

BREVE STORIA DELL'ATEISMO MODERNO

III.

L'ateismo positivistico. L'ateismo freudiano

L'Ottocento, pur con tutti i suoi progressi scientifico-tecnologici e culturali (in senso soprattutto metodologico), è un secolo di affioramento di relitti: quelli della grande crisi medievale-rinascimentale che, propagatasi e diramatasi nei secoli precedenti come una ragnatela di fratture, aveva fatto nascere molte «isole» culturali, via via allontanatesi dal continente sprofondato. L'avventura del soggettivismo e dell'immanentismo moderno ha splendide peripezie, avventure stimolanti, ma nella cornice sempre drammatica e spesso tragica della problematicità inesauribile e della crescente solitudine psicologica e spirituale.

Con la deflagrazione dell'unità culturale era stata compromessa la percezione dell'unità dell'essere, regredito nell'inconoscibile o nell'inaccessibile, remoto (rimosso): perché non più intuito e pensato a partire da, e attraverso, i suoi trascendentali: uno, vero, buono, bello. Si potrebbe scrivere tutta una storia della più recente modernità su questa traccia: non dimenticando mai che la Modernità intera incomincia con l'evento cristiano, dunque con la *reductio* di ogni componente culturale a quella unità di senso e significato.

Perché nasce, nel 1750, l'*estetica* (nell'opera e nella definizione di Baumgarten)? Perché nascono i vari trattati sulla tolleranza, da Locke a Voltaire e oltre? Perché l'insistenza epocale sulla ragione, che deborda poi nell'ottimismo scientista ottocentesco, tanto irriso da Leopardi e da Schopenhauer? E perché, soprattutto, nella miriade di indagini sempre più specialistiche, mosse prima dall'erudizione illuministica, poi dallo storicismo ro-

mantico e infine, massicciamente (e in parte meritevolmente) dagli entusiasmi positivistici, va in frantumi l'unità dell'immagine del mondo?

Ho riassunto in poche righe la crisi dei trascendentali: la problematizzazione del *bello* (estetica), quella del *buono* (anche nel malinteso della tolleranza, versione «laica» impoverita della carità), quella del *vero* (nell'estremismo della ragione autosufficiente), quella riassuntiva e sintetica, infine, dell'*uno* (nella frantumazione centrifugata della cultura).

«Denudato» delle sue proprietà essenziali, l'essere recede nel vuoto o nel mito. Nel vuoto, con Schopenhauer, Nietzsche, l'esistenzialismo ateo; nel mito con il Positivismo. L'uno, il vero, il buono, il bello, non sono più binari e veicoli della conoscenza dell'essere, ma accidenti, cose-che-accadono, dati (che non sono però, contrariamente alla loro etimologia, *doni*) da analizzare scrutandoli con l'onnividente occhio della «scienza»; ma la «scienza», esclusa da sé la filosofia, soprattutto metafisica, l'arte (che nell'antichità e anche nel Medioevo era *techne-ars*, cioè anch'essa scienza), la teologia (*scientia Dei* negata), resta solo il proprio moncherino razionalistico-tecnologico, teoreticamente gonfiato, ed efficiente sul piano realizzativo, anche perché e nella misura in cui la «scienza» si è separata dall'orizzonte della conoscenza complessiva e globale, credendo di coestenderla a se stessa e di sostituirla, in realtà surrogando la conoscenza con la classificazione e la manipolazione del percepibile¹.

Perché quella deflagrazione dell'unità dell'essere e dunque della conoscenza aveva non solo oscurato l'uno e, in esso, resi indistinguibili il vero il buono il bello, ma li aveva tutti reciprocamente *dissociati*, in modo tale che l'uno restava inaccessibile se non più vero, buono e bello; il vero, incomprensibile nella sua privazione di unità, bontà e bellezza; il buono, inapprezzabile proprio nella sua perdita di relazione (buono per

¹ L'aspetto oggi più preoccupante di questa usurpazione riduttiva e quantitativa della conoscenza è la tendenziale identificazione della «scienza» con la tecnologia, in modo che la riduzione scientifica della conoscenza e la manipolazione della realtà coincidano in una estrema empietà violentatrice.

che? per chi?); il bello, insensato nella sua appetibilità insaziata e vagante².

Oggi ne abbiamo i maligni frutti vistosi; basta osservare il panorama di frantumi (anche preziosamente rilucenti, a volte, ma incoerenti) della cultura: lo scetticismo scivolato in irridente disperazione della verità; la negazione e spesso la contestazione del bene, ridotto ad opzione soggettivo-umorale; la consumazione, fino alla macellazione, del bello nel piacere disorientato, o, al limite, criminale (dal «naturista» De Sade in poi)³.

Il Positivismo, che eredita inconsapevolmente questo oceano di frantumi, crede di essere la metodologia unificata, teorica e pratica, della scienza condotta a definitivo, estremo rigore, e non sa di essere invece il testimone eccellente, perché necessitato a testimoniare inconsciamente, della crisi della scienza, coestesa, all'orizzonte, con la crisi della cultura occidentale.

