



SCHELER

Il Dio in divenire

**TRACCE
DEL
SACRO**

20

La tesi del «Dio in divenire» – uno dei momenti più significativi nel pensiero del filosofo tedesco Max Scheler (1874-1928) – mette in discussione l'idea di una metafisica orientata a un mondo di essenze e valori statici. Si tratta di un Dio indipendente dal tempo del mondo, ma che si manifesta nel mondo attraverso il sacro. Un Dio tragico che nel contatto con la finitezza non ammutolisce tutti gli interrogativi e non neutralizza all'istante tutte le sofferenze.

Il sacro non si risolve nella produzione di certezze, ma risulta piuttosto qualcosa che ci apre a nuove esperienze, destabilizzando gli orizzonti della nostra soggettività. È un sacro alimentato esso stesso da un divenire in grado di far spazio al nuovo e di salvare così la nostra esistenza dal tempo della pura ripetizione. Un tale sacro viene proposto da Scheler come la struttura che regge e rende possibile una libertà intesa come autorealizzazione e non come autoprogettualità. Ma il sacro può assumere anche la forma dell'assenza, del sottrarsi, del negarsi, e quindi della dannazione. Per questo l'uomo può esperire il sacro attraverso i sentimenti contrapposti della beatitudine e della disperazione.

GUIDO CUSINATO

GUIDO CUSINATO

SCHELER

SCHELER

IL DIO
IN DIVENIRE



ISBN 88-250-1047-8



9 788825 010473

€ 11,00 (I.C.)

A EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA



A EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

■

Guido Cusinato insegna storia della filosofia all'Università di Verona. Studioso di Schelling e di Scheler si è interessato in particolar modo al rapporto fra metafisica ed esperienza. È membro della commissione scientifica della Max Scheler-Gesellschaft. Tra le sue pubblicazioni su Max Scheler segnaliamo *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler* (Napoli 1999). Ha curato inoltre la traduzione italiana del saggio del pensatore tedesco *La posizione dell'uomo nel cosmo* (Milano 2000), riproponendo la versione originale del 1928.

TRACCE DEL SACRO
NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

20

COLLANA DIRETTA DA GIORGIO PENZO

GUIDO CUSINATO

SCHELER
IL DIO IN DIVENIRE

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

A Rie

ISBN 88-250-1047-8

Copyright © 2002 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

Introduzione

I. Max Scheler e il problema del Dio in divenire

Una sera del 1920 Gadamer, allora giovane studente universitario a Marburgo, decise di andare a sentire una conferenza di Max Scheler. La rievocazione di quell'incontro, esposta a molti anni di distanza in un articolo¹, è efficace e vivissima. Il celebre ritratto di Otto Dix – ancora oggi gelosamente conservato nella sala del rettorato dell'università di Colonia, dove Scheler insegnò dal 1918 al 1927 – trasmette una sensazione inquietante, ma Scheler, ci assicura Gadamer, nella realtà era molto più sconcertante: «Una grossa testa quasi pelata e priva di collo, tanto da sembrare letteralmente incassata fra le spalle; un grosso naso con in mezzo una specie di fenditura da cui dopo qualche tempo, durante la conferenza, cominciarono a grondare grosse gocce di sudore. Ma quello che più impressionò era l'oratoria e lo sguardo». Gadamer ammette che pochi filosofi sapevano scrivere così bene in tedesco, eppure il suo modo di parlare era ancora più sorprendente: Scheler «sembrava trascinato da una irresistibile furia del pensiero», e i suoi occhi, nettamente sporgenti dalle orbite, comunicavano una sinistra espressione demoniaca.

Turbato da questo incontro Gadamer continuò a chiedersi per molto tempo chi fosse veramente Scheler, ponendo questa domanda prima a Husserl nel 1923 e successivamente a Heidegger. E alla fine, a molti anni di distanza, Gadamer sente il bisogno di dare una risposta a tale interrogativo esprimendo, sempre nell'articolo menzionato, un giudizio molto lusinghiero sulla filosofia di Scheler rammaricandosi apertamente per il fatto che oggi Scheler non possieda lontanamente, come invece meriterebbe, una rilevanza paragonabile a quella di Husserl o di Heidegger. Ma giudizi altrettanto lusinghieri sono espressi da molti fra quelli che lo conobbero di persona; Edith Stein afferma: «mai più mi capitò di vedere in un uomo un caso di genialità allo stato così puro»²; Alexandre Koyré rimane entusiasta delle conferenze di Scheler seguite presso la Società filosofica di Göttinga³; Heidegger parla di lui come della maggior forza filosofica contemporanea; Ortega y Gasset riconosce in Scheler uno dei filosofi più influenti del Novecento.

Negli anni Dieci scrisse testi oggi divenuti classici: sul concetto di valore, sull'umiltà, sul pudore, sul pentimento, sul risentimento, sull'eterno nell'uomo. L'interesse per questi temi ha fatto spesso sorgere un sospetto di irrazionalismo; in realtà Scheler combatté un concetto astratto e strumentale della razionalità, e nelle sue geniali analisi sulla sfera emozionale riuscì a mettere brillantemente in luce l'esistenza d'una razionalità propria dei sentimenti, un *ordo amoris* precedente la razionalità dell'intelletto strumentale, d'una tonalità affettiva originaria che determina tutte le modalità dell'esser nel mondo proprie dell'uomo. Era la figura a cui si era guardato con maggiori speranze negli ambienti cattolici tedeschi, e non solo tedeschi, in funzione d'un possibile rinnovamento della religiosità. Ma poi, agli inizi degli anni Venti, prende le distanze dalla chiesa, si confronta con la psicologia, con la sociologia della conoscenza, con il pragmatismo, con i temi dell'antropologia filosofica, sviluppa una nuova metafisica sulla scia dell'ultimo Schelling e parla d'un Dio vivente e agapico, d'un Dio che soffre e diviene persona, d'un Dio che è nel futuro. Gran parte dei suoi ultimi

scritti ruota attorno all'idea di un Dio tragico incapace di redimere d'incanto i mali del mondo perché esso stesso ancora incompiuto, ancora in divenire.

La tesi di un «Dio in divenire» affonda le proprie radici nella mistica di Meister Eckhart, Angelus Silesius e Franz von Baader, e apre la strada alla tesi di Hegel secondo cui Dio non è tale senza la storia del mondo e anzi assume coscienza di sé attraverso l'uomo. Si intreccia al dibattito sul panteismo e sullo spinozismo per poi trovare una delle sue prime espressioni nell'ultimo Schelling. Ma suscita da subito polemiche violentissime. La teologia ufficiale reagisce con accuse di ateismo, mentre il pensiero agnostico e positivista considera tali ipotesi alla stregua di «racconti», di «teogonie fantasiose», cioè come una pericolosa caduta nell'irrazionalismo teosofico a cui allora è da preferirsi l'ortodossia teologica.

Tuttavia già in Schelling l'idea di un Dio che si fa persona si distingue dal teosofismo e mira a un importante ripensamento complessivo del rapporto fra Dio, uomo e natura. Successivamente è Nietzsche a utilizzare l'espressione «Dio in divenire»: nel frammento 238 di *Umano troppo umano* si parla di questa tesi come di una ipotesi che merita di essere presa in considerazione. In ambito francese è invece Bergson che nell'*Evoluzione creatrice* sostiene una tesi simile e afferma che «*dieu se fait*».

Ma è in Scheler che l'espressione «Dio in divenire» assume un senso più organico, diventando una delle tesi caratteristiche del suo pensiero. E proprio per questo Scheler attirerà inevitabilmente su di sé molte nuove critiche. In ogni caso si tratta di una tesi in chiaro contrasto con il tradizionale assioma sull'immutabilità di Dio così come era stato enunciato nel IV concilio Lateranense del 1215 e poi riaffermato nel concilio Vaticano I del 1870. Si può però notare che anche dopo la morte di Scheler questa idea ha continuato a esercitare un suo fascino, e il motivo è abbastanza comprensibile: l'assioma dell'immutabilità non escludeva quello dell'imperturbabilità, eppure non è proprio il simbolo del cristianesimo, un Dio sofferente sulla croce, a rendere problematica questa presa di posizione? L'insistenza

eccessiva sulla staticità del divino rischia infine di porsi in contrasto con l'idea di Dio che il cristianesimo stesso ci ha trasmesso, e che associamo alla vita, all'agapismo, al concetto di persona, ecc. Una ripresa del problema in ambito teologico è rintracciabile nel tentativo di Teilhard de Chardin volto a conciliare il cristianesimo con l'evoluzionismo. Ma non si tratta di un caso isolato. Gradualmente fra i teologi è cresciuta la consapevolezza che il rifiuto della tesi di una identità fra Dio e il mondo non debba mettere in ombra gli aspetti legati al tema dell'incarnazione. Questo avviene (al di là degli esiti più o meno convincenti) sia nel mondo cattolico, ad esempio con Karl Rahner, sia nel mondo protestante ad esempio con Jürgen Moltmann⁴.

In particolare il punto di partenza di Moltmann ricorda molto da vicino una tesi di Scheler: se Scheler afferma che il cristianesimo, nell'elaborazione del concetto di Dio, è una rivoluzione incompiuta, in quanto, invece di partire dal proprio concetto di Dio come agape, si è rifatto al Dio astratto e statico della filosofia greca, Moltmann sostiene che la teologia cristiana non è ancora riuscita a sviluppare una concezione cristiana di Dio in quanto, invece di partire dal nucleo originario, che è il Dio in croce, si è rifatta ai concetti vuoti e astratti della teologia naturale, quelli che corrispondono a un Dio onnipotente, immutabile e privo di sofferenza.

La tesi scheleriana implica innanzitutto alcune precisazioni preliminari relativamente al concetto di «divenire» (*Werden*), che corrisponde a uno dei termini più importanti della lingua tedesca (ha anche la funzione di verbo ausiliare nella costruzione del futuro e del passivo) e, a partire da Lessing, anche della filosofia tedesca. Quando Scheler ipotizza un «divenire di Dio» ha in mente una forma «aristocratica» di divenire nettamente distinta da un processo temporale nel senso della successione: il divenire rinvia qui a qualcosa che si pone al di fuori di una concezione lineare del tempo, e risulta piuttosto l'espressione di un'eccedenza creativa: in Scheler il concetto di «Dio in divenire» rinvia in ultima analisi a quello di un libero atto agapico creativo.

Anche se risulta problematico capire come si possa coniugare divenire e perfezione, si può notare che il problema della perfezione ha già rischiato a volte di fuorviare: se ad esempio si fosse detto ad Aristotele che Dio è capace di amare le sue creature, Aristotele avrebbe sicuramente scosso la testa e argomentato che abbiamo in mente un Dio imperfetto. Nello stesso tempo se si accetta l'idea cristiana per cui Dio è agape è difficile poi non seguire la distinzione di Pascal fra il Dio dei filosofi e degli scienziati e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei cristiani: da un lato un Dio perfetto e astratto, un puro ente di ragione, dall'altro un Dio vivente che riempie l'anima e il cuore di coloro che possiede. Il Dio agapico è sicuramente un Dio vivente, ed è in questa direzione che si muove l'intuizione di Scheler relativa al divenire di Dio.

Certo si può affermare che Dio trascende ogni tentativo di descriverlo, ma in questo caso qualsiasi attributo rimane lontanissimo dalla sua vertiginosa trascendenza, e questo dovrebbe valere anche per attributi come «onnipotente», «buono», «perfetto», «inalterabile», ecc. Se invece si decide di parlare filosoficamente di Dio dal punto di vista del finito si arriva a una fenomenologia del divino così come si manifesta in tutti i suoi infiniti e inesauribili aspetti, una fenomenologia che deve però tentare di conciliarsi in qualche modo con la realtà del finito e della storia.

