

LUDWIG FEUERBACH E IL PROBLEMA DEL MALE

Francesco Tomasoni¹

Resumo: O mal é um momento necessário para a afirmação do bem ou permanece um enigma insolúvel? É superável através do trabalho da razão ou isso é absolutamente insuficiente? Feuerbach, sensível ao problema desde a sua juventude, oscilou entre a confiança na clarificação intelectual, no progresso da civilização, no compromisso social e na certeza da persistência de um limite, contra o qual o desejo humano é impotente. Emblemática é a comparação entre dois professores de Feuerbach, Karl Daub e Hegel, assim como o discurso sobre o destino na Teogonia, mas essa oscilação impede que ele nutra ilusões fáceis e se entregue a uma resignação passiva.

Palavras-chave: desejo, ilusão, compromisso social, limite, mal, progresso, razão, resignação

Sommario: Il male è un momento necessario alla affermazione del bene o rimane un enigma insolubile? È superabile attraverso l'opera della ragione o questa è assolutamente insufficiente? Feuerbach, reso sensibile al problema fin dalla gioventù, ha oscillato fra la fiducia nella chiarificazione intellettuale, nel progresso della civiltà, nell'impegno sociale, e la certezza del permanere di un limite, contro il quale il desiderio umano è impotente. Emblematico è il confronto fra due maestri di Feuerbach, Karl Daub e Hegel, come pure il discorso sul destino nella Teogonia. Tale oscillazione però gli impedisce sia di alimentare facili illusioni, sia di abbandonarsi a una passiva rassegnazione.

Parole chiave: desiderio, illusione, impegno sociale, limite, male, progresso, ragione, rassegnazione.

¹ Università del Piemonte Orientale, Vercelli, Italia. E-mail: francesco.tomasoni@uniupo.it.

Accingendosi a pubblicare i suoi scritti precedenti nell'edizione dei *Sämtliche Werke*, Feuerbach esprimeva nel *Prologo* un certo disagio a ritornare sui suoi punti di vista del passato, ma soprattutto si chiedeva attraverso un fittizio interlocutore l'utilità della sua opera, rivolta alla «testa» e al «cuore». Infatti sorgeva drastica l'obiezione: «Il male risiede però non nella testa e nel cuore, bensì nello stomaco dell'umanità. A che giova ogni chiarezza e sanità della testa e del cuore, se lo stomaco è malato, se è rovinata la base dell'esistenza umana?». Feuerbach aggravava il senso dell'obiezione ricordando una «delinquente» che aveva sentito in lei «salire i cattivi pensieri dallo stomaco» e aveva osservato: «Questa delinquente è l'immagine dell'attuale società umana. Gli uni hanno tutto ciò che pur brama il loro avido palato, gli altri non hanno nulla, nemmeno il necessario nel loro stomaco. Da qui provengono tutti i mali e le sofferenze, anche le malattie della testa e del cuore dell'umanità». La denuncia della grave disparità nei mezzi di sussistenza più elementari si collegava dunque all'idea che la loro assenza si riflettesse in pensieri e sentimenti distorti, cattivi. Da qui la conclusione: «Perciò quello che non si occupa immediatamente di conoscere e togliere questo male fondamentale è robbaccia inutile. E a questa robbaccia appartengono tutti insieme i tuoi scritti». All'obiezione Feuerbach rispondeva ammettendone la validità: «Purtroppo! Purtroppo!»². Queste parole del 1846 esprimevano lo stato d'animo degli intellettuali progressisti appena prima della rivoluzione del 1848.

Feuerbach era entrato in rapporto con molti, fra cui Arnold Ruge, Bruno Bauer, Karl Marx, Hermann Kriege. Aveva letto con entusiasmo nell'estate del 1844 lo scritto del sarto Wilhelm Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà* (1842), e aveva visto in quell'artigiano un «profeta del suo ceto». La sua serietà, il suo rigore, il suo desiderio di formazione gli apparivano sorprendenti in confronto agli studenti universitari. Una nuova cultura stava sorgendo dalle masse prive di istruzione. Quelli che erano più in basso si sarebbero innalzati e quelli che erano in alto sarebbero stati abbassati. Con questi accenti che riecheggiano il vangelo (*Lc.* 14,11), Feuerbach preannunciava un capovolgimento da lui individuato nel comunismo e nel socialismo, di cui aveva appena fatto conoscenza: «Nuove generazioni, nuovi spiriti sorgeranno»³.