Per comprendere correttamente una tale sconfitta, mascherata da trionfo, dello spirito scientifico, dobbiamo momentaneamente risalire a Machiavelli, nella cui opera più famosa, *Il principe*, confluiscono saldandosi l'una all'altra due parole-chiave dell'Occidente, *realità* e *verità*. «Realità» (*realitas*) è una parola coniata dal grande teologo Duns Scoto nel tardo Medioevo, per definire l'essere individuale; poi passa a significare l'esistenza concreta delle cose. «Verità» significa corrispondenza del pensiero e della parola alla cosa, corrispondenza la cui fonte è all'origine in Dio, suprema verità. Nel linguaggio comune, «realità», da un significato analogo a quello contemporaneamente impostole dal teologo, slitta a poco a poco a significare una cosa che esiste effettivamente (siamo nel tempo e nella cultura scientifica di Galileo), poi ciò che esiste oggettivamente: così la ritroviamo nel famoso *Dizionario* del Tommaseo, nel secondo Ottocento, in età positivistica. Anche la parola «verità» ha il proprio percorso storico: allontanandosi dalle sue origini nobili, prima platonico-aristoteliche poi

² Saint-Exupéry: «tutto si separa contro se stesso» (*Pilota di guerra*, cap. XVII).

³ «Il marchese di Sade (...) è il vero patrono della nostra epoca»: F. Kafka in G. Janouch, *Conversazioni con Kafka*, Parma 1991, p. 200.

cristiane (per cui la verità-logos dei greci viene assunta nel Logos-Verbo, il Figlio incarnato), che orientano e riconducono ogni verità particolare all'universale Verità, si temporalizza senza incarnarsi, cioè si secolarizza, nella cultura rinascimentale: Leonardo ripete, con il pagano Aulo Gellio, che la verità è «figlia del tempo». Ma anche la realtà era già diventata figlia del tempo, attraverso l'esperienza materialistica del mondo secolarizzato. A questo punto l'identificazione tra realtà e verità diventa possibile, e avviene nel *Principe* di Machiavelli, quando l'autore rivendica di non fare come gli altri che si accontentano dell'«immaginazione», ma di voler toccare la «verità effettuale» delle cose (cap. XV). Verità effettuale significa verità di fatto: *verità reale*, concepita come l'unica. Ecco la saldatura tra realtà e verità. E qui sembra che non sia successo nulla, mentre è invece avvenuta una catastrofe, con echi incalcolabili nella storia del pensiero, e del pensare comune: Gian Battista Vico, pur sincero cristiano, dice nel Settecento che la verità è la stessa realtà («*verum ipsum factum*»); e anche nel linguaggio comune, come già detto, le due parole finiscono per sovrapporsi come sinonime, o quasi.

La catastrofe teoretica dell'identificazione della realtà con l'unica verità ha queste precise radici rinascimentali; si soggettivizza poi con Cartesio, si rende globale (*Deus sive Natura*) con Spinoza, si arrocca nei *libertins* antenati degli illuministi, attraversa il Romanticismo formandone uno dei corni del dilemma finito-infinito (ovviamente, il primo), come ben appare anche nel *déchirement* baudelairiano – tra *ennui* e *idéal*, per esempio –, trionfa infine unilateralmente nel Positivismo.

Comte crede di essere uno spiritualista quando attacca il materialismo (che «spiega il superiore con l'inferiore»), ma in realtà vuole istituire, sostituendola al Cristianesimo, una religione della terra pienamente identificata con la scienza, di cui la «religione positiva» finisce per diventare, malgrado l'apparenza, proprio l'illusorio «aroma spirituale» e l'irreale «aureola» che Marx imputa al cristianesimo, percepito come copertura spirituale dell'inaccettabile realtà materiale.

Comte voleva predicare la sua nuova religione-scienza prima del 1860 in Nôtre-Dame, e già questa sola profezia fallita testimonia

uno stato di esaltazione narcisistica strabiliante, e una irremovibile volontà di riduzione sociologica dell'uomo⁴ e della sua cultura non solo religiosa. Pienamente persuaso che si fosse ormai passati dallo «stato metafisico» post-teologico a quello «positivo», Comte era in conseguenza convinto che in quest'ultimo l'intelligenza, «gradualmente emancipata», non si interroga più sulle cause, ma lavora a determinare le leggi. «Al suo stato definitivo di positività razionale (...) lo spirito umano rinuncia (...) alle ricerche assolute»⁵. Tanto convinto da non voler essere considerato ateo: definizione e identificazione ancora «metafisica» e non «positiva». «Positivamente» Comte vampirizza il cattolicesimo parassitandolo in imitazioni spettrali, che vanno dalla «riproduzione» di s. Paolo – nell'umanità, egli dice, «noi viviamo, ci muoviamo e siamo»⁶ –, all'istituzione di minuziose celebrazioni paracattoliche, di «sacramenti sociali», di «preghiere positive», dal «calendario positivo», fino alla cerimonia di «incorporeazione» (=canonizzazione): nell'Umanità, ovviamente, nuovo *dio positivo*, «Grande Essere» composto «dei suoi propri adoratori». H. de Lubac ha dedicato a Comte la parte centrale del suo *Il dramma dell'umanesimo ateo*⁷, e non può che definire il padre del Positivismo privo di «senso della trascendenza»⁸, che non è certo sostituito da quello, direbbe Péguy, dell'«humanité Dieu».