2. Il sacro in una società secolarizzata

Si può dire che per Scheler il problema centrale fin dall'inizio ruota intorno al mistero dell'uomo: l'uomo in quanto si apre al mondo, in quanto risulta eccedere l'esperienza quantificabile, in quanto si pone la questione del divino, in quanto viene cercato da Dio. Un divino ripensato a partire da Platone e dal cristianesimo, ma dove Platone non è il filosofo della dottrina delle idee e della metafisica della presenza, bensì il filosofo che parla della purificazione, dell'eros e della bellezza, e dove il cri-

stianesimo non è la teoria dello spirito onnipotente, ma del Dio che è agape, in quanto la teodicea può essere compresa solo a partire dal tragico, e cioè tenendo presente che i valori più alti sono anche quelli più deboli e fragili.

Nella visuale di Max Scheler il sacro è a fondamento d'una visione del mondo di carattere religioso e filosofico nettamente distinta dalla visione del mondo scientifica e quotidiana². Il sacro è ciò che può porre un confine alla tecnica solo nella misura in cui si sottrae alla logica della tecnica. Infatti la tecnica per Scheler non è neutrale, bensì portatrice d'una classe di valori ben precisi: quelli dell'utile. Questo non significa ricadere in una generica condanna della tecnica, e tanto meno del sapere scientifico: le analisi che Scheler conduce in *Conoscenza e lavoro* mettono in luce una profonda considerazione nei confronti del valore sociale del lavoro e del progresso scientifico, ma al contempo sottolineano che nel sapere tecnico, come del resto in ogni altra forma del sapere, sono presenti aspirazioni assolutizzanti che vanno decisamente contrastate. Le filosofie che si richiamano al lavoro e alla scienza ottengono eccellenti risultati per quanto riguarda la descrizione della realtà oggettivabile, e a questo proposito Scheler manifesta la propria ammirazione ad esempio per le teorie di Peirce, il fondatore del pragmatismo americano. Eppure Peirce stesso si era reso conto d'un limite, proprio quando riflette sulla sua famosa tesi per cui il significato d'un oggetto risiede nel suo funzionamento, o meglio nelle sue conseguenze pratiche. Peirce nota ad esempio che se il significato d'una stufa potrebbe essere: «oggetto che diffonde calore», tuttavia è molto più problematico definire in questa ottica un essere vivente o addirittura una persona.

È chi non sa resistere a queste assolutizzazioni che rischia, per Scheler, di ricadere nell'irrazionalismo. Nella critica a un razionalismo unilaterale – quello che ha storpiato e mutilato con violenza l'uomo europeo nel processo di disciplinamento alla base anche dell'industrializzazione e che ha celebrato il suo macabro rito nel grande bagno di sangue rappresentato dalla prima guerra mondiale – Scheler anticipa di decenni temi pre-

sentì nelle analisi di Husserl sull'oggettivismo scientifico e nella dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno, come anche preoccupazioni e ansie rintracciabili nella critica alla tecnica di Heidegger. Tuttavia se la tecnica non può essere considerata come mero strumento e risulta ingenuo pensare di avvalersi della tecnica, senza ricadere nella logica della tecnica stessa, sarebbe altrettanto discutibile demonizzare la tecnica. Per Scheler le scelte e le decisioni tecniche possono essere ragionevolmente mediate attraverso il piano della *saggezza*, escluso invece da Weber. Il problema sorge quando in epoca moderna lo sviluppo delle possibilità offerte dalla tecnica sopravanza abissalmente una saggezza che in pratica rimane costante nel corso della storia dell'umanità. Il vero pericolo è rappresentato da questa forbice crescente fra la saggezza dell'uomo e i mezzi tecnici di cui essa si trova a disporre.

Ma vedere nella tecnica la personificazione del male e destinare l'uomo a «impiegato» della tecnica significherebbe di nuovo cadere in una assolutizzazione della tecnica e quindi fare il gioco della tecnica stessa. Se però esiste un confine in grado di contenere il circolo vizioso della tecnica, questo è rappresentato solo dal sacro. Il confine della tecnica è rappresentato da ciò che si sottrae intenzionalmente alle capacità di calcolo e di previsione della filosofia del soggetto.

Ma esiste il sacro? Non un sacro che si risolva in una promessa finalizzata alla produzione di certezze assicuranti o che si esaurisca nella forma di un dogma e di un rito puramente formali, perché in tal caso non si sottrarrebbe a quella logica che, implicitamente, dovrebbe contenere, bensì un sacro capace di produrre salvezza?

Il sacro è stato sottomesso alla logica della tecnica quando è stato utilizzato per dare risposte ai bisogni della psicologia dell'uomo risentito descritto da Nietzsche. La logica dell'utile è entrata nei confini del sacro e lo ha profanato creando da sempre fedi paganeggianti e feticistiche, tanto che la questione fondamentale del sacro è la guerra civile che si combatte all'interno della religione fra sudditanza ed emancipazione dal feticismo.

Per questo il mistero del sacro impaurisce: spesso il vero sacro è l'assenza di molte protezioni, in quanto il bisogno di protezione si traduce spesso in calcolo dell'utile.

Il sacro non contagia certo l'uomo privo del desiderio, del bisogno verso l'altro e chiuso in un'autosufficienza solipsistica. Non è questo il punto: Scheler stesso sottolinea che amare significa in primo luogo riconoscere di non avere il centro in se stessi, essere capaci di uscire da sé, trascendersi, in altri termini: *amare significa avere bisogno dell'altro*. E l'altro in Scheler non è una costruzione teorica, come in Husserl, e neppure un discorso ambiguo, come in Heidegger, ma una realtà necessaria e costitutiva: prima è dato il noi, e solo dopo l'io. Il bisogno dell'altro è centrale e positivo: è anzi implicito nella perfezione agapica e non può essere inteso come segno di una fase feticistica.

Annullando il bisogno negativo che si traduce in calcolo, il sacro non annulla necessariamente ogni dipendenza, e in particolare non nega, ma anzi rafforza il bisogno verso l'altro. Il sacro risulta pertanto antagonista non tanto al bisogno in quanto tale, ma alla sfera psicologica ed emozionale correlata alla dimensione egocentrica del soggetto.

Le analisi sul sacro – sia quelle che si sono orientate allo studio delle civiltà classiche (ebraica e greca in particolare), sia quelle che hanno considerato le civiltà non industrializzate (in particolare dell'area polinesiana, africana e nord- e sud-americana), sia quelle che hanno considerato il fenomeno del sacro e dei santi all'interno della religione cristiana – hanno generalmente messo in luce come l'uomo abbia spesso creduto nella presenza d'una forza sovranaturale capace di suscitare al tempo stesso orrore e attrazione. E Rudolf Otto – in un famoso testo che influenzò anche Max Scheler – parla d'un duplice volto del sacro: *tremendum* e *fascinosum*. Ma perché il sacro *fascinosum*, il sacro che salva e guarisce, è anche qualcosa di tremendo, di violento, qualcosa che destabilizza? Il sacro è salvifico perché distrugge le nostre sicurezze: ci salva perché ci mette in discussione.

Facendo cadere questo aspetto inquietante si riduce il sacro a un fattore psicologico o sociologico stabilizzante. La salvezza promessa dal sacro presuppone invece proprio la destabilizzazione delle sicurezze che la prospettiva egocentrica ha costruito attorno a sé, tanto che il messaggio di molta filosofia, e del cristianesimo in particolare, è che la salvezza si raggiunge solo dopo aver messo fra parentesi questa prospettiva egocentrica; solo dopo aver raggiunto un livello del bisogno e del desiderio più alto.

È discutibile pure la tesi secondo cui la salvezza promessa dal sacro possa essere intesa come una tappa nella lotta condotta dall'uomo per imporre il proprio dominio sulla natura: prima l'uomo ricercerebbe questa vittoria con l'aiuto di amuleti e riti magici, poi attraverso la fede religiosa e infine attraverso la razionalità scientifica e la medicina. Questo significherebbe ricondurre, fin dall'inizio, il sacro all'interno del progetto di dominio della tecnica, ma il sacro che si riduce a essere produzione di sicurezza ricade nel feticismo, cioè non è più sacro, bensì la forma profanatoria che assume il pensiero oggettivante quando riesce a introdursi entro i confini del sacro.

Un'interpretazione sociologica molto influente è quella che limita per così dire tale presenza del sacro a determinati tipi di mentalità, ad esempio la così detta «mentalità primitiva», o mentalità mitologica, o, nella società moderna, a determinati momenti di particolare rilevanza sociale in cui entrano in crisi le tradizionali procedure razionali. In definitiva nell'uomo esisterebbe una sorta di schema originario, identificabile con una mentalità mitologico-religiosa, che entrerebbe in azione ogni qual volta la mentalità razionale e laica si dimostrasse incapace di risolvere problemi di vitale importanza, oppure a contatto con gli eterni problemi della morte, della malattia incurabile, ecc.

È interessante notare che spesso poi questo pensiero mitologico-religioso viene identificato con il rito o addirittura con la superstizione: il sacro verrebbe in tal modo per così dire materializzato in una persona o in una cosa che diventano oggetto di

culto. Sono proprio queste forme paganeggianti di esperienza del sacro, sicuramente molto diffuse, ad alimentare le interpretazioni psicologiche e sociologiche. Che il sacro spesso possa essere esperito in questa maniera è incontestabile, ma né la sociologia né la psicologia hanno dimostrato che questo è l'unico modo di far esperienza del sacro⁶. Ma se il sacro è qualcosa di più o di diverso, dove si dà? Una sorta di messa fra parentesi di questi aspetti, centrali nell'analisi sociologica e psicologica, è rappresentata dallo stesso processo di secolarizzazione: l'essenza del sacro si manifesta proprio nell'eclissi del sacro stesso.

È possibile concepire il sacro al di fuori della logica e della mentalità di vincere, di aver successo, di guarire attraverso la mediazione d'un oggetto, d'una sostanza, d'una pratica o d'una persona, considerati come oggetti di culto? L'opportunità di scindere tali questioni dall'essenza del sacro ci è suggerita anche dal fatto che le categorie legate al rito, al culto, al feticcio, al principio d'autorità, alla superstizione, alla fede, alla fiducia, ecc. non rimangono confinate esclusivamente al sacro e al religioso, ma sono presenti anche nel profano e anzi dominano ampie sfere della vita sociale e politica delle società laiche.

Pessimisticamente si potrebbe osservare che c'è un bisogno sociale di feticismo, tanto che se il cristianesimo tenta di emanciparsi da esso, la psicologia collettiva trova subito altre forme espressive atte a realizzarlo. È sotto gli occhi di tutti come il sacro abbia conosciuto negli ultimi secoli una progressiva e drastica emarginazione. Questa situazione negli ultimi anni sembra cambiata, ma sempre un osservatore un po' pessimista potrebbe anche chiedersi se il sacro che dominava la tradizione europea fosse stato un sacro autentico, o se autentico sia il sacro che riemerge nella *new age*.

L'impressione è che il sacro, non appena si distingue dal feticismo, venga emarginato. Quando il feticismo non riesce a esplicitarsi nei territori del pensiero religioso trasmigra velocemente nel pensiero laico. Il cristianesimo si legittima sul lungo termine solo se trova il coraggio di tenere separato il proprio destino da queste forme essenzialmente pagane, se prosegue

in quel difficile processo di *acculturazione* verso il sacro che lo ha caratterizzato fin dall'inizio.

Ma anche messi fra parentesi i pericoli di sociologizzazione si rimane sempre esposti al pericolo di ricadere in un'interpretazione psicologica o soggettivistica del sacro. In altri termini un individuo potrebbe benissimo cercare di esperire il sacro oltre le categorie sociologiche, ma si potrebbe sempre obiettare che un tale individuo scambia una propria impressione soggettiva con un fenomeno autonomo e indipendente. A questo proposito Scheler critica anche le famose interpretazioni di Schleiermacher e di R. Otto: essi tendono a considerare il sacro per così dire dall'interno, come un *Erlebnis* psicologico, mentre l'atto religioso è un atto che fa riferimento a un piano non psicologico e che intenzionalizza qualcosa che non è sul piano psicologico.

