

L'ambivalenza emotiva nell'ebraismo mosaico.

Una lettura comparata di *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses*

LEONARDO ARIGONE

(Università di Roma "La Sapienza")

Emotional Ambivalence in Mosaic Judaism. A Comparative Reading of Totem und Tabu and Der Mann Moses

Abstract: The paper aims to investigate the importance of the psychoanalytic principle of emotional ambivalence towards the father figure on the Jewish religion at the time of Moses. In the first part, the article examines the relationship between Sigmund Freud's two books *Totem und Tabu* and *Der Mann Moses*, which deal with the same subject matter and thus appear to be two chapters of a single piece of writing; yet it is pointed out that this process of fusion between the two texts has as its counterpart the reverse fission movement whereby the work on Moses can be considered as a bipartite volume. In the second part, the paper discusses Freud's interpretation of the political, ethical and gnoseological set-up of the exodus community, which is governed by respect for authority, goodness and reason; however, following Freud's account, the article suggests in conclusion that the tribes of Israel certainly revered the firmness of their leader Moses but at the same time hated it.

Keywords: Freud, emotional ambivalence, father, Moses, Judaism.

Una parola ha detto Dio,
due ne ho udite:
il potere appartiene a Dio,
tua, Signore, è la grazia

Salmo 62,12

Due libri uniti

Nelle righe conclusive del secondo saggio di *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* – il suo ultimo libro –, Sigmund Freud – ormai ottantunenne e prossimo al decesso – si lascia andare a una considerazione amara: le riflessioni raccolte in quelle pagine potrebbero essere sviluppate e ricongiunte alle tesi di *Totem und Tabu* di venticinque anni prima, “ma non confido di avere più la forza [*Kraft*] per una simile impresa”¹. In questo punto e lungo tutto *Der Mann Moses*, Freud è alle prese con i disagi della vecchiaia, la lacunosità della documentazione disponibile e il rischio di fallimento. L'impotenza è forse il tema implicito di quest'opera – uno dei pochi testi in cui Freud non pone esplicitamente il problema della sessualità.

Eppure, l'acribia storiografica e il rigore logico caratterizzano *Der Mann Moses* almeno quanto la consapevolezza di non poter soddisfare l'impulso alla verità. Freud non soccombe infatti allo sconforto senile, ma trova il vigore per scrivere ancora un terzo saggio – il più cospicuo – in cui il nesso fra *Der Mann Moses* e *Totem und Tabu* è finalmente approfondito. Nell'avvertenza del giugno 1938 che precede la terza parte, Freud afferma con rinnovata convinzione che la validità del nucleo concettuale di *Der Mann Moses* è già stata dimostrata un quarto di secolo prima in *Totem und Tabu* “e da allora si è soltanto rafforzata [*verstärkt*]”².

Nel giro di pochissime pagine tra l'epilogo del secondo saggio e il prologo del terzo, Freud passa così dall'insufficienza di forze per raccordare le due principali opere sulla religione al progressivo rafforzamento che le intuizioni di *Totem und Tabu* ricevono in *Der Mann Moses*. Un rapporto instabile sembra dunque intercorrere fra questi due libri, che vengono disgiunti o accostati a seconda delle mutevoli forze dell'autore.

¹ S. Freud, *Opere*, vol. XI, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 378; cfr. *ivi*, p. 379.

² *Ivi*, p. 382; cfr. *ivi*, pp. 403, 447.

Se invece di cedere alle difficoltà si trovano infine le energie per leggere *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* come un dittico, si nota allora che la fluttuazione tra l'abbondanza e il difetto di forza non determina solo la possibilità o meno di raffrontare i due scritti ma costituisce anche l'argomento che li lega. L'ambivalenza tra potenza e debolezza agisce contemporaneamente su due livelli diversi: è allo stesso tempo sia la condizione formale che decide della relazione fra *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* sia la materia trattata dalle due opere.

Entrambe hanno infatti come oggetto la paradossale coesistenza di vigore e impotenza nella figura del padre e nelle “formazioni sostitutive”³ ricalcate sulla paternità – ovvero sovranità e divinità. In *Totem und Tabu*, sulla scorta del diciassettesimo capitolo di *The Golden Bough* di James Frazer, Freud osserva che molti popoli primitivi ritengono il loro Re tanto onnipotente e maestoso quanto vulnerabile e indifeso. Due istanze contraddittorie vengono perciò integrate in questa concezione della sovranità: il Re è capace di piegare il corso del mondo ai propri voleri, eppure la minima insidia può danneggiarlo considerevolmente. Il Mikado giapponese sarebbe per esempio in grado di garantire la pace o scatenare la guerra semplicemente indirizzando il suo sguardo, ma soffrirebbe in modo terribile se la sua pelle venisse esposta all'aria aperta o se i suoi piedi toccassero il suolo⁴. È sorprendente che “persone dotate di tale pienezza di potere abbiano bisogno a loro volta di essere premurosamente protette dai pericoli che le minacciano”⁵.

