

FREUD E MOSÈ. UNA STORIA IRRELIGIOSA

di Francesco Saverio Trincia

L'ampio e analitico saggio di Roberto Calasso, *Il libro di tutti i libri* (Adelphi, Milano 2019) è un commento della Bibbia e in particolare del solo Antico Testamento.¹ Alla metà circa del libro vi si innesta un capitolo dedicato al grande e finale saggio mosaico di Sigmund Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi (1934-1938)*,² che attrae l'attenzione dell'interprete altre volte dedicatosi alla sua analisi e interpretazione (F.S. Trincia, *Il Dio di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1992), ed ora desideroso di comprendere il senso dell'interpretazione di Calasso (il capitolo dedicatogli si intitola *Uno spettro non redento*, pp. 297-340), prescindendo del tutto dalla lettura del 'contenitore' biblico veterotestamentario che lo precede, lo segue e anche lo attraversa.

1. Una doppia e apparentemente simile identificazione apre la pagine del capitolo ma, quel che più conta è che essa implica, attraverso il passaggio intermedio della uguale *natura umana* di Freud e del suo eroe Mosè una sovrapposizione dell'interprete e del suo oggetto, che attraversa l'intero capitolo, determina la fisionomia neoumanistica che struttura la costruzione dell' 'uomo Mosè', e che fa di quest'ultima una costruzione "irreligiosa", ciò che costituisce il centro dell'attenzione critica di Calasso, rivolta, oltre che alla figura di Mosè, all'intero corpo del pensiero freudiano. Freud avrebbe dunque scritto (ha effettivamente scritto, come più nettamente si dovrebbe affermare alla luce della convinzione fondamentale e originariamente antireligiosa di Calasso) per abbattere o, se si preferisce, ridurre al nulla la dimensione stessa del divino e del sacro, raccontando la storia di un *uomo* che il popolo ebraico ha elevato al livello di primigenio padre sacro, che annuncia l'avvento del Messia, dopo averlo ucciso. L'irreligiosità dell' 'uomo' Freud fornisce il fondamento della

¹ Cito le pagine del capitolo evitando di appesantire lo scritto con il rinvio alla indicazione ipersemplicata delle fonti con cui si conclude il libro di Calasso, che indicano il luogo prevalentemente della Bibbia, ma non solo, da cui sono tratte le molte citazioni e che il lettore può, se vuole, sciogliere e verificare di sua iniziativa. Il testo di Calasso viene qui virgolettato con due apici, come lo sono le citazioni freudiane dirette (ad esempio "L'uomo Mosè"), mentre le citazioni interne ad esso o non sue lo sono con un solo apice. Lascio quindi cadere ogni riferimento alle pagine pertinenti, oltre che alla questione che una lettura critica complessiva del libro non potrebbe evitare di porsi: perché il capitolo freudiano vi occupa una sorta di posizione spartiacque tra l'analisi della profondità temporali veterotestamentarie che lo precedono e l'avvicinamento al Nuovo Testamento che lo segue, senza peraltro 'toccarlo' e farne oggetto di studio e di approfondimento? Quello che qui presento è dunque soltanto il tentativo, di uno studioso di Freud non dimentico della ampiezza e della varietà della bibliografia sul tema, di interpretare l'interpretazione di Calasso del saggio mosaico freudiano, all'interno della sua lettura dell'Antico Testamento della Bibbia, "il libro di tutti i libri", ivi compreso, si dovrebbe supporre, il saggio che vi è in qualche modo contenuto. Come se, vogliamo dire non fosse Freud ad interpretare la Bibbia, ma quest'ultima a fornire a Freud senso e ragione ultima della trama radicalmente "irreligiosa" della sconvolgente sottrazione dell' 'uomo Mosè' al popolo ebraico, *il suo popolo*.

² Cfr. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Studienausgabe*, IX, Fischer, Frankfurt a. M 1974; tr. it. in *Opere*, XI, Boringhieri, Torino 1979.

umanità non antropologica, ma storica ed esistenziale (una umanità immanente e sacrale propria dell'assolutezza non trascendibile dell'umano) dell'"uomo Mosè" costruito da Freud e agisce come il tramite essenziale del passaggio letteralmente sconvolgente della religione e del suo nesso con il divino, alla dimensione che ne fa una pratica di vita, una ritualità e una mitologia radicalmente umane, *un affare degli uomini*. Su tale irreligiosità freudiano-mosaica (che rinvia alla apparentemente simile doppia identificazione di Freud e Mosè cui abbiamo accennato sopra e cui torneremo) si presta ad un paio di osservazioni che lasciamo sospese dopo averle enunciate, poiché condurrebbero il discorso verso direzioni di analisi già in altra sede indagate da chi scrive. Da un lato, si deve osservare in spirito di prudenza e di discrezione e senza mettere mai in discussione il bando freudiano al divino, che il lettore attento avverte che quel bando porta con sé, nascostamente e paradossalmente, un sorta di atmosfera che altrimenti non si potrebbe definire se non di rispetto per la sacralità umana della storia ebraica, che attraversa il pensiero freudiano proprio in quanto "ebreo senza Dio". Tale sentimento di rispetto e tale atmosfera hanno fatto propria e rivendicato una ebraicità senza Dio che allontana l'irreligiosità freudiana da ogni radicalità razionalistica di stampo illuministico, perché non possono nascondere il filo di una storia umana, ma in quanto ebraica anche sacra, nella quale tuttavia non si condensa la figura di un Dio della fede. Ciò rende "uomini" tanto Freud quanto Mosè. E questo essere uomini che trattano con il divino senza mai appartenergli, che respingendo il divino e umanizzandolo in una storia, pure intrattengono con esso un rapporto negativo che non ne annulla il sentimento umano, quel che propriamente definisce, oltre la biografia, l'ebraismo di Freud, di colui che ha allontanato la religiosità come culto e fede nel divino e nel far ciò se ne è fatto contaminare, declinando il "senza Dio" come una sorta di "con" respingente, come un definirsi entro un contatto negativo con la religione attestata nella sua origine da una storia, una storia che unisce e separa l'umano e il divino e così lascia che l'umano discretamente trionfi.

Non si rende ragione del titolo della pagina freudiana del 1934, *L'uomo Mosè. Romanzo storico*, primo nucleo del grande saggio, se, pur ricordando la attestazione veterotestamentaria dell'espressione 'L'uomo Mose', ricordata dalla *Avvertenza* editoriale della traduzione Boringhieri, non si sottolinea che in Freud quell'espressione non si limita a riprendere l'Antico Testamento, ma vi aggiunge la determinazione umanistica irreligiosa in cui Freud si riconosceva, che è sottesa all'intero saggio rappresentandone il *telos* e che, solo, può giustificare la sua singolarità, il suo *voler dire* qualcosa di essenziale di Mosè e di se stesso, della propria configurazione spirituale, ebraica ed umana. "Uomo" è Mosè dunque e sacralmente umano è il "romanzo storico" che lo racconta, "privo di valore di realtà" precisa Freud, ma denso di un significato che oltrepassa il reale raccontabile, ma non attinge né vuole, né può attingere una impossibile storia dell'uomo che profetizza un Dio impensabile, destinato a restare uno "spettro non redento" (Calasso) così come tale resta l'uomo la cui storia lo annuncia.

D'altro lato, quel che mi è parso giusto definire, sulla scorta delle intuizioni di Thomas Mann, il neoumanesimo freudiano (F.S. Trincia, *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Morcelliana, Brescia, 2019) non può prescindere da ciò che già il titolo del saggio ci indica, oltre naturalmente agli stimoli in senso neoumanistico che vengono a Freud da Mann e anche da Nietzsche: l'irreligiosità quale perno di una vicenda di addio al divino originariamente egizio, affermata nel corso di una storia (inizialmente pensata come un romanzo storico) fatta dagli uomini, anzi da un "uomo Mosè" in cui Freud riconosce se stesso e che agisce nella direzione della conquista dell'immanenza antireligiosa per conto dell'intera umanità. Si tratta dell'elemento del saggio mosaico freudiano che viene enfaticamente elevato (in quanto giunto a maturazione insieme alla maturazione finale della vita di Freud quando

tutto è infine stato detto dell'uomo e sull'uomo post-religioso, nemico delle illusioni di un futuro religioso che pretende di resistere) a segno della svolta culturale, della rottura di un universo e di una vicenda che si affidano alla "scienza psicoanalitica" che analizzando la dinamica della psiche mira, agendo come dietro uno schermo, a far affiorare l'uomo che Freud è, lo spettro umano dell'inconoscibile Mosè e i limiti ampliabili del sapere, ma sempre entro l'immanenza della spiritualità umana. Di una spiritualità che non solo non è, ma esclude la trascendenza della religione. Una "scienza" dell'uomo, verrebbe da dire, declinantesi nel linguaggio della grande letteratura novecentesca e della non-filosofia nietzscheana, erede di un romanticismo progressivo-regressivo non antilluminista, ma non razionalistico, una scienza estranea, nella sua funzione di assegnazione di un senso a quello che Freud ha sentito e analizzato più volte fino alla profondità del saggio mosaico, come il principale dei suoi problemi: la determinazione della propria identità di uomo e dell'umanità in generale, della propria ebraicità e del proprio (non) rapporto con il divino e con il sacro, una ebraicità della quale l'apparato concettuale ruotante sull'inconscio della sua dottrina costituisce il motore.

Abbiamo parlato all'inizio di una doppia identificazione da cui il saggio prende le mosse: il punto è importante perché inaugura la serie delle identificazioni e di distinguo, della certezza ossimoricamente solo probabile delle affermazioni e della loro smentita altrettanto probabile, del dire dubitoso e della graniticità dei punti fermi della irreligiosità, che strutturano lo scritto freudiano rendendo difficile la comprensione piena proprio della irreligiosità neoumanistica che vi si vuole affermare, che deve venire fuori come il risultato centrale della questione dell'essere uomo tanto di Freud come di Mosè e del valore di verità da assegnarsi alla fede monoteistica. "A nessuno", scrive Calasso, le teorie di Freud si applicano meglio che a Freud stesso. Prima di essere scienza la psicoanalisi è autobiografia. Questo non ne limita irrimediabilmente la portata, perché la psiche di Freud era vasta abbastanza da ospitarne molte altre, anche se non tutte. E a nessun libro di Freud la psicoanalisi si applica meglio che a *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Nessun'altra sua opera è stata contrassegnata, a conferma, si deve notare, della drammatica centralità che le questioni del divino e del sacro occupavano nel suo spirito, "da altrettanti timori, esitazioni, interruzioni giustificazioni come il Mosè". Freud temeva di rivelare "un segreto dannoso, forse pericoloso". Se la prima delle due convergenti identificazioni mira a fare di Freud, soprattutto nel Mosè al tempo stesso il soggetto indagante e l'oggetto da analizzare, quasi che, come in effetti accadde, da tale sovrapposizione prendesse la sua origine tutta la serie delle sue analisi, la seconda esplicita e radicalizza la prima rendendo il sapere psicoanalitico una storia dell'uomo Freud scritta da chi l'ha vissuta, la storia di una vita che trova il suo linguaggio peculiare e che, soprattutto, mira al raggiungimento della consapevolezza 'dell'unità e dell'appartenenza', osserva Freud stesso, 'a un tutto che deve sussistere fra l'autore e la sua opera', una consapevolezza che Freud sentiva essergli venuta a mancare.