Rispetto alla forza del popolo che, alle prese con i bisogni elementari, sentiva sorgere potente in sé la sete di giustizia, ma anche di formazione, Feuerbach si chiedeva se la sua attività di intellettuale non fosse inutile. Nella stessa estate in cui egli aveva letto il libro di

² L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (GW), Hrsg. W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 1967-2004, X, p. 190.

³ Lettera a Friedrich Alexander Kapp, 15 ottobre 1844, GW XVIII, p. 398.

Weitling gli era giunta una lettera lusinghiera di Marx che lo lodava per aver dato una «base filosofica» al socialismo e per aver riportato alla «terra reale» il concetto di genere umano. La «parte comunista» dei lavoratori tedeschi aveva dimostrato tale interesse per l'*Essenza del cristianesimo* da frequentare due volte la settimana lezioni su di essa⁴. Marx aveva anche pubblicato su “Vorwärts” brani dello scritto di Feuerbach, *l'Essenza della fede secondo Lutero*. Quindi la lettera di Marx avrebbe potuto rassicurarlo sull'utilità pratica e sociale dei suoi scritti. Essa però mirava a un coinvolgimento di Feuerbach nell'azione politica, un coinvolgimento che non venne. Feuerbach si ritrasse convinto che il suo compito non stesse nell'azione immediata e sensazionale delle riviste. Egli avrebbe continuato con i libri che avevano effetti meno appariscenti⁵. Avevano però effetto? Anche nel *Prologo ai Sämtliche Werke* egli reagisce all'obiezione dell'immaginario interlocutore affermando che «molti mali, anche mali dello stomaco» hanno il loro fondamento nella testa⁶. Si può vedere qui una oscillazione fra il riconoscimento della priorità delle condizioni economiche e l'insistenza sulla chiarificazione teoretica⁷. Tale oscillazione potrebbe essere ancor più ribadita in relazione alla recensione di Feuerbach al libro di Moleschott *La dottrina degli alimenti. Per il popolo* (1850) in cui si afferma che «la dieta è la base della sapienza e della virtù», che «una alimentazione umana» è «la base della cultura e dei sentimenti umani» e che per «migliorare il popolo» bisogna dargli «invece di declamazioni contro il peccato, cibi migliori». In questo contesto Feuerbach faceva risuonare il motto diventato celebre: «L'uomo è ciò che mangia»⁸. Occorre tuttavia tener presente che anche in questo caso era importante informarsi sugli elementi presenti nei cibi. Occorreva dunque una nuova coscienza⁹. Questo era stato lo scopo dei suoi scritti. Perciò il filosofo chiudeva la sua presentazione dei *Sämtliche Werke* affermando che anche i suoi scritti del passato potevano essere concime fertile per produzioni future. In tal modo ribadisce le sue scelte di vita senza trascurare il legame con le esigenze e gli sforzi per il miglioramento dell'umanità.

⁴ Lettera dell'11 agosto 1844, GW XVIII, pp. 376, 379.

⁵ Per il suo atteggiamento, cfr. Francesco Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Brescia, Morcelliana 2011, pp. 300-301, 326-327.

⁶ GW X, pp. 189-190.

⁷ Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften 1972², pp. 121-122.

⁸ GW X, 367-368, trad.it. Tomasoni, Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, Brescia, Morcelliana 2015, pp. 50-52.

⁹ Sul proposito feuerbachiano di promuovere una nuova coscienza, cfr. Hans-Martin Sass, *Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie*, “Revue internationale de philosophie” 1972, pp. 268, 271-272. Su questo tema anche Michael von Gager, *The puzzling pattern of the Marxist critique of Feuerbach*, “Studies in Soviet Thought” 11 (1971), pp. 154-156.