Questa compresenza di tratti poderosi e fragili è ripetuta in *Der Mann Moses*, dove si afferma che, “se da un lato la figura del grande uomo [...] è così cresciuta fino a trapassare in quella divina”⁶ – e cioè fino a diventare inscalfibile –, “d'altro lato è tempo di ricordarsi che una volta anche il padre era stato bambino”⁷ – e cioè che una volta anche l'adulto era stato in balia delle circostanze esterne. La tesi che unisce *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* è quindi che l'autorità – paterna, regale o divina che sia – è simultaneamente forte e debole.

Totem und Tabu e *Der Mann Moses* sono inoltre accomunati dall'analisi della parola “*sacer*”, su cui Freud si sofferma in ambo i libri e a partire dalla quale Giorgio Agamben ha successivamente edificato il proprio sistema

³ Id., *Opere*, vol. VII, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 154; cfr. *ivi*, p. 150.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 53.

⁵ *Ivi*, pp. 51-2.

⁶ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 429.

⁷ *Ibidem*.

filosofico, riconoscendo almeno parzialmente il debito con il predecessore⁸. In latino “*sacer*” è un aggettivo ambiguo che si predica tanto di ciò che è santo ed eccelso quanto di ciò che è impuro e spregevole⁹: l’accezione positiva sopravvive ancora nei termini moderni legati alla sacralità mentre quella negativa è immortalata da Virgilio nel celebre emistichio di *Aeneis* III,57 “*auri sacra fames*” – “o esecranda fame dell’oro!”¹⁰. Al pari di altre parole primordiali dal significato contraddittorio studiate da Freud, “*sacer*” è dunque una *vox media* la cui connotazione è “destinata a rimanere comune [...] sia al sacro che all’impuro”¹¹. Avvalendosi largamente del secondo volume della *Völkerpsychologie* di Wilhelm Wundt, Freud sostiene che “esiste, tra i due ambiti del sacro e dell’impuro, una concordanza originaria”¹² che viene appunto designata dal termine “*sacer*”.

Questa parola interessa Freud perché indica lo stesso complesso di grandezza e viltà che contraddistingue il padre, il quale per merito della sua possanza appare nobile ma che a causa della sua fragilità si rivela abietto. L’ambivalenza [...] delle parole che esprimono il concetto di sacro [...] è la stessa ambivalenza che domina in genere il rapporto con il padre”¹³. “*Sacer*” è detta allora la figura paterna poiché è sia eccellente e vigorosa sia infima e imbellè.

Una volta intrapreso il confronto tra *Der Mann Moses* e *Totem und Tabu*, emerge che in entrambi gli scritti Freud illustra la sovrapposizione di forza e debolezza nell’immagine paterna e individua nell’aggettivo “*sacer*” la parola più adatta a indicare questo composto di magnanimità e bassezza. Ma perché il padre è reputato sia possente sia vile? Come può l’aggettivo “*sacer*” essere traducibile al contempo con “venerando” e con “turpe”?

A partire dalla lettura di *The Descent of Man* di Charles Darwin, che Freud ritiene uno dei dieci libri più significativi mai scritti, in *Totem und Tabu* viene elaborata una teoria ripresa in *Der Mann Moses* riguardo l’assetto familiare primordiale. Secondo questa ipotesi, gli uomini primitivi sarebbero vissuti in orde di piccole dimensioni con a capo un maschio adulto che avrebbe controllato il maggior numero possibile di donne e la relativa prole. Il capofamiglia sarebbe stato tanto premuroso quanto geloso e prima avrebbe

⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 86-7.

⁹ Cfr. S. Freud, *Opere*, vol. VII, cit., p. 27.

¹⁰ Cfr. Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 439.

¹¹ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 34.

¹² *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 73.

¹³ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 439.

garantito il sostentamento dei figli salvo poi scacciarli per timore di esserne insidiato: nella famiglia arcaica il padre sarebbe stato insieme un supporto e un “ostacolo al [...] bisogno di potenza”¹⁴ dei giovani maschi. Di conseguenza, finché si fossero sentiti tutelati dal padre i figli avrebbero provato rispetto nei suoi confronti e ne avrebbero apprezzato la forza, ma una volta diventati suoi rivali avrebbero cominciato a disonorarlo mettendone in evidenza la vigliaccheria. Nell'animo dei figli alla riconoscenza verso il capofamiglia per il sostegno ricevuto si sarebbe così aggiunto il risentimento per l'antagonismo alla base del complesso di Edipo.

In virtù dell'isomorfismo tra preistoria e infanzia ricorrente in *Totem und Tabu* come in *Der Mann Moses*, per cui gli stati psichici vissuti inizialmente dall'intera umanità si ripresentano nelle prime fasi dello sviluppo biologico del singolo individuo, le emozioni contrastanti dei giovani maschi verso il capo dell'orda primitiva sono le stesse che ogni bambino nutre per il proprio padre. In prospettiva sia filogenetica sia ontogenetica, i sentimenti dei figli nei riguardi del padre sono quindi caratterizzati da una “dicotomia originaria”¹⁵: in quanto protettore il genitore è amato per la sua prestanta, ma in quanto avversario viene vilipeso per la sua infamia. Il padre deve essere ammirato, “è consentita la fiducia in lui, ma non si può fare a meno anche di temerlo”¹⁶ e di averlo in orrore. I “sentimenti contraddittori verso il padre”¹⁷, che si sostanziano nella “tenerezza [...] per la stessa persona ch'è [...] oggetto d'odio”¹⁸, formano secondo Freud l'“atteggiamento emotivo ambivalente”¹⁹ dei figli di fronte al genitore.