La direzione verso cui muove Scheler è quella di considerare il sacro come la testimonianza di potersi sottrarre al progetto onnicomprensivo della tecnica. Tuttavia com'è possibile interpretare quell'essenza del sacro che sfugge alle analisi sociologiche e psicologiche? E com'è possibile muoversi in questa direzione evitando di ricadere in un soggettivismo irrazionalistico? Scheler cerca di analizzare il sacro all'interno della teoria dei valori: il sacro rappresenta la modalità suprema del valore, è il valore per eccellenza, quello posto al vertice della gerarchia dei valori. Il significato e la funzione del sacro in Scheler vengono a coincidere con il significato e la funzione della gerarchia dei valori. In quella che è una delle sue opere più importanti, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Scheler sostiene che l'uomo moderno ha pensato di avere un unico strumento per percepire la realtà: quello d'una conoscenza oggettivante orientata dall'intelletto, in pratica la conoscenza di tipo scientifico, quella che Pascal chiamerebbe l'*esprit de géométrie*, a cui si affianca una percezione sensibile soggettiva e confusa. In questo senso tutto ciò che si pone al di fuori d'una conoscenza determinabile e ripetibile ricade inevitabilmente nel soggettivismo o nell'irrazionalismo. Questo schema risulta per Scheler

falsante, specialmente per quanto riguarda l'ambito emozionale: esistono infatti specifici atti di percezione emozionale che pur essendo completamente distinti dall'intelletto non possono essere confusi con la sensazione; ad esempio non si può mettere sullo stesso piano una sensazione locale di piacere e l'emozione dell'innamorarsi, una sensazione di afa e l'esperienza del pentimento, una sensazione di prurito e il sentimento della tristezza, ecc. Qui ci si trova di fronte a differenze essenziali verso cui secoli di mancanza di *esprit de finesse* ci hanno reso praticamente ciechi o insensibili. Ed è proprio questa cecità nei confronti della complessità della vita emozionale che ha spinto a scacciare la sfera emozionale dal recinto dell'etica.

Occorre allora distinguere rigorosamente fra la percezione d'una sensazione di dolore o di piacere e la percezione d'un sentimento di gioia, di odio, di amore, ecc. Nei confronti di questa seconda classe emozionale, caratterizzata dall'intenzionalità, l'intelletto e la sensazione risultano completamente ciechi: cercare di percepire l'amore attraverso l'intelletto o un organo sensibile sarebbe come cercare di vedere i colori attraverso l'udito.

3. Pensiero mitologico e religioso

Nelle ultime pagine di *La posizione dell'uomo nel cosmo* — dove non mancano suggestioni provenienti da *Totem e Tabù* di Freud e dalle tesi esposte da Lévy-Bruhl nel 1922 in *La mentalité primitive* — Scheler descrive nei termini di una profonda crisi l'atto drammatico che ha segnato la nascita dell'uomo, cioè il superamento della sua autoidentificazione con la natura⁷. Secondo Scheler in questo decisivo momento di spaesamento l'uomo ha potuto acquisire una consapevolezza di se stesso, e la capacità di mettere a fuoco il concetto di mondo, solo facendo ricorso al mito e alla religione. Si trattava di una questione di vita o di morte: una volta estraniatosi dalla natura l'uomo aveva bisogno di acquisire rapidamente una propria identità e la pri-

ma tappa di questo processo consistette nel culto, nel rito, nel totemismo. Identificandosi nelle forze dei propri culti, identificazione che servirà a far assumere una qualche forma di identità primitiva al gruppo sociale, l'uomo riuscì a guadagnare quella protezione e quell'aiuto di cui aveva disperatamente bisogno dopo che l'atto fondamentale che lo aveva portato a separarsi dalla natura sembrava ora precipitarlo nel puro nulla, assieme alla genesi della sua autoreferenzialità e della sua autocoscienza. Nell'atto di assumere su di sé la propria ex-centricità, nell'atto di compiere il salto nel buio l'uomo rischiava così di precipitare nel nulla. Invece grazie alle pratiche rituali e religiose l'uomo è riuscito a conquistare fiducia in se stesso e a vincere il pericolo del nichilismo passivo. La vittoria su questo nichilismo attraverso una tale salvezza e protezione viene chiamata da Scheler «religione». Qui il pensiero religioso viene ad assumere per Scheler una funzione di compensazione sociale di fronte al sentimento di impotenza e di rassegnazione di un essere disorientato dall'uscita dal comportamento istintivo. Sembra quindi un'interpretazione puramente sociologica e psicologica della religione, sulla scia di una visione destinata ad avere molto successo: l'uomo come essere deficitario riesce a sopravvivere costruendo la morale, la religione, la cultura, la società, ecc.

In realtà la posizione di Scheler è più complessa. Innanzitutto tale funzione «primitiva» mette già in gioco l'eccedenza dell'uomo: è essa stessa espressione di un comportamento tipicamente umano. Anche il totemismo, che forse riassume al meglio i tratti di questa logica «primitiva», presuppone una serie di capacità che non possono essere riscontrate nell'animale. Inoltre il fatto che questa funzione protettiva si sia avvalsa del pensiero religioso non dimostra di per sé né che l'essenza della religione consiste in tale funzione, né che altre forme del sapere, come il sapere filosofico o scientifico, siano immuni da tale pericolo.

Scheler in primo luogo non accetta il discorso sulla mentalità primitiva nei termini posti da Lévy-Bruhl: basta scalfire in superficie la mentalità dell'uomo civilizzato per far riemergere subito

i meccanismi tipici d'una mentalità primitiva che non è mai stata veramente superata. D'altra parte, dal fatto che la mentalità religiosa sorga geneticamente prima della mentalità filosofica o scientifica, Scheler non deduce, con Comte, che la religione si risolva nella filosofia e questa poi nella scienza. Insomma sarebbe scorretto vedere nel pensiero mitico e religioso solo una fase «primitiva» della coscienza umana: se è vero che la mentalità mitologica e religiosa hanno giocato un ruolo centrale agli albori della coscienza umana, nulla impedisce di ipotizzare che la stessa coscienza religiosa e mitologica abbia poi essa stessa avuto una storia e uno sviluppo. Per Scheler le forme del sapere umano coesistono in ogni epoca e conoscono al loro interno vari stadi di evoluzione e involuzione: così può esistere una fase «superstiziosa» od «oscurantista» della disposizione scientifica, o una fase «disincantata» del pensiero mitologico, oppure una religiosità dell'«uomo diventato adulto», ecc. Coscienza mitologica, religiosa e razionale non vanno allora contrapposte, ma risultano farsi reciprocamente da sfondo.

Per comprendere la posizione di Scheler è utile rifarsi alle tesi sviluppate da Bergson nel bel libro del 1931 *Le due fonti della morale e della religione*. Si ha a che fare qui con una prospettiva molto simile a quella di Scheler. Bergson afferma che esiste una mentalità statica che conduce a società chiuse e una mentalità dinamica che conduce a società aperte. Riprendiamo allora il problema del totemismo in questa ottica: il totemismo non è un fenomeno esclusivamente religioso, ma anche sociale e politico, anzi è alla base della mentalità che porta alle società chiuse. Quando i singoli membri di un gruppo si identificano in uno stesso totem riescono ad acquisire un'identità e un'autocoscienza di gruppo in grado di esprimersi attraverso un insieme di tabù. La prima regola del gruppo è ancora oggi quella secondo cui tutti i membri legati a uno stesso totem sono fra di loro solidali nei confronti degli esterni. Originariamente questo significava che i membri di uno stesso gruppo non potevano mangiarsi fra di loro: il tabù secondo cui il totem del gruppo non può essere ucciso o mangiato viene quindi esteso a tutti i

membri della tribù garantendo in tal modo una base per la solidarietà collettiva. Tuttavia tale unità sociale si costruisce nella misura in cui si chiude all'esterno tanto che i membri di una tribù vicina, non riconoscendo lo stesso totem, possono essere catturati e mangiati.

Il totemismo rappresenta però solo un aspetto. La religione, la morale e la società hanno infatti per Bergson un'anima duplice. È la religione statica che ha una funzione sociale protettiva: essa è una reazione difensiva nei confronti dell'inevitabilità della morte, dell'imprevisto, e di tutti quei fenomeni che la psicologia umana deve affrontare una volta uscita dall'istinto; a essa però si contrappone la religione dinamica: questa non si basa più su di un'attività fabulatrice tesa a assicurare l'uomo, ma su di un'aspirazione, uno slancio, una tensione verso il nuovo, capace di superare l'egoismo tribale e di porre le basi per una società aperta. Dalla società chiusa alla società aperta non si passerà mai attraverso un ampliamento graduale ma solo attraverso l'opera di singole persone concrete capaci, con la loro azione ed esempio, di trascinare oltre quello slancio che si era arrestato. Qui Bergson non solo riprende di fatto la teoria scheleriana della funzionalizzazione e dell'azione esemplare, ma si avvicina a Scheler anche nella terminologia parlando dell'energia creatrice in termini di amore agapico e di creatività personale. La tesi di fondo è rintracciabile anche in Scheler: la coscienza religiosa riflette una dialettica fra momento dinamico e statico che percorre tutta la storia dell'umanità.

4. La presenza del divino

La modernità e il disincanto del mondo sono espressioni eloquenti del fallimento dell'intermediazione fra uomo e Dio. Oggi l'esperienza del divino diventa indicibile allo stesso linguaggio poetico e rimane confinata nella religione e nella follia. L'unico modo di parlarne è spesso in negativo: come forma dell'assenza del divino.

Il nichilista è colui che rimane deluso dal contatto con il divino e con la bellezza, colui che non accetta che tale contatto possa darsi anche nella forma dell'esclusione dalla salvezza. Ma è sbagliato porre il problema della bellezza in termini non tragici. È vero che il sacro si affaccia sul mondo, ma non per rassicurare. Al contrario, il potenziale di tragicità assume un incremento se ritrovato in Dio stesso. Qual è il Dio a cui pensa il nichilista? Qual è il Dio che è morto? Per Scheler è morto il Dio infinitamente potente che possiede una risposta conclusa a tutte le domande. Il contatto filosofico con il divino fallisce nella misura in cui si cerca nel divino una risposta definitiva, nella misura in cui si ascrive al divino un mestiere che non è il suo, chiedendogli qualcosa che non può dare. Può darsi che il divino rimanga invisibile perché gli si pongono le domande improprie, perché lo si cerca nei luoghi sbagliati. Magari ci è di fronte ma con una fisionomia completamente diversa da quella che gli attribuiamo normalmente. Ad esempio se compito del divino fosse quello di diffondere il sacro e di salvare dalla ripetizione, nel senso di rendere possibile la creatività, ebbene in tal caso si potrebbe parlare di presenza del divino anche nella nostra esistenza. Qui non si tratterebbe del problema della dicibilità del divino, che inevitabilmente ripropone ancora una volta la questione nel senso oggettivante del «parlare di». Quello che dal punto di vista del finito è dicibile è che tale contatto c'è ed esiste nella misura in cui il divino fa spazio all'azione creativa.

L'equivoco di fondo è quello di pensare che il contatto con il divino sia qualcosa come l'ascoltare un discorso risolutivo, o vedere verità assolute, o assistere a un miracolo che trasgredisce tutte le leggi fisiche, e dal momento che questo naturalmente non accade, si finisce con il dubitare di Dio o con il parlare del divino in negativo. Edotta da secoli di certezze, crollati miserevolmente di fronte all'annuncio dell'uomo folle di Nietzsche, e poi dagli orrori di due guerre mondiali, resa disincantata dalle varie postmetafisiche e dai vari nichilismi, la filosofia non può più credere a quella forma di presenza del divino di cui per

secoli si è parlato. Dio si ritira dal mondo. L'interpretazione poi di questo *Deus absconditus* rimane aperta agli esiti più diversi: ritorna a essere l'antico Dio carico di certezze che rimane totalmente trascendente proprio per non venir contaminato dalla problematicità del reale; oppure, alla stregua d'un postulato kantiano, diventa un concetto limite che serve a garantire un'alterità irriducibile al soggetto umano; o il fondamento, l'origine o l'orizzonte stesso di tale problematicità, ecc.