Identificazione, sovrapposizione, intreccio del ricercante e del ricercato, volontà di sentirsi appartenente alla sua stessa opera in forma di storia di Mosè: tutto qui evoca la volontà di sradicamento del divino ricercato ma non raggiunto né raggiungibile nel pensiero sul divino stesso, proprio di un uomo (Freud, lo scienziato) che scolpisce la fisionomia di un uomo (Mosè, il grande condottiero religioso del suo popolo), con il quale autobiograficamente si identifica. Altrimenti, perché mai si direbbe che la psicoanalisi è "autobiografia"? E perché si dovrebbe aggiungere che proprio l'autobiograficità in particolare del Mosè ospita la più radicale delle irreligiosità, atto negativo con cui l'uomo rivendica a se stesso la possibilità di costruirsi nel corso della storia una religione del sacro, del divino, sottraendosi ad ogni presunta, trascendente oggettività del sacro, di Dio? L'atto dell' "azzardo temerario" attribuito a Freud da Benjamin, che ben aveva capito che anche solo nello stile ammirevole del tardo

Freud era contenuta la convinzione che Freud stesso non avesse ‘nulla o poco da perdere’, conduce esattamente nella direzione dello sradicamento del divino dal complesso della fisionomia spirituale freudiana, nella certezza che salvare la religione ed evitare di sottrarre agli Ebrei il più grande dei loro figli lo avrebbe comunque lasciato povero, ma della povertà fiera che conosce il valore della rinuncia e del rifiuto rispetto a ciò che l’umanità considera appunto un valore irrinunciabile ma impossibile, l’essere, con Mosè loro guida, i figli di un Dio monoteistico. I traumi che Freud sente di aver provocato e di cui sa di essere egli stesso lo vittima sono almeno due e se il primo riguarda la sottrazione di Mosè all’ebraismo, il secondo è ben più grave perché fa del monoteismo ebraico, la più grande delle sue idee, l’esito della imitazione del monoteismo del faraone Ekhnaton cui Freud attribuisce la scoperta. Così Mosè vien presentato come uno “straniero”, e la sua dottrina come il calco di una dottrina essa stessa non ebraica, straniera. “Nulla sarebbe *proprio* degli Ebrei, se non la loro capacità di seguire un uomo straniero e una dottrina straniera”, nulla è ebraico tranne quello che originariamente non lo è. Così l’Ebreo per eccellenza, “il disgregatore di ogni ordine veniva in tarda età a dare una conferma che si presentava come il sigillo più ambito: quello della vittima che argomenta a favore della propria condanna”, ribadendo in riferimento a se stesso così come a Mosè la convinzione diffusa sulla “*secondarietà* degli Ebrei, sulla loro incapacità di creare alcunché”, sulla loro tendenza alla imitazione e alla mimetizzazione.

Freud sa di aver subito un doppio trauma che egli stesso ha creato, facendosene un vittima che accetta ed enfatizza la propria condanna anzi la propria autocondanna. La religione è per lui una ‘nevrosi ossessiva’ e lo è anche il discorso di Freud sulla religione che appare intaccato dalla nevrosi ossessiva, di cui è sintomo la “ripetizione coatta”, il non riuscire a liberarsi dalla ripetizione della riflessione spesso incerta e dubitosa, e dal discorso che dalla religione intende allontanarsi attraverso la costruzione di due estraneità rispetto all’ebraismo monoteistico (“Mosè era un Egizio”), la propria e quella che nella storia di Mosè racconta la propria autobiografia. Calasso elenca la serie delle esitazioni freudiane sul valore ma anche sulla pubblicabilità del Mosè per le ragioni di prudenza ‘politica’ che i tempi cupi gli consigliano e soprattutto per le difficoltà di trovare la prova dell’estraneità mosaica all’ebraismo (‘una prova oggettiva su quando avvennero l’esodo dall’Egitto e la vita di Mosè sarebbero stati sufficienti. Ma una tale prova non si è trovata...’, fino al rovesciamento delle incertezze nella decisione presa a Londra dopo l’abbandono di Vienna: “il *Mosè* verrà pubblicato”). Ma quel che conta nella (talvolta faticosa) ricostruzione fatta da Calasso delle incertezze e del loro superamento consiste in qualcosa che allo stesso interprete sembra sfuggire nella sua funzione fondativa del *clima* concettuale dell’intero saggio. Ciò resta simioccultato come se Freud fosse fino a tal punto travolto dai suoi traumi (dai traumi da lui stesso costruiti) e dalla ripetitività delle affermazioni tipiche della nevrosi ossessiva religiosa che attraversava anzitutto lui stesso, dal dover coprire ai suoi stessi occhi quel che veniva accadendo nel *racconto autobiografico* della storia di Mosè, *dapprima affermativamente egizio, poi, subito dopo, forse egizio, se da questa ipotesi si devono ricavare tutte le conseguenze di una radicale estraneità*, che, si badi al punto cruciale, non distrugge il riferimento all’ebraismo, ma semmai lo esalta per via negativa, tramite i dubbi e le incertezze. Calasso dunque ha visto bene l’intreccio inestricabile di estraneità propria e di Mosè con quella religione che veniva giudicata e scientificamente condannata come nevrosi ossessiva soggettiva: un intreccio che si innesta nella ‘dualità’ che struttura l’intero saggio e che offre come esito paradossale e non scioglibile il fatto che anche il solo contatto con il monoteismo straniero, contatto realizzato allo scopo di indicare una via di fuga *umana* dal divino, produce un coinvolgimento, una appartenenza all’universo nevrotico ossessivo, che affiancano alla liberazione umana dalla religione e dal sacro una quasi cattura entro il loro orizzonte. Un

cattura che non colpisce né distrugge l'irreligiosità freudiana, ma la rende complessa, la colloca in una posizione in certo senso liminare, facendo della *ossessività* della ripetizione di dubbi e conferme, pur su uno sfondo di volontà di liberazione antireligiosa per via storico-umana, la chiave delle essenziali pagine introduttive. Freud resta coinvolto nell'orizzonte del sacro e del divino monoteistico nella misura stessa in cui, insieme al suo Mosè, non per caso definito "spettro non redento" dalla sua nascosta sacralità, tenta di spianare la strada della liberazione irreligiosa ed è quindi costretto, si direbbe, a *toccare* religione e sacralità. Si devono tener presenti le pagine scientifiche della parte finale del *Mosè*, non prese in considerazione da Calasso, dove la soluzione del problema della religione trova la via della distinzione propriamente psicoanalitica, ma non per questo meno storico-umana, nel dualismo della verità 'storica' e della verità 'materiale' della religione, ad unico vantaggio della prima che non prevede alcuna fede nella sacralità del divino.

La pagina che ricorda il rammarico freudiano a fronte dell'insopportabile consapevolezza della "scissione interna al rapporto tra se stesso in quanto autore e un suo scritto" (una scissione, ossia una non riconosciuta appartenenza che evocano l'intervento della rimozione) introduce a quella prima conclusione introduttiva che ci mostra Mosè come "il rimosso di Freud". Quest'ultima costituisce un primo punto alto della lettura di Calasso, quello che esibisce tanto Mosè quanto Freud come degli spettri non redenti, e , come tali, corrispondenti quali personaggi di una storia umana infine svelata nella sua fisionomia non sacrale in senso trascendente. Lo scritto cui Freud rivolge la sua stessa critica come nello sforzo di liberarsi dall'intrico di liberazione, rifiuto e, d'altra parte, coinvolgimento che, si è detto, fa da corona al punto culminante della figura dell'"uomo Mosè" quale "inconscio" di Freud, segno di una identità profonda da redimere dalla propria spettralità, è come una ballerina che si regge in equilibrio instabile. La metafora non è gratuita perché ha piuttosto la funzione di radicalizzare il timore di un crollo dell'intero edificio, timore che si accende quando Freud stesso giunge sulla soglia del *rimosso di Freud* e intende illuminarne il *nucleo umano* che resiste al disvelamento. Parlo di "nucleo umano" perché è proprio in questa sottrazione alla dimensione trascendente del divino e nella inestricabilità che lega Freud stesso e Mosè in una storia umana, sia pure segnata dalla mitologia, che diviene evidente che l'apparato concettuale psicoanalitico messo in atto ha proprio l'obiettivo di far emergere insieme l'umanità del neumanesimo di Freud e l'umanità di Mosè, collocato quest'ultimo nel rimosso di Freud. Da questo punto di vista non sarebbe sbagliato osservare che nel confronto con la religione monoteistica, a partire dall'*umanità* egizia di Mosè e del monoteismo appreso e fatto proprio quale evento storico per il suo popolo in fuga dall'Egitto, l'apparato concettuale freudiano, la sua metapsicologia, il senso stesso della rimozione nell'inconscio freudiano di quel che Mosè deve svelare del suo essere uomo, sono gli strumenti funzionali esattamente alla conquista dell'immanenza propria di quella che Freud più avanti nel saggio chiama la 'verità storica' e dunque umana del monoteismo. La psicoanalisi della religione monoteistica prende le mosse dallo stesso umanesimo o neumanesimo con cui si conclude, dunque?

La sua storia è storia umana, storia dell'emergere dell'*esser umano* di Freud e di Mosè, che nessun ricorso ad una sorta di absolutezza dell'inconscio psichico potrebbe cancellare, perché *la storia umana del monoteismo* (anche nella sua forma di storia sacra, di storia dell'affermarsi del sacro umano) coincide con il monoteismo stesso e gli conferisce l'intero suo senso. Direi che questo acquisto teorico che si ricava dalla lettura di Calasso debba essere accolto e valorizzato, sebbene esso resti bisognoso di una esplicitazione come quella che qui stiamo svolgendo e che in Calasso invece manca. Come se, dovremmo aggiungere, l'attenzione al modello della incertezza, del dubbio, della tentazione della rinuncia fossero ai

suoi occhi più rilevanti dell'esplosione di risultato o forse del presupposto umanistico presente, nascostamente presente nella pagine iniziali di Freud. E come se, ancora, proprio l'insistenza sulla *retorica del dubbio*, del pericolo che cada per mancanza di prove la ballerina che si regge su un piede solo, non fosse essa stessa proprio il segnale di uno stile di lettura in cui si insedia e prende voce la riconduzione del divino all'umano, a ciò che è affare degli uomini e della loro storia, in cui accade che gli spettri infine si redimano, o meglio, premano nella direzione della emersione della loro *humanitas*. E allora, alle tante domande che il *Mosè* pone se ne dovrebbe forse aggiungere, sulla scorta della sollecitazione fornita dalla lettura di Calasso, un'altra, quella che implica la negazione della legittimità di tenere separati in Freud l'essere psichico dell'uomo con il suo inconscio, da un lato, e, d'altro lato l'essere umano dell'uomo, con l'inconscio che rappresenta non la messa in discussione della storica realtà umana dell'uomo stesso, ma il punto più profondo e più solido della sua umanità, quello la cui spettralità attende di essere umanisticamente redenta. Che cosa altro può significare, d'altronde, e al di là della vaga oscurità dell'espressione, che l'uomo Mosè è l'inconscio dell'uomo Freud, se non che è sul piano della doppia *humanitas* che avviene, nell'inconscio da redimere, l'incontro autobiografico di Freud e Mosè?

Il *Mosè* procede, avanza nel suo modo sussultorio e tanto più il testo prende, più o meno disordinatamente forma, quanto più si acutizza in Freud il bisogno di ripetersi e di giustificarsi. Anche questo cercare una risposta alla domanda su Mosè, senza trovarla definitivamente e anzi accentuando il rinvio da una incertezza e da un dubbio ad un altro e sempre reintroducendo autobiograficamente e con una buona dose dell'angoscia propria dello scienziato che antepone il racconto dei propri tentennamenti argomentativi alla definizione di ciò che esige di essere considerato vero, è *molto umano*. Il lettore comprende bene, interpretando la teatralità ansiosa delle due *Avvertenze* al Terzo saggio del 1938, quella viennese e quella londinese, dopo l'allontanamento da Vienna, che la ricostruzione autobiografica della genesi del *Mosè* ne costituisce una parte integrante, come se il fondo autobiografico del saggio dovesse ricevere una sua visibilità se il senso dello scritto vuole ricevere tutto il suo significato, tutta la sua drammatica ansia di ricerca di una verità. Il valore profondo e difficilmente confutabile della convinzione di Calasso è nella circostanza che nel saggio non c'è la storia di Mosè, raccontata nei tre saggi e completata infine dall'intervento scientifico della concettualità psicoanalitica (la latenza, il ritorno del misfatto rimosso), perché quel che Freud vuole che si mostri è l'uomo Freud che *costruisce e racconta l'uomo Mosè*. E *questo*, esattamente questo, il carattere complessivo del *Mosè*, che la lettura di Calasso ci aiuta a decodificare nella tesi che l'uomo Mosè è il "rimosso" dell'uomo Freud, un rimosso che segue ad un trauma autoinflitto destinato a sconvolgere insieme la sua vita e a far intervenire creativamente la sua dottrina, in particolare la dottrina in cui si intrecciano tempo storico, tempo mitico, tema psichico di due esseri umani, con lo scrittore che deve tirare fuori di sé e redimere lo spettro traumatico di Mosè, del suo più profondo sé., del suo sé irreligioso. Cosa altro è, d'altra parte, il trauma che Freud si autoinfligge, colpendo al tempo stesso il popolo ebraico e la genesi psichico-storica della ebraicità (si noti che si tratta del tema che più spesso ritorna nelle pagine iniziali del capitolo freudiano di Calasso), se non l'esito di una sorta di radicale, implacabile autoriflessività critica che anticipa, precede e sovrasta ogni riferimento alla concettualità psicoanalitica, fattasi nel *Mosè* lo strumento della irreligiosità umana, esito consapevolmente sconvolgente della scrittura. Esito autoinflitto traumaticamente, perché voluto dall'uomo ebreo che, definendosi "senza Dio", lavora alla edificazione della propria laicità, senza dimenticare la forte enigmaticità della fattualità dell'appartenenza ebraica. Il trauma ha in questo le sue radici, che Calasso ben vede, sebbene forse troppo velocemente e facendosi egli stesso intrappolare nell'intrico concettuale e

psicologico (concettuale perché originariamente psicologico) dell'assalto freudiano alla figura del suo inconscio Mosè.

