uno dei *leitmotiv* del primo Feuerbach, che già nel 1828 si riferiva al cristianesimo come «*la religione del puro sé*»¹²⁶ – come ciò tramite cui si rivela l'essenza di Dio, ci si accorge che in realtà ad essere rivelata è l'essenza del sentimento stesso, cioè «l'oggetto della medesima perde il suo valore oggettivo»¹²⁷, poiché il sentimento ne è il soggetto, e solo in relazione ad esso l'oggetto assume «corpo», in maniera cioè accidentale.

Il sentimento è dunque divino solo in virtù di sé stesso, è libero dalle determinazioni individuali: in questo modo, logicamente, Dio appare come il sentimento assoluto, puro, libero. Ma il sentimento, in questa maniera, nega un Dio che viene fuori da sé, e questo spaventa l'uomo che non ne riesce a comprendere la grandezza, e che di conseguenza attribuisce la divinità ad un Dio *oggettivo*: indipendentemente dalla facoltà associata, l'uomo può sì astrarre e trascendere sé stesso, ma non può costitutivamente astrarre e trascendere la specie.¹²⁸ Nel primo capitolo introduttivo Feuerbach risente ancora di influssi idealistici nell'identificazione tra determinazione e negazione¹²⁹, da cui risulta naturale come l'oggetto sia espressione dell'essenza, che in esso infatti si oggettiva, e che tramite ciò l'uomo, che pone in Dio la propria essenza, divenga consapevole dell'infinità della propria specie e della finitezza della propria persona. Egli, continua Feuerbach, commette però l'errore di attribuire tale finitezza alla specie stessa, e non alla propria individualità; di conseguenza, l'*oggettivazione* della propria essenza diviene una *Entäusserung* hegeliana in piena regola.

Il secondo capitolo introduttivo, denominato *L'essenza della religione in generale*, verte proprio sul fatto che la religione è «*la prima, ma indiretta, autocoscienza dell'uomo*»¹³⁰, poiché il suo oggetto è quanto di più intimo egli possiede, «*l'essenza dell'uomo*

¹²³ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁶ Cesa, 1965, p. 7.

¹²⁷ Feuerbach, 2020, p. 31.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 31-33.

¹²⁹ Tomasoni, 2011, p. 228.

¹³⁰ Feuerbach, 2020, p. 35.

espressa»¹³¹: tale identificazione tra coscienza di Dio e autocoscienza è però ancora un arcano per l'uomo religioso. È qui che scaturisce l'errore umano, che riporta la finitezza di sé alla propria specie, alienando non solo sé stesso, ma l'intera umanità nei confronti di un essere superiore che però non è che la sua stessa essenza oggettivata, estraniata. La religione, espressione del sentimento, ha un *contenuto umano*, e il cristianesimo stesso è il rapporto che l'uomo intrattiene con la propria essenza alienata, venerata come se fosse una divinità che possiede le medesime facoltà umane in maniera eminente: questa è però un'illusione, in quanto la distinzione tra l'uomo e la divinità è solamente la scissione tra l'uomo stesso e l'umanità.¹³²

Anche in questa introduzione, Feuerbach ha utilizzato il metodo genetico-critico, ravvisando un rovesciamento dei termini di soggetto e oggetto; l'uomo ha come proprio oggetto la sua essenza, ma la aliena da sé, e questa estraneazione prende corpo nella forma di un Dio onnipotente che veglia sull'uomo, che da soggetto diviene oggetto. Il cristianesimo moderno ha però commesso un altro errore, quello di negare Dio *praticamente* e non indagarlo *teoricamente*.¹³³ Gli uomini moderni negano gli attributi e le azioni di Dio, rendendolo un essere solamente negativo nella sua indeterminatezza, ma allo stesso tempo rinunciano ad interrogarsi criticamente sulla sua esistenza¹³⁴, che, in quanto puramente negativa, non fa che contraddire sé stessa, costruendo di conseguenza un *«ateismo sottile e scaltrito»*.¹³⁵ Altra particolarità del cristianesimo moderno è quella di immaginare Dio come un essere antropomorfo, ma questa non è che l'ennesima riproposizione di quella dialettica di alienazione precedentemente descritta, poiché così l'uomo, che non può trascendere la propria essenza, riconosce inconsapevolmente l'identità tra Dio e la propria specie.¹³⁶

Criticare gli attributi posseduti da un soggetto vuol dire allo stesso modo criticare il soggetto stesso, ma l'uomo nega solo gli attributi di Dio, intesi non come verità oggettiva, ma come rappresentazioni umane, da cui dunque risulta un antropomorfismo l'esistenza stessa di Dio, che diviene una *«proiezione assolutamente umana»*.¹³⁷ «Conoscere Dio e non essere sé stessi Dio [...] è una disarmonia, un'infelicità»¹³⁸:

¹³¹ *Ibid.*, p. 35.

¹³² *Ibid.*, pp. 34-36.

¹³³ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 37-39.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 39.

l'esistenza di Dio è una necessità indiscutibile dell'essere stesso, i suoi attributi sono invece prodotti dell'attività del pensiero, ma tale distinzione è solo apparente, poiché l'essere non sarebbe nulla se non fosse umano, cioè l'esistenza è presupposto degli attributi nella misura in cui l'attributo è verità dell'esistenza stessa. Il legame tra Dio e l'uomo è indissolubile poiché *«nell'essere e nella coscienza della religione non vi è nulla di diverso da ciò che vi è nell'essere dell'uomo e nella coscienza che egli ha di sé e del mondo»*¹³⁹, cioè l'uomo, nel corso dei secoli, ha trasformato attributi del proprio essere in esseri a loro volta autonomi, venerati come dèi, ma il Dio che possiede un'infinità di attributi, che l'uomo può conoscere solo in maniera finita, è in sé una contraddizione, in quanto intrinsecamente legato agli attributi umani. Se dunque gli attributi divini sono in realtà attributi umani alla massima espressione, tutte le rappresentazioni che l'uomo fa di Dio sono per la religione, che non è consapevole degli antropomorfismi come tali, verità oggettive ed indiscutibili.

Come Feuerbach aveva già affermato nel *Bayle*¹⁴⁰, tra cielo e terra c'è un rapporto inversamente proporzionale, ossia l'intima essenza della religione prevede che, quanto più eccellenti siano gli attributi di Dio, tanto più degradanti saranno le condizioni dell'uomo; *«affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla»*, cioè l'umano, unico momento positivo nella qualificazione del divino¹⁴¹, deve logicamente essere nemico dell'uomo stesso, che può permettersi di alienare da sé le proprie facoltà convinto che verranno conservate nella figura di Dio. *«L'uomo afferma in Dio ciò che nega in sé stesso»*¹⁴², la religione fa astrazione dai limiti del reale, e, negandoli consapevolmente, li riporta inconsapevolmente a Dio, e così l'uomo *«rinuncia alla propria personalità»*¹⁴³, riportandola in Dio. Oggettivare tutte queste facoltà significa però riconoscerle nell'uomo: la religione presuppone dunque che l'uomo possieda il senso della *«santità»*, che è sì in contraddizione con la sua *personalità*, ma non con il suo *essere*¹⁴⁴; *«il dovere senza il potere non è che una ridicola chimera»*¹⁴⁵, per cui ciò che riconosco lo riconosco in virtù della mia essenza.¹⁴⁶ L'uomo nega la sua conoscenza, anche quella più terrena, ponendola allo stesso tempo in Dio, del quale conosce solo ciò che Egli gli

¹³⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁰ Rambaldi, 1966a, p. 13.