In Comte e nel Positivismo successivo si può verificare e constatare fino a quale punto di ottundimento metafisico possa portare l'appiattimento secolare della verità sulla realtà. Ormai, infatti, non deve più esistere libertà di coscienza, perché i positivisti, che sono i «veri credenti», hanno una «fede reale» il cui oggetto è sempre «dimostrato o dimostrabile»⁹. E la dimostrazione passa a carico degli scienziati-sacerdoti, incaricati di «pensare per tutti noi»¹⁰; mentre il potere temporale «apparterrà ai capi dei lavori industriali»¹¹. Non trascurabile profezia...

⁴ Cf. H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1979, p. 116.

⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶ Cf. *At* 17, 28.

⁷ *Op. cit.*, pp. 111-218.

⁸ *Ibid.*, p. 206.

⁹ *Ibid.*, pp. 188-189.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹¹ *Ibid.*, p. 196.

È negata ogni forma di democrazia, tanto quanto «le sovversioni comuniste o socialiste»¹², e si approda conseguentemente alla negazione di ogni diritto individuabile, la cui nozione sarebbe ancora una pretesa «teologico-metafisica». La nozione di diritto sparisce dalla politica come quella di causa dalla filosofia, perché la «fede positiva» sostituisce «le leggi alle cause e i doveri ai diritti»¹³. «Questa negazione – conclude logicamente de Lubac – doveva seguire necessariamente quella di Dio. (...) Se non c'è Assoluto, come ammettere un assoluto nell'uomo? La causa di Dio nella coscienza e la causa dell'uomo nella società sono legate»¹⁴.

La nuova mitologia comtiana ci può apparire oggi il dagherrotipo ingiallito di un salto mortale illuministico-romantico, un'anticaglia bizzarra; ma giudicarla in tal modo sarebbe capirla solo superficialmente, e capire ancor meno il nostro secolo, figlio del Positivismo ben più di quanto osi confessare a se stesso. Certamente, proprio il nostro secolo immerso nel sangue e nelle atrocità delle guerre mondiali, dei lager, degli olocausti, dei gulag e delle deportazioni, può ridere amaramente della «religione dell'umanità» di Comte, dell'esito tragico e grottesco di quelle «magnifiche sorti e progressive» già tanto ironizzate da Leopardi¹⁵. Ma quanto spirito positivistico è presente, sia pure occultamente, nella programmazione delle guerre e delle distruzioni «scientifiche» del XX secolo? negli olocausti, nei lager e nei gulag? nell'aritmetica delle deportazioni? Non dobbiamo infatti dimenticare che la religione positivistica è una religione «azteca», sacrificale-sanguinaria rispetto ad ogni diritto liberale, e che lo scientismo positivistico è tanto ideologico da opporsi tranquillamente alla scienza stessa, quando si sente minacciato. È il caso, esemplare, di E. Haeckel. Professore di zoologia all'università di Jena, nel 1899 raccoglie nel volume *I problemi dell'universo* tutte le sue vedute e la sua globale concezione positivistica, centrata in una «ferma concezione monistica», che, evidentemente, ha attraversato i secoli da Spinoza al Positivi-

¹² *Ibid.*, p. 200.

¹³ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴ *Ibid.*, p. 204.

¹⁵ Ne *La ginestra o il fiore del deserto* (1836).

smo maturo, ormai sfrondato di «aromi» e «aureole» comitiane. Dio, libertà e immortalità sono le prime vittime di questa concezione totalmente materialistica, che risponde con evidente premeditazione al (falso) dilemma: «(L'universo) è stato *creato* in modo soprannaturale, o si è *evoluto* in modo naturale?». Dilemma falso perché rivela una grande ignoranza teologica, per cui non esiste neppure la distinzione tomista tra causa prima e cause seconde, e il conseguente spazio evolutivo nella creazione stessa¹⁶. Ma, di più: quando Haeckel si confronta con il secondo principio della termodinamica, di Carnot-Clausius, che definisce il fenomeno dell'entropia universale, non esita ad abolirlo in via di principio:

Se la legge dell'entropia fosse giusta, dovrebbe corrispondere a questa «fine del mondo», così concepita, anche un «principio», un *minimo dell'entropia* in cui le differenze di temperatura tra le parti dell'universo separate fossero massime. Ambedue le rappresentazioni sono ugualmente insostenibili, secondo la nostra concezione monistica e strettamente logica dell'eterno processo cosmogenetico; ambedue contraddicono alla legge della sostanza. Non esiste un principio del mondo, come non ne esiste una fine. L'universo, come è infinito, così è sempre in movimento; ininterrottamente si ha una trasformazione di forza viva in forza di tensione, e viceversa; e la somma di questa energia attuale e potenziale rimane sempre la stessa. Il secondo teorema principale della teoria meccanica del calore contraddice al primo e deve essere abbandonato¹⁷.