Anche l'*Essenza del cristianesimo* era stata da lui presentata come un'opera di «idroterapia». Il 5 gennaio 1841, nel descrivere all'editore Wigand il contenuto dello scritto che gli avrebbe consegnato nei mesi successivi, egli affermava di aver svelato come il «segreto della teologia» e della «filosofia della religione» fosse «l'antropologia» o la «psicologia» e lo scopo fosse una specie di «idroterapia». Fra i titoli poi che suggeriva c'era il motto socratico, a lui caro e formulato in greco: «conosci te stesso»¹⁰. Come all'epoca si suggerivano le cure termali, così Feuerbach proponeva la sua chiarificazione dei segreti della teologia o della religione per guarire gli uomini dai loro mali. La proposta pare fondarsi su una ferma fiducia nella ragione. Nell'*Essenza del cristianesimo* si diagnostica da un lato la presenza negli animi di una grave dissociazione fra ideale e realtà, fra legge universale e individualità¹¹ con accenti che insistendo sull'infelicità anticipano le analisi che nel Novecento la psicologia farà sulle nevrosi umane, dall'altro lato si sostiene che tale dissociazione è superabile grazie alla riappropriazione di quei contenuti che erano stati trasposti al di fuori in un'entità estranea¹².

Basta però la ragione in questo compito? Durante la stesura dell'*Essenza del cristianesimo* essa si rivelava sempre più debole e astratta rispetto alla complessità dell'uomo, fatta di sentimento, di carne e di sangue¹³. Una presa di coscienza dei propri dissidi era dunque sufficiente per superarli? Come sappiamo, oggi la psicoterapia risponde negativamente affermando che una chiarificazione intellettuale non sorretta da un'azione nel profondo dei sentimenti e del vissuto è inutile, anzi dannosa. Non era allora illusorio lo scopo prefissatosi da Feuerbach?

Secondo lui la riappropriazione dei contenuti alienati non doveva limitarsi alla teoria, né al singolo individuo, ma doveva tradursi in un deciso progresso scientifico e sociale dell'umanità. Solo così l'infinito sarebbe diventato realtà nella storia¹⁴.

Tuttavia anche in questo caso riemerge l'obiezione. La scienza può sì contribuire a sconfiggere molti mali dell'umanità fornendo rimedi che prima apparivano impossibili, ma può eliminare tutti i mali? Anzi questa presunzione non finisce per produrre nuovi mali, come l'arroganza umana e la prevaricazione della natura?

¹⁰ GW XVIII, pp. 48-50.

¹¹ GW V, pp. 48, 75-76, 95-97, trad. it. Francesco Tomasoni, Roma-Bari, Laterza 1997, pp. 38, 53-54, 58-59 (trad. port. Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian 1994, pp. 24, 41, 47-49).

¹² GW V, pp. 73, 91, trad. it., pp. 48-49 (trad. port., pp. 37-38, 44-45).

¹³ GW V, pp. 98-100, 102, 108-110, trad. it., pp. 59-60, 61, 64-65 (trad. port., pp. 49-50, 51, 55-56).

¹⁴ GW V, pp. 267-268, trad. it., pp. 168-169 (trad. port., pp. 184-185).

Questi interrogativi si posero con chiarezza a Feuerbach a partire dall'*Essenza della religione*, in cui è centrale il principio della dipendenza radicale dell'uomo dalla natura. Questa non ha per fine l'uomo ed è sorda alle sue richieste e ai suoi desideri. Essa è dunque il fondamento ontologico di una finitezza che si scontra con le aspirazioni umane¹⁵. Da qui la nuova spiegazione delle religioni come il tentativo illusorio per superare quel limite e ricomporre la scissione fra ideali e realtà. Nell'*Essenza della religione* Feuerbach insiste sulla vanità e sul danno di tale illusione che finisce per convincere l'uomo di essere il Dio in terra, il sovrano assoluto, il fine dell'universo. Quante ideologie di sopraffazione, fra cui il colonialismo, l'imperialismo e il razzismo sarebbero collegate ad essa¹⁶! Tuttavia ci si può anche chiedere che cosa diventi l'uomo, se gli si tolgono le illusioni.