È in gioco la questione, essa stessa umanamente autobiografica, di “come si è formato il carattere peculiare del popolo ebraico”, una questione, come ben si comprende, che resterebbe priva di senso se non fosse inserita nell'orizzonte psicologico declinato storicamente della determinazione della fisionomia psicologica umana di un popolo, questione che precede e complica almeno all'inizio la domanda sul rapporto di quel popolo con il Dio unico e sull'essenza di tale Dio. Non è affatto privo di significato che Freud denunci anzitutto a se stesso scrittore di una storia la “macchinosità” delle ripetizioni e delle riprese spesso letterali del testo che via via procede, del tutto privo di una qualche funzionalità artistica e, soprattutto, meritevole della propria disapprovazione. Non lo è perché ancora una volta, e stavolta in maniera più esplicita, entra in gioco la confessione che gli è riuscito difficile e al limite impossibile ‘cancellare le tracce della vicenda, piuttosto inusuale, della formazione questo lavoro’. Dove risulta chiara, prima ancora che Freud introduca il riferimento alla ‘tracce mnestiche’ che l'umanità porta con sé nella sua storia evolventesi, la *fatale*, immanente e umanistica sostituzione della questione che verrebbe da considerare cruciale e prioritaria, del senso del monoteismo ebraico di origine egizia, con la questione del suo *modo* di lavorare al Mosè, definita non usuale e comunque lontana da ogni declinazione teologica e da ogni problema teorico di origine o fondativo. Questo è allora il Mosè. Sia consentita anche a noi l'ansia traumatica che genera la ripetizione: esso è l'esito di una ricerca condotta lungo le vie (interne e solo verso la fine esplicitate ed utilizzate) della scienza psicoanalitica e della storia reale e psichica dei monoteismi, in cui il modo del procedere, la modalità dell'argomentare precede e in certo senso sovradetermina la domanda sul Dio unico ebraico, riconducendo il lavoro del ricercare alla sua dimensione storica e psichica, psicologica prima che scientifica, ossia umana, a danno, almeno inizialmente del suo contenuto divino che ci si aspetterebbe di vedere affrontato senza le tante, preliminari, incertezze sulla forma e sul perché del suo procedere.

Il commentatore non ebreo che segue e commenta la lettura di Calasso, avverte la propria vicinanza al modo in cui la genesi del Mosè viene presentata da Freud, facendosi guidare da un atteggiamento di appartenenza alla scrittura freudiana e alla duplice costruzione dell'uomo Freud e dell'uomo Mosè, atteggiamento che è l'inverso di quello dell'autodenuncia di Freud rispetto al testo che ha scritto e (nel 1938) sta finendo di scrivere. Enfatizzando il valore delle pagine che fanno da dubbia cornice autocritica al Mosè, Calasso ottiene il risultato di far emergere il coinvolgimento anch'esso traumatico (nonostante l'irreligiosità non ebraica del suo commentatore) di colui che avverte che religione, monoteismo e sacralità sono questioni umane, proprie degli uomini come tali, dell'umanità, questioni che lo concernono anche dall'interno dell'orizzonte della irreligiosità che condivide con Freud. Freud ha scritto anche per lui, l'umana irreligiosità è cosa anche sua, perché l'essere senza Dio travalica i confini della fisionomia dell'ebraismo e della sua guida Mosè. Egli avverte che l'umano universalismo irreligioso che circola nel Mosè serve a dare voce alla maniera negativa di riferirsi alla presunta verità del divino e non si rinchiude nei limiti di una storia dell'esodo ebraico dall'Egitto. Nel gioco delle sovrapposizioni e delle identificazioni inconsce anche lui, il commentatore di Calasso, porta nel suo proprio inconscio Freud stesso. Freud è anzi è il suo stesso inconscio, è, di più, l'inconscio dell'umanità. Ed egli non resta esterno, come uno ‘spettatore disinteressato’, all'orizzonte costruito da Freud intorno al proprio rapporto con Mosè, e sente in sé le vibrazioni emotive, la drammaticità mossa e intimorita di chi *non ha più nulla da perdere sul Dio unico*, che Freud ha voluto far trasmettere all'umanità dal suo incomparabile saggio finale.

Infatti, e a conferma di quel che si è appena osservato, da un lato Freud dichiara di non riuscire a cancellare le “tracce” del modo inusuale in cui il Mosè è stato scritto, introducendo con il termine “tracce”, l’idea che la sua stessa scrittura sia avvenuta lasciando filtrare nel testo una forma dello scrivere che confessa di non sentire come interamente suo, come se una sorta di *inconscio della sua scrittura* lo avesse allontanato da un modo più ordinato, meno stravolto, più classicamente scientifico dello scrivere: ciò non sarebbe dovuto avvenire, perché quel che Freud confessa è nientemeno che l’interferenza del proprio inconscio mosaico nella costruzione dell’uomo Mosè e dunque la sovrapposizione di sé e del proprio oggetto riconosciuto come il suo proprio inconscio, quando semmai lo spettro inconscio avrebbe dovuto essere “redento”. L’intero *Mosè* è fino a tal punto collegato alla confessione iniziale, da configurarsi come l’operazione di una redenzione difficile realizzata grazie all’intervento della storicità psichica e alla esclusione della fede nell’esistenza sovrumana di Dio, con l’ebraismo e con la ebraicità di Freud che si ritagliano uno spazio non scalfibile, proprio a causa della irreligiosità che lo sostiene e che non lo fa dipendere da qualche fede monoteistica. D’altro lato, Freud è consapevole che nel *Mosè* sono coinvolte oltre alla tracce soggettive inconse della sua scrittura, i segni trasmessi nel tempo storico di una memoria dell’umanità riguardo all’uccisione del padre primordiale, di cui ciascuno sa nel suo inconscio. Ciò, come ben si comprende, sposta il centro dell’attenzione dalla dimensione dell’umanità psicologica soggettiva di Freud scrittore, all’eredità che anche in lui vive, riflettendosi nell’episodio dell’assassinio di Mosè da parte del popolo travolto dagli dei falsi e bugiardi, l’eredità della consapevolezza della colpa dell’intera umanità nell’uccisione del padre primigenio. Il passaggio è molto importante perché, come si è già osservato sopra, qui il *Mosè* acquisisce quella universalità che senza nulla concedere all’ammissione del divino concerne i religiosi e gli irreligiosi in una comune struttura di colpevolezza che richiama lo schema dell’Edipo. Ma l’universalità della colpa di parricidio attribuita all’umanità come tale è una universalità *umana* che contribuisce a ridurre il valore paradigmatico dell’uomo Mosè e dell’uomo Freud nell’omicidio e stabilisce una connessione della Legge e dell’uccisione che forma l’intelaiatura stessa del saggio come se si volesse affermare che la Legge (la legge mosaica, archetipo di ogni legge) si dà per essere disattesa attraverso la morte violenta inflitta al suo istitutore. È ben vero che la Legge è data da Dio al popolo ebraico e quindi è una legge divina, ma è altrettanto vero che essa *chiama* la morte violenta di un *uomo* che difende la Legge, come vide Michelangelo nella statua mosaica in San Pietro in Vincoli, commentata nel famoso saggio freudiano del 1913 (F.S. Trincia, *Freud e il Mosè di Michelangelo. Tra psicoanalisi e filosofia*, Donzelli, Roma 2000). Si può ben uccidere il padre originario, come secondo Freud gli uomini fanno e hanno sempre saputo sulla base dello schema mitico-teorico dell’Edipo, ma come si potrebbe uccidere la Legge? Uomini, non divinità mitiche, hanno ucciso il padre di tutti, e la Legge che l’uomo Mosè ha difeso per poi farne l’intelaiatura della vita del popolo ebraico estendibile all’intera umanità è essa stessa opera voluta e difesa dagli uomini. In questo modo, scrive Freud, ossia con la connessione della uccisione e della Legge, la dottrina freudiana otteneva ‘il privilegio di liberarsi dalla coazione del pensiero logico’, che, appunto, non avrebbe mai accettato la necessità che una Legge fosse accompagnata da una uccisione, tanto più del padre primordiale. Quale nesso logico, infatti, potrebbe stringere la Legge e l’uccisione del padre che, avutala da Dio, l’aveva promulgata? Ma il punto importante era affermare che quel padre dell’umanità doveva morire ucciso perché non morisse la sua Legge e restasse invece nella memoria.

E dunque, Freud parlava delle “tracce mnestiche” che l’umanità si trascina dietro inevitabilmente e aveva precisato di quale ricordo si trattava, in una frase capitale: “Gli uomini hanno sempre saputo di aver avuto un padre primordiale e di averlo ucciso”.

L'anamnesi del singolo che si chiamava Sigmund Freud e quella dell'umanità non erano mai giunte tanto vicine a "sovrapporsi". E tuttavia in questa sequenza di identificazioni e sovrapposizioni affermate, negate, corrette, messe in dubbio e poi riproposte è certo che Freud sta costantemente alla ricerca ossessionate "dell'uno", nell'atto stesso in cui "produce costantemente il due". Cerca di mettere in scena la "duplicazione" perché, come mostra la serie degli esempi che elenca, avverte che il *Mosè* è il campo stesso di una dualità che è in primo luogo espressione della distanza tra l'uomo Mosè e la sua opera, una distanza che si riflette nella interna dualità degli attori della sua storia e che non può essere messa al margine né da una unità che lo compatterebbe, lui l'irreligioso, con l'unità monoteistica del divino, né può essere considerata come la sua ultima parola: l'uomo Freud e il suo inconscio Mosè da una parte, il divino il paterno divenuto sacro grazie all'uccisione, dall'altra. L'unità cercata nel *Mosè* e rovesciantesi nella dualità di una storia sdoppiata nei suoi attori, costituisce la sostanza doppia del *Mosè*, alla quale Freud, come intuisce Calasso, non può sfuggire perché il divino, anche irreligiosamente respinto, ma comunque trattato, toccato, penetrato nel suo profondo, è comunque un doppio, è una unità che si sdoppia per sempre ricomporsi, senza che mai giunga il momento della unitaria redenzione dello "spettro" religioso.