Questa ambivalenza spinge la prole ad auspicare il benessere e la prosperità del padre e contemporaneamente ad augurargli la rovina e il fallimento²⁰. Al momento della morte del padre, i figli sono pertanto presi in egual misura dallo sconforto e dall'euforia, e si finisce per compiangere il defunto che si sarebbe voluto uccidere. Lutto e gioia scaturiscono allo stesso tempo dal “contrasto tra dolore cosciente [*bewußten*] e soddisfazione inconscia [*unbewußten*] per la morte”²¹ del padre.

¹⁴ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 146.

¹⁵ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 405.

¹⁶ Ivi, p. 429; cfr. ivi, pp. 404, 410, 450.

¹⁷ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 146.

¹⁸ Ivi, p. 133.

¹⁹ Ivi, p. 135; cfr. ivi, p. 145.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 153, 157.

²¹ Ivi, pp. 68-9.

L'atteggiamento nei confronti del genitore si articola infatti nei due piani della coscienza e dell'inconscio: consciamente i figli obbediscono amorevolmente al padre, ma "a livello inconscio niente sarebbe più gradito"²² a loro che trasgredire la detestata legge paterna²³. L'acquiescenza rispettosa ai dettami del padre trova espressione nella coscienza e censura la resistenza riottosa al ruolo paterno che rimane nascosta nell'inconscio²⁴: l'astio verso il padre è confinato nell'inconscio e tenuto in stato di rimozione dall'altro elemento coattivamente dominante²⁵ – l'affetto per il genitore. L'ambivalenza emotiva tra adorazione conscia e avversione inconscia per il padre è perciò il motivo per cui la doppia accezione di "sacer" si presta a definire la funzione paterna, che è sia stimata per il suo nerbo sia aborrita per la sua meschinità.

Totem und Tabu e *Der Mann Moses* risultano apparentati perché entrambi spiegano la mutevole percezione delle forze paterne e la polisemia contraddittoria del termine "sacer" attraverso i sentimenti contrastanti che all'alba della civiltà come in età infantile i figli provano per il padre. Da questo punto di vista, i due libri paiono dunque due capitoli di un unico scritto.

Un libro duplice

Il processo di fusione per cui *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* possono essere letti come un solo testo ha però come *pendant* il movimento inverso di fissione per cui l'opera su Mosè può essere considerata come un libro bipartito: l'atteggiamento emotivo ambivalente nei riguardi del padre è infatti il tema che raccoglie *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* in un raggruppamento ma è anche il problema che divide quest'ultimo scritto in due diramazioni.

La duplicità intrinseca a *Der Mann Moses* si evince già dalla storia editoriale dell'opera, che lo stesso Freud ammette di aver scritto due volte²⁶: la prima stesura viene realizzata a Vienna a partire dal 1934, ma la redazione definitiva è successiva alla fuga di Freud a Londra nel marzo del 1938. Inizialmente Freud divulga in effetti solo le parti meno dirompenti della versione originale di *Der Mann Moses* per timore di perdere la protezione della Chiesa cattolica austriaca, ma costretto dall'*Anschluss* all'esilio in Inghilterra è

²² Ivi, p. 40; cfr. ivi, pp. 43, 69.

²³ Cfr. ivi, p. 74.

²⁴ Cfr. ivi, p. 77.

²⁵ Ivi, p. 75.

²⁶ Cfr. Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 423.

poi libero di pubblicare il libro nella sua totalità, che viene ampiamente rimaneggiato alla luce dei brani già apparsi²⁷.

La riscrittura di *Der Mann Moses* produce incongruenze, contraddizioni e ripetizioni che non vengono occultate da Freud²⁸ – come si è mostrato riguardo l'incertezza se riprendere o meno gli argomenti di *Totem und Tabu* – e che restano anzi visibili con estrema chiarezza nelle due avvertenze premesse al terzo saggio, la prima delle quali – stilata a Vienna precedentemente al marzo 1938 – espone le ragioni per cui il testo dovrebbe rimanere inedito mentre la seconda – aggiunta a Londra nell'estate 1938 – spiega al contrario perché si sceglie di darlo alle stampe²⁹.