Quella dissociazione, che nell'*Essenza del cristianesimo* sembrava superabile, ora rivela delle radici che affondano nella natura. Nelle *Lezioni sull'essenza della religione* l'uomo col suo io è collocato «sull'orlo di un abisso», costituito dalla sua «essenza inconscia» che gli appare come «estranea»¹⁷ e che alimenta il suo sentire¹⁸. Ogni opera di chiarificazione di questa sfera appare parziale. C'è dunque un limite alle cure dei mali fisici e psichici e occorre esserne consapevoli.

Col maturare del suo pensiero, Feuerbach tornava dunque alla problematica del male, incontrata in gioventù. Quando, adolescente, aveva sofferto per l'allontanamento della madre a causa dell'infedeltà del padre, aveva cercato di consolarla scrivendole che «ciò che Dio vuole è ben fatto»¹⁹. Al male dava dunque una spiegazione positiva grazie alla insondabile provvidenza divina.

Il male era stato un argomento molto sentito dal professore di teologia, Carl Daub, da lui tanto amato. Daub aveva dedicato un'opera al traditore di Gesù, Giuda Iscariota, la cui colpa era «incancellabile» perché dovuta non a mancanza di conoscenza, ma alla volontà di misconoscere Gesù²⁰. Il male si era impadronito totalmente di lui così da diventare un «ente assolutamente *diabolico*»²¹. Dietro di lui stava dunque il diavolo, origine di «tutto il male, il

¹⁵ GW X, pp. 40-42, 49.

¹⁶ Cfr. Tomasoni, Ludwig Feuerbach e la natura non umana, Firenze, La Nuova Italia 1986, pp. 102, 115-119.

¹⁷ GW VI, pp. 349-350, 352. Su questo «lato oscuro» cfr. anche Luis Miguel Arroyo, *War Feuerbach ein "Verkenner des Bösen"? Der Humanismus Feuerbachs und der Abgrund der Existenz*, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus*, Hrsg. U. Reitemeyer, T. Shibata, F. Tomasoni, Münster, Waxmann, 2006, pp. 63-65.

¹⁸ GW VI, p. 170.

¹⁹ Lettera alla madre del 13 maggio 1821, GW XVII, p. 11.

²⁰ *Judas Ischariot oder das Böse im Verhältniß zum Guten* (1816; 1818) I, Heidelberg, Mohr und Winter 1816, pp. 4, 6, 12-15, 16.

²¹ *Ivi*, pp. 17, 48.

peccato e il vizio nella natura umana»²². Esso era «odio del bene»²³. Come il bene era un ente personale in Dio, così lo era il male nel diavolo che poteva «essere rappresentato come un individuo, anzi come una pluralità di individui»²⁴.

Per Daub dunque il male non era una semplice mancanza di bene, ma una posizione opposta ad esso, non derivava da ignoranza, ma dalla volontà e figure come Giuda o Satana servivano a metterlo in luce. In questa concezione Daub era debitore soprattutto a Schelling, di cui esaltava nel proemio i «meriti per la scienza e l'arte»²⁵. Tuttavia durante la stesura dell'opera egli era entrato sotto l'influenza di Hegel che, invece, inseriva il male nel processo dialettico togliendogli ogni connotato personale e rendendolo un momento superabile²⁶. È possibile che ciò abbia indotto Daub a non portare a termine la sua opera. Tuttavia è naturale pensare che egli abbia contribuito a rendere consapevole il giovane Feuerbach della gravità del problema. Anche questi, una volta entrato alla scuola di Hegel, ne accettò la soluzione, ma continuò a confrontarsi con la problematica.

Un indizio è dato dalla disputa da lui condotta come *Opponent* alla dissertazione di Harleß dal titolo: “*Scholasticorum nobiliorum quae fuerunt de malo ejusque origine sententiae*”²⁷. Feuerbach contesta l'attribuzione del male al diavolo, che sarebbe un'entità puramente inventata. Secondo lui la corruzione aveva una causa interna, non esterna, come sosteneva Harleß e quelli che la facevano risalire al diavolo²⁸. L'immagine del diavolo si connetteva a una morale negativa verso la vita e la libertà, concentrata sul pensiero fisso del peccato, come Feuerbach affermava nelle *Xenie dei Pensieri sulla morte e l'immortalità* dicendo che il peccato era «entrato nel mondo col cristianesimo»²⁹. Al contrario l'atto di Adamo, considerato una colpa, era frutto della conoscenza ormai acquisita³⁰. Come nel processo dialettico, così nella vita il negativo era una tappa che veniva superata e si creava l'unione di «colpa e riconciliazione»³¹. Accanto all'ottimismo di queste affermazioni occorre però registrare anche altri toni che echeggiano nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità*. È vero che l'individuo anche dopo la morte continua a vivere nel ricordo e nell'opera dell'umanità,

²² *Ivi*, pp. 47-48.