Non è forse il doppio binario di una distanza dell'autore dalla sua opera, confessata da Freud per indicare l'ansia di unità che a tale distanza si oppone senza riuscire a cancellarle, il primo segnale della duplicità del *Mosè* oltre che dello spirito con cui Freud lo ha faticosamente pensato e scritto? L'irreligiosità stessa di Freud non viene correttamente resa comprensibile da Calasso (anche se con un eccesso di velocità scrittoria e argomentativa che ne rende faticosa la lettura) a partire dall'intuizione da lui implicitamente attribuita a Freud che il divino della religione è in sé il doppio, lo sdoppiarsi dell'umano alla ricerca vana della sua unità, che si riflette in tutti gli sdoppiamenti della storia del popolo ebraico, come se gli fosse diventato chiaro – sebbene resti non detto in questa forma sia da Freud sia da Calasso – che se la religione del divino *lega*, l'*irreligiosità* è attivamente, positivamente *antireligiosa* perché *respinge quel legame* e duplica sé stessa e il suo oggetto proprio nell'atto di coglierlo come religiosamente legato e di avvertirlo come cosa, produzione umana, da respingere nell'atto di esserne, nella negazione, comunque coinvolta? Freud, osserva acutamente Calasso, e lo abbiamo più volte rilevato, è "ossessionato dall'uno [mentre] si trovava però costretto a produrre costantemente il due" e ciò accade perché ogni trauma genera una dualità, ogni trauma a partire da quello che Freud rimette in scena "sotto forma di libro", il quale unisce e raddoppia il suo contenuto, la storia ebraica dall'esodo in avanti perché il libro stesso è trauma, è rappresentazione di un trauma di cui Freud partecipa, che quindi genera e costruisce i propri eventi raddoppiati, non si limita a raccontarli oggettivamente, storiograficamente. Nel *Mosè* è Freud che parla confessandosi, la sua scrittura è la lingua stessa di Freud, non il resoconto di una vicenda oggettivamente storica, ma un rivelarsi, un confessarsi della sua psiche. Alle ben note dualità della storia ebraica, scrive, - "*due* masse di popolo, che si combinano nel formare la nazione, *due* regni, in cui questa nazione si divide, *due* nomi di Dio nelle fonti della Bibbia – possiamo aggiungerne due nuove: *due* fondazioni della religione, la prima rimossa attraverso l'altra e in seguito tornata vittoriosamente sulla scena, *due* fondatori di religioni, chiamati tutti e due con lo stesso nome Mosè e la cui personalità dobbiamo ben distinguere". È il trauma che genera dualità, un trauma che coinvolge anche Freud l'irreligioso e che si rende potentemente visibile nella forma contratta e sussultoria della sua prosa: "Ma tutte queste dualità, prosegue Freud, di che cosa sono conseguenza? Di un trauma – precisamente dello stesso trauma che Freud sta mettendo in scena sotto forma di libro". Una dualità attraversa la stessa persona di Freud, rispetto alla vicenda del monoteismo mosaico e della sua storia. Calasso riesce a rendere chiaro come

Freud si collochi al tempo stesso fuori della trama propriamente religiosa del trauma dell'uccisione di Mosè, in quanto irreligioso, ma al tempo stesso partecipi in maniera laica del trauma stesso, sulla base della convinzione che *tutti* gli uomini (*quindi anche lui stesso*) hanno sempre saputo di avere un padre primordiale e di averlo ucciso. In questo senso Freud stesso, l'irreligioso Freud, è la prima espressione della dualità da trauma che viene messa in scena nel *Mosè*. Mosè stesso raffigura in forma religiosa ed in riferimento alla presunta genesi del divino monoteista, il destino dell'umanità ed è per questo motivo che si presenta come l'inconscio di Freud, che si dedica, con il suo saggio alla rappresentazione, alla messa in scena del trauma che, irreligiosamente, ha sperimentato. Ma questo destino in lui *non* conduce alla istituzione del Dio unico, per il tramite del ritorno del rimosso, della fine della latenza in cui il parricidio è sprofondata.

Da un lato, l'insistenza di Freud sulla origine egizia di Mosè passa attraverso 'macchinosità' che egli disapprova, sebbene abbia il compito non secondario di contribuire alla comprensione di come si è 'formato il carattere peculiare del popolo ebraico'. Ciò ha come conseguenza importante che la serie delle sovrapposizioni che prende le mosse dal Mosè e dalla sua storia di guida del popolo ebraico si allarghi a comprendere, oltre a Freud stesso (il Freud doppio di cui abbiamo detto), e a Mosè, la fisionomia degli ebrei, e anche l'intera umanità storica, ricondotta entro lo schema dell'uccisione del padre primordiale, pur non trasformato in divinità unica. In questo modo, la fisionomia del *Mosè* viene definita da Freud come collocantesi – pur se saldamente radicata nella irreligiosità di base -, nel luogo liminare in cui l'irreligioso 'tocca' le genesi stessa del religioso divino e in qualche modo ne risulti contaminata, se non altro al livello della esposizione letteraria, di cui Freud avverte con fastidio la non chiara complessità, se non si voglia parlare dell'intreccio confuso. Non sarebbe azzardato, credo, fare dalla cruda e reiterata autocritica di Freud rispetto alla sua opera, l'espressione come di un altro nome, oltre quello di Mosè che in sé lo riassume, dell'esito dell'operare dell'inconscio freudiano, del quale egli conosce ed espone, ma inizialmente non decodifica, i sintomi, lasciandoli vagare come "spettri non redenti" di una ricostruzione storica che inizialmente non sfocia né in un semplice anche se ipotetico racconto storico, né in una costruzione psicoanalitica, di cui sono presenti molti elementi lasciati al loro disordine. Ma il sogno della *Interpretazione dei sogni*, il sogno non interpretato, il sogno *manifesto*, non presenta forse la stessa situazione di confusa e contraddittoria assurdità del contenuto e della forma, che Freud lascia affiorare come giudizio autocritico sul *Mosè*, quale manifestazione del dubbio che tutto debba ancora essere messo concettualmente in ordine se non si vuole che l'irreligiosità si separi dal tema del divino che essa è chiamata a interpretare, spezzando il nesso dualistico che struttura lo scritto ed eliminando la sua liminarità insieme alla duplicità attiva in Freud stesso?

D'altro lato, questo è il senso della "duplicazione" di cui Calasso ha colto la centralità per tutti gli attori del *Mosè*, senza trarne alcuni degli esiti ermeneutici, come qui cerchiamo di fare. A questo punto, avendo sovrapposto l'anamnesi del singolo che si chiamava Sigmund e quella dell'umanità, a proposito della vicenda dell'uccisione del padre primordiale, a Freud "non rimane che insistere nella messa in scena della duplicazione" che trova espressione anche nel doppio livello umano, Freud e l'umanità nel suo complesso, della consapevolezza dell'esistenza originaria di un padre poi ucciso, di una esistenza paterna iniziale e poi di un omicidio le cui tracce Freud avvertiva anzitutto in se stesso e che davano ragione della "vicenda, piuttosto inusuale, della formazione di questo lavoro". Era duro per Freud da confessare, ma all'origine di tutto quanto è accaduto e ora vien sceneggiato vi era l'uccisione di un padre. Il lavoro "stato scritto due volte" e nel centro della terza parte si trova "ciò che è propriamente urtante e pericoloso dell'operazione", causa di un tormento causato da "uno

spettro non liberato” o non redento. Non redento perché suo, collocato al centro di un inconscio che resiste al farlo affiorare e che non sarebbe né urtante né pericoloso se l’uccisione del padre primigenio che lo conduce al limite della genesi sacra del divino esito del ritorno del rimosso, non fosse qualcosa che – senza farla barcollare e cadere abbandonare -, mette in pericolo la sua irreligiosità: ciò che il *Mosè* non autorizza a mettere in dubbio, se non si vuole cancellare l’umanità dell’inconscio mosaico di Freud e l’appartenenza all’umanità che resta essa stessa irreligiosa, della consapevolezza del crimine del parricidio.

Ma c’è un pericolo che incombe sulla irreligiosità freudiana, qualcosa che lo turba e lo irrita come pesante ed irrisolto disturbo, e che, ciò che più conta, gli mette in bocca la parola di un “nevrotico ossessivo” destinato a quella coazione a ripetere che Calasso opportunamente vede come la manifestazione della nevrosi ossessiva di Freud, *ossessiva* e quindi pericolosamente vicina allo scacco della non cancellazione, della non redenzione dello “spettro” irredento che è anche suo e lo colloca sulla linea del limite che, superato, renderebbe difficile il tener ferma l’irreligiosità.

Allora l’irreligiosità stessa non è un presupposto *fori* discussione, ma una conquista che viene messa in crisi continuamente e quindi bisognosa di ripetizione costante. “Ci sono cose che devono essere dette più di una volta e che non si possono mai dire abbastanza” perché sono insidiate dal loro nemico interno, dal loro stesso rovescio contro cui combattono. Per questo, “l’opera riesce come può e spesso si presenta all’autore come indipendente da lui, anzi estranea”. Questa, osserva Calasso, è la maniera in cui “si presenta il rimosso” che ora Freud esibisce come il suo rimosso. E allora, di nuovo, Mosè può essere il rimosso di Freud, quel che Freud si porta dentro, “ciò che con immensa fatica da decenni stava tentando di far riaffiorare, esattamente come il popolo ebraico, con immensa fatica e per molti secoli, si era sforzato di far riaffiorare il ricordo di Mosè, il padre che aveva ucciso”. Non c’è, mi pare, in tutta l’opera di Freud, un’altra immagine, o rappresentazione di un “uomo” Freud che si presenti con la confessione del proprio rimosso da far riemergere. E il fatto che tale rimosso che, come il ricordo del popolo ebraico di Mosè ucciso, resista al suo affioramento e sfidi l’irreligiosità che nel suo rimosso lotta contro le tracce dell’uccisione dimenticata e sepolta, rendono realmente il *Mosè* l’opera *più umanamente psicoanalitica* di Freud, e la sua più grande, carica dei tesori di comprensione interpretante ancora da attingere che emergono dell’incontro, in lui, e per bocca sua, del sovrapporsi e intrecciarsi dell’“uomo” e del suo proprio inconscio, cui mai forse aveva dato voce così.

2. Freud voleva rispondere alla domanda che si poneva di fronte alle nuove persecuzioni con la scrittura di un ‘romanzo storico’ che chiede e tenta di capire “che cosa è diventato l’Ebreo e perché si è attirato questo odio perenne”. Quello che nel saggio sarebbe stato circondato e come nascosto da molteplici circonvoluzioni era stato detto nella lettera ad Arnold Zweig nel 1934 nella maniera diretta che contiene la domanda che abbiamo evocato, insieme alla convinzione che fosse a tema l’‘uomo Mosè’, che egli stesso, rivolgendosi ad un romanziere e non ad un analista sentiva di dover scrivere in forma del ‘romanzo storico’, una espressione che troviamo nella pagina del 1934 rinvenuta da Pier Cesare Bori. Immaginandosi egli stesso di essere un ricercatore che deve procedere come romanziere che conosce il poco delle testimonianze su Mosè, che sa quindi che la ricostruzione più che lacunosa della sua vita contiene solo il nucleo di verità che accompagna ogni costruzione di pensiero (qui di pensiero storico e biografico) delirante, Freud prevedeva che il “romanzo storico” che si accingeva a scrivere fosse il racconto della storia di un uomo, eccezionale bensì quale guida degli ebrei nell’esodo dall’Egitto, ma pur sempre di un uomo, a cui soltanto si addice la

possibilità di costruire il romanzo della sua vita storica, assente ogni riferimento al divino e alla sua genesi. Perciò la frase chiave della lettera Zweig è quella che appunto un romanziere avrebbe scritto, un romanziere che racconta la storia di Mosè come quella di colui che “ha creato l’ebreo”, e, si deve aggiungere, del romanziere che a sua volta racconta questa creazione, dando vita al suo doppio personaggio, Mosè e la sua creatura, il popolo ebraico. La domanda sull’odio attiratosi dagli ebrei segue l’attestazione romanzesca ma indiscutibile e basilare che gli ebrei sono frutto della creazione mosaica: delirio, ma delirio *vero*, come ogni delirio. Calasso vede bene anche in questo caso che Freud ritenne di aver scoperto nel romanzo e tramite il romanzo chi fosse stato Mosè – e quindi chi fosse lui stesso, chi si celava dietro la pratica autoattribuitasi del romanziere. Lo storia romanzata era la chiave per ‘aprire’ Mosè. Il gioco serio e drammatico delle identificazioni e della sovrapposizioni cominciava da subito, era anzi il primo inizio di un *Mosè* poi scritto in altra forma. Un “romanzo storico” doveva rispondere alla domanda su chi è l’Ebreo, che cosa è diventato e perché è tanto odiato. Una narrazione storica basata sulla scoperta di un evento archeologico, dunque su una fattualità storica per quanto quasi muta per la povertà del reperto, si sarebbe innestata su un racconto che copriva le troppe lacune fattuali e avrebbe dato senso ai troppi vuoti di ciò che l’archeologia sembrava attestare. Da una carenza storica fattuale, ma pur sempre da una documentazione reale, scaturisce una narrazione che dovrebbe riempire lo schema altrimenti vuoto di un “uomo” che sarebbe stato scoperto come Mosè e chiamato come tale. *La storia di un uomo* è ciò che deve essere *ricostruito e costruito* se al fatto provato si intreccia la creatività ansiosa di rispondere ad una domanda che finisce per essere una domanda che investe in primo luogo Freud stesso: chi sono io in quanto ebreo?