¹⁴¹ Feuerbach, 2020, p. 47.

¹⁴² *Ibid.*, p. 48.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 49.

rivela, ossia egli nega il suo essere buono adorando Dio come essere buono, ma riconoscendo in tal modo *inconsapevolmente* il suo proprio essere buono. L'uomo «*proietta il suo essere fuori di sé*»¹⁴⁷, si oggettiva in qualcosa d'altro, rendendolo soggetto che ha a sua volta l'uomo stesso come oggetto, appunto, Dio, ma in questo senso, se Dio ha come oggetto l'attività umana, e dunque come fine pratico la sua salvezza, allora nulla sarà più sommo e beato di essa. La massima degradazione dell'uomo non è altro che la più grandiosa esaltazione della sua umanità.¹⁴⁸ L'uomo si proietta fuori da sé, ripudiandosi, ma allo stesso tempo riaccoglie in sé la sua rappresentazione alienata come il Dio che agisce per lui ed attraverso di lui per garantirgli la salvezza, cioè egli toglie a sé stesso la propria soggettività ponendola in Dio, e così facendo arricchisce sé stesso.¹⁴⁹

Un'analisi così minuziosa dell'introduzione è fondamentale per comprendere appieno il metodo feuerbachiano ed il suo risultato teoretico: nella prefazione alla prima edizione, egli afferma di voler svelare l'illusorietà della religione e la falsità della teologia fornendo contemporaneamente «*gli elementi critici per una filosofia della religione positiva*»¹⁵⁰, ossia ammettendo allo stesso tempo la radice *comune* di filosofia e religione, entrambe espressioni della coscienza umana, ma manifestazioni di facoltà differenti, l'una della ragione, l'altra del sentimento, che, nella sistematicità cristiana, tentano erroneamente di trascendere l'uno nell'altra.¹⁵¹ Da queste premesse concettuali, che pretendono di aver svelato «*il segreto della teologia*»¹⁵², Feuerbach indaga criticamente i restanti misteri della religione, ed in particolare di quel cristianesimo che ha avuto il merito di ricondurre, seppur in maniera ancora mediatamente alienata, l'essenza umana alla sua individualità, alla sua carne e al suo sangue, tramite l'incarnazione di un Dio che si fa uomo, appunto Cristo.¹⁵³ A mio avviso, però, analizzare *L'essenza del cristianesimo* solamente come un'opera di critica teologica sarebbe incredibilmente riduttivo: come suggerito dall'autore stesso, il testo si propone di attualizzare e dispiegare la disarmonia costitutiva tra religione e filosofia, grazie a

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 51-52.

¹⁵⁰ Cesa, 1965, p. 171.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 172-174.

¹⁵² *Ibid.*, p. 175.

¹⁵³ Feuerbach, 2020, pp. 71-79.

quel metodo genetico-critico che, già nell'introduzione, ne ha disvelato l'origine comune.

2.3 Il paganesimo e il materialismo

Nella sua ricostruzione della storia della religione, che occupa la prima parte dell'opera, intitolata appunto *La vera essenza, ossia l'essenza antropologica, della religione*, Feuerbach riannoda i fili della civilizzazione umana alla luce della scoperta del legame tra sovrannaturale e naturale, in cui il primo viene generato da bisogni fisico-psicologici del secondo, dalla cui miseria l'uomo tenta di uscire alienandosi, oggettivando la propria essenza in un essere fuori di sé. Nelle religioni pagane l'infinitezza di Dio si manifestava come una superiorità, appunto, divina, in contrapposizione alla nullità dell'essere umano¹⁵⁴, e questa lontananza umiliava l'uomo nella falsa credenza che egli fosse qualcosa di *essenzialmente* diverso dal divino e dal suo prodotto diretto, ossia la natura. Per i pagani, impegnati in una contemplazione estetica della natura, l'uomo si trova in un'armonia falsa con il mondo e con sé stesso, poiché egli eleva la natura stessa a divinità, tramite un'attività di «*immaginazione sensibile*»¹⁵⁵, produttrice di cosmogonie fantasiose. La natura pagana sussiste di per sé, ha nella propria magnificenza il principio creatore, di cui l'uomo non può partecipare; questa è dunque la più totale alienazione, non solo perché l'uomo non può che interrogarsi al solo livello estetico, ma anche e soprattutto perché egli non può realmente interrogarsi filosoficamente, ossia genetico-criticamente, sull'origine della natura, in quanto non l'ha ancora resa «*un semplice oggetto della volontà*».¹⁵⁶ Una scissione logica ed ontologica di questo tipo, per cui ciò che è sostanzialmente identico all'uomo viene riportato non solo su un altro piano, ma completamente in un *altro mondo* inconoscibile, sostiene Feuerbach, «*caratterizza lo scettico, il materialista, il naturalista, il panteista*»¹⁵⁷, cioè affonda le proprie radici teoretiche su un piano astratto, *dualistico*, in cui il principio creatore è fuori dal creato. Nella frattura pagana tra uomo e Dio emerge piuttosto chiaramente quella separazione tra principio e materia che aveva caratterizzato l'intera filosofia moderna, quell'empirismo vuoto e «rovesciato» che Feuerbach aveva già più volte criticato nella sua produzione.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

Il paganesimo ha nell'ammirazione del creato riportato l'uomo alla sua componente più volgare, ha cioè scisso irrimediabilmente l'individuo dalla specie, dunque da Dio, umiliandolo nella sua insignificante mediatezza.¹⁵⁸ Ciò che Feuerbach intende qui sottolineare sembra essere la vicinanza tra il paganesimo e la filosofia moderna, intrisa di materialismo, la cui esplicazione, ragionando per assurdo, porta a conclusioni paradossali: l'alienazione materialistico-pagana, in cui il pensiero, impossibilitato a risalire al principio primo della totalità della natura in quanto impegnato in una «contemplazione inceppata da pregiudizi, non libera»¹⁵⁹, esamina solamente dei dogmi, «senza metterli in relazione con ciò per cui hanno un significato»¹⁶⁰, è totale, ed in questi termini consiste in un'«idolatria», un'adorazione acritica, e dunque un'indagine a-filosofica.

2.4 L'ebraismo e il kantismo

La religione pagana ha però in breve tempo lasciato spazio al cristianesimo, ossia a quella religione che ha riportato l'uomo alla sua unità essenziale con Dio, ed in questo senso è fondamentale riprendere i termini con cui Feuerbach affronta il delicato tema della creazione, cui dedica tre interi capitoli. Se infatti il mondo è prodotto di una creazione, cioè se esso ha fuori di sé la propria causa prima, allora la sua nascita è opera di una «provvidenza divina», e non di quella «provvidenza naturale»¹⁶¹ che, in termini filosofici, si colora di sfumature meccanicistiche. La provvidenza divina «abolisce le leggi della natura; interrompe il corso della necessità, spezza la ferrea catena che necessariamente congiunge l'effetto alla causa», cioè essa è, in poche parole, «volontà illimitata e onnipotente».¹⁶² Ma, se la creazione è l'atto massimo della volontà senza limiti e divina, allora la stessa volontà che ha voluto che il mondo fosse potrebbe allo stesso modo volere che esso non sia¹⁶³; la creazione *ex nihilo* porta il principio della soggettività a «illimitato regno universale»¹⁶⁴ all'interno del sistema cristiano, mentre nelle filosofie pagane la ragione era sì universale, ma dava forma ad una materia preesistente, poiché il mondo per esse era una realtà. La provvidenza divina sovrasta la