²³ *Ivi*, p. 137.

²⁴ *Ivi*, p. 147.

²⁵ *Ivi*, p. VII.

²⁶ Per la possibile influenza di Hegel su Daub, cfr. Karl Rosenkranz, *Erinnerungen an Karl Daub*, Berlin, Duncker und Humblot, 1837, p. 14.

²⁷ Noribergae 1829.

²⁸ GW XIII, pp. 310, 318.

²⁹ GW I, p. 475. Sulla connessione fra credenza del diavolo e morale innaturale ritornerà il fratello, Friedrich Feuerbach, *Gedanken und Thatsachen. Ein Beitrag zur Verständigung über die wichtigsten Bedingungen des Menschenwohles*, Hamburg, O. Meißner 1862, p. 24.

³⁰ GW I, p. 484.

³¹ GW I, p. 474.

tuttavia esso, proprio perché è unico, irripetibile, lascia un vuoto che non sarà mai colmato. Così nel mondo permangono «crepe, fessure, fenditure» corrispondenti ai morti³².

Anche nel primo articolo pubblicato nel 1832 sulla rivista “Athene” dal titolo: “*L’origine del male secondo Jakob Böhme*” si coglie questa oscillazione. Da un lato il male è fatto risalire a Dio ed è dunque «momento assoluto, eterno», che coinciderebbe con il principio della natura e dell’autocoscienza³³, dall’altro lato esso si pone come tale solo quando si separa dall’origine³⁴. Questa separazione coincide col farsi creatura e prendere coscienza di sé. Di Böhme Feuerbach cita un’affermazione secondo cui il diavolo sarebbe il «cuoco primigenio dell’universo» che con le sue «spezie», col suo «condimento» darebbe sapore al cibo, sarebbe per così dire il «sale della natura o del mondo»³⁵. Nella spiegazione egli indica sì una via conciliabile con la dialettica hegeliana, ossia il fatto che il male sia «stimolo al bene», che il negativo sia «negativo di se stesso» e che il diavolo operi «contro se stesso»³⁶, ma lascia aperta anche un’altra via, quella più vicina a Schelling, secondo cui il male si troverebbe in un’identità originaria col bene: «Una bontà, che per così dire, non ha il diavolo in corpo, che non ha in sé il principio e il momento del male, il fuoco della *propria individualità*, vitalità e passionalità, non è la bontà dello spirito»³⁷. Com’è noto, Böhme era stato rivalutato da Franz von Baader e dai romantici, interessati alle forze magiche e vitali presenti nella natura. Schelling ne era rimasto influenzato. Hegel vi si era opposto inserendo il negativo nel processo dialettico e cercando di chiarire le oscurità di Böhme attraverso il concetto³⁸. Feuerbach lo seguiva sì, ma solo in parte e finiva per riavvicinarsi a Schelling e a Daub. Non è casuale che egli nell’*Essenza del cristianesimo* presenti Schelling come colui che ha rinfrescato, pur con dei limiti, il pensiero di Böhme³⁹.

Sulla questione del male egli ritornò affrontando la controversia fra Pierre Bayle e Leibniz. Il filosofo francese nel suo *Dizionario* aveva osservato l’inconciliabilità delle ragioni a priori, secondo cui Dio sarebbe assolutamente buono e onnipotente, con quelle a posteriori

³² GW I, p. 283.

³³ GW I, pp. 522, 526.

³⁴ GW I, p. 527.

³⁵ GW I, p. 523.

³⁶ GW I, p. 530. Per questa prospettiva cfr. Weckwerth, *Der Mystiker und Philosophus Teutonicus Jakob Böhme*, pp. 221-222

³⁷ GW I, p. 527.