E allora la scoperta dell’esistenza di un principe Thotmes, archeologicamente attestata, ma per il resto del tutto sconosciuto, scatena la creatività narrativa che fa ipotizzare a Freud che Thotmes sia il suo Freud e di aver indovinato la sua identità. Si noti che Freud parla di indovinare l’identità di Mosè, ossia introduce una ipotesi già romanzesca nel cuore di una fattualità archeologica attestata da scavi: appunto, il nucleo del suo “romanzo storico”. Ma Thotmes doveva diventare ed effettivamente diventa Mosè, il Mosè del romanzo quando quella che poteva essere solo una “fantasticheria” appare corroborata da notizie storiche (tratte da quale fonte?) che lo danno come un “seguace della religione di Aton ma – in contrasto con il meditando re – era energico e appassionato”, e in contatto con una antica tribù semitica di confine di cui diviene il capo governatore. Dietro le fattezze di Thotmes, comincia stagliarsi la figura di Mosè, anche lui capo energico e seguace di una religione egizia. “Così Thotmes era diventato Mosè” lungo una ricostruzione veloce ma molecolare in cui di nuovo la storia spinge nella direzione romanzesca della fondamentale scoperta mosaica, ciò che a Freud unicamente interessa. Il Mosè che deriva da Thotmes è egli stesso un duplicato e lo è perché di Mosè “non si sa nulla”, tranne il nome accidentalmente apparso in uno scavo e che ora, con il coraggio creativo e la passione mosaica ma non religiosa che lo contraddistingueva, Freud pone alla base di una audace “costruzione di storia religiosa”, che si regge in bilico come una ballerina su un piede solo. Sono il coraggio teorico e la passione mosaica non religiosa, ma immersa nella genesi del divino non creduto quale oggetto di fede, che fanno dire a Freud che “questo Thotmes potrebbe essere il mio Mosè”, con uno scatto della fantasia ricercante che prende le mosse dalla domanda su ‘chi è Mosè’ e senza passaggi intermedi, con la sola forza della *inventio* lo conduce a Thotmes, il primo ad offrirsi del Mosè che regressivamente si raddoppia. Il primo ricercato, il primo indovinato anche sotto il nome di Thotmes, è e resta Mosè, l’ossessione identitaria che Freud trasferisce da sé al suo popolo, passando dall’ebreo mosaico al popolo mosaico. Non si cerchino dei perché di tale ossessione, e non si cerchino delle risposte esterne solide e provate a tale ossessione del

domandare “chi”, perché non ve ne sono. Le uniche che con Calasso possono essere considerate ammissibili conducono, *lungo un percorso non storico* all’inconscio di Freud, e all’inconscio che cela in sé l’essenza della identità ebraica. L’inconscio può essere detto in forma storica, anzi lo deve, ma la forma storica è funzionale all’aprirsi di un inconscio inestricabilmente costruito sulla fattualità e sulla *inventio* romanzesca e psicoanalitica.

L’ossessione mosaica deve finire in un “sapere” e dunque il romanzo storico è un sapere in forma di ossessione che deve difendersi dal rischio di dissoluzione facendosi saggio, che deve dare requie allo “spettro non redento” che è Mosè, affinché quel sapere non scompaia insieme allo “spettro” che vi viene raccontato nel progresso faticoso della sua risoluzione e redenzione. Anche in questo caso, in cui le pagine di Calasso girano come intorno a se stesse per indicare all’autore incerto il punto di appoggio del piede della ballerina, viene colto un punto centrale. Avendo in mente come base precategoriale, ma non prepsicoanalitica, della sua analisi, l’intreccio e la sovrapposizione, di fronte alla domanda su “chi è” riferita a Mosè, sé stesso come uomo, come ebreo e come inventore della sua scienza, Mosè, lo spettro irrisolto della sua ossessione, e il popolo ebraico, oggetto dell’odio barbarico che tutto sta distruggendo, con gli ebrei, dell’uomo e della cultura europea, Freud si propone di fare qualcosa di estremamente “urtante e pericoloso”: far stendere sul suo sofà gli ebrei, per analizzarli. In che modo? Sarà lui stesso a stendersi sul quel sofà, ancora una volta come quarant’anni prima, al tempo dell’*Interpretazione dei sogni* che pullula dei suoi sogni. Occorre un ultimo tratto di autoanalisi.

Così si rende evidente la corrispondenza tra i suoi sogni giovanili e il suo spettrale, ancora nascosto Mosè di cui nulla si sa, e soprattutto emerge che il “romanzo storico” mosaico coincide perfettamente con l’ultimo tratto della sua autoanalisi, quel segmento di sapere che finalmente si rapprende nel linguaggio dell’inconscio inseparabilmente suo, di sé come ebreo alla ricerca di Mosè, e del popolo ebraico come tale, dato che “Mosè è lui stesso” e che è questo “stesso” che deve avere la voce che faticosamente si riesce a dargli. Non affiora forse qui un punto teorico centrale, su cui questa pagine non si soffermano, che forse non vedono? Per il tramite della sfuggente ma potente figura di Mosè “uomo”, cercato e analizzato dall’“uomo” Freud, l’inconscio freudiano vede aggiungersi al caos “ribollente” dell’Es, una profondità e una ampiezza che si muovono verticalmente lungo il corso del tempo e insieme orizzontalmente, a partire dal presente di un uomo e di popolo alle prese con una entità personale spettrale, chiamata a dar forma ad una identità, ad una identità una e doppia, dell’uomo e del suo popolo, del popolo cui lui appartiene e che gli appartiene. Questa profondità e questa ampiezza sono l’elemento storico del romanzo storico che in Freud non potrebbe prendere forme il altro modo e tanto meno in una narrazione esterna che non trova quel che cerca perché non sa che cosa cerca oltre gli eventi più o meno ordinati di una vicenda individuale e ultraindividuale. La stessa cosa succede nella ricostruzione e nell’analisi dei casi clinici, che non sono mai una *storia* priva del questionamento psicoanalitico. Ma una storia psicoanalitica, un romanzo storico ritmato dalla concettualità psicoanalitica, non è forse *tout court* psicoanalisi, come si ricava dal confronto tra il grande saggio mosaico finale e il saggio mosaico-michelangiotesco di molti anni prima, dove la soggettività e il timore di errare di Freud conducono tanato alla negazione del contenuto psicoanalitico del saggio, quanto al nascondersi del suo autore? Molta strada è stata fatta dal *Mosè di Michelangelo* a *L’uomo Mosè e la religione monoteistica*, una strada lungo la quale l’elemento “romanzo” e l’elemento “uomo”, queste due espressioni del neoumanismo freudiano, hanno visto consolidata e precisata la propria rilevanza al fine della redenzione di Mosè.

Certo, Mosè non sfugge allo “spirito mitopoietico” di Freud, e corre il rischio di mostrarsi come colui che, con la mitologizzazione della “fondazione del monoteismo esclusivista” e la

proclamazione di un Dio sovrano contro tutti gli altri dei “falsi e bugiardi”, rovescia il mito, in sé politeista, nell’oggetto di una condanna. Inoltre, Freud obbediva al suo “spirito mitopoietico” affrontando il rischio “di colpire il popolo di cui egli stesso era figlio...ricostruendo la storia di colui che di quel popolo era stato il padre”. Anche in questo caso e sulla base della “consequenzialità mitica”, Freud si sdoppiava assumendo il doppio ruolo di Mosè e dell’assassino di Mosè. Lo sdoppiamento di Freud rispetto a Mosè, gli toglieva tutto ciò che al tempo stesso gli assegnava e richiedeva l’intervento di una qualche compensazione, in particolare che la storia ebraica segnasse un “progresso nella spiritualità” che, tuttavia, anch’essa subiva il ridimensionamento che confligge con il progresso, come se Freud di nuovo sdoppiasse il suo giudizio e si sentisse costretto a non elevare troppo il suo Mosè e se stesso, quali portatori di un’etica spiritualizzata. Il suo procedere è infatti sempre doppio, quasi che entrasse a svolgere il suo ruolo nell’argomentazione la volontà di non trovarsi ad aver dato vita ad un suo Mosè unificato, ordinato, privo della caoticità contraddittoria dell’Es, cuore del suo inconscio mosaico. Quasi che Mosè fosse destinato ai suoi stessi occhi a rimanere non “redento” – perché un inconscio redento non è più un inconscio, non trasmette la sospensione della coscienza e non autorizza più un rapporto positivo, religiosamente positivo, al divino. Mosè, l’uomo Mosè, la guida degli ebrei, il loro capo e salvatore, doveva morire, se la sua figura doveva mantenere le sfrangiature che l’irreligiosità freudiana gli assegnava, lasciando Freud stesso in pieno possesso di quello che, proprio nel confronto con l’uomo Mosè, gli appariva il proprio più solido convincimento e valore, la irreligiosità, appunto.

E dunque, sappiamo, “Mosè ha creato l’Ebreo”, “è stato l’uomo Mosè colui che ha creato gli Ebrei”, ma Mosè non era un Ebreo, né era creazione ebraica il monoteismo esclusivista creato dal Faraone Ekhmaton, ed infine non era perdita da poco per gli ebrei che ad un *uomo* non ebreo venisse riconosciuto il merito di aver creato un popolo che praticava la fede nella suprema spiritualità del Dio unico. Gli Ebrei venivano radicalmente impoveriti in ciò che possedevano di più alto, di più eccezionale – e il ruolo dell’umanesimo freudiano nella costruzione dei Mosè e dell’ebraismo trovava una ennesima potente conferma. Se Freud, doveva compensare la deprivazione dei “titoli di nobiltà” con cui in questo modo, doppio e quindi essenzialmente negativo di procedere, li aveva colpiti, colpendo anche se stesso, e assegna alla storia ebraica il merito universale di un progresso unico della spiritualità, a questo non si contrappone, come fa Calasso la debole risposta che niente giustifica la pretesa superiorità degli Ebrei rispetto a Platone (che restava del tutto al di fuori dello sguardo comparativo ebraico di Freud), ma un argomento rigorosamente ebraico, che restituiva all’ebraismo fatto appena oggetto di una lode etica e spirituale altissima, tutta la sfrangiatura di una appartenenza che a Freud lasciava l’ebraismo ma non il Dio respinto. Dalla complessa e essa stessa faticosa ricostruzione fatta da Calasso dell’ebraismo in generale e di quello di Freud in particolare che cosa emerge, come acquisizione interpretativa nuova e non banale? Emerge la circostanza essenziale che l’ebraismo creato dall’uomo Mosè circoscriveva un problema che per essere il problema della propria identità spirituale e di quella del suo popolo tutto poteva pretendere ma non di essere solida e non scalfibile, come un’identità ci si aspetta che sia, essendo piuttosto, attraverso il reiterato ricorso allo sdoppiamento dei personaggi del *Mosè* espressione della *differenza* che attraversava la sua fisionomia umana e si rifletteva nella sua teoria, nell’essere la coscienza un tessuto bucato da lacune, da una negatività non logica che mai avrebbe autorizzato una qualsiasi operazione di ricomposizione unitaria della psiche, una sua “redenzione” dal caos dell’inconscio fattosi ora figura umana in Mosè. La psiche freudiana, quella di Freud stesso e quella mosaica ad essa sovrapponibile, teorizzata da Freud, dovevano rimanere “spettrali” se la non-scienza che in questo caso la psicoanalisi è,

senza divenire pura autobiografia, doveva far esplodere tutta la sua potenza creativa e dare corpo alle sue invenzioni concettuali.

“Con quella crudezza che era una delle sue più preziose qualità intellettuali, [Freud] non riuscì ad impedirsi di scrivere che, seppure gli Ebrei avevano raggiunto altezze etiche che erano rimaste inaccessibili agli altri popoli dell’antichità, tuttavia la loro etica rivelava lo stesso carattere inconcluso e inconcludibile che è proprio delle formazioni reattive nevrotico-ossessive”. La loro etica, e l’etica di Freud stesso restava uno spettro non redento. E se il “progresso della spiritualità” veniva poi fatto coincidere con il passaggio dal matriarcato al patriarcato, questa vittoria della spiritualità paterna sulla sensibilità materna indicava una “presa di posizione che innalza il processo del pensiero al di sopra della percezione sensibile”, e finiva tuttavia, nel vortice delle duplicazioni, per radicalizzare i dubbi, le duplicità, le incertezze radicali della storia mosaica (insomma: Mosè era Ebreo e Egizio?). Ciò che per lui contava, ciò che per noi conta, ciò che Calasso ci mostra e ci invita a pensare è che “quella incertezza...sarebbe rimasta inestirpabile e avrebbe continuato ad accompagnare, nell’ombra, ogni ‘progresso nella spiritualità’ ”. Una *nascosta spiritualità incerta* definisce dunque, nel prodursi delle sovrapposizioni, l’etica freudiana, l’etica ebraica ed una storia umana di Mosè che si ferma alle soglie del divino per respingerlo nella irreligiosità ma lasciando che le sue tracce pur lontane e respinte (anzi proprio perché respinte e combattute) si avvertano nella trama della irreligiosità e rafforzino, lungi dal distruggerla, la trama di una spettralità che resta per Freud irredimibile, un segno, forse *il* segno della fisionomia stessa della psicoanalisi, giunta, con il *Mosè*, al suo più alto livello di verità.