La decisione di tenere nascosta o meno una sezione di *Der Mann Moses* causa la duplice stesura dell'opera ed è a sua volta provocata dall'atteggiamento emotivo ambivalente di Freud medesimo verso l'autorità. Come i figli rimuovono infatti i sentimenti negativi che potrebbero danneggiare il padre che li protegge, allo stesso modo Freud preferisce non diffondere la prima redazione di *Der Mann Moses* nella sua interezza per via di alcune affermazioni che potrebbero ledere gli interessi del clero austriaco che lo sostiene; e come i figli portano alla coscienza le affezioni positive di benevolenza verso il padre provvidente, allo stesso modo Freud pubblica la versione riveduta e integrale di *Der Mann Moses* anche per ringraziare *apertis verbis* la “bella, libera, magnanima Inghilterra”³⁰ dell’“amichevole accoglienza”³¹ riservatagli. La gratitudine di Freud per l'aiuto offertogli dall'Impero britannico affiora del resto in un passo di *Der Mann Moses* in cui si asserisce che “l'orgoglio per la grandezza del *British Empire* ha [...] una radice [...] nella coscienza della maggior sicurezza”³² di cui gode ogni fedele della corona inglese. L'atteggiamento emotivo di Freud rispetto alle istituzioni influisce pertanto indirettamente sulla doppia redazione di *Der Mann Moses*.

L'oscillazione tra diversi gradi di forza è – come si è visto – sia la condizione formale che permette di unificare *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* sia la materia trattata da entrambe le opere. Analogamente, il procedimento inverso di scissione di *Der Mann Moses* è retto dallo stesso principio, che anche in questo caso agisce sul piano strutturale come su quello contenutistico:

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 424.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 423.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 379-81.

³⁰ *Ivi*, p. 381.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 431.

l'emotività ambivalente infatti non solo scompone la vicenda editoriale del libro ma ne fraziona anche le tematiche affrontate.

Nel tentativo di ricostruire le origini, il carattere e le imprese del Mosè biblico, Freud si imbatte nelle “ben note dualità [*Zweiheiten*]”³³ della storia ebraica. Un'intera pagina di *Der Mann Moses* è destinata all'elenco di questi dualismi, il più evidente dei quali è la partizione del Regno di Salomone in Regno di Giuda a sud e Regno di Israele a nord³⁴. Questa frammentazione territoriale riflette secondo Freud la frattura interna alla popolazione, che è costituita da due gruppi etnici mai veramente assimilati: i “*due* regni in cui si scinde questa nazione”³⁵ corrispondono alle “*due* masse di popoli”³⁶ provenienti l'una dall'Egitto e l'altra dal Sinai.

Nell'interpretazione di Freud, le tribù fuoriuscite dall'Egitto e quelle emigrate dal Sinai si rifanno a loro volta a “*due* fondatori religiosi”³⁷ chiamati entrambi “Mosè”, “le cui personalità occorre distinguere l'una dall'altra”³⁸: il Mosè a cui Freud dedica le sue attenzioni nasce in territorio egizio, riceve una solida istruzione e occupa un'alta posizione sociale; il Mosè che è invece trascurato in *Der Mann Moses* viene dalla penisola sinaitica, è un illetterato e vive di pastorizia. Per Freud, il Mosè egizio e il Mosè sinaita sono responsabili di “*due* fondazioni religiose”³⁹ diverse in seno all'ebraismo – rispettivamente l'introduzione della fede in Atòn e l'adozione del culto di Yahweh.

Queste due innovazioni istituiscono nell'ipotesi di Freud la contrapposizione tra le due concezioni del divino che stanno alla base della devozione ebraica – il raffinato e cerebrale monoteismo di Atòn e la grossolana e superstiziosa religione di Yahweh. Il primo è ritenuto da Freud una divinità astratta, universale e pacifica; il secondo è al contrario presentato in *Der Mann Moses* – non senza una *pointe* di blasfemia – come un “rozzo dio locale, di animo meschino [...] e assetato di sangue”⁴⁰: è indubbia la preferenza di Freud per l'intellettualistico, rigoroso dio Atòn a scapito del “sinistro, sanguinario demone”⁴¹ Yahweh. Il contrasto tra questi due dèi trapela secondo Freud

³³ Ivi, p. 377.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ *Ibidem*; cfr. ivi, p. 364.

³⁶ Ivi, p. 377.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*; cfr. ivi, pp. 362, 367.

³⁹ Ivi, p. 377; cfr. ivi, pp. 365, 389.

⁴⁰ Ivi, p. 375.

⁴¹ Ivi, p. 361; cfr. ivi, p. 387.

ancora nei “due nomi divini nelle fonti scritte della Bibbia”⁴², la quale appella Dio talvolta come “Elohim” talaltra come “Yahweh”.

Il campo di ricerca di *Der Mann Moses* è quindi attraversato da una faglia che separa – da una parte – il monoteismo di Atòn trasmesso dal Mosè egizio alle tribù dell’esodo e sopravvissuto nel Regno di Giuda e – dall’altra – la religione di Yahweh annunciata dal deutero-Mosè alle tribù sinaite e recepita nel Regno di Israele. Queste dualità, che frantumano l’integrità del contenuto di *Der Mann Moses*, dipendono dalla dicotomia di conio freudiano tra il potente Atòn e il gretto Yahweh, la quale sembra a sua volta radicata nell’emotività ambivalente di Freud in persona. Gli aspetti positivi del ruolo del padre sono infatti ipostatizzati da Freud nell’onorevole e generoso Dio del Mosè egizio mentre quelli negativi vengono attribuiti in *Der Mann Moses* al crudele e volgare demone del Mosè sinaite: sulla rappresentazione di Atòn Freud proietta le qualità benefiche dell’autorità e quelle dannose sono invece trasferite nella descrizione di Yahweh. L’ambivalenza emotiva è in definitiva il principio sia formale sia materiale che presiede ai due processi inversi di accorpamento di *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* e di smembramento di quest’ultimo libro.