³⁸ Cecilia Muratori, «*Il primo filosofo tedesco*». *Il misticismo di Jakob Böhme nell’interpretazione hegeliana*, Pisa, Edizioni ETS 2012, pp. 34, 36-49, 75-84, 86-92, 99, 104-116, 126, 140-150, 261-266.

³⁹ GW V, p. 170, trad. it., p. 103 (trad. port., p. 101).

della cattiveria umana e del dolore⁴⁰. Leibniz aveva risposto con la sua *Teodicea*. Inizialmente Feuerbach sottoscrisse questa posizione giudicandola conforme alla filosofia e al punto di vista universale: «La filosofia è la visione dell'infinito dal punto di vista dell'infinito»⁴¹. In questa ottica scomparivano i mali dei singoli individui, che erano necessariamente finiti⁴². Se invece si rimaneva schiavi di un punto di vista individualistico, come avveniva nella teologia e come faceva Bayle, si vedevano dappertutto carceri e ospedali, non case⁴³. Già a Spinoza Feuerbach aveva attribuito il merito di aver sgombrato la riflessione sul male da ogni punto di vista teologico. Esso non doveva essere giudicato a partire dall'utilità umana: «gli errori e le imperfezioni della natura sono *invenzioni umane*»⁴⁴.

Tuttavia nel suo libro su Bayle Feuerbach ritornava sulla questione. Egli non sconfessava la sua scelta per l'universale, ma rivalutava lo scrittore francese per essersi calato nel pensiero teologico e aver smascherato le sue contraddizioni. «Una volta che siano applicabili a Dio i predicati della sapienza, della bontà e della giustizia, una volta che valgano, devono anche necessariamente valere – come anzi ammette espressamente Leibniz stesso – i concetti coi quali necessariamente li colleghiamo e le conseguenze che ne risultano immediatamente; diversamente sono parole vuote»⁴⁵. Come poteva essere chiamato giusto un Dio che per l'azione d'un uomo coinvolgeva «nella sua maledizione tutta la creazione»?⁴⁶ Il merito di Bayle era stato quello di respingere il dogma del peccato originale e di aver dimostrato l'insostenibilità di un Dio personale. L'esistenza del male era dirompente per la teologia e portava a negare il suo Dio. Una volta però negato questo, il male rimaneva e continuava ad essere un problema per l'uomo. La filosofia però dall'alto della sua prospettiva universale poteva annullarlo?

Nel *Bayle* lo sguardo si volgeva anche alle passioni umane e queste apparivano ben più forti della conoscenza razionale⁴⁷. Fra di esse c'erano la paura e il dolore che la religione prendeva in considerazione diventando così potente nell'umanità. La filosofia poteva cullarsi soltanto nel suo punto di vista universale?

La problematica ritorna nell'*Essenza del cristianesimo*. Da un lato si impone il punto di vista universale. Così se gli individui sono limitati, l'umanità non lo è: «Gli uomini si

⁴⁰ *Dictionnaire historique et critique*, 5 ed., Amsterdam 1740, in particolare le voci “Manichei”, Rem. D, tom. III, p. 305 e “Pauliciani”, rem. E, tom. III, p. 625.

⁴¹ GW III, p. 120.

⁴² GW III, p. 125.

⁴³ GW III, p. 131.

⁴⁴ GW II, p. 413.

⁴⁵ GW IV, p. 121.

⁴⁶ GW IV, p. 118.

⁴⁷ GW IV, p. 62.

compensano dunque reciprocamente anche in campo *morale*, come in quello fisico e intellettuale, sicché, presi complessivamente nel loro insieme, sono come devono essere, rappresentano l'uomo perfetto». Tale «uomo perfetto» è dato anche da «uomo e donna» che «si correggono e si completano reciprocamente»⁴⁸. Dall'altro lato la sofferenza e il male sono una realtà insopprimibile nella nostra sensibilità e questa comincia ad affermarsi sempre più come criterio di verità. Da qui le pagine toccanti sul "Dio sofferente": «Un ente senza sofferenze è un ente senza cuore»⁴⁹. La sofferenza raffina la sensibilità che di nuovo è esaltata in quanto divina⁵⁰.