Eppure il cristianesimo ha parlato veramente di un divino che toccando la storia neutralizza istantaneamente ogni problema? Il cristianesimo non è forse nato perché ritiene che l'uomo ha difficoltà a riconoscere il divino immanente? Se il popolo eletto avesse riconosciuto Gesù come incarnazione del divino, che senso avrebbe assunto la distinzione fra ebrei e cristiani? Il cristianesimo, più di ogni altra religione, ha dovuto fare i conti con un divino che toccando l'esperienza non solo non è stato riconosciuto, ma addirittura è stato deriso e messo in croce. Tale contatto non ha risolto miracolosamente tutti i problemi, al contrario ha lasciato aperto il tempo e non ha neutralizzato il futuro. Se la rivelazione si fosse conclusa con tale contatto la storia sarebbe molto simile a un copione da recitare sempre di nuovo. *Ma l'atto con cui Gesù Cristo entra nella storia non conclude la storia.*

Il problema di Max Scheler è quello di riproporre la presenza del divino al centro della filosofia, senza dovergli attribuire quelle caratteristiche che di solito sono necessarie per attirare l'attenzione dell'uomo sul divino. Il suo occhio scruta, accanto al carattere problematico e contingente della realtà, un ulteriore aspetto fondamentale: ognuno di noi può sperimentare come nella vita di tutti i giorni ci si imbatte frequentemente in fatti, esperienze, gesti, situazioni che hanno un impatto fondamentale sulla *densità* della nostra esistenza concreta. Alcuni di questi episodi riescono ad arricchire, incrementare e potenziare la nostra esistenza, mentre altri invece la impoveriscono e la intristiscono. È come se la nostra esistenza non si svolgesse all'interno d'un orizzonte rigido, ma all'interno d'uno spazio variabile che

si espande e si contrae in continuazione. La realtà rimane un evento problematico e l'esistenza umana un enigma irrisolvibile, ma il divino può esser esperito non solo come il luogo da cui proviene il senso di tale problematicità, ma anche come la struttura o la tensione che sorregge ogni suo incremento esistenziale. L'esistenza non risulta allora una condizione, data una volta per tutte, ma qualcosa che viene continuamente messo in discussione: il divino crea l'esistenza nel senso che consente all'esistenza di espandersi, la salva dalla contrazione verso la morte. Anzi il divino ri-crea l'esistenza in continuazione e in questo senso diviene la struttura portante di questa apertura esistenziale stessa.

In definitiva si tratta d'una reinterpretazione della teoria platonica della bellezza: la *poiesis* avviene solo nel bello, solo nel bello possiamo espanderci e partorire, mentre nel brutto diventiamo sterili e ci contraiamo. La bellezza in Platone non è il divino in sé, ma la visibilità del divino: il divino che si fa immanente, l'aspetto del divino capace di riflettersi sulla realtà sensibile. Nello stesso senso si muove anche Scheler: il divino che rappresenta e consente l'apertura al mondo è solo l'aspetto immanente del divino stesso, ma è anche l'unico su cui possiamo dire qualcosa. Tuttavia è un divino che viene inteso come qualcosa di *positivo* e di *presente*, anzi è la condizione stessa d'una qualsiasi presenza significativa della nostra esistenza. Questo tuttavia risulta possibile solo al prezzo di mutare radicalmente la concezione canonica del divino stesso.

Scheler non utilizza il termine platonico di «bellezza», egli cerca di riformulare tutta questa problematica attraverso una specifica teoria dei valori. Inoltre si trova a far subito i conti con un tema gravoso come quello rappresentato dalla teodicea: in una concezione dove una parte del divino si fa immanente, fino a costituire la struttura di salvezza dell'esistenza, il problema del male viene a porsi in un modo identico a quello che si pone nel cristianesimo, dove il logos si fa Gesù per salvare l'uomo. Com'è possibile che questo contagio del divino non redima immediatamente tutta l'esperienza, non ne risolva la problema-

icità e soprattutto non elimini quell'eccesso di sofferenza che è sotto gli occhi di tutti?

La risposta a questa domanda allontana Scheler dal teismo dello spirito onnipotente, quel teismo che identifica i valori e le forme dell'essere più alte con quelle più forti. I valori più alti appaiono a Scheler anche quelli più deboli, quelli che per emergere nella storia abbisognano di tempi lunghissimi, mentre sono i valori inferiori a imporsi più facilmente. Ma qual è allora l'immagine del divino che ne emerge? È un'immagine in definitiva molto vicina a quella di Gesù in croce che invoca il Padre e si sente abbandonato: il divino che si fa immanente per diventare la struttura di salvezza dell'esistente non porta con sé la risposta a tutti i problemi, né può essere identificato con una Provvidenza capace di guidare hegelianamente la storia o paragonabile in qualche modo a una capacità previsionale, a una potenza di anticipazione, tipica della progettualità tecnica.

5. Scheler e il cattolicesimo

A mio avviso occorre prendere atto che nella filosofia di Scheler non c'è un periodo «cattolico» in senso ortodosso, ma anche che nella metafisica dell'ultimo periodo continuano ad agire fecondamente temi centrali del cristianesimo e del cattolicesimo in particolare.

Di sicuro nella *Prefazione* del 1923 a *Cristianesimo e società*, Scheler afferma di non essersi mai considerato un «credente», secondo i «rigidi parametri della teologia cattolica», in nessun periodo della propria vita, e, per evitare equivoci, cita proprio il capitolo quinto del *Formalismo*⁸. Si tratta di un'affermazione che suscitò immediatamente reazioni molto violente e molto sconcerate, ma che ufficializzava un conflitto in atto da tempo fra Scheler e un ambiente cattolico molto chiuso, come quello della Colonia degli anni Venti. Un conflitto che procurò a Scheler interminabili problemi burocratici, spingendolo fin dal 1924 a cercare un trasferimento in un'altra università.

Da parte di alcuni interpreti è stato avanzato il sospetto che tutta l'elaborazione filosofica successiva a questo distacco sia stata una risentita costruzione anticristiana, un travisamento più o meno consapevole dei temi cattolici che così fecondamente avevano agito nel periodo intermedio. Questa tesi non mi convince già per il fatto che Scheler stesso tira in ballo proprio il capitolo quinto del *Formalismo*, cioè l'opera per eccellenza del così detto periodo «cattolico».

Qual è stata allora la posizione di Scheler nei confronti del cattolicesimo? Escluderei subito la tesi machiavellica od opportunistica: per carattere e personalità Scheler era completamente inetto a calcoli del genere. Certamente la sua scelta è da inserire nel clima di un confronto fra cattolicesimo e protestantesimo che Scheler visse direttamente. E il contrasto con la teologia luterana, la religione originaria del padre, fu così forte da spingerlo a semplificazioni che gli inimicarono, per sempre, i luterani. Nel cattolicesimo vede una solarità capace di esprimere al meglio l'opera di Francesco, l'indole agapica del cristianesimo, e in sintonia con la sua tesi dell'apertura al mondo. Il cattolicesimo quindi come antidoto alla teologia protestante dell'angoscia, dietro alla quale non è difficile intuire che Scheler ponesse infine Marcione.

Ma è anche un filosofo che aderendo al cattolicesimo non ha mai fatto mistero di non accettare quello che per molti teologi cattolici sembra ancora oggi un dogma: l'identificazione fra cristianesimo e tomismo (altra cosa è poi Tommaso, a cui Scheler stesso, al di là delle critiche, riconosce svariati meriti). Di fatto Scheler aderisce al cattolicesimo durante un pontificato piuttosto innovativo come quello di Benedetto XV (1914-1922). Probabilmente ha la sensazione d'intuire qualcosa d'importante e di decisivo nel cristianesimo (l'umiltà, e soprattutto l'aspetto creativo agapico) e cerca di porsi a capo, con notevole successo, d'un profondo rinnovamento filosofico del cattolicesimo. Ma i tratti di tale rinnovamento sono inconfondibili fin dall'inizio: il tentativo di coniugare cristianesimo e Platone in direzione della teoria delle *ideae cum rebus*, cioè nella direzione

esattamente opposta a quella tradizionale. Con l'elezione di Pio XI e una crescente identificazione del cattolicesimo con il tomismo ritenne che tale tentativo non potesse svilupparsi all'interno della chiesa cattolica di quegli anni.

Scheler dà nuovo splendore filosofico ad alcuni temi del cattolicesimo, ma quando sente inadeguata la forma in cui viene vissuta tale esperienza religiosa non si pone a capo d'un nuovo movimento religioso. Del resto non si vede perché Scheler avrebbe dovuto farlo: non era né un santo, né un eretico. È e rimane un filosofo che si è nutrito dello spirito del cristianesimo, specialmente di alcuni passi della *Prima lettera* di Giovanni, e dai cui scritti sulla religione emerge la presenza vivissima di pensatori come Agostino e Pascal.

Scheler in definitiva prende le distanze da alcune componenti del cristianesimo, ma non dal cristianesimo. Critica la confusione fra il concetto di creazione e di fabbricazione – rintracciabile in alcune espressioni della filosofia scolastica – una confusione che contraddice l'essenza stessa del cristianesimo, quell'essenza su cui Scheler ha insistito fino alla fine: la scoperta di una creazione intesa come agape, come apertura, come partecipazione.

Capitolo I

L'eterno che è nell'uomo

I. Chi è l'uomo?

L'eterno nell'uomo è il titolo d'un famoso libro di Scheler pubblicato nel 1920. Che l'eternità abiti l'uomo è indicato per Scheler già dal fatto che l'uomo è in grado, almeno momentaneamente, di guardare il mondo senza limitarsi a ricercare in esso i riflessi delle proprie pulsioni biologiche, senza considerare la natura necessariamente e unicamente uno strumento a disposizione della propria soggettività. A partire da questa centralità costitutiva della trascendenza Scheler vuole imprimere una svolta nei confronti della modernità, un rinnovamento con ripercussioni decisive sulla filosofia, sulla religione, sulla scienza politica e sulla cultura nel suo complesso. Il nome di questa svolta è «antropologia filosofica», un nome spesso frainteso nel senso dello psicologismo o dell'antropomorfismo. La riscoperta della trascendenza, come elemento costitutivo dell'uomo, verrà poi subito messa in discussione o ridimensionata da Plessner e Gehlen, e troverà apprezzamenti più che altro al di fuori dell'antropologia filosofica, ad esempio in un pensatore come Eric Voegelin¹.

Tutte le questioni filosofiche ultime si lasciano per Scheler kantianamente ricondurre alla domanda fondamentale: «Che cos'è l'uomo?», e tale domanda costituisce per Scheler, come del resto già per Kant, una costante dell'indagine filosofica senza per questo implicare una antropomorfizzazione o una psicologizzazione della filosofia stessa. Nonostante l'apporto delle scienze, e in particolare della biologia, della medicina, dell'antropologia, della psicologia, ecc., Scheler osserva che mai come oggi l'uomo è divenuto tanto enigmatico a se stesso, eppure mai come oggi l'uomo ha ritrovato quel «coraggio della verità» che lo induce a riconsiderare l'enigma dell'uomo con la mente sgombra da pregiudizi: questa è la prima epoca in cui l'uomo non solo sa di non sapere quello che è, ma in cui riesce anche a evitare di gettarsi subito fra le braccia delle classiche risposte finora date dalla filosofia, dalla teologia e dalla scienza. È la prima epoca in cui l'uomo riesce a mantenere aperto l'interrogativo di fondo sul proprio mistero, senza materializzarlo subito in una qualche risposta definitivamente conclusa.