Già Aristotele, nota C. Tresmontant¹⁸, riflettendo sul fenomeno della corruzione, cioè della «morte» delle cose, metteva in dubbio la propria ipotesi dell'eternità del mondo, in base al semplice ragionamento logico secondo cui ciò che nelle sue parti sempre e irreversibilmente perisce non può essere eterno. Nel Po-

¹⁶ Dio «dignitatem causandi aliis conferre voluit» (san Tommaso d'Aquino). Cf. J. Maritain, *Approches sans entraves*, 1, Roma 1977, cap. IV: «Verso un'idea tomista dell'evoluzione», pp. 87-153.

¹⁷ In C. Tresmontant, *I problemi dell'ateismo*, Roma 1973, pp. 258-259.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 259-260.

sitivismo, invece, «si pone come principio una tesi, quella dell'ateismo, che implica una certa ontologia. Se l'esperienza viene a contraddirne quest'ontologia postulata in via preliminare, ebbe: si sacrifica l'esperienza»¹⁹.

E che il bersaglio primo del materialismo positivistico sia Dio, ce lo fa capire F. Le Dantec, che fu maestro di disorientamento per il giovane Maritain, anche al di là del dettato esplicito, nell'insistenza della sua negazione centripeta (del centro-Dio):

Anzitutto la domanda: «Chi ha creato il mondo?» mi pare posta male; essa ha già in sé la risposta, perché suppone che qualcuno abbia creato il mondo: si chiami Dio questo *qualcuno*, o gli si dia un altro nome, ciò non mi farà fare un passo avanti, perché non vedo affatto la necessità che qualcuno abbia creato il mondo. Se al contrario mi si domanda «quale è stata l'origine del mondo?», risponderò umilmente: «Non lo so, anzi non vedo neppure una ragione perché il mondo abbia avuto un'origine, un inizio»²⁰.

La pagina che ho incominciato a citare per darne il «tono», e che nel suo seguito riassumerò, è sorprendente per più aspetti, e dovrebbe essere intitolata: *come mettere le mani avanti*. Le Dantec non vede la ragione perché il mondo abbia un'origine, essa non gli si impone, e anche se gli si imponesse ciò non sarebbe una prova; nel «*Chi ha creato il mondo*» c'è un *qualcuno* antropomorfico, perché l'uomo non potrebbe *inventarsi* un dio diverso da lui – l'Antico Testamento, e più ancora il Nuovo, non fanno che dire il contrario, soprattutto quando profetizzano e rivelano l'incarnazione del Verbo –; ma anche se Dio fosse diverso dall'uomo ciò non spiegherebbe nulla; l'anima non esiste, a maggior ragione non esiste Dio fatto ad immagine dell'anima umana; il determinismo, negando anima, libertà, Dio, pone di fronte alle maravigliose leggi dell'universo, che sono e restano un mistero; anche se si ammettesse Dio, non si farebbe che sostituire un mistero ignoto ad un altro evidente.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 260-261.

²⁰ In *Con Dio e contro Dio*, II, a c. di M. F. Sciacca, Milano 1975, pp. 237-238.

Come non chiamare tutto ciò una colossale e plurima petizione di principio? Non si può davvero definirlo un ragionamento teologico (ogni ateismo serio non può farne a meno, e proprio per negare): siamo di fronte a una serie di postulati, scientificamente infondati e niente affatto adeguati al contesto biblico che pure pretendono di giudicare con cognizione di causa. Certo, è difficile trovare intellettualmente onesto che Le Dantec giustifichi, come fa, l'immagine di Dio «buon vegliardo» per «i credenti più umili», per meglio scalzare la credibilità di Dio stesso... In definitiva, l'interlocutore credente – potenziale o virtuale – non viene neppure preso in considerazione come tale, e il dialogo è escluso a priori²¹. Le pagine più asseverative e apodittiche del Positivismo segnano con grande evidenza uno dei punti più bassi della storia della cultura occidentale nata dal *dialeghestai* filosofico e poi nutrita dall'innesto del dialogo rivelativo di Dio con l'uomo della Bibbia. Siamo, con il Positivismo, alla cultura assolutamente monologante, alla solitudine intellettuale orgogliosamente involuta in se stessa sotto l'apparenza di una voce corale nata da un (presunto) consenso scientifico universale.

Eppure il Positivismo ha promosso metodologicamente e puntualmente, in campo scientifico, grandi progressi di erudizione, classificazione, sistemazione e organizzazione di dati culturali, orientando e intensificando studi e ricerche, processi di analisi e sintesi sempre più adeguati a un mondo in via di complessificazione. Anche quando lo ha fatto con evidente arbitrio ideologico, non si deve dimenticare la quantità, enorme, di lavoro culturale svolto. Il grande errore teoretico del Positivismo è stato – ed è, nella misura in cui si è pervasivamente diffuso nel mondo moderno, ben più di quanto si possa scorgere a prima vista – di dissolvere la verità nel fatto «positivo», cioè posto (*positum*) dall'intelletto nella griglia di conoscenza già predisposta dalla «*reductio ad scientiam*»; a tal punto da riconoscere legittima unicamente la conoscenza del fenomeno materiale delle cose, senza accorgersi che questa è una opzione metafisica – è la «metafisica del mondo mo-

²¹ Pure questo è un frutto della Rivoluzione francese, in relazione alla quale A. Del Noce pone, a mio parere giustamente, anche lo storicismo di Comte. Cf. *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990⁴, p. 79.

derno», diceva Péguy – ben più chiusa e pregiudiziale di quelle classiche, che il Positivismo voleva distruggere, e condannandosi perciò esemplarmente a un apriorismo insuperabile.