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶² *Ibid.*, p. 117.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 118.

provvidenza naturale, agendo però per l'uomo religioso, per il quale la provvidenza naturale non è nemmeno una vera provvidenza.¹⁶⁵ La contraddizione tra la provvidenza divina e quella natura è irrisolvibile, in quanto la prima è un privilegio degli esseri umani, che vogliono il proprio interesse così come lo vuole Dio, e la coincidenza tra i due fini evidenzia come l'amore dell'uomo per Dio non sia altro che amore per sé stesso divinizzato. Il contrasto tra empirismo e provvidenza è quindi irriducibile, ma essa, che è «*la convinzione che l'uomo ha del valore infinito della propria esistenza*», non è altro che «*l'idealismo della religione*».¹⁶⁶ Se infatti lo scopo della provvidenza è l'uomo, allora esso stesso è il vero scopo della creazione, il suo fondamento, ma il fondamento è l'essere astratto dell'uomo, oggettivato come altro da sé: il concetto della «creazione» non è altro che il processo di oggettivazione del mondo, cosa oggettiva, affrancato come *nullo ed insignificante* dalla soggettività reale dell'uomo astratto, personalità libera dalle determinazioni del mondo stesso.¹⁶⁷

Il concetto della creazione ha come propria conseguenza teoretica l'impossibilità di *esplicare in senso genetico* il mondo e la materia, poiché in questi termini il mondo e la materia «*non devono esistere [...] (sono) l'oppressione, il limite dell'anima e della personalità umana*»¹⁶⁸, poiché il principio alla base nega costitutivamente il mondo: quando si parla di «mondo» non ci si riferisce però «*alla creazione di piante e animali, di acqua e terra [...], ma di esseri personali*»¹⁶⁹, cioè l'assoluto soggettivismo con cui si connota qui un Dio, e quindi un uomo, isolato dal mondo, nega, negando il mondo, anche quell'intersoggettività che ne è alla base.

La dottrina della creazione, continua Feuerbach, è «*la dottrina [...] fondamentale della religione ebraica*»¹⁷⁰, ma il principio attorno a cui essa si struttura non è la soggettività, quanto piuttosto l'«*egoismo*»¹⁷¹; nell'ebraismo, la natura è osservata da un punto di vista puramente *pratico*, utilitaristico, poiché essa non è nulla in sé, ma è stata generata solamente dal comando di Dio. La creazione dal nulla è infatti, di per sé, un fatto irrazionale, ed è perciò un *miracolo*, «*una creazione fantastica rispondente ad una*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 123-125.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 126.

necessità interiore»¹⁷², «*un accaduto senza accadimento*»¹⁷³ in quanto possibile solamente nella sfera del sentimento, e non nella realtà: la «*creatio ex nihilo*» è anzi «*il miracolo primo*»¹⁷⁴ voluto e compiuto dall'onnipotenza divina, che in ciò piega le leggi naturali al proprio volere, spezza le catene della necessità naturale ponendo l'uomo, e dunque sé stesso, come fine e fondamento della propria azione. Risulta evidente, a questo punto, come nell'ebraismo la natura sia solamente lo strumento di un essere ad essa superiore che ha il potere di trascenderla; la dottrina ebraica ha spostato l'attenzione dal creato al creatore, riportando però la natura in un ambito puramente egoistico, assoggettandola cioè ai propri scopi.

La creazione dal nulla, nel senso del pensiero ebraico, non può essere presa in considerazione dalla filosofia in quanto priva di alcun appoggio teorico, in quanto non offre alcuna realtà teoretica e pratica alla natura, pura non-essenza che ripone il suo significato *esclusivamente* nel godimento dell'uomo. La fede nella provvidenza della cultura ebraica è un'affermazione del più bieco egoismo, è «*il mistero del monoteismo*» nella misura in cui lo stesso Dio ebraico è l'egoistica presunzione dell'assolutismo.¹⁷⁵ L'ebraismo ha posto in Dio «*una giustificazione razionale al proprio egoismo*», ha cioè reso ciò che è derivato, Dio, come nucleo originario, e ciò che è originario, l'uomo, come derivato, invertendo nuovamente i termini in un'alienazione nuovamente irrisolvibile: «*dapprima l'uomo inconsapevolmente e involontariamente crea Dio secondo la propria immagine, e solo allora Dio consapevolmente e volontariamente torna a creare l'uomo secondo la propria immagine*».¹⁷⁶ In questo ragionamento alienato ed alienante l'ebraismo fa derivare l'egoismo dalla volontà divina, mentre è esso stesso che proietta il proprio egoismo su un Dio che, in conseguenza, è sempre più terreno e «*volgare*».¹⁷⁷

Analizzato in questi termini, e cercando allo stesso tempo di espungere dalla trattazione quei motivi antisemiti che la cultura tedesca dell'epoca non disdegnava¹⁷⁸, è difficile non cogliere nella critica dell'ebraismo come bieco egoismo i rimandi al pensiero kantiano, cioè a quello che nel 1839 era stato descritto come «*soggettivismo*

¹⁷² Tomasoni, 2011, p. 207.

¹⁷³ Cesa, 1965, p. 103.

¹⁷⁴ Feuerbach, 2020, p. 117.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 128-133.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷⁸ Rambaldi, 1966a, p. 63.

*ipercritico*¹⁷⁹: la scissione alienante tra il soggetto/uomo e l'oggetto/natura nel processo ebraico di oggettivazione egoistica rispecchia infatti la medesima frattura epistemologica tra il soggetto e l'oggetto kantiano, la cui vicendevole irriducibilità ne ha minato lo *status* ontologico.

L'inconoscibilità dell'oggetto viene riportata da Kant ad una supposta limitatezza della *ragione*, cioè al livello della *specie*, e non della singola *individualità*, per cui la sua critica diviene *ipercritica* in quanto la separazione tra soggetto e oggetto è *anche* logico-metafisica, e dunque *essenziale*. Se l'Io è infatti irriducibile all'altro-da-sé, allora esso è impossibilitato a dispiegare quell'intersoggettività che Feuerbach reputa non solo una sua specifica facoltà, ma la sua stessa essenza, ossia il mondo, privato di un proprio statuto ontologico, perde di significato; a livello logico, il dialogo Io-Tu viene dunque sacrificato sull'altare di un solipsismo sterile, e dunque irrazionale. Ancora una volta, il metodo genetico-critico ha sviscerato la struttura paradossale di ciò che si proponeva di analizzare, nel caso brevemente descritto il pensiero kantiano, ma non ha ancora colto appieno il punto cruciale, non ha ancora raggiunto l'obiettivo che, sin dal titolo dell'opera, Feuerbach si era proposto, ossia quello di indagare la vera *essenza del cristianesimo*, «*l'essenza dei sentimenti che albergano nel nostro cuore*».¹⁸⁰

2.5 Il cristianesimo e l'Idealismo

La peculiarità del cristianesimo è l'intimità del sentimento, del «cuore», posto come essenza dell'uomo stesso: il Dio del cristianesimo è sì soggettivo come quello dell'ebraismo, ma fattosi realmente «umano», sensibile e sofferente.¹⁸¹ Il fulcro del cristianesimo è infatti Cristo, un Dio che ha acquisito una *forma* umana in virtù del fatto di avere già in sé un'essenza umana, un «*dio divenuto uomo*» grazie all'amore verso l'uomo.¹⁸² L'amore vero, cioè quello sensibile, vince lo stesso Dio, ed è grazie ad esso che la distanza tra la personalità umana e quella divina è finalmente colmata. Dio, nella sua compassione e nella sua misericordia, cioè nel suo amore per l'umanità, ha pietà degli uomini, e rinnega la propria personalità divina facendosi uomo tra gli uomini: l'Incarnazione è dunque l'espressione dell'unità essenziale tra l'uomo e Dio mediante il

¹⁷⁹ Cesa, 1965, p. 153.