L'interrogativo sull'uomo rimane inevaso da tutti i tentativi di imporre all'uomo un paradigma esterno, teologico o filosofico che sia. Così Scheler afferma che l'uomo non è deducibile dall'immagine di Dio, ma è quell'essere che cerca Dio o che fa spazio alla ricerca di Dio, anzi è l'essere che si pone il problema di Dio, qualsiasi risposta possa dare a questo interrogativo. L'uomo non è neppure deducibile dal concetto di ragione, e quando la filosofia ha definito l'uomo attraverso il concetto di *anima razionale* non ha fatto altro che imporgli dall'esterno un'immagine astratta di razionalismo senza considerare la concreta situazione esistenziale dell'uomo. Infine Scheler sostiene che l'uomo non è definibile neppure biologicamente: l'uomo è piuttosto quell'essere in grado di trascendere se stesso e di aprirsi al mondo, qualsiasi forma biologica possa assumere nel corso della storia. L'uomo è «colui che sa dire di no», l'*asceta della vita*, l'*eterno protestante*. Paragonato all'animale, la cui esistenza è l'incarnazione del filisteo, l'uomo risulta l'eterno «Faust», la *bestia cupidissima rerum novarum*, l'essere costituti-

vamente *incapace* di trovare un appagamento completo nella realtà del mondo-ambiente e quindi destinato ad aprirsi al mondo. Tale «apertura al mondo» è resa possibile dalla natura excentrica dell'uomo: l'uomo è quell'essere che eccede il mondo-ambiente. *Questo significa che l'uomo è essenzialmente persona, e la persona è l'essere capace di aprirsi a un'esperienza integrale, perché capace di vedere ciò che rimane invisibile alla rilevanza vitale.*

Del tutto fuorviante sarebbe invece il tentativo di concepire l'uomo come l'unica espressione finita dello spirito (*Geist*). Si tratta d'un problema che si sviluppa nel corso del pensiero di Scheler stesso e che sfocia nella tesi dell'ultimo periodo secondo cui lo spirito, come principio orientativo e organizzativo, permea tutta la natura compenetrandosi a diversi livelli di complessità con l'impulso primordiale (*Drang*). La persona rappresenta in tal modo il livello massimo di complessità in cui spirito e impulso primordiale si compenetrano fra di loro. Da questo discende anche che la persona è un centro reale dotato di forza e quindi distinta dallo spirito, che rimane piuttosto un principio pre-reale in se stesso caratterizzato da una «impotenza» assoluta.

2. La persona e l'esperienza integrale

Ma che cos'è più precisamente la persona? Nel *Formalismo* Scheler fa proprio l'assunto kantiano che assegna alla persona la dignità più alta, e riafferma l'imperativo per cui la persona non debba mai essere considerata come mezzo. Eppure, sulla scia di Dilthey e Simmel, tale assunto viene collocato all'interno d'una rivalutazione del momento individuale nei confronti dell'universale: la persona è innanzitutto «persona individuale» e non il soggetto di un'attività di ragione identica in tutti gli uomini. In altri termini identificare kantianamente la persona con il «soggetto» di atti razionali conformi alla legge morale equivarrebbe a una *spersonalizzazione* vera e propria, a una neutralizzazione della persona concreta e individuale. Esiste piuttosto

una «legge individuale», una singolarità che non è individualismo, una irripetibilità del singolo che non è soggettivismo, ma che ha valore assoluto in quanto è *totalità in atto*. Esiste una verità personale che per esser valida non ha bisogno di diventare generale o di essere condivisa dalla maggioranza.

La persona indica un essere umano considerato nella completezza e ricchezza della sua vita emotiva, non il soggetto anemico nelle cui vene scorre la linfa rarefatta d'una pura attività di pensiero: un soggetto capace di pensare e che possieda autocoscienza per Scheler non è ancora una persona. La persona nel *Formalismo* viene definita come unità concreta o centro ontologico degli atti intenzionali: l'essere della persona è dato precedentemente agli atti in quanto la persona fonda gli atti e le loro differenze. A sua volta sia la persona che gli atti sono dati precedentemente al senso interno ed esterno, a cui corrispondono la sfera psichica e fisica, anzi sono *psico-fisicamente* indifferenti. Per comprendere queste problematiche occorre far luce sui seguenti problemi: 1) concetto di atto; 2) il concetto di indifferenza psico-fisica; 3) il rapporto di fondazione fra persona e atto.

Nella terminologia scheleriana l'*atto* è innanzitutto distinto dalla *funzione*; le funzioni regolano la correlazione fra il corpo vivente (*Leib*) e il mondo-ambiente (*Umwelt*): l'annusare, il sentire un rumore, il gustare un cibo, il provare un dolore, inoltre ogni tipo di attenzione e osservazione mirante a raccogliere informazioni di rilevanza vitale sul mondo circostante. Ma prima di tutto le funzioni sono ciò che costituisce la sfera che regola l'attività dell'Io: attraverso di esse l'uomo riesce a raggiungere una visione oggettiva del mondo. Esse stesse sono oggettivabili e si svolgono nel tempo fenomenico. Gli atti invece appartengono solo alla persona nel suo aprirsi al mondo, e rimangono quindi del tutto distinti dal piano dell'Io e del mondo-ambiente: essi scaturiscono direttamente dalla persona, ed esprimono l'intenzionalità con cui essa si rapporta al mondo e agli altri. L'atto di ascoltare una sinfonia si avvale naturalmente dell'udire, come l'atto dell'ammirare un paesaggio sublime, degli occhi, ma si tratta d'un ascoltare e d'un guardare che possiedono

una intenzionalità assente nella funzione sensibile dell'udire e del vedere, e in cui è dato qualcosa che prima rimaneva invisibile. Altri atti tipici sono l'amare e l'odiare, il pentirsi e il perdonare, l'attendere, il ricordare, il preferire e il posporre (atti con cui si percepisce non solo il valore, ma anche l'altezza del valore), ecc.

Relativamente al secondo punto occorre osservare che l'affermazione per cui la persona e i suoi atti sono psico-fisicamente indifferenti implica innanzitutto una critica al dualismo cartesiano e alla filosofia del soggetto. La persona non è cartesianamente una *res cogitans*. La persona si pone su d'un piano precedente a quello del senso interno e del senso esterno perché è precedente al piano dell'oggetto e del soggetto. «Psico-fisicamente indifferente» significa inoltre che il «luogo» della persona non è ricercato in direzione della filosofia dell'evidenza di Brentano e che Scheler rifiuta tutte le filosofie che tentano di fondarsi in qualche modo sulla pretesa priorità della percezione interna e della coscienza.

Infine quando Scheler afferma che la persona «fonda» gli atti non intende riproporre l'idea d'un substrato: la persona non può essere concepita come un punto fermo su cui si appoggiano i suoi atti, o, un ente oggettivato che si pone al di sopra del processo di compimento dell'atto stesso. Nel *Formalismo* Scheler specifica che «all'essenza della persona pertiene il fatto di esistere e vivere unicamente nel processo di compimento di atti intenzionali». La persona non esiste né prima né dopo, né sotto né sopra: non è un ente oggettivabile ma un processo che si realizza nel compimento dell'atto. La persona non fonda l'atto dall'esterno, ma vive nell'atto stesso: è vivendo in ciascuno dei suoi atti che la persona permea interamente ogni atto con il suo caratteristico modo d'essere.

Particolarmente importante è il concetto d'identità personale: l'identità della persona non è qualcosa che rimane identico nel senso di $A = A$, non è un oggetto che si conserva identico nel tempo della successione; l'identità della persona si costruisce piuttosto a partire da una *direzione qualitativa* che viene

impressa agli atti stessi, assomiglia a uno stile, o a una fisionomia inconfondibile capace di far riconoscere subito un individuo dall'apparire dei suoi atti. Solo in quanto inerenti all'essenza d'una persona individuale gli atti si concretizzano e assumono un significato. L'atto riflette l'intenzionalità della persona e per questo non è possibile cogliere in maniera adeguata ed esaustiva il senso di un atto senza una previa conoscenza dell'intenzionalità della persona stessa. La persona è un'identità nel cambiamento, nel senso d'un centro dinamico in movimento che «funzionalizza» gli atti d'un individuo.

La questione centrale è proprio quella relativa al significato di tale cambiamento: l'identità personale subisce un mutamento non sul piano oggettivabile ma su quello della libertà, essa fa riferimento al fenomeno del *puro* poter «divenire altro», cioè d'un fluire temporale distinto dal tempo spazializzato e appartenente al piano del sovrasensibile. In tale «divenire altro» l'identità della persona non si «muove», per così dire, nel tempo quantificato, ma approda a un piano superiore, quello del tempo etico o assoluto. È piuttosto il soggetto a rimanere irrigidito nella mera ripetizione, non la persona, la quale fa invece esperienza d'un divenire nettamente distinto dalla *successione* che caratterizza il tempo fenomenico.

Scheler con persona intende proporre un concetto alternativo a quello di soggetto. Alla base del principio d'individuazione della persona non c'è l'identità immutabile del soggetto, ma un'identità dinamica che funziona nella misura in cui produce crescita e sviluppo secondo determinate leggi di funzionalizzazione. L'identità della persona è in grado di cambiare – e anche in modo radicale ad esempio attraverso l'autentico atto del pentimento e del perdono – tanto che ciò che la caratterizza è uno stile tipico, una fisionomia inconfondibile, una *coerenza dinamica intrinseca* che dà forma a questo cambiamento. In ogni atto concreto la persona si esprime nella sua interezza, ma senza che tale interezza si esaurisca in quell'atto; altrettanto nell'esecuzione di ogni atto la persona esperisce una variazione, nel senso del «divenire altro» di tipo puro. Il centro dell'identità per-

sonale è dinamico perché subisce esso stesso una trasformazione nella misura in cui produce sviluppo.

Questo centro dinamico che costituisce l'identità della persona, in quanto centro propulsore del suo sviluppo, è l'*ordo amoris* della persona stessa. E l'*ordo amoris* è un particolare insieme di valori capace di fondare atti di natura diversa. La persona si distingue da un oggetto in quanto è al di fuori delle coordinate spazio-temporali: in quanto è *libera* di cambiare sottraendosi alle leggi della causalità meccanica. La persona è tale in quanto è in grado di compiere l'atto del divenire, cioè l'atto del trascendersi, la cui espressione più alta è l'amare.

Numerose sono state le critiche alla tesi scheleriana secondo cui la persona umana non è interpretabile attraverso il concetto tradizionale di sostanza. Scheler vuole innanzitutto prendere le distanze da quel concetto di sostanza come substrato che è alla base della filosofia del soggetto. D'altra parte affermare che la persona non è sostanza non significa sostenere che la persona è inconsistente. La persona per Scheler è innanzitutto un percorso: è il «divenir-persona» e tale divenir-persona è caratterizzato dall'amare personale, l'atto con cui l'uomo trascende se stesso in direzione del sacro. Dietro queste espressioni c'è la tesi secondo cui il divenir-persona non può esser concepito come un atto autonomo e autosufficiente dell'uomo, come il moto di una sostanza separata dal divino: nel divenir-persona si esprime una continuazione dell'atto creativo divino e tale divenire risulta possibile solo grazie alla presenza salvifica del divino.