L'opera di S. Freud è costituzionalmente ambivalente nella cultura moderna: in nome di una laica e disincantata civiltà vuole combattere, anzi curare i sintomi arcaici (nella psiche individuale e collettiva), appartenenti cioè ad esperienze rimosse, di quel disagio che la civiltà stessa genera. Questa circonvoluzione chiusa iscrive il pensiero di Freud interamente nell'area del Decadentismo, in una cultura del declino e del crepuscolo. Mentre il suo ferreo determinismo e lo scientismo presenti fin dall'inizio (pre-psicoanalitico), lo collocano interamente nell'appartenenza positivistica (il nesso Positivismo-Decadentismo è più profondo di ogni superficiale incompatibilità e opposizione, collega i due tronconi del titanismo romantico).

Al pastore Pfister, Freud scriveva nel 1929: «Avete ragione di ricordare che l'analisi non porta ad una nuova concezione del mondo. Essa non ha bisogno di questo, poiché è fondata sulla concezione scientifica generale del mondo, con cui la concezione religiosa del mondo resta incompatibile»²². Positivismo, scientismo e psicoanalisi sono una costellazione indissociabile, ma la psicoanalisi si presenta come una conseguenza, nella prassi, di una visione del mondo già consolidata e «perfetta», da cui, a priori, la religione resta esclusa: «Contro il valore reale della religione (...) tutto era già stato detto da altri molto prima che ci fosse la psicanalisi»²³. L'ateismo di Freud è perciò originario e definitivo. Certo, esso vive anche di reazioni al cesaropapismo spesso antisemita dell'Austria «cattolicissima», come ricorda Albert Plé²⁴, che nel suo ottimo studio analizza poi, con grande equilibrio, soprattutto le motivazioni possibili di un interesse sempre presente, in Freud, per il fenomeno religioso nella sua persistenza moderna, e soprattutto per i fenomeni paranormali e occultistici²⁵. Ma qui importa

²² In A. Plé, *Freud e la religione*, Roma 1971, p. 57.

²³ *Ibid.*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*, pp. 41 e 46, nota 23.

²⁵ *Ibid.*, soprattutto le pp. 52-62.

esaminare l'elaborato tentativo analitico di demistificazione della religione in generale e del cristianesimo in particolare, che Freud condusse, non dimentichiamolo, sì da teorico della psicoanalisi e da psicoanalista, ma sulla base già consolidata e indurita della negazione positivistica.

In *Psicopatologia della vita quotidiana* (1904) la religione è definita «una psicologia proiettata nel mondo esterno» verso la «costruzione di una realtà sovrasensibile» che deve essere studiata dalla «psicologia dell'inconscio», nell'area della paranoa²⁶. In *Atti ossessivi e pratiche religiose* (1907) Freud si spinge a «definire la nevrosi come religiosità individuale, la religione come nevrosi ossessiva universale», specificando che la rinuncia all'esercizio di istinti, nella religione non riguarda solo la sessualità ma anche la sfera «egoistica»²⁷. In *Mosè e il monoteismo* (1939), citando l'espressione «Credo quia absurdum», in verità mai pronunciata da Tertulliano, accosta la religione ai «deliri della psicosi»²⁸.

Ma è più interessante esaminare *Totem e tabù* (1913), l'opera, di grande scalpore, che vuole psicoanalizzare radicalmente il fenomeno religioso, risalendo dall'inconscio individuale a quello collettivo e storico. Già in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), documenta Plé, Freud aveva collegato il complesso (edipico) paterno alla fede in un Dio personale, «padre trasfigurato», di cui ha particolarmente bisogno l'adulto quando, trovandosi «in una situazione simile a quella della sua infanzia», riconosce «la sua debolezza davanti alle grandi forze della vita». La religione diventa così protezione contro la nevrosi, scaricando l'adulto dal «complesso parentale, col quale è connesso il sentimento di colpevolezza sia dell'individuo che di tutta l'umanità».

Ora, in *Totem e tabù*, lo studio del complesso edipico-religioso diventa tentativo di ricostruzione analitico-preistorica del peccato originale. «Il totemismo, con la sua venerazione di un sostituto del padre (...) può ben essere considerato come un primo abbozzo di religione nella storia dell'umanità». E poiché «nel mi-