Per una politica mosaica

Sulla base del proprio atteggiamento emotivo di simpatia per i lati encomiabili della funzione paterna, la cui salvazione può del resto essere assimilata alla missione generale della sua intera teoresi⁴³, Freud predilige – come si è mostrato – il Mosè egizio fautore di un sublime concetto di Dio. La stima di Freud verso questo Mosè emerge già nel titolo “*Der Mann Moses*”, che – oltre a mettere in rilievo il nome del protagonista – contiene l’apposizione “*Mann*”, la quale riveste un’importanza cruciale nel testo. “*Grosser Mann*” è infatti definita da Freud la persona in grado di esercitare “quell’autorità per amor della quale”⁴⁴ gli altri si lasciano comandare, e in quanto trascinatore del popolo ebraico fuori dalla cattività egizia Mosè è detto “*grosser Mann*”.

Per Freud, il grande uomo assolve a livello politico lo stesso ruolo di guida affidabile che in ambito familiare è assegnato al padre: “tutte le qualità di cui dotiamo il grande uomo [*grossen Mann*] sono caratteristiche paterne”⁴⁵. Poiché conduce autorevolmente le tribù come un padre il più possibile esente da

⁴² Ivi, p. 377; cfr. ivi, p. 366.

⁴³ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 103.

⁴⁴ S. Freud, *Opere*, vol. XI, cit., p. 435.

⁴⁵ Ivi, p. 428.

imperfezioni educa i figli, il coraggioso Mosè incarna un “possente modello paterno”⁴⁶. Mosè è l’illustre padre dell’ebraismo che è a sua volta una “religione del Padre”⁴⁷ beneamato: gli attributi dell’iniziatore del culto permeano la natura del culto stesso e l’immagine virtuosa di Mosè non è facilmente distinguibile da quella eccelsa del suo dio⁴⁸. Il grande uomo Mosè – apprezzato e benvenuto – inaugura una fede in cui prevalgono “ammirazione [...] e gratitudine”⁴⁹ per il Padre: “la religione mosaica non conosce altri sentimenti, oltre questi positivi, verso [...] Dio”⁵⁰. Della dicotomia fra attaccamento e disprezzo suscitata dalla paternità Mosè prende come elemento fondante della spiritualità ebraica solo le inclinazioni benevole verso il Padre. Grazie a Mosè, l’ebraismo matura dunque una “rappresentazione molto più grandiosa di Dio o, per dirla più sobriamente, la rappresentazione di un Dio più grandioso”⁵¹.

L’esclusione delle passioni ostili contro il Padre dal monoteismo mosaico ha un’implicazione di matrice politica gradita a Freud. Seguendo l’aneddotica riferita da Flavio Giuseppe nelle *Antiquitates iudaicae*, Freud suppone che Mosè – prima di istituire una nuova religione – ricopra un ruolo apicale all’interno dell’esercito del Faraone⁵². La precedente professione di condottiero militare di Mosè aiuta a spiegare le affinità osservate da Freud tra la religiosità ebraica e l’imperialismo egizio.

La congettura di Freud è che il culto di Atòn importato da Mosè nella cultura ebraica derivi dalla peculiare situazione politica dell’Egitto del XIV secolo prima dell’era volgare: con le conquiste della XVIII dinastia l’Impero egizio raggiunge la massima estensione territoriale e arriva a inglobare dentro di sé diverse etnie; per offrire a tutti i sudditi del vasto impero un’ideologia comune viene elaborata una fede quanto più uniforme e priva di aspetti particolaristici. Il variegato politeismo proprio di ciascun popolo lascia così spazio alla devozione a un unico dio dall’afflato universale che il faraone Amenofi IV fissa come religione di Stato.

L’unicità e l’universalità del dio Atòn sono funzionali alle mire espansionistiche egizie perché simboleggiano l’unicità e l’universalità del Faraone: “questo imperialismo si rifletteva [...] nella religione sotto forma di

⁴⁶ Ivi, p. 429; cfr. ivi, pp. 410, 435.

⁴⁷ Ivi, p. 450.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 429; cfr. Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 150.

⁴⁹ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 450.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 431; cfr. ivi, pp. 428, 440.

⁵² Cfr. ivi, pp. 356, 359.

universalismo e monoteismo”⁵³. Secondo Freud, l'accentramento di potere in un solo sovrano a capo di un regno ecumenico trova quindi un corrispettivo nella *reductum ad unum* di varie divinità e nell'universalizzazione della sfera di influenza di Atòn.