¹⁸⁰ Feuerbach, 2020, p. 154.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 71-80, 164-165.

¹⁸² *Ibid.*, p. 71.

principio della συμπαθεια, della partecipazione divina alle sofferenze umane.¹⁸³ Il Dio del cristianesimo è umano, misericordioso ed in ciò amorevole, lontano dall'indeterminatezza del paganesimo e dall'autoritarismo dell'ebraismo in quanto, nella sua immediatezza, viene raggiunta l'identificazione essenziale tra l'umano e il divino. Il cristianesimo autentico è la religione che, spogliata dalla teologia e dalle sue contraddizioni, è riportata al dovere morale di beneficiare gli altri uomini, intima necessità del cuore umano; la sofferenza per gli altri è un attributo divino, e dunque l'uomo che soffre per gli altri si fa Dio a sua volta.¹⁸⁴

Il Dio del cristianesimo si è spogliato della propria infinitezza ma non della propria misericordia, che è inalienabile in quanto suprema autoaffermazione della sua *umana* capacità di soffrire.¹⁸⁵ In questa unità essenziale l'uomo pone in Dio anche l'attributo della personalità, per cui egli è anche in grado di farsi uomo, e di essere dunque *esistenzialmente* diverso dall'uomo stesso. Il cristianesimo vede l'uomo come individuo nella specie, in rapporto identitario e senza mediazione con essa, così che la limitazione del singolo individuo non è attribuita all'intera specie, in quanto ad essere limitato è l'uomo, non l'umanità, e l'insoddisfazione che da ciò gli deriva lo spinge tra le braccia di Dio, in cui «*essenza ed esistenza [...] si identificano*»¹⁸⁶, in cui dunque l'universale si incontra nel particolare. Dio è anche *un* essere, e, se è l'essere dell'uomo, allora il cristianesimo, divinizzando l'individuo, lo identifica con la specie, con l'assoluto.¹⁸⁷

Proprio nel rapporto tra individuo e specie si inserisce il sentimento prediletto del cristianesimo, quell'amore che è contemporaneamente completezza e mancanza, ed in ciò racchiude perfettamente l'essenza dell'uomo che riconosce nella propria finitezza una mancanza che può essere sopperita solamente nell'incontro con l'altro-da-sé, cioè con la specie.¹⁸⁸ L'io è incompleto senza il Tu, ma prende qui piede il grande cortocircuito teoretico del pensiero cristiano, per cui l'infinitezza dell'umanità, oggettivata come «*essere esente dai limiti e dalle deficienze*»¹⁸⁹, si dispiega in una molteplicità di individui finiti che si identificano *loro stessi* con la specie. In una religione immediata l'uomo è consapevole della propria individualità nella misura in cui

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 77-78.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 169-170.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 171.

conosce non l'identità *essenziale* con la specie, ma la differenza *esistenziale* con gli altri individui, per cui la limitatezza che egli esprime nel suo pensiero viene spezzata dall'oggetto del suo stesso pensiero, appunto la specie: ciò può però trovare una conferma solo nell'altro-da-sé, ossia nel medesimo pensiero individuale degli altri uomini, che in tal modo, cioè nella loro unione, si elevano all'universale.¹⁹⁰

Il cristianesimo ha invece identificato l'individuo con la specie, ha cioè eliminato questa differenza qualitativa tra particolare e universale in virtù di una supposta completezza in cui il particolare si dà tutto nell'universale. Il dialogo autentico con Dio assume sfumature miracolose, in cui cioè l'individuo chiede all'Essere superiore di trascendere le leggi della natura: nella preghiera, ad esempio, l'uomo oggettiva la propria sofferenza, e dunque la propria limitatezza, con la *fede* che Dio potrà aiutarlo, compiendo quindi un *miracolo*.¹⁹¹

La certezza di poter trascendere in Dio la propria condizione di finitezza, che gli è data dal suo essere *terreno*, è ciò che rende l'uomo completo, o almeno, è ciò che gli fa credere di essere tale, chiuso in sé stesso, raccolto nella sua intimità. Con la fede in Dio e nella sua onnipotenza, l'individuo si chiude al mondo, e cioè alla sua stessa essenza, a quell'intersoggettività che *essenzialmente* lo identifica con la specie.¹⁹² L'uomo dispone in questo modo tutti i propri bisogni in Dio, cioè egli si completa in quanto è *solo* in Dio, nella sua indeterminatezza, e dunque nella sua assoluta mancanza di materia, nel totale distacco dalla *sensibilità*.¹⁹³ A questo punto, secondo quella dialettica già esposta nel *Bayle*, quanto più la vita dell'uomo è traslata in Dio, tanto più essa sarà svalutata nella sua componente terrena, naturale. Se dunque nel cristianesimo, la cui immediatezza prometteva la risoluzione dell'alienazione umana, l'*ultraterreno* è tutto, l'aldilà è la vera vita dell'uomo, illimitata e per questo beata, allora il *terreno* perde qualunque valore, l'«aldiquà» assume un significato puramente negativo, divenendo *nulla*.¹⁹⁴

La più grande conquista del cristianesimo, ossia la dottrina della trascendenza, diviene allo stesso tempo la sua più profonda debolezza: la seconda parte dell'opera, intitolata *L'essenza non vera, ossia teologica della religione* è dunque l'analisi delle

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 172-173.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 134-148.

¹⁹² *Ibid.*, p. 173.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 174.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 184-197.

innumerevoli contraddizioni che un pensiero di questo tipo trascina con sé, ma è anche qui che Feuerbach esplica una delle chiavi di lettura fondamentali del testo. Egli ammette, infatti, che la separazione dell'uomo dalla sua essenza, posta di fronte a lui come un essere autonomo, è il fondamento, ed il primo peccato, della religione, ma anche che tale scissione, negli antichi, era ancora ingenua, infantile, primitiva, e che solo con la teologia essa è divenuta *studiata e voluta*.¹⁹⁵

I termini che Feuerbach rivolge al cristianesimo sembrano rifarsi all'estremo del soggettivismo ipercritico, a quell'«*oggettivismo acritico*»¹⁹⁶ che era la filosofia assoluta, l'Idealismo: la trascendenza cristiana identifica soggetto e oggetto, rendendo il particolare solamente un'espressione finita di quell'universale che è Dio, l'Assoluto. La filosofia genetico-critica ha smascherato nell'immediatezza del cristianesimo quel rapporto finito/infinito che toglie ogni significato all'individuo, che aliena sé stesso nell'indeterminatezza dell'Assoluto, di cui costituisce solo un «momento». In questo processo dialettico, la filosofia hegeliana è la principale imputata, in quanto il suo tentativo di sistematizzazione di tale alienazione, che è speculazione teoretica, non è altro che il medesimo tentativo della teologia di sistematizzare le contraddizioni della dottrina cristiana, il che è speculazione religiosa.