Freud compie un scelta parziale, che volutamente lascia fuori una parte della Bibbia e della storia mosaica. “Rimozioni, latenze, ritorno del rimosso” riguardano gli Ebrei e lasciano fuori tutto quel che precede ciò che entra nel panorama storico. Da Noè, ad Abramo, a Giuseppe tutto tace. Calasso intuisce che ciò accade perché Freud non mira alla realizzazione di un romanzo di famiglia che gli è ben noto e che coinvolge tribù seminomadi prive di interesse, ma alla nascita del monoteismo imperialista contro cui si levava la sua irreligiosità. Questo e solo questo era in gioco. E la scena di tale origine non poteva essere che l’Egitto di Tutmosi III, che era diventato una potenza universale e in quanto tale, in quanto imperialista, trovava il proprio rispecchiamento in una religione universalista e monoteistica. Questa dunque nasce sul terreno storico e persino politico, non scende dal cielo come una rivelazione, e attende che gli Ebrei come popolo storico reale si formassero poiché solo loro potevano portare il peso di una monoteismo “connesso a un potere assoluto e a una ragione assoluta che ripudia tutti gli dei”. Ragione assoluta (il “dominio della mente” che veniva concesso agli Ebrei cui si negavano impero e autonomia) e potere politico assoluto, imperialistico sono le radici del monoteismo la cui legittimità storica riposa su circostanze storiche, umane e sociali: e questo basta a dare a Freud una base solidissima su cui fondare l’irreligiosità su cui sempre insiste, una base che non solo cancella il diritto di esistenza degli altri dei oltre il Dio unica, ma impone la domanda: “se è vero che ‘Mosè creò l’Ebreo’, che cosa erano gli Ebrei prima di Mosè”? Cui si risponde che essi erano niente perché mancava la loro sostanza storica, sociale, politica e religiosa che ne avrebbe fatto, con l’intervento creativo di Mosè un popolo storico, lontano da loro ogni culto della trascendenza, nonostante fossero stati vicini a qualcosa come il sacro riuscendo tuttavia a stabilire rispetto ad esso una “distanza di sicurezza”, un “cordone sanitario” che impiantava in modo ben solido nella loro fisionomia le radici neumanistiche della irreligiosità che Freud trasferiva da sé stesso al suo popolo. Questo popolo aveva visto e sfiorato il sacro, ma Freud attribuisce a se e al suo popolo l’idea che ‘Il sacro in origine non è altro che la volontà protratta del padre primigenio’, spezzata dal suo omicidio, dove l’umanità storico-mitica del sacro stesso viene rinviata alla volontà di una padre umano-mitico ma non

trascendente che altri uomini, i suoi figli, uccidono, con un gesto esso stesso umano e fatale. L'irreligiosità, il neoumanesimo di Freud sta tutto nella radicalità della formula cui sempre si torna e che ribadisce che Mosè, l'uomo Mosè, non Dio o un dio ha creato l'Ebreo, facendone il soggetto di una storia che non è sacra, ma semmai sacralmente immanente, ossia umana.

Se gli Ebrei erano prima di Mosè, per Freud, un aggregato informale, plasmabile, senza passato, poiché solo Mosè li aveva "creati" ciò avveniva perché il ricordo di Abramo, Isacco, Giacobbe, era svanito così come lo era per Freud, concentrato esclusivamente sulla determinazione dell'identità propria e degli Ebrei, il ricordo della Bibbia dei patriarchi. Freud, osserva Calasso, si comporta da autore "onnipotente", da vero creatore di una storia mondiale, si comporta come Iahvè, trascurando i patriarchi, come Iahvè "aveva trascurato gli Ebrei nel lungo intervallo tra la morte di Giuseppe e la nascita di Mosè". L'onnipotenza "capricciosa" storiografico-mitica attribuita a Dio si riflette nell'onnipotenza creativa di storia propria di Freud: entrambi si ricordano degli Ebrei solo "quando appare Mosè". L'onnipotenza divina che capricciosamente taglia via una parte del passato degli Ebrei, e lo fa perché essa è gratuitamente onnipotente, viene abbassata e come ridotta da Freud all'onnipotenza umana della propria creazione degli Ebrei con un gesto che più di tanti altri intreccia irreligiosità e neoumanesimo creatore e ricostruttore della storia del popolo cui egli apparteneva. Il "dio imperialista", chiede che gli altri dei scompaiano per opera di un impero trasferito poi nelle vicende di un popolo che si vedeva negato impero ed autonomia, perché questo esige l'irreligiosità di Freud, che passa per dir così attraverso la creazione del dio dell'impero mondiale, per giungere al monoteismo che cancella tutti gli dei e lascia agli ebrei, mondani e storici ma impotenti, i soli "domini della mente". Di nuovo troviamo al centro delle pagine di Calasso l'irreligiosità di Freud, perno del suo scritto, molto più di quanto non sia accaduto a chi, pur non potendo nascondere che il trionfo e della irreligiosità fosse il fine che Freud vedeva e voleva raggiungere per sé anche come espressione di una umanità liberata, ne ha parlato come di un dato ovvio, scontato. Le cose non stanno così. Non si può perdere del *Mosè* la potenza esplosiva dell'irreligiosità. Riti e miti religiosi erano le potenze che mentre attraevano Freud e a cui aveva riservato un'attenzione continua e quasi esclusiva, attendevano di essere abbattute, come eventi testimoni della pretesa del divino di regnare nel mondo e sul mondo e a cui tuttavia, un 'uomo', l'uomo Freud che riprendeva in sé la contro-potenza dell'uomo Mosè, non era disposto a cedere, perché 'dove l'Es era, là sarà l'Io', e l'Io coincide con l'identità di un uomo, con l'evento storico-mondano della sua esistenza di Ebreo, come dell'esistenza mondiale di tutti gli uomini rappresentati dagli Ebrei, *uomini della mente, destinati a diventare forti della propria forza*, capaci di seppellire il Dio monoteista insieme agli dei del politeismo, già sconfitto.

La "guerra" antireligiosa di Freud eleva a stendardo il *Mosè*, il rappresentante dell'Io che si sostituisce all'Es inconscio. La ferita narcisistica inferta agli Ebrei era meno rilevante o non rilevante rispetto alla dimostrazione che Mosè era un Egizio, "che il suo monoteismo era una invenzione egizia", che si poteva ignorare la storia della Bibbia fino alla morte di Giuseppe, e soprattutto che un uomo, il "singolo uomo" Mosè aveva "creato" l'Ebreo. D'altra parte, accostare la vittoria dell'Io sull'Es alla battaglia antireligiosa e irreligiosa di Freud (con la dimensione antireligiosa che si affermava sulla base della radicale, voluta, pensata irreligiosità che letteralmente esclude dalla dimensione dell'uomo la pressione che tanto viene sentita storicamente e psicologicamente forte e incombente soprattutto per un ebreo, quanto viene respinta) significa per Freud infliggere agli Ebrei un "ferita narcisistica" molto grave che in certo senso apre e chiude una volta per tutto il tema della divino, la possibilità di una fede nel sacro, definendo ciò che rimane agli Ebrei di "peculiare e irriducibile", di ciò che abbiamo definito umanamente sacro, e intangibile. Resta solo un passo da compiere prima di

procedere oltre e di toccare la questione della doppia impossibilità ebraica di essere religiosi e di rinunciare alla propria “elezione”: capire che cosa si intende dire quando si assegna loro, come fa Freud, il “progresso nella spiritualità”, “supremo raggiungimento dell’umanità”, con il rifiuto delle immagini e degli dei, oltre la ferita inferta all’identità stessa degli Ebrei, che *non è* quel che Freud vuole in primo luogo ottenere. La risposta di Calasso va nella direzione su cui abbiamo insistito ed è quindi per noi fondamentale: reagisce infatti perfettamente alla questione “perché il *Mosè*, perché è stato scritto?”. Ora sappiamo ciò che siamo tenuti a ripetere, seguendo il percorso circolare di Calasso, la sua ossessione per irreligiosità di Freud che colpisce gli Ebrei, il presunto popolo di Dio. Perché dunque? Per la ragione neoumanista che porta Freud a sovrapporre le ragioni dell’irreligiosità e le ragioni della ragione, della coscienza che riesce a redimere lo spettro inconscio di una *religiosità* che non riesce, se non molto faticosamente ad elevarsi alla *spiritualità*, *al valore umano della spiritualità*, capace di cogliere le ragioni della non ragione religiosa, respingendola, e facendo dell’uccisione del padre, poi fatto sacro, l’evento fondamentale della storia ebraica ed umana.

“Il passaggio decisivo stava nell’aver ridotto il rapporto agli Ebrei con la religione al loro rapporto con l’uomo Mosè. Ogni potenza esterna veniva allontanata e tutto si riconduceva ad una tensione interna alla comunità. Non solo degli dei si poteva fare a meno, ma anche del Dio unico...il Dio di Mosè l’Egizio non era che un sinonimo di ‘verità e giustizia’, categorie applicabili nella vita sociale”. Freud non aveva interesse a sentire la voce di Dio (‘Io sono colui che sono’) perché il ‘progresso della spiritualità’ poteva ruotare sul divieto delle immagini e sulla condanna di tutti gli dei. L’ingiunzione mosaica poteva bastare a stabilire intorno al sacro un “cordone sanitario” non superabile, un divieto umano rivolto in primo luogo agli uomini Ebrei, ma non solo. Quindi, “ciò che si compiva nel *Mosè* era una rescissione totale dei rapporti con la religione”. Ucciso Mosè, la religione si era distaccata dal popolo ebraico, e Mosè vedeva confermata la propria fisionomia di straniero: sarebbe rimasto solo il suo ricordo, il laborioso ritorno del rimosso per secoli, – e tanto sarebbe bastato a nutrire il “progresso della spiritualità”, l’umanità dell’uomo che attraversa il religioso ma non ne diviene a preda. “Così il *Mosè* diventava una storia di fondazione su una storia di fondazione”, ciò che molto si avvicina ad un mito se si pensa che la fondazione o costruzione dell’uomo Mosè avveniva sulla base della semimitologia di una religione monoteistica nata in Egitto e fattasi poi, con la seconda fondazione, ebraica. Calasso dice con molta precisione che il mito nasceva in un’epoca ormai inadatta a produrre miti, ma questo gli serviva a “raccontare la separazione definitiva dell’umanità dalla religione”. E il mito stesso gli serviva nella forma appunto di mito perché non una vera storia con le sue prove ma un racconto dominato dalla figura senza prove del Mosè egizio poteva dare ragione di ciò che si presentava proprio nella forma radicalmente mitica, epocale e mitica più che storico-reale, di quella rottura con la religione, di quell’abbandono del sacro che pure costeggiava senza contaminarla la vicenda mosaica, che si presentava con la fisionomia e l’imponenza della grandezza sovra storica, non di un sia pure importante evento di una storia. Con ciò una nuova fase della storia dell’uomo, il suo ritorno all’immanenza e alla umanità degli eventi, prendeva il suo inizio. “E gli Ebrei erano stati il drappello di guastatori chiamati dalla storia a mettere in scena – a porre in atto, in senso psicoanalitico – quella vicenda”. Dove si rende chiaro l’intreccio tra la *destructio* psicoanalitica della religione e il soggetto portatore storico, gli Ebrei, di una vicenda che vede la storia plasmata dalla psicoanalisi irreligiosa, una distruzione che avviene nella storia ed ha degli attori umani, un uomo, un popolo, ma è programmaticamente e saldamente impiantata nel presupposto razionalistico, o anche solo razionale, della non religiosità che si fa antireligiosità. Credo che la trattazione di Calasso renda bene ciò che le molte altre interpretazioni di *Mosè* non hanno visto o hanno trascurato,

fornendo al lettore il senso della complessità di una vicenda che affonda le radici della complessità stessa nella circostanza della sovrapposizione di Freud e di Mosè, suo attore, suo personaggio esplicativo, entrambi segnati biograficamente dall'ebraismo ma bloccati da un cordone di sicurezza rispetto all'accoglimento del divino, costeggiato, sentito e visto, come ho detto, ma non fatto proprio.