Rifacendosi a questa teoria di Freud, in *Herrschaft und Heil* Jan Assmann sostiene che nella fattispecie lo sviluppo della monarchia egizia abbia come conseguenza la costituzione del monoteismo religioso e che in generale la struttura delle istituzioni politiche determini la forma delle concezioni teologiche. Questa continuità tra politica e teologia – ovvero tra *Herrschaft* e *Heil* – permette perciò di contestualizzare la prevalenza di passioni favorevoli al Padre nel culto mosaico: l'accentuazione della bontà divina nell'ebraismo è per il discorso di Freud un retaggio dell'esaltazione del potere regale nell'imperialismo egizio. L'ideologia imperiale, che propone “un'autorità da ammirare, a cui inchinarsi, da cui essere dominati”⁵⁴, fornisce insomma al grande uomo Mosè – nobile capitano delle milizie imperiali e abile battistrada della comunità ebraica – il modello per fondare la fede nel “Dio unico, eterno, onnipotente [...] che prometteva di aver cura”⁵⁵ dei credenti.

Il risvolto politico dei sentimenti benigni nei confronti del Padre è inoltre valorizzato in *Der Mann Moses*, per il quale l'imperialismo è doppiamente importante: riscritto e stampato – come si è visto – sotto la protezione dell'Impero britannico, il libro celebra le novità apportate dall'Impero egizio.

Per un'etica mosaica

L'autorità del Dio mosaico è venerata non solo per ragioni politiche riconducibili al paradigma della sovranità egizia, che ha una palese rilevanza pubblica, ma anche per motivi di ordine etico riguardanti l'imposizione di precetti, che dal foro esterno trapassano in quello interno.

Il dominio di Dio sul popolo ebraico si manifesta nella pratica della circoncisione, che in *Bereshit* 17,10-14 assurge non a caso a segno del patto con cui i discendenti di Abramo si sottomettono alla potestà divina. L'asportazione del prepuzio rappresenta infatti “il sostitutivo simbolico dell'evirazione, che un tempo il padre primigenio [...] aveva inflitto ai figli”⁵⁶ al fine di neutralizzare la competizione per il controllo della popolazione femminile. Per Freud, la castrazione – fattuale o fittizia che sia – rientra nell'insieme di interdizioni poste

⁵³ Ivi, p. 350; cfr. ivi, p. 383.

⁵⁴ Ivi, p. 428.

⁵⁵ Ivi, p. 429; cfr. ivi, p. 409.

⁵⁶ Ivi, p. 439.

dal grande uomo all'attività sessuale dei giovani maschi per prevenire la ribellione contro il suo potere. Attraverso il dispositivo della circoncisione – come attraverso il tabù dell'incesto – il padre esige dunque dai figli la “rinuncia”⁵⁷ ai piaceri destinati a rimanere suo appannaggio esclusivo e l’“astensione da tutti quei soddisfacimenti pulsionali”⁵⁸ che entrano in conflitto con la sua supremazia.

Nell'interpretazione di Freud, questa regolamentazione sociale della sessualità istituisce l'etica personale, la quale non è in fondo che l'introyezione della “limitazione pulsionale”⁵⁹ impartita dal di fuori: gli imperativi provenienti dal Padre improntano i criteri soggettivi di una “condotta di vita giusta e virtuosa”⁶⁰ e proibiscono gli stessi comportamenti che anche la morale privata “giudica viziosi”⁶¹. I doveri morali sono mal tollerati nella misura in cui impediscono un appagamento immediato del *Lustprinzip*, ma vengono anche tenuti in grande considerazione perché ne prospettano un risarcimento indiretto. Il rispetto dei valori etici preclude difatti un godimento pieno al soggetto, il quale viene però ricompensato con l'approvazione da parte del Super-io: la buona coscienza che non cede agli impulsi viene premiata dall'encomio dell'istanza censoria; grazie all'adempimento dei propri obblighi, “l'Io si sente elevato, prova orgoglio per la rinuncia pulsionale come per un atto di gran valore”⁶². L'autorità garante dell’“ideale di perfezione etica”⁶³ – identificata ora con il Padre esteriore ora con il Super-io interiore – è quindi amata poiché emana divieti che “hanno la conseguenza di aumentare la presunzione nella persona, di renderla orgogliosa, facendola sentire superiore a coloro che sono rimasti in balia della sensibilità”⁶⁴.

La fascinazione di Freud per la sublimazione degli impulsi raccomandata dagli insegnamenti morali dell'ebraismo ispira il breve saggio *Der Moses des Michelangelo*. La statua del Mosè di Michelangelo a San Pietro in Vincoli è esaminata diligentemente da Freud nel corso di un soggiorno a Roma nel settembre del 1912 – periodo durante il quale proseguono anche i lavori per *Totem und Tabu*, a ulteriore dimostrazione dell'intreccio fra il personaggio di Mosè e il libro sul totemismo. Il capolavoro di Michelangelo ammalia Freud

⁵⁷ *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 436.

⁵⁸ *Ivi*, p. 436.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 435.

⁶³ *Ivi*, p. 436.