2.6 L'hegelismo e la teologia

Il pensiero hegeliano è «*il perfezionamento della verità religiosa*»¹⁹⁷ in quanto ha identificato in maniera non critica ciò che la religione ha separato, Dio e l'uomo, tramite il concetto della personalità divina, cioè della sua trascendenza. In Hegel l'essere pensato di Dio è la coscienza che Dio ha di sé stesso, è una necessità puramente *soggettiva*, ma se questa facoltà fosse attribuita al solo Essere divino, allora il suo essere pensato gli diverrebbe *oggettivamente* indifferente, e ciò non è possibile.¹⁹⁸ «*Per noi Dio non esiste e non può esistere se noi non lo pensiamo*»¹⁹⁹, ed in ciò la coscienza umana è divina: Hegel ha identificato i due termini che la religione aveva scisso, ponendo l'oggetto nel soggetto e rendendo quest'ultimo autonomo, ma, allo stesso tempo, non ne ha eliminato la contraddizione poiché, se il nostro pensare Dio è la coscienza che Dio ha

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 213-214.

¹⁹⁶ Cesa, 1965, p. 153.

¹⁹⁷ Feuerbach, 2020, p. 246

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 242.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 242.

di sé stesso, egli ha inserito in questo processo una *mediazione* che ha reso Dio un essere *totalmente* indipendente, ed il pensiero che l'uomo ha di Dio qualcosa *fuori* da Dio stesso.²⁰⁰ Quella metodologia che era l'«*assoluta auto-alienazione della ragione*» ha portato all'assoluta auto-alienazione *dell'uomo*, così che la sua filosofia contraddice la religione «*solo per quel che in generale il pensiero educato e coerente contraddice la rappresentazione rozza e incoerente, pur esprimendo la medesima cosa*»²⁰¹; il metodo genetico-critico ha spogliato il sostrato speculativo dell'hegelismo, rivelandolo infine come una teologia.

Quell'«*auto-ingannarsi dell'uomo*»²⁰² che è la teologia moderna è superata, e tale emancipazione religiosa è anche filosofica e culturale, al completamento di quell'opera già iniziata con la *Critica*.

Gli influssi mediatamente hegeliani, anche in quest'opera, sono in realtà presenti, in quanto, come già detto in precedenza, la filosofia genetico-critica non può non dirsi derivata dal metodo dialettico del maestro, essa è ancora *Entwicklung* come l'alienazione trattata nel testo è ancora *Enttäusserung*. La stessa evoluzione religiosa segue uno schema di «*identità-scissione-riconciliazione*»²⁰³, ed il fine della soppressione della dottrina cristiana, ossia la riappropriazione da parte dell'uomo delle proprie facoltà alienate, oggettivate e venerate come divine, non può certo dirsi totalmente estranea ad una *sintesi* di tipo hegeliano.

Come sottolineato da Walter Jaeschke, Feuerbach continua a muoversi nel solco hegeliano, non solo perché la filosofia è ancora un progresso storico-filosofico, ma anche perché la legittimazione del proprio pensiero sembra essere possibile solamente partendo dalla negazione di quello precedente.²⁰⁴ Feuerbach ha però svelato la strada da percorrere per rovesciare realmente *in toto* l'hegelismo, cioè solamente partendo dall'affermazione del valore di per sé razionale della sensibilità²⁰⁵, e dal rifiuto di un esito trascendente²⁰⁶: egli ha compreso come la filosofia hegeliana non fosse anticristiana per il suo contenuto, ma per il fatto che religione e filosofia sono essenzialmente differenti.²⁰⁷ La celebrazione religiosa deve quindi essere resa una

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 242-243.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 246.

²⁰² Cesa, 1965, p. 176.

²⁰³ Cesa, 1978, p. 72.

²⁰⁴ Jaeschke, 1980, p. 348.

²⁰⁵ Rambaldi, 1966a, pp. 64-65.

²⁰⁶ Cesa, 1978, p. 85.

²⁰⁷ Jaeschke, 1980, p. 349.

celebrazione della natura e della natura dell'uomo, ed egli non deve più godere di Dio, ma di sé stesso e di ciò che lo circonda. In ciò, l'unico comandamento della nuova religione, «*homo homini deus est*»²⁰⁸, prevede una filosofia che non conosca presupposti se non la totalità dell'esperienza umana, a partire da ciò che gli è più immediato, la sensibilità: la nuova religione deve essere in questo senso un'antropologia.²⁰⁹

²⁰⁸ Feuerbach, 2020, p. 286.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 285-293.

Capitolo 3

3.1 La nuova filosofia

Il successo editoriale de *L'essenza* fu immenso, tanto che già due mesi dopo la pubblicazione Wigand chiedeva all'autore di dedicarsi ad una seconda edizione.²¹⁰ Ancora maggiore fu il terremoto culturale che l'opera generò nella comunità filosofica europea: quell'egemonia della scuola post-hegeliana contesa a Strauss già dal 1839 diveniva ora un possesso acquisito per il diritto di aver attuato la più grande conquista teoretica dell'epoca, cioè quella definitiva emancipazione dal pensiero idealistico che potesse portare ad una *filosofia nuova*, realmente positiva. Le posizioni polemiche contro la filosofia del maestro trovarono infatti in quei mesi una radicalizzazione non indifferente²¹¹, culminata nell'inizio della stesura delle *Tesi*, che certamente influirono sulla redazione della seconda edizione de *L'essenza*, la quale approfondiva argomenti precedentemente secondari o posti in maniera superficiale.²¹² In realtà, un cambiamento nella prospettiva in cui Feuerbach vedeva la genesi di questa nuova filosofia è già abbastanza evidente nella produzione risalente alla fine del 1841, costituita perlopiù da risposte alle reazioni polemiche contro la sua opera, che con il suo spirito così radicale e «distruttivo» aveva urtato le posizioni sia della Destra che di parte della Sinistra. Se infatti l'obiettivo, nel giugno 1841, rimaneva quello di «*guarire l'uomo contemporaneo dalla patologia religiosa mediante una cura praticata dalla fredda acqua della ragione*»²¹³, pochi mesi più tardi la questione sembrava già riconfigurarsi come un tentativo di conciliazione di empiria e teoria, non tramite una fusione astratta, ma mediante il riconoscimento di uno statuto (anche) teorico alla stessa attività empirica dei sensi.²¹⁴ L'esigenza di Feuerbach è quella di rendere la nuova filosofia il più *umana* possibile, ma ciò richiedeva necessariamente che il fulcro del nuovo pensiero divenisse l'uomo nella sua totalità, e dunque attribuendo anche a ciò che esso ha di più immediato, ossia i sensi, un valore di per sé filosofico.²¹⁵

²¹⁰ Tomasoni, 2011.

²¹¹ Rambaldi, 1966a, p. 78.

²¹² *Ibid.*, pp. 74-78.