Il *passaggio all'uomo* è molto chiaro nella lettura di Calasso e in certo senso mette un qualche ordine in un *decalage* che riassume tutta la vicenda mosaica, oltre a gettare altra luce sulla irreligiosità che Freud si è sempre autoattribuita. Mette ordine, dicevo, ma senza ridurre la complessità di un disordine controllato che vede intrecciati psicoanalisi, autobiografia freudiana, storia biblica e volontà dominante di rescindere i rapporti con la religione. La storia reale contemporanea a Freud contava almeno tanto quanto questa volontà. Si trattava per gli Ebrei e per Freud, di respingere la religione ma di accogliere l'"elezione" del popolo ebraico, e gli effetti che essa assegnava alla storia e ricavava da essa. Dopotutto gli Ebrei e Freud stesso in quanto ebreo erano storicamente reali: l'operazione difficile consisteva nel lasciare in vita questa storicità, resecandone la religione. Per questo il *Mosè* è una "storia irreligiosa" e nulla più che questo punto centrale se ne può ricavare, oltre alla concettualità psicoanalitica che a un certo punto affiora, sebbene in altri scritti occupi un ruolo costitutivo ben più importante. "Il dilemma di Freud" - questo il punto interpretativo che rende in certo senso unica la lettura di Calasso e che ne sollecita l'accoglimento - "non era molto diverso da quello che corrodeva molti ebrei assimilati dei suoi anni...: l'impossibilità di essere religiosi andava insieme con l'impossibilità di rinunciare all'elezione, decisa in tempi remoti da un Dio in cui non si credeva", una elezione assegnata da un Dio leggendario. "Iahvè era una leggenda, come tutto ciò che apparteneva alla religione" - e alle leggende religiose non si può credere - "ma la via ebraica rimaneva la migliore, la più illuminata, la più progressiva, la più intellettuale". Una via che Freud incontrava nella sua stessa vita, nelle sue appartenenze familiari, ma che *non era una via religiosa*. Era la via che l'ebraismo laico offriva a chi non aveva respinto l'illuminismo, nell'atto stesso di fare proprio l'enigma di una ebraicità costitutiva, che legava ma non in forma di fede religiosa. "Freud eliminò Iahvè come una dei tanti sintomi della nevrosi ossessiva, ma *in compenso* (c.m.) attribuì il massimo di realtà ad un uomo: l'uomo Mosè, l'uomo che, come reincarnazione del padre primordiale era stato ucciso dei fratelli dell'orda originaria. Qui veniva a farsi sentire la storia reale, dopo la cancellazione della fede nella leggenda. "Anche Mosè era stato ucciso - e ancora una volta dalla sua gente", secondo un inesauribile ripetizione che espone quella che Freud vede come una struttura della storia cui anche il popolo ebraico apparteneva: ma proprio questo contribuiva alla irreligiosità di una costruzione storica che rifiutava leggende e fedi. "Ma il fatto era accaduto sul *limitare della storia* (c.m.), in anni che si potevano precisare, in luoghi che si conoscevano, tra l'Egitto e la Palestina". Cadeva così il padre di una preistoria lontana da tutti. "Questa volta era molto più vicino e apparteneva a una sola storia, inconfondibile" (il disordine dell'intreccio tra storie e leggende veniva meno). La morte di Mosè era parte della storia ebraica. "Il vantaggio degli Ebrei su tutti gli altri stava in questo: la morte emanava le sue conseguenze direttamente su di loro": la morte dell'uomo Mosè costruiva le linee credibili della storia umana di un popolo. "Il loro privilegio" (privilegio storico, non mitico e leggendario) "era doppio: essere i più vicini al sacro e averlo ucciso. Erano coloro che lo conoscevano meglio" senza adorarlo "e prima degli altri se ne erano sbarazzati". La storia reale che aveva sfiorato il divino, sopprimeva la religione.

3. Freud aveva di fronte l'ipotesi del biblista Ernst Sellin, supposta anche dal giovane Goethe, secondo cui Mosè era stato ucciso come un "autocrate inetto". L'ipotesi che veniva in generale respinta si attagliava perfettamente a Freud che non ha mai messo in discussione nel suo saggio che Mosè venisse a un certo punto assassinato. Ma questo punto apre un altro squarcio importante nella lettura di Calasso che enfatizza quel che vede nel saggio stesso dopo l'avvento della fine storica della religione. Egli vi vede niente meno che la struttura del *Mosè*, come Freud l'aveva pensata e che, si badi bene, mostrava due agganci storici sui due poli della struttura stessa della vicenda ebraica. "La Legge presuppone l'uccisione, così come l'uccisione presuppone la Legge. Se si eliminava uno dei termini dell'equazione, l'intelaiatura non reggeva. Su quei due estremi l'intera storia ebraica si era intessuta". Ora, quale altro motivo poteva giustificare nello schema freudiano che Legge e uccisione si rinviassero reciprocamente, se non si trattava, come in effetti si trattava del fatto che la storia, entro cui Freud è entrato dopo la crisi della leggenda di Iahvè, ruotava e ruota sull'omicidio di chi dà voce e volto alla Legge, dato che, in forma di struttura della storia la Legge dovrebbe contenere l'omicidio, ma non lo contiene, poiché l'omicidio del portatore della Legge è più forte della Legge stessa che pure torna ad opporgli? Quale senso mai avrebbe avuto l'uccisione di Mosè se questi fosse stato solo un solo un inetto autocrate senza rapporti con alcuna sua Legge, se la Legge non avesse parlato in lui per poi soccombere? Non era forse questa la storia ebraica, una volta marginalizzato il divino? La storia di un uomo e di un popolo non finiva per prevalere sull'intreccio di riti e di miti di cui Freud non partecipava come credente, lui che in questo modo allontanava dalla scena in primo luogo Iahvè e la fede monoteistica? La mitologia totemica, respinta dagli antropologi, resta la base della "mitologia" di Freud che vi vede il clan totemico uccidere e divorare il suo animale totemico, ciò che configura la scena primitiva come tale da permettergli di dire – lo abbiamo visto - che gli uomini avevano sempre saputo di avere ucciso il loro padre primordiale. Questa era sì la mitologia strutturante la autobiografia intellettuale di Freud, ma tale mitologia era divenuta storia per lui che si diceva convinto che gli uomini storicamente conoscevano e avevano praticato la scena primitiva, la Legge contro l'uccisione e questa contro la Legge, anche se non la ricordavano.

In *Totem e tabù* Freud sostiene che il vero crimine da espiare era l'uccisione del padre, questo il peccato di Adamo ed Eva, questa la causa della passione di Gesù, e questo era di nuovo accaduto con l'uccisione di Mosè. Se poi si aggiungeva che l'ebraismo si distaccava dalle altre religioni in virtù di questo 'contenuto di verità', da un lato la teoria dell'uccisione del padre diventava una verità mitico-storica, mentre d'altro lato l'uccisione di Mosè, "voce" di Iahvè, accumulava sugli ebrei un odio perenne e crescente. Questa verità era dunque una verità storica che non stava solo nella Bibbia. Sebbene l'uccisione storica fosse "eufemizzata" dagli ebrei nel divieto di accesso alla Terra Promessa, di tale verità, su cui Freud tanto insisteva come sul punto del trapasso alla dimensione storica e dell'abbandono del divino, di essa, del misfatto che essa perpetra bisogna cercare le tracce, bisogna cioè confermare che tale verità espone un fatto accaduto, bisogna fare del *Mosè*, ciò che esso è nella sua trama teorica, un'indagine psicoanalitica che si trasferisce sul terreno della storia dell'umanità e dell'ebraismo cruciale per tutta l'umanità, perché essa ospita la rottura irreligiosa che ossessiona il pensiero di Freud. È giusto quindi, partendo dal *Mosè*, dall'ultima grande opera di Freud chiedersi "che cos'era l'autoproclamata *scienza* di Freud, se non una ricerca di tracce". Tracce storiche, tracce di verità, fondate, come si è detto, sul nesso reciproco di uccisione e Legge, che in sé conteneva ciò che il *Mosè* ora svelatosi e apertosi come psicoanalitico, ospitava di più rilevante, ciò che toccando la verità, forniva alla dottrina freudiana che interpretava Mosè e la storia ebraica il privilegio unico di "liberarsi dalla

coazione del pensiero logico”. Storia, non logica, dunque, quale trama teorica del *Mosè*. In quanto non logica, “essa poneva sotto gli occhi di tutti ciò che tutti *avevano fatto* (c.m.), ma non avevano alcuna intenzione di rammentare”. Ciò che “avevano fatto”, iscrivendo nella storia “ciò che la Bibbia *non dice*”, ma che grazie ad un “audace artificio” di Freud, diventa il suo stesso fondamento. Gli Ebrei diventavano oggetto di un ‘odio perenne’, perché, acquisito il ‘privilegio’ dell’abbandono del pensiero logico, grazie a cui rappresentavano come accaduto nella loro storia un passaggio “compiuto dall’intera umanità”, diventavano anche i soggetti di una parziale riscrittura della Bibbia che poneva al centro il misfatto parricida e la sua insuperabile dimenticanza.

Qui si nascondeva anche il disturbo che segnava la presenza degli ebrei all’interno di qualsiasi corpo sociale. Qui si dava una risposta alla domanda su che cosa fosse diventato l’Ebreo. Qui Freud riponeva la domanda sulla sua stessa identità. Ciò avveniva come storia degli Ebrei, passando attraverso la loro vicendamondana, al di qua di ogni mito che, come il sacro, Freud aveva l’obiettivo di destrutturare – o di rendere del tutto funzionale alla sua introduzione alla storia reale, alla sua trasformazione in storia reale. “Allo stesso modo in cui, rispetto all’assassinio del padre primordiale, gli Ebrei erano gli unici che potessero rivendicarlo non già nel tempo senza tempo del mito, ma sulla soglia della cronaca storica, anche il distacco di Sapiens dalle altre specie era riconoscibile in loro più che in ogni altro”. Ciò rendeva gli Ebrei per definizione disturbanti all’interno di qualsiasi corpo sociale”. Nel *Mosè* e nella vicenda che esso ricostruisce, gli Ebrei *sono la storia stessa*, non solo la loro propria ma quella dell’umanità che negli Ebrei trova rispecchiata la sua dimensione laica di immanenza, che sa del sacro (ne ha assassinato il padre progenitore), ma *non è del sacro*, perché la parte mitica del sacro vira verso l’immanenza di quel che agli Ebrei è effettivamente accaduto e la storia mitica è pur sempre storia e non culto di Dio.

Torna in Calasso sempre o stesso punto. Secondo Freud e Sellin il biblista, Mosè era stato ucciso “dai figli di Israele”...“Quella uccisione faceva riaffiorare un’altra uccisione, quella del padre primordiale – padre di *tutti*, non solo degli Ebrei”. Insieme tuttavia affiorava in questo modo l’*universalismo del Mosè*, ossia quella dimensione neumanistica che intendeva delineare la fisionomia di una nuova umanità irreligiosa, un dimensione che faceva esplodere ed espandere l’universalità del *valore* contenuto negli Ebrei e nella loro storia reale e che costituiva l’altra faccia, la faccia progressiva, positiva e futurologica di una irreligiosità irriducibile ad indifferenza verso il Dio Unico. Qui siamo di nuovo nel cuore del saggio freudiano: al privilegio ebraico si affianca, agli occhi del mondo, la loro colpa. Non era ammissibile che, emergendo la memoria del crimine originario, “un popolo pretendesse di averne il possesso *esclusivo*, come se non fosse qualcosa che apparteneva a tutti, nella sua feroce asprezza”. Bisognava che quella storia, la storia del crimine di tutti venisse nel 1939 raccontata come storia di tutti, incubazione di una nuova umanità, che si rifletteva nella volontà che la psicoanalisi di Freud non fosse l’angolo oscuro della conoscenza di un ebreo geniale, ma divenisse il nuovo sapere dell’uomo per l’uomo, ebreo o non ebreo, ma senza Dio. Un sapere di tutti, ossia su tutti, un sapere dell’umanità nella sua essenza non religiosa. “Si tornava così all’elezione di Israele, ma questa volta non come grazia, ma come motivo di condanna”. La condanna riguardava il contenuto omicida della loro azione antipaterna, ma soprattutto la pretesa di essere solo gli Ebrei gli attori di quel delitto desiderato e compiuto, ma anche respinto e condannato da tutti, *esclusa ogni esclusività*.