Tuttavia qui traspaiono alcuni limiti non trascurabili nel discorso di Scheler. Mi limito a mettere in luce uno spazio di ambiguità rispetto a due alternative profondamente divergenti: o si rifiuta del tutto la sostanzialità del finito, e allora è poi difficile riuscire a distinguersi da Spinoza, oppure si pensa a qualcosa di simile alla teoria delle potenze dell'ultimo Schelling, e allora permane una differenza sostanziale, un salto etico fra la sostanza della natura e la sostanza del Dio che salva. L'ipotesi capace di dare maggiore respiro alla teoria scheleriana della persona è sicuramente la seconda. In questo caso fra il soggetto (che co-

struisce la propria identità nella cura del conservarsi all'esistenza) e la persona (che diventa centro dinamico capace di orientarsi al sacro) si stabilisce veramente una differenza di natura. Certo la dipendenza della persona umana dal divino annulla l'idea di una sostanza personale finita (e quindi di un uomo autosufficiente), ma la persona che scopre di avere la propria sostanza nel divino è già qualcosa che si distingue dalla *natura naturans* di Spinoza. L'importante qui sarebbe insistere sul fatto che tale contatto non significa coincidenza e non esaurisce il divino, che è tale anche al di là di esso. Il rischio di un appiattimento del divino sull'umano sorgerebbe rapportando il divino a un soggetto umano autosufficiente, non a una persona finita che è tale anche grazie alla consapevolezza dell'alterità e della trascendenza del divino. In questa prospettiva la vita della persona si appoggia sulla presenza salvifica del divino, in un senso forse affine alle parole: «Copri il tuo volto ed essi vengono meno; togli il loro spirito ed essi muoiono ritornando alla loro polvere. Mandi il tuo spirito ed essi sono creati, e rinnovi così la faccia della terra»².

Un'altra delle caratteristiche centrali della persona, come dei suoi atti, è quella di essere inoggettivabile, tanto che ogni atteggiamento oggettivante rende subito trascendente l'essere della persona. All'essenza della persona appartiene pertanto l'atto del *tacere*, cioè il libero atto del celarsi. Una pietra, un fiore, un animale non ne sono in grado: solo una persona viene conosciuta nel suo lasciarsi conoscere; solo una persona può decidere quando e con chi confidarsi, oppure può celarsi o mentire. Solo una persona può reagire a un tentativo non voluto di oggettivazione con il sentimento del pudore.

L'inoggettivabilità della persona implica il problema dell'apertura al mondo: la persona eccede l'oggettivabilità in quanto ha rinunciato a essere soggetto, ma rinunciando a essere soggetto non considera più l'altro da sé come oggetto. Mentre il soggetto del sapere oggettivante, l'*homo faber*, vive ancora all'interno della relazione sistema-ambiente e considera la natura un insieme di risorse a disposizione delle proprie pulsioni (o

destinate a divenire il materiale su cui esercitare la propria volontà di potenza), la persona riesce a vedere ciò che agli occhi dell'oggettivismo rimane invisibile, e cioè che la natura possiede un proprio valore autonomo.

Correlato alla persona non è il mondo-ambiente, ma il mondo. Sul significato del termine «mondo» possono sorgere facili equivoci: non è il mondo biologico, o meglio il mondo di ciò che è utile e dannoso in riferimento alla rilevanza organica (a proposito di quest'ultimo concetto Scheler usa il termine di «mondo-ambiente»); e non è neppure il mondo kantianamente inteso come un'idea: in Scheler mondo designa una dimensione concreta, designa l'orizzonte dell'esperienza personale. La persona oltrepassa in ogni suo atto del percepire la visione oggettivante dell'Io e la percezione sensibile orientata dalla rilevanza vitale. Si può dire che così facendo la persona non cerca l'eternità in un astratto mondo ultraterreno delle idee, ma in una violenta disintegrazione degli schemi d'esperienza sensibile: qui il *sourasensibile* non è posto nell'aldilà e contrapposto dall'esperienza, ma corrisponde a una *ultra-esperienza*, dalla cui traboccante pienezza l'esperienza sensibile e oggettivante si limita a selezionare una parte infinitesima di dati. È in questo senso che la sensazione non è che un'ombra della vera esperienza, come l'ambiente non è che un'ombra del mondo.

3. Gratuità e sacralità dell'esistente

In questa interpretazione sono riconoscibili intensi spunti platonici, eppure si tratta d'un Platone ripensato al di fuori d'una prospettiva idealistica: l'uomo che Scheler delinea è il prigioniero che si libera dalle catene e che uscendo dalla caverna riesce a percepire un nuovo livello della realtà. Eppure tale livello della realtà non viene a contrapporsi all'esperienza, ma viene concepito come una sfera dell'empirico rigorosamente distinta dalla sensazione: come un empirismo *integrale* e quindi non sensibile. È un empirismo contagiato e illuminato dal divino.

In pratica l'insistenza con cui Scheler caratterizza l'uomo come colui che si apre al mondo rinvia all'antico problema della conquista d'una dimensione etica, tema già ampiamente esplicitato nel *Fedone*. Per Scheler l'uomo è colui che, attraverso un processo di rinascita e di purificazione interiore (la catarsi platonica), non guarda più il mondo attraverso gli «occhi del ventre», ma spalanca il proprio occhio sul mondo con lo sguardo della *phronesis*. L'uomo è quell'essere che bevuto il *pharmakon* socratico riesce a guardare la realtà con occhio nuovo.

Uno dei casi più esaltanti di apertura al mondo è rappresentato per Scheler dall'atto con cui si inizia a filosofare. Qui l'apertura al mondo presuppone quella che forse è la virtù per eccellenza del cristianesimo: l'*humilitas*. Una volta raggiunta la disposizione emozionale della *humilitas* — una volta che si risulti sensibili non solo alla pienezza del proprio essere, ma anche a ciò che si trovi al di là dei suoi confini — allora si raggiungono le condizioni per cogliere, sotto una nuova luce, anche ciò che nella disposizione pre-filosofica risultava massimamente ovvio: l'enigma e la sacralità dell'esistenza. È qui che si connettono in un'unica premessa i termini costitutivi della filosofia scheleriana: sapere, ordine di evidenza, autodatità, riduzione catartica, umiltà, meraviglia. È qui che traspare l'intento scheleriano di fondo: se Descartes e Husserl, attraverso la messa in dubbio, vogliono arrivare all'evidenza, Scheler, attraverso la messa in dubbio dell'evidenza, scopre di arrivare alla meraviglia platonica.

Avulso dalle avvolgenti certezze dell'ego cartesiano, il filosofo appare a Scheler come colui che riesce a provare meraviglia nei confronti di ciò che viene considerato da tutti come massimamente evidente, anzi lapalissiano. Eppure se la filosofia è un ridestarsi, un riscoprire, un diventare consapevoli del fatto fondamentale, dell'esperienza più semplice e importante, allora la fatica filosofica deriva proprio dalla facilità estrema e inspiegabile con cui tale esperienza viene banalizzata e condotta reiteratamente all'ovvietà fino a ricadere nell'oblio, come se in essa fosse implicita una logica di cui l'uomo non può mai stabilmente appropriarsi e che viene in continuazione neutralizzata. Tut-

tavia in che cosa consiste precisamente tale meraviglia originaria? C'è qualcosa di così assolutamente ovvio da risultare invisibile alla riflessione e da potersi addirittura nascondere dietro il *cogito ergo sum*.

La prima evidenza non è il cogito, bensì «che per lo meno qualcosa esiste mentre potrebbe non esistere». È questa l'evidenza suprema e pertanto quella che risulta massimamente ovvia e banale, tanto che risulterebbe pazzo chi osasse negarla. Tale evidenza è così ovvia da catturare per poco l'attenzione e da scivolare invece subito via. Insomma generalmente rimane inosservata per quante volte il pensiero le passi accanto. Come è possibile allora provare meraviglia proprio nei confronti di questa evidenza massima? Come è possibile meravigliarsi di qualcosa che è *totalmente* evidente? La filosofia diviene possibile quando il processo di de-costruzione arriva a mettere in discussione l'evidenza suprema tematizzandola come *questione fondamentale*.

L'atto di nascita della filosofia ha luogo, secondo Scheler, attraverso lo smascheramento dell'evidenza suprema capace di suscitare il *pathos* della meraviglia. Anticartesianamente l'evidenza suprema dimostra di esser tale solo per l'ego, mentre dal punto di vista nesciente dell'*humilitas* risulta non solo non ovvia, ma foriera di meraviglia. La rottura dell'incantesimo slega il prigioniero della caverna e determina l'improvvisa e sconcertante apparizione d'una nuova dimensione. Il filosofo è dunque chi si scuote dal sonno dogmatico e una volta alla luce del sole rimane stordito dalla nuova visione che gli si presenta innanzi: prima la massima evidenza sembrava un'ombra sulla parete della caverna, un fatto banale e del tutto insignificante, ma adesso dietro a essa si erge una realtà del tutto inaspettata. Il filosofo è colui che si accorge di provare meraviglia nei confronti di questa banalità, perché dietro intravede una dimensione sconvolgente che lo rapisce in un *pathos* tutto particolare.

Questo *pathos* presuppone però, come si è già detto, la nuova disposizione della *humilitas*: finché lo sguardo rimane superbiamente fisso sul proprio valore, l'ego rimane imperturbabi-

le, ma tale immunità viene rotta nell'atto della *humilitas*, qui «nel completo abbandono di se stessi e dei propri valori» ci si osa gettare al di là d'ogni legame con l'io, ma al di là d'esso si spalanca il «terribile vuoto». Lo svelamento della massima evidenza presuppone *l'esperienza del nulla* e dell'infondatezza, ma tale esperienza sgomenta e agita troppo la quiete della ragione paga del proprio essere relativo. La ragione orgogliosa vive infatti nello stratagemma di rimuovere il problema del proprio relativo non-essere, come del senso autentico della morte. È solo nel *divertissement*, in una riduzione di complessità funzionale all'ego, che la massima evidenza è appunto evidente, mentre non lo è più per quella ragione che osa l'esperienza del nulla. L'*ovvietà* dell'essere conferisce sicurezza ed eternità all'orgoglio dell'ego, in quanto l'ego identifica i propri confini in un essere scontato che quindi non deve fare i conti e non deve giustificarsi nei confronti del non essere relativo e della morte. L'*ovvietà* dell'essere, diventando funzionale alla rimozione del nulla e della morte, si svela come il meccanismo di «auto-protezione» fondamentale dell'egoismo, nel senso che è la sola condizione psicologica al cui interno possa operare l'ego.

Il punto di partenza non è nella domanda heideggeriana: «perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?», bensì nella constatazione fattuale: qualcosa c'è, pur non potendo rivendicare nessun diritto a esistere necessariamente. Qualcosa c'è, eppure è infondato, completamente gratuito. La prima partenza distoglie e fuorvia: nello scavalcare la positività fattuale del qualcosa si pone troppo in fretta la domanda sul fondamento e non trovando un fondamento necessitante ricade inevitabilmente nel nichilismo; la seconda, invece, mantiene imperterrita lo sguardo fisso su questo qualcosa che aleggia miracolosamente sul nulla, riuscendo – proprio in questo simultaneo considerare che per lo meno qualcosa esiste mentre la regola è il nulla – a cogliere la non evidenza e quindi il prodigio, l'assoluta gratuità insita nel fatto che tale qualcosa esiste. In questa presa d'atto, in questa scossa socratica, in questo rimanere fulminati dall'esperire concretamente tale positività, quello che s'innalza non è un interro-

gatorio della ragione, ma il sentimento della meraviglia e, con essa, il gesto d'uno spontaneo atto di gratitudine verso un'esistenza che non viene più colta come un che di scontato, ma che ora appare un dono (un *Gegebene*), inaspettato e non dovuto. La meraviglia sorge nei confronti d'una gratuità del mondo che stupisce e trascende ogni principio di giustificazione e di fondamento della ragione e del suo calcolo.

Dietro tale gratuità riemerge la dimensione del divino e con essa la tesi platonica del divino come momento ispiratore della filosofia: Dio non entra nella filosofia dall'esterno, ma al contrario è con essa fin dall'inizio. Tuttavia tale divino (che nella sua irriducibilità all'umano viene designato da Scheler come *essere assoluto*) non è dato immediatamente, ma mediato dal fatto che esiste l'essere relativo. In altri termini quello che emerge dall'esperienza filosofica della meraviglia è la manifestazione finita del divino: filosoficamente il problema del divino rimane kantianamente all'interno d'un punto di vista finito, il problema del divino è ancora una volta il problema della *sacralità dell'esistente*.