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

to cristiano il peccato originale risulta in modo incontrovertibile da un'offesa a Dio Padre» – nozione teologica errata²⁹ – e «Cristo, sacrificando la propria vita, ha liberato gli uomini dall'oppressione del peccato originale, noi abbiamo il diritto di concludere che quel peccato era consistito in un assassinio»³⁰. Come si vede, l'uso disinvolto della premessa (per la quale non va esente da responsabilità una certa teologia esclusivamente «giudiziaria») apre la via alla più sfrenata immaginazione: il peccato come assassinio di un «dio» che evidentemente non è Dio. Ma Freud va ben oltre: «La riconciliazione col Padre è tanto più solida in quanto, mentre si compie questo sacrificio, si proclama la rinuncia alla donna che è stata la causa della ribellione contro il padre». Una questione, insomma, tra scimmie assassine e capobranco; che si complica con il nuovo aspirante capobranco: «Ma qui si manifesta una volta di più la fatalità psicologica dell'ambivalenza³¹. Nello stesso tempo e con lo stesso atto, il Figlio, che offre al Padre la più grande espiazione che si possa immaginare, realizza i suoi desideri riguardo al Padre. Diventa lui stesso Dio accanto al Padre o, più esattamente, al posto del Padre. La religione del Figlio si sostituisce alla religione del Padre. E per sottolineare questa sostituzione, si risuscita l'antica cena totemica, in altre parole si istituisce la comunione, nella quale i fratelli riuniti gustano la carne ed il sangue del Figlio, e non del Padre, al fine di sacrificarsi e identificarsi con lui. (...) Ma la comunione cristiana non è, in fondo, che una nuova soppressione del Padre, una ripetizione dell'atto che necessita un'espiazione». Perché «da un lato – aggiunge poi Freud – l'assassinio del padre doveva essere espiato, dall'altro i benefici dovevano essere confermati»³² (il che ricorda la proverbiale pretesa della «botte piena e moglie ubriaca»). Secondo questo romanzo preistorico-teologico, l'orda primitiva contendeva le

²⁹ Sia perché il Creatore del libro della *Genesi* non è il «Padre» successivamente rivelato, sia perché il peccato originale non è certamente una «offesa» a Dio nel senso del danno inteso da Freud (l'assassinio!).

³⁰ In A. Plé, *Freud e la religione*, cit., pp. 15-17.

³¹ Invocata a questo punto della ricostruzione fantastica, ricorda per analogia l'uso della molto ipotetica teoria degli epicicli per correggere le incongruenze del modello tolemaico dell'universo.

³² In A. Plé, *Freud e la religione*, cit., pp. 17-18.

femmine al maschio dominante, che finisce per uccidere; quindi prova un grande senso di colpa, il futuro complesso di Edipo. E perché mai?, dobbiamo pur chiederci; in quell'ambiente non molto umano e civile e raffinato...Comunque le scimmie assassine esorcizzerebbero il senso di colpa trasfigurando (*sublimando*) il padre, l'assassinio e la stessa astinenza sessuale (?!) in riti e regole istituzionali: «l'inizio simultaneo della religione, della morale, della società e dell'arte»³³.

Quella di Freud è davvero una società senza padre, una società che lo ha «assassinato»; nella quale, perciò, gli uomini non sono più fratelli, in quanto cessano di essere figli dello stesso padre. Che poi questi non-più-figli non-più-fratelli esorcizzino il loro (incomprensibile) senso di colpa sublimando, e in realtà rimuovendo il Padre, con la sostituzione del *Figlio* (poi secolarizzato in *figlio*), allontana l'uomo moderno dal Padre ancor più dell'«assassinio» stesso. Lo rimuove, lo fa remoto. Ma i figli senza padre, come potranno essere padri a loro volta? Non è un fenomeno attuale la grande crisi sociale della paternità? Ed ecco, allora, l'ultimo crollo: una società senza padri diventa, nelle nuove generazioni, *irreligiosamente*, una società in crisi di autentica socialità, perché priva di veri padri e di veri figli; tanto è vero che dal Padre «ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (*Efesini 3, 15*).

Ne *L'avvenire di una illusione* (1927), opera che in seguito egli stesso definirà «puerile», Freud precisa che la civiltà nasce «sulla coercizione e la rinuncia all'istinto»³⁴; essa ha bisogno perciò di un contrappeso, o risarcimento religioso («gli dèi»), che dapprima esorcizza le forze della natura e la crudeltà del destino, infine, con il progresso della civiltà, indennizza «dalle sofferenze e dalle privazioni che la vita comunitaria dei civilizzati impone all'uomo», sanzionando la morale, ovvero garantendo la *sacralità* delle leggi³⁵. Nella vita di ogni individuo «i conflitti dell'infanzia emanati dal complesso paterno» riproducono, come l'ontogenesi riproduce la

³³ *Ibid.*, p. 18.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*

filogenesi, il (nevrotico) bisogno religioso, ormai fissato in idee già pronte, i dogmi, che «sono delle illusioni, la realizzazione dei più remoti, dei più forti, dei più urgenti desideri dell'umanità»: protezione e continuazione della vita oltre la morte³⁶. L'assoluto aprioristico rifiuto di ogni dimensione religiosa *normale* spinge Freud a dichiarare «assai strano che tutto questo», cioè le dottrine religiose con le loro promesse, «sia esattamente ciò che noi ci potremmo augurare»³⁷; giustificando, in tal modo, il contestato titolo di «maestro del sospetto» che poi gli è stato assegnato.