²¹³ *Ibid.*, p. 73.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

La radicalizzazione feuerbachiana consiste non tanto in un brusco cambiamento di problematica, quanto in un mutamento metodologico²¹⁶; se infatti, in un saggio pubblicato nel 1842, in risposta ad una critica del teologo Julius Müller, egli si sofferma particolarmente sul fatto che la critica anti-teologica sia solo secondaria rispetto all'affermazione dell'antropologia come nuova filosofia²¹⁷, allora risulta ben chiaro il contesto all'interno del quale Feuerbach si sta ora muovendo. La filosofia genetico-critica sta per essere ulteriormente «radicalizzata», cioè il suo metodo ha portato alla sua stessa distruzione nella misura in cui essa prende in esame l'uomo stesso che, analizzato nella sua totalità, rivela il suo cominciamento primo nell'immediatezza dei sensi. Nel febbraio 1842, Ruge pubblicava sulle pagine degli Annali tedeschi un altro saggio redatto da Feuerbach, stavolta in polemica con chi aveva sospettato che egli fosse l'autore di un'opera, la *Tromba del giudizio universale*, che pretendeva che la critica alla religione presente ne *L'essenza* derivasse direttamente da Hegel.²¹⁸ Qui Feuerbach, sostenendo come il «sacro dovere»²¹⁹ dell'uomo moderno sia proprio l'emancipazione più completa dalle contraddizioni religiose, afferma per la prima volta che la nuova filosofia non può ergersi su una «religione positiva», che torni alla primitiva immediatezza del sentimento religioso: essa non può permettersi di rinverdire il primo cristianesimo, in quanto ciò consisterebbe nel «ringiovanire un vecchio facendogli indossare l'abito di un giovinetto»²²⁰, ma deve sussistere da sé, senza presupposti, «generando, dalla nostra carne e dal nostro sangue, una intuizione delle cose che sia nuova e fresca di vita».²²¹ Rifiutare la religione nella sua interezza risulta tutt'altro che un passo scontato: se infatti nel 1841 Feuerbach descriveva il sentimento religioso primitivo sia come intima necessità del cuore umano²²² che come soppressione del dovere morale dell'uomo di beneficiare l'altro da sé²²³, cioè in termini che potevano apparentemente risultare quasi antitetici, già pochi mesi più tardi egli sembra muoversi in tutt'altra direzione. Riconoscere all'autentico sentimento religioso, cioè al trionfo dell'alienazione umana, una funzione «positiva», significherebbe infatti porre la nuova filosofia sulle rovine della vecchia, costruire qualcosa di positivo tramite la negazione di

²¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁸ Tomasoni, 2011, p. 263.

²¹⁹ Cesa, 1965, p. 241.

²²⁰ *Ibid.*, p. 243.

²²¹ *Ibid.*, p. 243.

²²² Feuerbach, 2020, pp. 80-81.

²²³ *Ibid.*, pp. 170-173.

una negazione. Garantire alla religione un valore realmente filosofico risulterebbe cioè l'ennesima conferma dell'illusorietà di «questa contraddizione [che] è [...] l'ignominia della nostra storia moderna»²²⁴; la filosofia nuova non può sorgere dalla negazione di una negazione, poiché ciò non la renderebbe realmente «nuova», ma, anzi, una sintesi, l'ennesimo «*Aufhebung*» di stampo hegeliano. La missione che Feuerbach si proponeva era quella di «rendere l'uomo filosofo» e «filosofo l'uomo»²²⁵, di umanizzare la filosofia partendo da una base antropologica, che identificasse l'essenza umana con l'uomo stesso, e con nulla all'infuori di lui²²⁶: «soltanto la filosofia divenuta umana è filosofia positiva, ossia vera».²²⁷

3.2 Le Tesi: un nuovo soggetto

Snodo teoretico molto importante in questo tortuoso cammino filosofico è la redazione delle *Tesi preliminari per una riforma della filosofia*, pubblicate agli inizi del 1843.²²⁸ Nonostante la brevità, la sua struttura aforistica ne rende particolarmente complessa l'esposizione, pur dimostrando per la prima volta lo spirito fortemente antisistemico con cui Feuerbach si andava allontanando dall'Idealismo.²²⁹ Tale forma espositiva, fortemente voluta dall'autore, ricalca l'obiettivo fondamentale cui Feuerbach vuole giungere, ossia evidenziare la necessità che la nuova filosofia sorga da una sorta di «*tabula rasa* teoretica», dal disvelamento e dalla distruzione – e non dalla mera negazione – del sistema di pensiero dominante, appunto quello hegeliano. Ciò che più colpisce è certamente l'assenza di riferimenti alla filosofia genetico-critica, non tanto perché svelata come residuo idealistico, ma in quanto arma che ha già sferrato il colpo finale al suo avversario: *L'essenza*, infatti, ha già rivelato che «*il segreto della teologia è l'antropologia*»²³⁰, e ha già evidenziato che «*la logica hegeliana è la teologia razionalizzata e attualizzata, la teologia resa come logica*»²³¹, riportando di fatto questa contraddizione al prodotto di un errore metodologico fondamentale, ossia al rovesciamento del rapporto tra soggetto e predicato. Nella filosofia hegeliana il finito è solamente un momento negativo nello sviluppo dell'infinito, all'interno del quale esso

²²⁴ Cesa, 1965, p. 242.

²²⁵ Tomasoni, 2011, p. 268.

²²⁶ Cesa, 1965, p. 243.

²²⁷ *Ibid.*, p. 243.

²²⁸ Tomasoni, 2011, pp. 275-276.

²²⁹ Rambaldi, 1966a, p. 86.

²³⁰ Feuerbach, 1983, p. 156.

²³¹ *Ibid.*, p. 158.

non è presente se non come un'ombra priva di significato, ma, come nella teologia il segreto rivelato in Dio era l'uomo, così nella logica idealistica il finito è la reale essenza dell'infinito, e non una sua manifestazione «negativa»²³²: solo l'assunzione del finito come originario può fornire uno statuto di verità alla filosofia, che potrà farsi a sua volta scienza della realtà solo partendo davvero dalla realtà, cioè dall'immediatezza dell'empiria²³³, poiché solo «l'empirico, nella sua totalità, è lo speculativo».²³⁴ La questione fondamentale, più volte sottolineata da Feuerbach, è che «il compito della vera filosofia [...] è di conoscere [...] il finito come non-finito»²³⁵: rendendo il finito momento dell'infinito, Hegel ha posto l'essere come predicato del pensiero, identificando i due termini in un concetto, l'Assoluto, puramente formale, così come la teologia aveva identificato l'universale e il particolare in Dio, che risultava però solamente un dogma.²³⁶ Ad una prima parte prettamente critica, improntata sull'identificazione teorica di teologia e hegelismo, segue una seconda parte «positiva», incentrata sul capovolgimento dei temi presentati inizialmente come negativi; se infatti l'errore fondamentale della filosofia moderna è stato rovesciare i termini di soggetto e predicato, allora il vero inizio della nuova filosofia non potrà essere che il superamento di tale rovesciamento, nella forma di un'inversione che riduca l'infinito al finito, il pensiero all'essere, che a sua volta divenga vero *primum* logico-metafisico.²³⁷

Ciò che Feuerbach si sta proponendo non è però un rovesciamento formale, che nel tentativo di farsi antihegeliano ricadrebbe, generandosi da un'opposizione, nell'hegelismo più puro: egli non è infatti un pensatore dualista, non sta semplicemente invertendo i termini su cui la filosofia moderna si era strutturata per secoli, cioè non sta facendo del pensiero un mero attributo *accidentale* dell'essere, pena il cadere nel più ingenuo materialismo. Feuerbach non sta contrapponendo la sensibilità al pensiero, poiché ciò che egli intende per «essere» non è né esclusivamente l'una né solamente l'altro²³⁸: riproporre un binomio oppositivo vorrebbe dire solamente rinverdire in maniera esteriormente invertita, ma essenzialmente simile, quel teismo che «*si basa sulla discordia tra testa e cuore*»²³⁹, di cui invece «*l'antropoteismo è la sospensione*

²³² Rambaldi, 1966a, p. 88.

²³³ *Ibid.*, p. 89.

²³⁴ Feuerbach, 1983, p. 161.