4. L'«ordo amoris»

Secondo Scheler il vero *principium individuationis* della persona è costituito dall'*ordo amoris*, tanto che chi cogliesse l'*ordo amoris* d'una persona – assicura Scheler – avrebbe accesso a quella persona, nella misura in cui ciò può risultare possibile. L'*ordo amoris* è per il soggetto morale ciò che per il cristallo è la formula chimica, e trasparenti come un cristallo risultano le intenzioni d'una persona, per chi lo conosce. Dietro tutta la confusione e la complessità dell'apparenza l'*ordo amoris* riassume le linee essenziali della personalità e racchiude in uno schema spirituale la fonte ultima, capace di alimentare segretamente tutto ciò che proviene da un uomo. In un certo senso è la struttura variabile entro cui si svolge l'esistenza d'una persona in quanto l'*ordo amoris* ne *funzionalizza* le esperienze future: rappresenta la quintessenza di ciò che può essere esperito solo

da quella determinata persona. Ma, come si è già visto, si tratta di un'unità vivente in crescita, irriducibile al semplice principio d'identità: si rivela piuttosto un centro dinamico che muta e si trasforma a contatto delle stesse esperienze che rende possibile.

L'*ordo amoris* nel suo significato «descrittivo» è il particolarissimo ordine che regola l'esser attratto o respinto da una persona, il suo orizzonte di interessi, le sue possibili reazioni emotive, il suo modo di valutare e di giudicare, di preferire o di avversare qualcosa; in definitiva è un sistema piuttosto articolato capace di determinare la *tonalità affettiva* con cui una persona è e agisce nel mondo. Scheler parla anche di un significato «normativo» dell'*ordo amoris*: questo a sua volta si distingue in cosmico e relativo. Nel primo ci si riferisce alla gerarchia dei valori che struttura tutto l'universo e che esprime il livello agapico di qualcosa. Il secondo esprime invece un esempio parziale, una costellazione limitata di valori, capace di determinare la tonalità affettiva e l'intima essenza d'una singola persona, come pure d'un popolo, d'una cultura o d'una comunità. Si tratta in ultima analisi d'un insieme *limitato* ma *coerente* di valori, di un *ethos* particolare, da distinguere quindi nettamente dalla gerarchia assoluta dei valori: questo *ordo amoris* ha come punto di riferimento quell'insieme di valori che ha *storicamente* condizionato la particolare esistenza di una determinata persona. L'essenza ultima della persona risiede in questo insieme particolare di valori, anzi in una combinazione *unica* di valori, che per la persona rappresenta appunto ciò che per il cristallo è la formula chimica: tale insieme determina la prospettiva, o meglio la fisionomia dell'apertura affettiva della persona sul mondo (il che per Scheler significa anche il suo orizzonte percettivo).

L'*ordo amoris* funzionalizza nuove conoscenze essenziali e cresce e si sviluppa assieme ad esse, fino a caratterizzarsi come un centro d'orientamento *coerente* capace di svolgere una funzione apriorica nei confronti delle nuove possibili esperienze essenziali. Si tratta quindi d'un «apriori materiale» distinto da quello kantiano, in quanto è un «apriori empirico puro», un'espressione che sarebbe inconcepibile per Kant. L'apriori mate-

riale è una struttura «empirica», perché costituita da un insieme di esperienze; «pura», perché si tratta di esperienze essenziali, cioè non contingenti e soprattutto non sensibili; «apriorica» in quanto funzionalizza le esperienze successive, assumendo un valore posizionale determinante per la vita futura dell'individuo. Inoltre tale funzionalizzazione non agisce *sinteticamente* sul materiale empirico, ma *seleziona* e rende possibile determinate esperienze essenziali invece di altre.

Scheler distingue inoltre diversi tipi di funzionalizzazione: ad esempio la funzionalizzazione della vita psichica è qualcosa di diverso dalla funzionalizzazione alla base della persona. Si tratta quindi di uno schema interpretativo generale che per certi aspetti può essere stato suggestionato dalla lettura del testo freudiano. Anche per Freud nella vita dell'individuo esistono esperienze che assumono un significato cruciale. Tuttavia tale meccanismo rimane confinato in Freud all'interno d'un quadro complessivo marcatamente patologico: il caso classico è il trauma infantile che condiziona la vita anche dell'individuo adulto. Scheler invece estende questo schema al di fuori del comportamento patologico, considerandolo piuttosto come canone della «normalità»: ogni esperienza essenziale (positiva o negativa che sia) ha un influsso determinante sulla vita successiva d'un individuo. La funzionalizzazione non descrive allora un'eccezione o una patologia, ma la norma.

Qualcosa di simile avviene anche nei confronti della gnoseologia d'impronta illuministica, quella che per intenderci addebita ai pregiudizi una funzione per così dire «patologica», tanto che l'obiettivo ultimo del sapere diventerebbe quello di liberare la mente umana da tutti i pregiudizi fino ad arrivare a una visione della realtà oggettiva e non distorta: secondo Scheler invece ogni conoscenza avviene sempre sulla base d'una prospettiva limitata (che in sostanza difficilmente può essere distinta da un pregiudizio). Ma se la conoscenza avviene necessariamente sulla base d'un «pregiudizio» il problema conoscitivo non risulta più quello di liberare la conoscenza dai pregiudizi, ma di scegliere fra pregiudizi più o meno produttivi.

Il nucleo fondamentale della teoria dell'*ordo amoris* rinvia ai modi tipici dell'amare e dell'odiare. I modi di esperire il mondo (così come tutte le altre azioni e atti della persona, compresi il rappresentare, il percepire, il volere, il giudicare, ecc.) avvengono sempre all'interno d'una priorità assoluta della sfera emotiva su quella conoscitiva, dell'interesse sulla conoscenza, e sono sempre guidati dalla forma, divenuta essa stessa un sistema canonico, della struttura degli atti dell'amare e dell'odiare.

L'amare e l'odiare sono l'espressione più potente, più creatrice o distruttiva, dell'*ordo amoris* d'una persona: la pienezza, la complessità, l'intensità, la forza dell'amare d'una persona si riflettono sulla dimensione e sulla forma della sua possibile apertura al mondo. L'amare diventa *ordo amoris* in quanto struttura e costruisce, cioè determina, lo spazio e l'intensità esistenziale della persona stessa. Ma questa tesi risulta comprensibile solo immaginando una forza universale, un *ordo amoris* assoluto di Dio stesso alla base della creazione dell'universo: l'essenza dell'amore agapico si esplica come l'azione strutturatrice con cui viene creato l'universo.

L'*ordo amoris* assoluto è una forza ordinatrice universale capace di strutturare la realtà in un unico «regno»: dal granello di sabbia a Dio questo regno è un unico regno. Ebbene l'*ordo amoris* d'un individuo è solo una funzione parziale capace di esplicarsi nella misura in cui partecipa all'*ordo amoris* universale. Se è l'*ordo amoris* universale che ordina e struttura i diversi livelli della realtà, è il grado di concentrazione spirituale, cioè il grado di intensità o «durezza» del proprio *ordo amoris*, che consente di penetrare più a fondo i diversi livelli del reale, fino a trovare quello corrispondente al proprio livello creativo, e questo avviene sempre in una corrispondenza partecipativa. Riassumendo: l'*ordo amoris* d'una persona è l'ordine che crea l'esistenza della persona stessa ma solo in quanto espressione parziale d'un atto agapico capace di strutturare e creare l'intero cosmo. L'*ordo amoris* riflette allora la capacità di contatto con tale moto creativo universale.

5. Risentimento e modernità

Purtroppo tale sincronizzazione al moto agapico universale, che viene a coincidere con il contatto con il sacro, non è per nulla qualcosa di scontato, anzi appare sempre alla fine d'un percorso lungo e difficile e per giunta rimane una condizione momentanea, qualcosa che inoltre non dipende dalla nostra volontà e che anzi, più che un'identità o un rafforzamento del soggetto decisionale, implica un trascendersi, un mettersi in discussione. Di fronte a questo sforzo immane l'uomo rimane segretamente risentito per il punto di partenza che gli è imposto, tanto che invece di ricercare il punto di contatto armonico, preferisce costruirsi un falso *ordo amoris* modellandolo con i desideri e le paure del soggetto. Proprio in questa prospettiva si sviluppa la critica di Scheler alla modernità: l'*ordo amoris* della modernità si basa sul risentimento di un uomo incapace di cogliere il contatto con il sacro a cui viene sostituito il mito di un'autoredenzione da attuare attraverso la progettualità tecnica.

Il travisamento dell'*ordo amoris* avviene per vari motivi. È importante notare che Scheler parla dell'*ordo amoris* di un individuo o di una comunità finita in termini di *ethos*: qui ci troviamo dunque su d'un piano storico e parziale, in cui un individuo si apre al contatto con il sacro solo sulla base della propria insufficienza e partendo da un insieme limitato di valori, quindi senza nessuna pretesa di absolutezza. A essere esatti nella persona finita non si ha a che fare tanto con un ordine dell'amore, quanto piuttosto con un ordine dell'amore e dell'odio, del creare e del distruggere. In altri termini per la persona finita l'*ordo amoris* armonico non è un punto di partenza, ma casomai un compito, un difficile ideale da realizzare.

I problemi nascono essenzialmente perché la stessa percezione del valore non avviene in modo immediato e infallibile: Scheler si rende conto che proprio nella percezione dei valori agiscono, nel modo più virulento, tutta una serie di forze che non solo determinano una trasvalutazione, ma spesso una cecità nei confronti dei valori più alti e dell'ordine che fra essi re-

gna. L'egocentrismo coglie infatti nella logica dei valori più alti una minaccia diretta. L'*ordo amoris* della persona si emancipa con molta sofferenza e difficoltà da queste forze raggiungendo risultati sempre molto modesti.

Il problema dell'etica scheleriana non è quello d'una immediatezza della percezione del valore che minaccerebbe di annullare la libertà del soggetto morale, quanto piuttosto quello di un disordine che spesso finisce con il prendere il sopravvento sull'*ordo amoris*. La persona non possiede immediatamente una *bussola* capace di indicare con precisione e oggettività il percorso etico da seguire, se non in attimi particolari o in momenti felici; più spesso invece il risentimento, la debolezza di spirito, la frustrazione, l'invidia, l'insicurezza e l'incapacità di vivere provocano un vero e proprio disorientamento del campo magnetico morale, facendo spostare l'ago della bussola nella direzione più opportunistica e conveniente, e questo in misura tanto più ampia quanto più risultano in gioco valori che interessano la conoscenza di se stessi. È proprio nella valutazione di se stesso che l'uomo tende maggiormente ad autoingannarsi, e la sfera della percezione interna lungi dall'essere caratterizzata dall'evidenza non si sottrae a *idola* simili a quelli messi in luce a suo tempo da Bacone relativamente alla percezione esterna. Ancora una volta il problema risulta quello di mettere da parte una illusoria prospettiva solipsistica: gli individui vivono nell'interazione con altre persone, e spesso un'altra persona è capace di capire e vedere di me cose che io stesso non riesco a capire e a vedere.

6. L'atto religioso e la critica allo psicologismo

Questa presa di distanza dalle filosofie dell'evidenza consente a Scheler di rivalutare la sfera emozionale, anche per quanto riguarda l'atto religioso, senza per questo ricadere nello psicologismo. Com'è noto nel 1919 esce l'*Epistola ai Romani* di Karl Barth: si tratta di un testo che determina una svolta non solo

all'interno della teologia protestante in quanto, specialmente nell'edizione del 1922, contrappone alla teologia liberale un ritorno ad alcune delle idee centrali di Kierkegaard: Dio è assolutamente trascendente e fra Dio e l'uomo esiste uno iato insuperabile. In tal modo tutti i tentativi volti a comprendere il divino a partire dall'uomo sono destinati al fallimento in quanto comportano una psicologizzazione, una storicizzazione o un'antropologizzazione del cristianesimo. Il tentativo di arrivare al divino attraverso una teologia dell'*Erebnis* come in Schleiermacher, oppure di individuare l'«essenza del cristianesimo» in un momento particolare della sua storia, come in Adolf von Harnack, o nello sviluppo storico complessivo, come in Troeltsch, sono perciò da rifiutare. Non può essere l'uomo che riflette su Dio ma è piuttosto Dio che si rivela e parla all'uomo. Questo può avvenire solo nell'attimo, cioè nel momento in cui l'eterno viene a coincidere paradossalmente con il tempo.