Ne *Il disagio della civiltà* (1930) la condanna della religione si traduce in capi d'accusa processuali: «La sua tecnica consiste nell'abbassare il valore della vita e nel deformare in modo delirante l'immagine del mondo reale, iniziative che hanno come postulato l'intimidazione dell'intelligenza. A questo prezzo, costringendo a forza i suoi adepti ad un infantilismo psichico e facendoli partecipare a un delirio collettivo, la religione riesce a risparmiare a molti esseri umani una nevrosi ossessiva, ma non va oltre»³⁸. E Freud attacca a fondo persino i più grandi santi, lo stesso Francesco d'Assisi: «Questi soggetti si rendono indipendenti dal piacere dell'oggetto per mezzo di uno spostamento di valore, cioè riportando sul loro amore l'accento primitivamente unito al fatto di essere amati; essi si proteggono contro la perdita della persona amata prendendo per oggetto del loro amore non più degli esseri determinati, ma tutti gli esseri umani in ugual misura; essi infine evitando le peripezie e le delusioni inerenti all'amore genitale allontanandosi dal suo scopo sessuale e trasformando gli impulsi istintivi in un sentimento a 'scopo inibito'. La vita interiore che essi creano con questi mezzi, quel modo tenero, disteso di sentire, inaccessibile a qualsiasi influenza non ha più molta somiglianza esteriore, benché essa ne derivi tuttavia, con la vita amorosa genitale, le sue agitazioni e le sue tempeste. San Francesco d'Assisi è forse colui che si è spinto più lontano su questa via che conduce

³⁶ *Ibid.*, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁸ *Ibid.*, p. 23. In una conferenza (1933), Freud aggiunge che la religione «proibisce di pensare»: *ibid.*, p. 49.

alla totale utilizzazione dell'amore ai fini del sentimento di felicità interiore»³⁹. Freud definisce in conseguenza ingiusto e non ragionevole un amore «che non fa discriminazione» e si rivolge anche ad estranei; ricongiungendo premesse e conseguenze con una evidente petizione di principio: l'amore di san Francesco sarebbe falso perché non sessuale.

In *Mosè e il monoteismo* (1939), ultima opera di Freud, viene portato l'attacco finale alla religione nel suo cuore storico-moderno, il cristianesimo. È interessante notare che Freud progetta l'opera in un primo momento come «romanzo storico», e tale essa appare in effetti⁴⁰. Mosè sarebbe stato un egiziano cultore del monoteismo di Ikhnaton, al quale convertì gli ebrei; che però si ribellarono e lo uccisero. L'assassinio dimenticato («rimosso»), come accade nel processo di nevrosi individuale, ritornò poi alla coscienza collettiva nella forma della religione monoteistica di Israele. Della quale il cristianesimo non sarebbe che il prolungamento: «Sembra che un sentimento crescente di colpevolezza si sia impossessato del popolo ebraico e, forse, di tutto il mondo civile di quell'epoca, sentimenti che lasciano presagire il ritorno del represso. Fu così sino al giorno in cui un membro del popolo ebraico, prendendo le parti di un agitatore politico-religioso, fondò una nuova dottrina, la religione cristiana, che si staccò dalla religione ebraica. Paolo di Tarso, un ebreo romano, impossessandosi di questo sentimento di colpevolezza, lo riconduce molto giustamente alla sua origine preistorica, dandogli il nome di peccato originale:» – ? – «un delitto era stato commesso verso Dio e solo la morte poteva riscattarlo». Così «scaturito da una religione del Padre, il Cristianesimo divenne la religione del Figlio e non poté fare a meno di eliminare il Padre»⁴¹.

Queste ultime parole, particolarmente, rivelano una grande ignoranza teologica (basta pensare a tutti i Vangeli ma soprattutto a quello secondo Giovanni: l'unità tra il Figlio e il Padre è costi-

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ Freud stesso espone più volte dubbi sulla validità di questa sua opera. Cf. *ibid.*, p. 42.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

tutiva e indissolubile). La quale lascia tutto lo spazio del suo vuoto a un pansessualismo sempre discutibile ma a volte francamente irritante: «Tutti quelli che attribuiscono la direzione di tutto ciò che capita nel mondo alla Provvidenza, a Dio, o a Dio e alla Natura, fanno sorgere il sospetto che essi si immaginino sempre queste potenze estreme e lontane come dei genitori, che essi concepiscono mitologicamente e si credano legati ad esse da legami libidinosi»⁴².

In conclusione, per Freud la religione non è che «la forma più comoda della sublimazione»⁴³ degli istinti, sulla quale in ogni caso si costruisce la civiltà.

Il riassunto della dottrina freudiana della religione, che ho appena tracciato sulla scorta essenziale della documentazione e dello studio attento di Albert Plé, apre ora lo spazio ad una riflessione ulteriore sul nodo – che trovo assai interessante – costitutivo dell'intreccio tra Positivismo e Decadentismo nella teoria freudiana.