²³⁵ *Ibid.*, p. 160.

²³⁶ Rambaldi, 1966a, pp. 89-90.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 90-91.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 92-93.

²³⁹ Feuerbach, 1983, p. 165.

senza discordia».²⁴⁰ L'uomo, nella sua totalità, è essere e pensiero, o meglio, «*l'essere è soggetto e il pensiero un predicato, ma un predicato tale che contiene l'essenza del suo soggetto*»²⁴¹: coscienza e sensibilità non possono essere completamente scisse, poiché l'uomo reale avverte nella sua immediatezza sensibile la propria limitazione, ed in ciò è spinto a trascenderla mediante qualcosa di per sé illimitato²⁴²; essere e pensiero sembrano giungere qui ad un'unità decisamente anti-idealistica, poiché il loro rapporto è *essenziale e reale*. Nonostante l'opera consista in larga parte nella pedante riproposizione delle critiche mosse all'Idealismo sin dal 1839, l'interpretazione della totalità umana in maniera non dualistica è, per quanto in queste pagine appena abbozzata, davvero la conquista fondamentale della nuova filosofia²⁴³, che può definitivamente gettare le sue basi sulla denuncia dell'autocoscienza della vecchia filosofia, che, «*separata dall'essere umano, è un'astrazione senza realtà*»²⁴⁴: la nuova filosofia è umana, parte cioè dalla finitezza dell'uomo, ma, per evitare un approccio sterilmente dualistico, Feuerbach sta ridefinendo il concetto stesso di «umanità».

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁴² Rambaldi, 1966a, p. 94.

²⁴³ *Ibid.*, p. 93.

²⁴⁴ Feuerbach, 1983, p. 169.

3.3 I *Principi*: la nuova autocoscienza

Dopo essersi dedicato per gran parte del 1842 alla stesura della seconda edizione de *L'essenza*, data alle stampe nel giugno 1843²⁴⁵, in quella stessa estate Feuerbach tentava di porre termine a quel lungo percorso teoretico cominciato dal biennio 1838/1839, pubblicando un'opera che avrebbe ispirato le successive generazioni a dire «*il vero e necessario meglio di noi*»²⁴⁶: i *Principi della filosofia dell'avvenire* vedevano la luce nel settembre dello stesso 1843, divenendo un grande successo. Nella prefazione alla prima edizione, datata 9 luglio 1843, Feuerbach ammette esplicitamente la carica rivoluzionaria del testo²⁴⁷, che «*l'epoca presente [...], di raffinate illusioni e di pregiudizi saccenti, è generalmente incapace di comprendere*»²⁴⁸, e che egli destina quindi all'uomo moderno, che dovrà avere il compito di trarre le adeguate conseguenze da queste premesse, volte invece a «*dedurre la necessità di una filosofia dell'uomo, e cioè dell'antropologia, dalla filosofia dell'assoluto, la teologia*».²⁴⁹ Ancora una volta Feuerbach sta intrecciando logica, storia della filosofia e storia della teologia per fornire alle generazioni future le armi teoretiche per «*realizzare una nuova realtà*»²⁵⁰: «*la filosofia dell'avvenire ha il compito di condurre la filosofia dal regno delle anime dei defunti a quello delle anime vive e incarnate*».²⁵¹ La filosofia moderna è teismo nella misura in cui considera Dio come oggetto del pensiero, e non ancora come soggetto pensante²⁵², ed è con il pensiero hegeliano che il Dio indefinito del teismo è venuto fuori dalla nebbia della fantasia: l'astrazione teistica, che poneva Dio nel suo significato sensibile, è ora sostituita dall'astrazione speculativa, che pone Dio nel suo significato teoretico, cioè come l'essenza dell'uomo privato dalle sue limitazioni sensibili.²⁵³ Questa «*tensione verso l'uomo*»²⁵⁴ che caratterizza la filosofia idealistica è però ancora lontana dall'esaurirlo nella sua totalità, che è anche empiria e sensibilità²⁵⁵: il superamento teoretico di Dio può avvenire solamente nella misura in cui l'uomo attui nei Suoi confronti un superamento *pratico*, cioè la negazione empirica di Dio deve

²⁴⁵ Tomasoni, 2011, p. 292.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 299.

²⁴⁷ Rambaldi, 1966a, p. 114.

²⁴⁸ Feuerbach, 2016, p. 15.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

²⁵⁰ Rambaldi, 1966a, p. 114.

²⁵¹ Feuerbach, 2016, p. 15.

²⁵² Rambaldi, 1966a, p. 116.

²⁵³ Feuerbach, 2016, pp. 23-24.

²⁵⁴ Rambaldi, 1966a, p. 115.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

necessariamente estendersi come negazione teoretica. L'uomo ha di fatto già superato Dio *praticamente*, poiché ha sublimato i propri limiti nell'universalità della conoscenza scientifica, ma allo stesso tempo, a causa della teologia, la Sua esistenza non è mai stata messa in dubbio a livello *teorico*.²⁵⁶ La separazione dualistica tra spirito e materia protagonista della filosofia moderna non è mai stata risolta che in Hegel, il quale ha però mantenuto una contraddizione nel porre la materia stessa, il principio *reale*, all'interno del principio *ideale*, svuotandola di ogni significato di per sé.²⁵⁷ In questo senso, «*il culmine della filosofia moderna è la filosofia hegeliana*»²⁵⁸, che ha ribadito quell'identità tra pensiero ed essere che è «*espressione della divinità della ragione*», e cioè che la ragione, il pensiero, è l'ente assoluto.²⁵⁹ Torna qui la critica del 1839 che accusava Hegel di voler confutare il pensiero non con l'esser-altro-dal-pensiero, ma con il pensiero-dell'esser-altro-dal-pensiero: l'Idealismo assoluto identifica acriticamente l'essere e il pensiero, così che la dialettica hegeliana si risolve in uno sterile monologo tra due termini privi di *distinzione*, e dunque di *concretezza*. «*Intrappolato nell'astrazione*»²⁶⁰, l'Idealismo è svuotato della sua metodologia, in quanto privo di quell'opposizione tra tesi e antitesi che ne costituisce la forza dialettica, e del suo contenuto, poiché il suo essere rimane, nella sua vacuità, un non-essere indeterminato impossibilitato a rivestire il ruolo di «*vero essere*» che è inizio logico e criterio di verità.²⁶¹

La nuova filosofia deve sciogliere questa contraddizione, ridefinendo i rapporti tra essere e pensiero, riconoscendone l'indipendenza reciproca ma formalizzandone allo stesso tempo un'unità non più vacua, per cui l'essere è oggetto *immediato* dei sensi e oggetto *mediato* del pensiero²⁶²: dopo una prima parte «negativa», Feuerbach raccoglie le intuizioni delle *Tesi*, sviluppandole «positivamente».

«*Il reale nella sua realtà [...] è il sensibile*»²⁶³, cioè io percepisco un altro ente quando la mia auto-attività, il mio pensiero, è limitato dall'attività di un altro ente, un altro Io, o meglio, con un termine fichtiano, un «non-Io» in me²⁶⁴; il passaggio dall'Io al Tu, cioè

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 120.

²⁵⁸ Feuerbach, 2016, p. 41.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

²⁶⁰ Jenkins, 2018, p. 2.

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 2-3.

²⁶² Rambaldi, 1966a, p. 123.