⁶⁴ *Ivi*, p. 433.

per lo stato di “calma sublime”⁶⁵ in cui versa il Mosè effigiato. Freud rimane infatti impressionato dalla scelta di Michelangelo di ritrarre Mosè nell’istante in cui reprime la rabbia divampata in *Shemot* 32,19 alla vista della folla festante intorno al vitello d’oro: l’ira di fronte alla “marmaglia che non può tener fede a nessuna convinzione [...] ed esulta quando torna a impossessarsi dei suoi idoli illusori”⁶⁶ è trattenuta dal Mosè di Michelangelo, che evita di “soddisfare il suo affetto”⁶⁷ aggressivo. L’autodisciplina consente al Mosè michelangiolesco di non spezzare in un moto di stizza le tavole della legge, che nella scultura restano al fianco del protagonista: per salvaguardare le pietre in cui è inciso il decalogo – ovvero la legge del Padre – questo Mosè marmoreo “ha frenato la sua passione”⁶⁸. L’opera di Michelangelo rappresenta dunque plasticamente l’esortazione dell’etica ebraica a “soggiogare la propria passione [...] in nome di una causa alla quale ci si è votati”⁶⁹ – missione che in *Der Moses des Michelangelo* viene descritta come la “più alta impresa psichica possibile all’uomo”⁷⁰.

Per una gnoseologia mosaica

Il centro della fede mosaica – rintracciato da Freud nei sentimenti positivi verso il padre – si espande in diverse direzioni: il magistero di Mosè ha una valenza politica collettiva – data dalla conformità tra la devozione di Atòn e l’adorazione del Faraone –, sviluppa una dimensione morale sia eteronoma sia autonoma – rilevabile nell’obbedienza alle norme dettate dall’autorità extra- e intra-psichica – e non è privo di un portato gnoseologico soggettivo.

La scelta personale di natura etica di non assecondare i propri istinti per seguire invece le indicazioni del Super-io corrisponde infatti sul piano epistemologico alla decisione individuale “contro la diretta percezione dei sensi e in favore dei cosiddetti processi intellettuali superiori”⁷¹. Il meticoloso autocontrollo delle pulsioni sessuali e la subordinazione della “percezione sensoriale”⁷² all’intelletto astratto del soggetto sono due aspetti del medesimo “trionfo della spiritualità sulla sensibilità”⁷³. Alla ragione del singolo, la quale

⁶⁵ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 309.

⁶⁶ Ivi, p. 301.

⁶⁷ Ivi, p. 319.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 322

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 435.

⁷² Ivi, p. 431.

⁷³ *Ibidem*.

riunisce in sé *Gewissen* – la retta coscienza – e *Bewusstsein* – la conoscenza concettuale –, la religione mosaica affida pertanto il doppio compito di sconfiggere le inclinazioni peccaminose e di abbandonare le sensazioni empiriche⁷⁴: per questo l'ebraismo è secondo Freud sia la “religione della rinuncia pulsionale”⁷⁵ sia la “religione [...] col divieto di farsi un'immagine di Dio”⁷⁶. La svalutazione della facoltà immaginativa è il “lato negativo”⁷⁷ del razionalismo propugnato da Mosè, il quale per preservare la purezza del pensiero vieta “di raffigurare in immagine qualsivoglia essere vivente o fantastico”⁷⁸.

Freud presume che il *Bilderverbot* e l'enfasi sui “ricordi, le riflessioni, i processi deduttivi”⁷⁹ dipendano dall'attrazione esercitata da parte del padre: poiché l'attribuzione della paternità è “ipotetica, costruita su una deduzione e una premessa”⁸⁰, risalire al *pater incertus* pone un problema logico che comporta il potenziamento delle capacità cognitive a scapito di quelle percettive. Queste ultime sono al contrario idonee a certificare la maternità, che Freud reputa un dato empirico comprovabile “dall'attestazione dei sensi”⁸¹. La transizione dal matriarcato al regime patriarcale provoca quindi per Freud il passaggio dal paradigma conoscitivo basato sulla sensorialità a quello incardinato sul ragionamento.

Questo cambiamento è ulteriormente incentivato secondo Freud dal culto mosaico del Padre: per onorare adeguatamente l'entità universale che invita all'elevazione morale e al raggiungimento della sapienza Mosè concepisce difatti una “religione [...] altamente spiritualizzata”⁸² che assurge “alle altezze di una sublime astrazione”⁸³. Freud assegna perciò alla devozione mosaica il merito di sdoganare per la prima volta “l'apprezzamento del lavoro intellettuale”⁸⁴ – tratto che non cessa di informare “la propensione degli ebrei per gli interessi spirituali”⁸⁵.

⁷⁴ Cfr. Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 74.

⁷⁵ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 436.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 351; cfr. ivi, p. 352.

⁷⁸ Ivi, p. 348; cfr. ivi, pp. 352, 354, 375, 376.

⁷⁹ Ivi, p. 435.

⁸⁰ Ivi, p. 432.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 373; cfr. ivi, pp. 375, 433.

⁸³ Ivi, p. 348.

⁸⁴ Ivi, p. 441.

⁸⁵ Ivi, p. 433.