Come dunque la “ebraicità” si era cristallizzata, come si era formata la sintesi dell’*universalismo dell’umano* e della particolarità (ma non esclusività) ebraica? Questo restava il punto storico ancora aperto, in cui sarebbe sbocciata una religiosità che avrebbe scatenato l’odio dei non ebrei di fronte alla pretesa di questi ultimi di riassumere nella figura

di una sola persona l'unità dell'uccisione e della Legge, ossia della struttura che regge l'istituzione sociale. Bisognava che emergesse la coattività del religioso, che con l'uccisione di Mosè iniziasse un periodo di latenza, e che l'ostilità verso la pretesa di unicità degli Ebrei di rappresentare la storia dell'umanità come popolo eletto si manifestasse con la violenza che si accompagnava al desiderio dei non ebrei di non ricordare, di non sapere del misfatto compiuto e peraltro ignorato. La luce che Freud accendeva sull'uccisione ebraica di Mosè si allargava a coprire quel che *tutti* gli uomini avevano fatto perpetrando l'uccisione del padre primordiale. Così il *Mosè* vedeva ampliarsi i propri confini oltre la storia ebraica e mosaica, acquistava in universalismo laico quel che perdeva del rapporto con divino, e per il tramite della vicenda di Mosè delineava la fisionomia di un "uomo" che aveva affrontato e risolto il problema della fede monoteistica. Chiave dell'operazione era la costruzione di una storia, che poteva avere tratti romanzeschi, ma che era soprattutto storia umana, pertinente agli esseri umani. "Secondo Freud, anche se si ammetteva che Mosè aveva fatto riaffiorare la memoria del padre primordiale, così conquistando i figli di Israele, che aspiravano a riconciliarsi con quella remota e ominosa figura, questo non sarebbe bastato. Al più, sarebbe diventato una tradizione – e si sarebbe trasmesso nei testi e nel culto. Ma non avrebbe potuto sviluppare il carattere coattivo che è tipico dei fenomeni religiosi. Occorreva invece che Mosè fosse ucciso. Occorreva poi che il ricordo dell'uccisione svanisse durante un lungo periodo di latenza. Finalmente riapparendo, per fissarsi nel Pentateuco. A quel punto l'*ebraicità* si sarebbe cristallizzata una volta per sempre" mentre gli altri popoli avrebbero guardato gli ebrei con sconcerto e ostilità, quale unico popolo capace di ricordare e "prescelto a quel fine". Legge e uccisione dovevano riunirsi in una sola persona, anche l'innesto del "progresso della spiritualità" entrava in maniera poco chiara in quel nesso costitutivo, mentre l'odio perenne antiebraico stava già divampando. E se resta senza risposta come sia possibile definire il senso della cosiddetta "*memoria culturale*" insieme al rifiuto del concetto junghiano di 'inconscio collettivo', restava altresì aperta la questione di come "agisce" il passato.

La sola comunicazione infatti non basta ad ottenere la liberazione dalla coazione del pensiero logico: qualcosa deve accadere che abbia le caratteristiche di un'azione psichico-storica. Un fatto criminoso deve essersi prodotto, deve aver superato la rimozione, deve aver sviluppato effetti tanto potenti da incantare le masse. Deve essere coinvolto l'inconscio grazie a cui si applica il meccanismo di rimozione-permanenza-ritorno del rimosso a *tutto* il passato, non solo al passato religioso. Il concetto di inconscio può essere accettato, oltre e contro Jung, come patrimonio universale dell'umanità, ma come potrebbe una qualsiasi volontà attingere al patrimonio dell'inconscio se quest'ultimo si sottrae alla presa della volontà? Dunque, di nuovo, come agisce il passato, ivi compreso quello che si suppone contenga la traccia dell'origine del religioso? La storia ricostruita secondo lo schema lamarckiano è libera dalla coazione del pensiero logico ma deve avere una struttura: sono in gioco i fenomeni religiosi, ma anche la continuità di tutta la storia dell'umanità. È quello che definiamo l'universalismo umanistico ed extraebraico di Freud. L'intreccio di domande su se stesso, sugli Ebrei e sull'universalità umana, sulla umanità come tale costituisce la cifra della difficoltà ad afferrare bene il senso del *Mosè*. Troppe domande vi si intrecciavano che conducevano verso risposte di orientamento diverso. C'erano Freud, stesso, c'era l'uomo e il suo modello mosaico, c'era l'ebraismo, l'uccisione di Mosè e l'origine del sacro ad ingombrare di domande la scena. Un "groviglio da cui nessuno finora è uscito", era dunque al centro dell'indagine, della ricerca di una risposta impossibile, come osserva Calasso che coglie il conflitto paralizzante tra il privilegio del ricordo assegnato agli Ebrei e la sua impossibilità, almeno come ricordo voluto e cercato. Chi fa e chi scrive la storia, se proprio il ricordo, e a partire dagli ebrei, risulta impossibile? E come potrebbe la via del ricordo sollevarsi al divino,

se la via del ricordo è bloccata – ma poi anche riaperta dallo schema non storico, ma teorico psicoanalitico della rimozione-latenza-ritorno del rimosso?

Ammessa la “generica presenza collettiva dell’inconscio”, restava poi l’impossibilità di attingere ad altro passato che non fosse quello del singolo. Ma il passato *di tutti* e dunque la storia umana universale, agiva nella psiche di ciascuno, che la vedeva riflessa ed attiva nel proprio inconscio. Come si fondono il passato di tutti e il passato di ciascuno? La trascendenza del divino doveva riflettersi nella fede di chiunque, ma il “dilemma” (quale passato, e di chi, struttura una storia che costeggia il divino?) era insolubile se il passato non viene sottratto al tempo, divine sincronico ed astorico. Ma come poteva il “romanzo storico” raccontato dal *Mosè* essere astorico, e se non si toglieva, come volevano i versi di Eraclito, rendere infiniti, paradossalmente infiniti, i confini della psiche? Questa non era la via di Freud, che non avrebbe potuto accettare una psiche senza confini, se voleva, tra l’altro, che un confine appunto, una linea di immanenza separasse il divino della fede e l’umano raccontato da una storia intrecciata di mito. Freud (e Darwin) avevano in comune innanzitutto una profonda, profonda, anche superstiziosa fede nell’irreligiosità. Tutto ciò che accadeva agli uomini doveva nascere dagli uomini. “Ogni potenza invisibile e divina doveva discendere da una potenza visibile e umana”, da una “concatenazione di effetti e di cause all’interno dell’uomo”. Questo spiegava, per Darwin, i molteplici deliri anche religiosi “cui il genere umano si era abbandonato, per millenni”. Più “tormentoso” il caso di Freud, secondo il quale la psiche collettiva era in grado di far “sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da una singola azione”, riuscendo a farlo “restare operante per generazioni che di tale azione non possono aver avuto nozione alcuna”. “E si trattava sempre di un’azione compiuta *fra uomini*”.

Giungiamo alla conclusione, al rifiuto del “sentimento oceanico” con cui Romain Rolland faceva coincidere la religione. La mistica come la musica erano precluse a Freud, ma quel sentimento si era insinuato in lui. I termini dell’esclusione erano chiariti anzitutto dal fatto che “io stesso non riesco a scoprire in me questo sentimento oceanico”. Ma essi erano chiariti da una geografia della psiche che vorrebbe mostrarci un Io dai confini sicuri, “unitario, ben contrapposto ad ogni altra cosa”. Era una immagine fallace. Non si dava alcuna delimitazione dell’Io verso l’interno, quanto piuttosto ‘la propria continuazione in una entità psichica inconscia che noi designiamo come Es’ del quale l’Io è la facciata. Ma il cosiddetto “sentimento oceanico” si sarebbe dovuto incontrare muovendo verso l’esterno dell’Io, dove l’Io stesso sembra mantenere, invece “linee di demarcazione chiare e nette”, di cui l’aspetto infinitamente aperto come di un mare con la sconfinatezza dell’oceano erano l’esatta negazione. Fuori dell’Io non c’è verso l’alto il divino e in orizzontale si incontra la realtà delle cose da cui l’Io si distingue nettamente. Non si poteva incontrare un qualche sentimento dell’esternità di Dio. Ciononostante l’assedio del sentimento dell’oceano, era forte, lasciava dei sintomi che Calasso trova ad esempio nell’ultima pagina dell’ultimo volume della *Gesammelte Werke*, dove la mistica tornava ad affacciarsi nell’ipotesi che l’Io potesse percepire se stesso in un orizzonte esterno all’Io, come un Es fuori di lui: ‘Mistica: l’oscura autopercezione del regno al di fuori dell’Io, dell’Es’. Un Es rovesciato di posto, attingibile fuori dell’Io, da conquistare come lo Zuidersee, prosciugato dalla civiltà, da appropriare come il reale del mondo. Anche qui tuttavia nasceva l’incongruenza che l’Es esterno, il mistico, non deve essere conquistato dall’Io perché fuori dell’Io c’è solo la realtà del mondo, da un lato e, dall’altro, il vero Es non è il mistico dato che è capace, dall’interno e come interno di percepire se stesso, di sapere come inconscio che c’è un inconscio, che è lui stesso. Con un passaggio ad altro che è tipico di questo capitolo del libro di Calasso, libro non lineare, persino impressionistico, si introduce infine il tema dell’antisemitismo, evitato da Freud che,

pure cercava le radici dell'odio eterno e universale verso gli Ebrei. E qui la conclusione torna sull'inizio, sullo "spettro non redento", reso visibile ma non dissolto, dell'assassinio del padre primordiale, nella storia ebraica dell'uccisione di Mosè. Credo che Calasso intenda dire che Freud aveva come di proposito, o forse meglio inconsciamente, lasciato trasparire la traccia di quel che non era riuscito a rimuovere del tutto e che quindi lo perseguitava, anche quando esso veniva reso visibile ad ognuno, segno del modo essenziale di essere dell'umanità, *che questa doveva sapere*, perché nel suo essere non redento lo spettro dell'uccisione del padre rendeva visibile il faticoso destino di liberazione futura dell'umanità stessa dalla religione, oltre a tracciare le linee di struttura del suo passato. Nell'immagine eroica ma anche antierica e comunque non romanticamente irrazionale, di una umanità in lotta contro il suo spettro sempre incombente, Freud vede l'unico modo della permanenza, nel *Mosè*, di un'ombra del divino, costeggiato ma non colto, anzi respinto e considerava questo il raggiungimento, nel segno della irreligiosità, del fine del suo saggio.

Il fine raggiunto consisteva in un lasciar vedere una traccia dell'inattingibile divino e quindi in un aprire all'umanità un futuro privo di illusioni di liberazione e di trasparenza definitive, come se il divino, respinto, continuasse ad incombere quale destino dell'uomo che difende la sua autonomia. Si riassume qui il senso complessivo del pensiero freudiano. Rispetto ad ogni altro, "gli Ebrei avevano *rimosso meno bene*". Questo era il loro incomparabile merito, quell'*essenziale* che l'ebreo Freud faceva consapevolmente suo nel non chiudere il suo ragionamento con il raggiungimento di una redenzione perfetta dalla spettralità reale e storica. "Addirittura lasciavano trasparire nella figura del loro fondatore l'evento degli eventi nella storia di Sapiens, l'uccisione del padre primordiale", poi fattosi Dio. Qui si innestava l'antisemitismo, il loro destino crudele. "Gli Ebrei per alcuni non potevano non diventare insopportabili, perché erano *troppo vicini* all'origine di tutti, troppo simili ad un ricordo disturbante", a quella uccisione del padre che, unita alla Legge, plasmavano la cultura e la civiltà associata, costantemente tuttavia minacciandola di travolgerle, di lasciare che le potenze inconse dell'istinto di morte le assalissero. Con il *Mosè* in quanto tale l'uomo Freud aveva messo sull'avviso l'umanità, *la sua umanità*, che non esisteva un pensiero e una prassi religiosi della redenzione, ma *solo un pensiero*, e la dura, rischiosa prassi di una minaccia comunque resistibile.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledistoria.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un

collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledistoria.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledistoria.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledistoria.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.