L'edificazione dell'individuo, come quella delle società storiche, avviene, secondo Freud, attraverso il rapporto che si sviluppa tra l'istintuale «principio del piacere» e il progettuale «principio di realtà», mediante il rinvio del soddisfacimento e la sublimazione degli istinti. Ma, nota puntualmente Maritain, «poiché la *separa* dalla vita della ragione e dello spirito, egli fa dell'istintività intera, e non solo della parte che si è effettivamente *separata* per effetto della rimozione – per vizio o per cattiveria – una bestialità pura che si cala nel fondo dell'uomo»⁴⁴. Ciò è la riprova del fondamentale positivismo di Freud, che de-qualifica la peculiarità umana rispetto all'indiscriminata animalità, allo stesso modo in cui il suo spirito decadente nega alla civiltà una superiorità, ogni superiorità, di valore e di valori sulla primitività pre-sociale.

L'intreccio forte di positivismo e di decadentismo libera, per così dire, un pessimismo cosmico-storico che l'entusiasmo scientifico, e in realtà scientifico, non riesce né a mascherare né a ri-

⁴² *Ibid.*, p. 33.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *Ateismo e ricerca di Dio*, Milano 1986, p. 231.

scattare. Il virgiliano «*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*», posto da Freud a motto araldico della sua impresa, fa risaltare nitidamente questo «pessimismo positivistico» che attraversa in profondo tutta l'epoca, e di cui la psicoanalisi freudiana è una grande punta di iceberg.

Non si possono certo contestare a Freud due meriti; il primo riconosciuto e noto: aver dimostrato, teoricamente e nella prassi, «che tra lo stato nervoso normale ed il funzionamento nervoso anormale, non esistono limiti netti e assoluti»⁴⁵, smascherando ipocrite e interessate sicurezze. Ma il secondo merito, e per me il più grande, è stato forzato ideologicamente più che riconosciuto nel suo valore epocale: Freud ha dimostrato che l'uomo deve essere comunque *interpretato*: non è, per definizione, né positivamente né negativamente, ciò che pensa o ciò che dice di essere. Questa verità, che la Bibbia ben conosce («*Omnis homo mendax*», *Salmo 115, 11*) fin nella profondità dei Vangeli⁴⁶, è uno dei casi più gravi di oblio progressivo nella cultura moderna, sempre più asseverativa e apodittica e insofferente di analisi autocritica. Freud condivide questo merito, pur in altra dimensione, con Marx. Quest'ultimo, dopo il passaggio di Feuerbach dalla teologia all'antropologia, voleva trasformare la «critica del cielo» in «critica della terra», come Freud vuole poi passare «dalla metafisica alla metapsicologia». Consideriamo qui, oltre ogni possibile errore, la volontà di *interpretare*, che per la prima volta si ripresenta tanto ampia e coestesa all'analisi, e primaria e preliminare rispetto ad ogni affermazione e ad ogni sintesi, dopo la grande stagione della polisemia medievale.

Il Medioevo infatti era ben persuaso ed esperto dell'interpretazione, che attraversando i sensi delle scritture – sacre e profane – attraversava l'uomo stesso restituendone un'immagine olografica, un ritratto integrale fisico-spirituale e storico-culturale. Basta ricordare le classiche formulazioni della polisemia, tanto chiaramente tracciate, a partire da sant'Agostino (*De doctrina*

⁴⁵ In A. Plé, *Freud e la religione*, cit., p. 61.

⁴⁶ Cf. *Lc 2, 35; 16, 15; Gv 2, 25*, ecc.

christiana), da san Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*⁴⁷) e da Dante (*Convivio*⁴⁸).

Questo bisogno profondissimo di interpretazione, di penetrazione plurima della verità, di cui vive tutta la grande teologia, con la poesia e l'arte del Medioevo, viene progressivamente attenuato e infine rimosso a partire dal momento in cui, ponendo l'uomo e non Dio al centro della civiltà rinascimentale, questo nuovo assoluto diventa sempre più irraggiungibile da un'erme-neutica privata del suo orientamento *ad Deum*.

Il quarto e più alto *senso* medievale dell'interpretazione era quello anagogico o «sovrasenso» spirituale: che sempre più si chiude all'impoverita interpretazione spirituale della cultura rinascimentale; finché l'urgenza verso l'«alto», diminuita, dislocata o negata, sfonda verso il «basso», si fa ricerca di un senso «catagogico» da sostituire a quello anagogico irraggiungibile.

Non per caso il positivismo pessimistico di Freud trova la sua espressione stilizzata in quella disperata confessione nascosta nella citazione del verso di Virgilio, che giova ripetere traducendolo: «Se non posso piegare gli dèi supremi, smuoverò gli inferi». *Acheronta*⁴⁹: che non sono soltanto le profondità dell'inconscio, ma anche i bassifondi di una cattiva coscienza culturale ormai secolare, oltre che virtualmente perenne, sul piano morale, nelle sue possibilità di male.

Aver affrontato l'impresa titanica e incresciosa di questa discesa agli inferi, pur buia e labirintica e senza autentica risalita, resta un titolo di novità e di coraggio della pur tanto discutibile opera freudiana, riconfermato poi dai suoi vasti riflessi letterari, artistici e di costume (diffuso fino alla superficialità).

GIOVANNI CASOLI

⁴⁷ I, q. 1 a 10.

⁴⁸ II, I, 2-8.

⁴⁹ *Aen.* 7, 312: *flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.*