Nell'autunno del 1844 Feuerbach provò nel suo animo una profonda lacerazione: la sua secondogenita, la piccola Mathilde di due anni e mezzo moriva quasi improvvisamente. Feuerbach vi vedeva l'effetto del dominio sugli uomini di «un potere cieco, freddo, privo di sentimenti, al quale è altrettanto indifferente colpire una persona degna o indegna, come alla pietra è indifferente se cade su un ceppo o su un uomo [...] Esso calpesta la gemma ancor prima che sia fiorita»⁵¹. L'uomo doveva dunque scontrarsi con un limite invalicabile che la morte gli mostrava con evidenza crudele. Egli non poteva illudersi di sconfiggerla. Accanto alla fiducia nel miglioramento che la scienza e i movimenti socialisti avrebbero apportato all'umanità, Feuerbach avverte sempre più i limiti umani. Da qui le sue oscillazioni rispetto al tema dell'immortalità e del destino nella *Teogonia*. «La morte stessa è una necessità assoluta e sulla necessità in questo senso non possono nulla neppure gli dei». Quando il destino di Ettore si compie, Febo Apollo lo abbandona. La necessità della morte è la «fine degli dei»⁵². Gli dei però rappresentano i desideri umani. Da qui la contraddizione: da un lato essi non possono adempiere i desideri umani se non parzialmente, quando non è in gioco la morte, dall'altro, in quanto immortali, evidenziano un desiderio insito nel cuore dei mortali. L'uomo maturo accetta la limitatezza delle possibilità, eppure «per il desiderio non esiste alcuna malattia incurabile, alcuna morte, alcun limite, alcuna legge, alcuna necessità naturale»⁵³. Fra il realismo della ragione e la carica utopica del desiderio c'è una incolmabile frattura e in relazione ad essa il male presenta volti diversi.

⁴⁸ GW V, p. 273, trad. it., p. 171 (trad. port., p. 188).

⁴⁹ GW V, p. 126, trad. it., p. 75 (trad. port., p. 67). In questa accentuazione della sofferenza Kierkegaard era concorde, cfr. Tomasoni, *La morte come paradosso tra Feuerbach e Kierkegaard*, in: *Kierkegaard. Filosofia e teologia del paradosso*, a cura di Michele Nicoletti e Giorgio Penzo, Brescia, Morcelliana, 1999, p. 255.

⁵⁰ GW V, pp. 127-128, trad. it., pp. 75-76 (trad. port., pp. 68-69).

⁵¹ Lettera a Emilie Kapp, 2 novembre 1844, GW XVIII 407.

⁵² GW VII, p. 162.

⁵³ GW VII, p. 68.

Nella prima prospettiva si tratta di distinguere fra i mali curabili e quelli incurabili e di concentrare tutte le forze contro i primi, accettando stoicamente i secondi. Si deve dunque lottare per procrastinare la morte e allungare la vita per quanto possibile, come facevano gli antichi⁵⁴. Il desiderio dell'immortalità sarebbe dunque frutto di una falsa immaginazione che andrebbe rimossa.

Nella seconda prospettiva invece è proprio dell'uomo non accettare il confine fra i mali curabili e quelli incurabili, respingere l'idea dell'annientamento di sé e non considerare la morte come un fatto semplicemente naturale. È dunque legittimo piangere la morte dell'eroe omerico che pure ha scelto una vita breve, ma gloriosa.

A mio avviso, Feuerbach ha continuato a sentire la fondatezza di entrambe le prospettive riproducendo in modi diversi il divario fra Daub e Hegel. È stato questo il suo limite, ma anche la sua grandezza. Diversamente non sarebbe più volte tornato sul problema della morte e dell'immortalità e avrebbe accettato più facilmente le prospettive ottimistiche dei compagni socialisti o dei credenti nella scienza. La sua tensione problematica mantiene valenza significativa anche oggi in cui la medicina rigenerativa alimenta nuove illusioni di terrena immortalità rimuovendo dall'immaginario collettivo la morte⁵⁵. Solo la consapevolezza dei nostri limiti può renderci sensibili al male e disponibili ad alleviarlo.

⁵⁴ GW VII, p. 164.

⁵⁵ Cfr. Céline Lafontaine, *La société postmortelle*, Paris, Seuil 2008, p. 159.