²⁶³ Feuerbach, 2016, p. 60.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 60.

al non-Io, è però possibile solo grazie ai sensi. Per la filosofia moderna era diventato un mistero come potessero enti materiali influenzare l'Io, un ente immateriale, tanto da considerare gli altri enti pure entità intellettuali, dimenticandosi della sensibilità, cioè del fatto che l'Io è a sua volta un ente sensibile, che invece l'intelletto astratto rende Dio, astraendo dalla sensibilità che è l'unica reale connessione tra Io e Tu.²⁶⁵ Questa è la conquista rivoluzionaria che Feuerbach predicava da anni, ossia la scoperta della sensibilità come unico fondamento *reale* di quell'intersoggettività che caratterizza la stessa umanità: pensiero ed essere sono identificati nella sensibilità, cioè in quell'*amore* che era la chiave della religiosità immediata, l'ammirazione dell'Io per la propria essenza, e quindi per l'altro-da-sé, il Tu.²⁶⁶ Le contraddizioni tra materialismo e idealismo si risolvono nell'unità dell'uno e dell'altro che è la stessa essenza umana. La nuova filosofia si configura come una riappropriazione da parte dell'uomo della totalità della sua essenza, e quindi del proprio Io come «ente reale e sensibile», precedentemente alienato dalla vecchia filosofia, per la quale era «un ente semplicemente pensante e astratto».²⁶⁷ L'unico comandamento della nuova filosofia, della nuova reale antropologia, non è più «ciò che è razionale è reale», ma «solo l'umano è il razionale; l'uomo è la misura della ragione»²⁶⁸, in quanto l'uomo è in grado di trascendere la propria finitezza solamente nell'infinitezza della specie, ma l'incontro dell'Io con il Tu è *immediatamente* sensibile, e solo *dopo* oggetto dell'astrazione del pensiero.

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 60-61.

²⁶⁶ Rambaldi, 1966a, pp. 123-124.

²⁶⁷ Feuerbach, 2016, p. 63.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 74.

3.4 La soluzione del problema ontologico

Nei *Principi*, Feuerbach sembra giungere a conclusione di un percorso cominciato sin dalla sua dissertazione del 1828, e dalla successiva lettera inviata a Hegel, in cui traspariva già l'interesse per un'effettiva determinazione dell'essere²⁶⁹: il problema ontologico – «che cos'è l'essere?» – si intersecava già alla questione epistemologica – «quale validità può avere il pensiero astratto?» – risolvendo questa tensione dualistica in un bisogno di conciliazione pur sempre ancora hegeliano.²⁷⁰ Il parziale superamento dell'hegelismo nel 1841 è ancora per certi versi molto relativo: il binomio essere/pensiero, e la loro apparente contraddittorietà, vede protagonisti due concetti ancora radicalmente *hegeliani*, nella misura in cui l'uno è ancora determinazione in senso negativo, l'altro è ancora «*puro pensiero*» che, nella sua universalità, si apre alla particolarità.²⁷¹ La questione ontologica si presenta nella sua nuova forma a partire dalle *Tesi* e dai *Principi*, in cui l'essere è sì percepito con la sensibilità, ma la cui essenza non è data *esclusivamente* dalla sensibilità stessa: le accuse di «*sfiducia nel pensiero*»²⁷² lasciano a mio avviso il tempo che trovano, in quanto non è la sensibilità individuale a conoscere l'essere, ma la sensibilità come facoltà universale, ossia quel senso che conosce ciò che è fuori da sé in quanto consapevole di sé stesso e della propria individualità. Per Feuerbach l'uomo è ancora auto-coscienza, ma non lo è più nel senso tradizionale del termine, in quanto la coscienza non sarebbe altro che un astrattismo senza la propria corporeità, che a sua volta non è accidentale nella misura in cui è costitutiva di quell'intersoggettività grazie alla quale l'uomo è in grado di aprirsi all'altro-da-sé.

²⁶⁹ Ballanti, 1951, p. 126.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 129-130.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 131-132.

²⁷² *Ibid.*, p. 133.

3.5 Conclusioni: la filosofia dell'avvenire

Un'impostazione di questo tipo è evidentemente ancora influenzata da un certo tipo di Idealismo, e forse da un ancor maggiore kantismo²⁷³, ma è solo grazie a questo approccio che Feuerbach può distanziarsi dall'ingenuo materialismo di parte del pensiero moderno: la vecchia filosofia «*superava i limiti dell'individualità in modo illusorio, con l'alienazione nella divinità; la nuova li supera in modo pratico e reale, nella vita dell'umanità*»²⁷⁴, cioè questa nuova realtà antropologica lega l'individuo all'altro-da-sé come fondamento della propria identità tramite la sensibilità, riportata sul piano umano, e dunque mediante quell'amore che l'Io prova per il Tu riconoscendolo come espressione della magnificenza della specie. L'uomo, come affermato ne *L'essenza*, diviene realmente Dio a sé stesso, ma non più, o quantomeno non totalmente, in forma propriamente *divina*, ma nella sua reale *umanità*: «*homo sum, humani nihil a me alienum puto – questa massima, presa nel suo significato più universale ed elevato, è il motto della nuova filosofia*».²⁷⁵

²⁷³ *Ibid.*, p. 131.

²⁷⁴ Rambaldi, 1966a, p. 130.

²⁷⁵ Feuerbach, 2016, p. 78.

Bibliografia

- Ballanti G., “Il problema dell’essere in Ludwig Feuerbach”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vita e Pensiero – Pubblicazione dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, 1951, pp. 125-143.
- Bibler V. S., “Back to the problem of self-justification. Where Hegel and Feuerbach left off”, in *Russian Studies in Philosophy*, Routledge Taylor and Francis Group, 2020, pp. 396-418.
- Caracciolo L., Rocucci A., *Storia Contemporanea – Dal mondo europeo al mondo senza centro*, Le Monnier Università, Firenze, 2020.
- Cesa C., *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Bari, 1978.
- Cesa C. (a cura di), *Opere*, Laterza, Bari, 1965.
- Enciclopedia Universale Rizzoli Larousse, Volume XIII, Rizzoli, Milano, 1969.
- Engels F. e Gruppi L. (a cura di), *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1969.
- Feuerbach L., *L’essenza del cristianesimo*, Cometti C. (trad. it), Feltrinelli Editore, Milano, 2020.
- Feuerbach L., *Pensieri sulla morte e l’immortalità*, Galletti B. (trad. it.), Amenta, Palermo, 1866 (testo distribuito con licenza da www.liberliber.it).
- Feuerbach L., *Principi della filosofia dell’avvenire*, Basile L. (trad. it.), Ortothes, Napoli-Salerno, 2016.
- Feuerbach L., “Tesi provvisorie per una riforma della filosofia”, in *The Young Hegelians: an anthology*, Stepelevich L. S. (a cura di), Cambridge University Press, 1983, pp. 156-171.
- Gregor A. J., “Marx, Feuerbach and the reform of the hegelian dialectic”, in *Science & Society*, Winter, 1965, pp. 66-80.
- Jaeschke W., “Speculative and anthropological criticism of religion: a theological orientation to Hegel and Feuerbach”, in *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press, 1980, pp. 345-364.
- Jenkins M., “Thought is Being or Thought and Being? Feuerbach and his criticism of Hegel’s Absolute Idealism”, in *Philosophy Pathways*, Issue 222, 2018, pp 1-4.
- Platone e Fronterotta F. (a cura di), *Sofista*, Bur Rizzoli, Milano, 2018.

Rambaldi E., *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1966a.

Rambaldi E., *Le origini della sinistra hegeliana*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1966b.

Tomasoni F., *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2011.