Un capovolgimento delle virtù

Il primato che Mosè accorda alle facoltà dello spirito rispetto al senso della vista alimenta “con inaudita inflessibilità”⁸⁶ il furore iconoclasta che condanna “severissimamente”⁸⁷ i simulacri – come mostrato dall’episodio del vitello d’oro –; il presupposto gnoseologico per cui la razionalità ha accesso alla verità se non viene fuorviata dalla visione rende il monoteismo mosaico “rigorosissimo”⁸⁸ nel proibire le raffigurazioni ed estremamente scrupoloso nel rifuggire dall’idolatria. Superstizioni magiche, rituali di stregoneria e cerimonie negromantiche vengono così drasticamente debellate in nome di pratiche culturali più sofisticate.

L’intransigenza del Mosè freudiano, che rivendica il possesso esclusivo dell’autentica rivelazione e dichiara che “tutto ciò che si racconta di altri dèi è inganno e menzogna”⁸⁹, rischia di sfociare nell’intolleranza. Alla luce della “chiarezza, coerenza, asprezza”⁹⁰ che Freud gli ascrive Mosè appare infatti “autoritario, collerico e persino violento”⁹¹: diventa impossibile distinguere la “fervida fede”⁹² che anima il Mosè di Freud dal fanatismo religioso.

A riprova del carattere “irascibile, facilmente infiammabile”⁹³ di Mosè, Freud cita alcune scene ricavate dalla *Torah*⁹⁴: *Shemot* 2,11-12 narra la vendetta mortifera che Mosè infligge senza indugio a un egizio reo di aver colpito un ebreo; *Bamidbar* 20,7-12 menziona l’impazienza di Mosè che per far sgorgare acqua da un masso lo percuote direttamente con la verga senza prima parlare a esso come prescritto da Dio. Per colpa di questa violazione del comandamento divino l’irrequietezza di Mosè viene punita in *Devarim* 34,4 con l’esclusione dalla Terra promessa, nella quale il condottiero dell’esodo non mette mai piede.

Il bando da *Eretz Israel* non è secondo Freud l’unica pena scontata da Mosè per la sua stizzosità. Nei versetti 12,15 e 13,1-2 di *Osea*, in cui viene invocata la morte come castigo per i superbi che incutono timore, Freud rinviene difatti le tracce della sorte che Mosè si sarebbe attirato per la sua inclemenza⁹⁵: il popolo ebraico – stanco della durezza della sua guida e

⁸⁶ Ivi, p. 383.

⁸⁷ Ivi, p. 348.

⁸⁸ Ivi, p. 347; cfr. ivi, pp. 348, 349, 353, 373.

⁸⁹ Ivi, p. 383; cfr. ivi, pp. 349, 351.

⁹⁰ Ivi, p. 351; cfr. ivi, p. 384.

⁹¹ Ivi, p. 367.

⁹² Ivi, p. 350; cfr. ivi, pp. 351, 356.

⁹³ Ivi, p. 359; cfr. Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 322.

⁹⁴ Cfr. Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 359.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 363.

oppresso dalla rigidità della legge mosaica – avrebbe trucidato Mosè⁹⁶. Per Freud, l'inflessibile monoteismo mosaico – rimasto “patrimonio di una piccola cerchia”⁹⁷ – “non poteva assolutamente essere capito dalla massa primitiva”⁹⁸, che per repulsione si sarebbe sbarazzata di Mosè. La legislazione mosaica innalza spiritualmente i ceti alti formati da funzionari, savi e dotti, ma risulta insostenibile per la maggioranza della società. L'ammirazione per Mosè non impedisce dunque a Freud di riconoscere che i pregi di questo *grosse Mann* – quali l'autorevolezza politica nell'amministrazione della sfera pubblica, la probità etica nell'osservanza delle norme sociali e di quelle interiorizzate, e la precisione gnoseologica nella purificazione dell'intelletto individuale – corrono costantemente il pericolo di rovesciarsi nei vizi speculari – quali la prepotenza, la spietatezza e l'integralismo.

La reversibilità delle virtù mosaiche nei difetti corrispondenti si abbina infine al ribaltamento del prestigio di Mosè in discredito: le tribù di Israele allo stesso tempo venerano e odiano la fermezza del loro capo, la ritengono tanto santa quanto esecrabile e ora ne magnificano la forza ora ne biasimano la viltà. Anche il rapporto della nazione ebraica con l'austerità di Mosè è contrassegnato dal principio dell'ambivalenza emotiva.

larigone@gmail.com

Leonardo Arigone è dottorando di Filosofia presso l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”. Fra le sue pubblicazioni, compaiono la monografia *Erich Auerbach e Walter Benjamin tra figura e Jetztzeit. Una considerazione teologico-politica* (Mimesis, 2020) e la co-curatela de *Il mio Kafka* di Walter Benjamin (Castelvecchi, 2024).

⁹⁶ Cfr. *ibidem*; cfr. *ivi*, pp. 373, 376, 385.

⁹⁷ *Ivi*, p. 352; cfr. *ivi*, p. 377.

⁹⁸ *Ivi*, p. 387.