All'uomo è data solo la via di riconoscere la propria nullità e l'assoluta trascendenza di Dio oltre ogni sforzo umano. Solo nell'istante kierkegaardiano della disperazione, in cui l'uomo riconosce la propria colpa e impotenza assoluta, si prepara la crisi che porta a Dio: quella salvezza che significa irruzione dell'eternità nel tempo, cioè grazia.

Quello che qui mi pare importante è il fatto che si distinguano con precisione due piani: quello di Dio e della sua rivelazione e quello dell'idea o dei sentimenti che l'uomo ha del divino. Una teologia che scambia Dio con ciò che l'uomo pensa di Dio rischia facilmente di ricadere in una psicologizzazione o antropologizzazione di Dio stesso. Si tratta allora di invertire la direzione e di parlare della rivelazione di Dio e non dell'uomo.

La critica allo psicologismo e l'invito a non tentare di oggettivare il divino, ma piuttosto ad aprirsi alla rivelazione è rintracciabile anche nei testi di Scheler: solo l'uomo che rinuncia, nell'atto cristiano dell'umiltà, a una soggettività autosufficiente, può aprirsi alla rivelazione del divino, Dio infatti non è un oggetto della ragione e neppure un fenomeno della psicologia umana. Eppure la profonda diffidenza con cui Scheler accoglie

la posizione di Barth lascia intuire insanabili divergenze. Si tratta solo di impressioni (in parte sbrigative e non sempre esatte, anche perché consegnate a semplici appunti personali non destinati alla stampa) il cui senso complessivo però è molto chiaro: con Barth il discorso sui limiti della ragione umana si traduce in una contrapposizione fra teologia (con particolare riferimento ai testi di Paolo) e filosofia. Barth estremizza inoltre la separazione dell'uomo da Dio, esclude ogni alleanza, ogni incontro, ricadendo in una «isterica» ed eccessiva insistenza sulla trascendenza di Dio, in un insano indugiare, cupo e unilaterale, sulla colpa e sull'angoscia. Questo, sempre secondo la tesi provocatoria di Scheler, in definitiva non è vero cristianesimo, ma solo una miscela fra la teologia di Paolo e il cristianesimo dell'angoscia di luterana memoria. A questo teologismo protestante della trascendenza e della colpa Scheler contrappone la propria visione del cattolicesimo: accanto al momento della trascendenza occorre dare il giusto rilievo al farsi immanente di Dio in Cristo; accanto al momento dell'angoscia bisogna riconoscere quello dell'aprirsi al mondo.

Sorvolando sui motivi polemici, senza dubbio molto discutibili, quello che qui mi pare rilevante è il diverso modo che Scheler e Barth assumono nei confronti dello psicologismo e di Schleiermacher. Si potrebbe dire che la critica di Barth allo psicologismo è diretta contro il «culto dell'*Erlebnis*». La posizione di Scheler risulta invece più complessa: la critica allo psicologismo insito nella teologia dell'*Erlebnis* di Schleiermacher viene accompagnata dal tentativo di distinguere dalla sfera psicologica gli atti emozionali religiosi; per Scheler, cioè, sfera psicologica e sfera emozionale non coincidono. Innanzitutto che cosa intende Scheler con critica allo psicologismo? Tale critica viene sviluppata già nello scritto del 1911 *Gli «idola» dell'autoconoscenza*: per Scheler lo psicologismo è caratterizzato da una sopravvalutazione del carattere di evidenza della percezione interna rispetto a quella esterna, tanto che tutte quelle posizioni che hanno supposto una pretesa evidenza della percezione interna, un'intuizione, o comunque un accesso privilegiato che su

di essa si basi, rischiano di cadere in una prospettiva psicologica, e questo vale sia in filosofia (dove Scheler cita Descartes, ma anche Brentano), sia in teologia. La percezione interna non ha per Scheler nessun carattere di infallibilità, e al contrario risulta più esposta ai pericoli di distorsione e di autoinganno.

L'atteggiamento di Scheler nei confronti di Schleiermacher, come anche della teologia liberale, non è allora così critico come quello di Barth. Ad esempio il limite di Schleiermacher (il soggettivismo su cui tanto insistono sia Hegel che Barth) non è quello di rimettere in contatto l'atto religioso con la sfera emozionale, quanto quello di cercare di arrivare a Dio partendo dagli *Erlebnisse* così come ci sono dati sul piano psichico. Se intesa in questo modo la teologia di Schleiermacher rischia veramente di diventare una forma di interiorità religiosa, di soggettivismo. L'atto religioso deve essere invece in grado di superare tale piano psicologico ponendosi sul piano della persona, che riconosce, dietro l'intenzionalità dell'atto religioso, la parziale trascendenza del divino. Il divenir-persona, su cui si basa tale atto religioso, è però un processo che avviene confrontandosi con una comunità personale capace di esprimere il moto agapico. In altri termini nel processo del «divenir-persona» Scheler cerca di stabilire un equilibrio fra l'apertura emozionale al divino e la parola di Dio, fra rivelazione e tradizione, fra individuo e comunità.

Capitolo II

Il sacro come fonte di salvezza

I. La stratificazione della vita emozionale

Inaspettatamente, di fronte all'affermazione di Nicolai Hartmann, contenuta nella prefazione alla sua *Etica*, secondo cui la concezione scheleriana dell'etica materiale dei valori ha gettato nuova luce su Aristotele, Scheler non nasconde il proprio disaccordo: l'etica materiale dei valori appartiene alla filosofia contemporanea, e non può servire da trampolino di ritorno verso l'antico oggettivismo statico dei beni: «L'etica materiale dei valori ha potuto affermarsi solo successivamente al crollo delle etiche dei beni e degli scopi, cioè dei mondi di beni "assoluti" autogarantiti. Essa presuppone la distruzione di queste forme di etica a opera di Kant: non desidera né essere "antikantiana" né recuperare posizioni prekantiane, bensì "andare oltre" a Kant»¹.

Questa precisazione è utile, in quanto consente di mettere da parte semplicistiche contrapposizioni fra Scheler e l'etica kantiana – l'obiettivo del *Formalismo* non è quello di contrapporsi a Kant, bensì quello di indagare la natura del valore –,

inoltre consente di distinguere subito il tentativo di Scheler da tutte quelle proposte, di ispirazione neoscolastica, volte a ripristinare un oggettivismo etico dei valori intesi come idee eterne e immutabili. D'altra parte questa osservazione di Scheler rischia di chiudere troppo presto il confronto con l'etica di Aristotele, tanto più che Scheler cerca di superare il formalismo etico kantiano attraverso una «riabilitazione della virtù», e il confronto con il problema platonico e aristotelico dell'eudemonismo ha una notevole rilevanza per l'etica scheleriana, com'è testimoniato dal capitolo quinto del *Formalismo*. Esso non riguarda un concetto banale di felicità quanto una felicità pura, intesa come beatitudine.

Com'è noto, per Kant l'antinomia etica per eccellenza è costituita dalla relazione fra felicità e virtù e può essere risolta solo attraverso la teoria dei postulati, cioè di fatto attraverso il rinvio a un piano non fenomenico. L'uomo, cittadino di due mondi, è costretto a scegliere fra l'inclinazione alla felicità e l'azione etica. Kant critica la tesi secondo cui la felicità è il fine della virtù, in quanto nota che in questo mondo felicità e virtù seguono purtroppo strade distinte, ma tuttavia postula che chi si comporta in modo virtuoso sia perlomeno «degn» di felicità.

La posizione di Scheler nei confronti di queste tesi kantiane risulta più chiara se si distingue fra «felicità apparente» e «felicità pura» (dove pura sta a indicare una completa autonomia dal piacere sensibile). Per Scheler se è vero che la felicità non è il fine della virtù, non ha senso nemmeno postulare che il virtuoso meriti la felicità, e questo non tanto perché in questo modo si inviterebbe indirettamente a essere virtuosi per essere per lo meno degni di felicità, ma in primo luogo perché la felicità, nel senso di felicità pura, è secondo Scheler il presupposto e non la conseguenza della virtù. La questione centrale è che in Kant il dovere ha a che fare con l'essenza della personalità: è ciò che emancipa l'uomo dal mondo sensibile e lo rende autonomo, cioè libero. Ma in che modo viene concepita la personalità in Kant?

La trasformazione dell'etica del dovere in un'etica materiale è resa possibile proprio dalla rivendicazione della realtà indivi-

duale e irripetibile della persona, nella convinzione che l'essenza della persona non sia deducibile da una serie di imperativi. Essa implica una sostituzione del concetto di dovere, inteso come espressione d'una ragione astratta e universale, con il concetto di *ordo amoris*, come espressione dell'essenza più intima della persona individuale. L'etica, fondandosi sul personalismo, non ha più bisogno di rifarsi all'universalismo della ragione per sottrarsi al soggettivismo.

Per Scheler l'azione etica non si fonda sull'autonomia della volontà dall'ambito emozionale, ma sull'autonomia di una classe emozionale *intenzionale*, cioè sull'autonomia dell'*ordo amoris* della persona dal piano emozionale sensibile. Proprio perché l'*ordo amoris* della persona è autonomo dal piano emozionale sensibile è possibile coniugare etica e «felicità pura»: quest'ultima è infatti la condizione emozionale pura di ogni comportamento etico, e proprio in quanto è un presupposto essa non può mai essere considerata (kantianamente) come un fine.

La differenza con Kant implica in ultima analisi il problema della stratificazione della vita emozionale, un problema che era stato impostato in modo fondamentalmente corretto solo a partire da Brentano: Hume – sostiene Brentano – ha perfettamente ragione nel criticare un'etica puramente razionale postulando la necessità di rifarsi alla sfera emozionale, tuttavia compie il grave errore di non distinguere fra emozioni sensibili ed emozioni intenzionali e così facendo soccombe facilmente alla critica kantiana. Se invece si individua una specifica sfera emozionale intenzionale, completamente autonoma dalla sensibilità, allora è possibile connettere l'etica con gli atti emozionali più alti, senza per questo far dipendere l'etica dalla sfera sensibile. È questo il presupposto su cui si basa l'etica materiale scheleriana.

Il problema della stratificazione della vita emozionale viene affrontato da Scheler sempre nel *Formalismo*. Il riconoscimento di classi emozionali rigorosamente distinte e autonome fra di loro risulta per Scheler della massima importanza e acquista precipuo risalto in situazioni limite, quando un individuo può

esperire nitidamente sentimenti appartenenti a classi diverse ma con valore opposto: ad esempio una persona può essere beata e contemporaneamente patire un dolore fisico insostenibile, oppure può provare un'intensa sensazione di benessere fisico pur vivendo contemporaneamente un momento di disperazione assoluta. Il fatto che questi sentimenti non si mescolino fra di loro è indice del fatto che sono vissuti e si manifestano su piani di profondità emozionale autonomi fra di loro.

Scheler distingue quattro classi di sentimenti: i sentimenti sensibili (relativi a singole funzioni dell'organismo), i sentimenti vitali (relativi all'organismo nel suo complesso), i sentimenti psichici (relativi all'ego), i sentimenti spirituali (relativi alla persona). Così il sentimento sensibile corrisponde alla modalità del piacevole e dello spiacevole e può essere localizzato in un determinato punto del corpo, come ad esempio il senso di dolore provocato da un oggetto appuntito. Questi sentimenti risultano propriamente attuali e non dati essenzialmente sul piano dell'attesa o del ricordo; sono inoltre influenzabili dalla volontà e da pratiche mediche in misura di gran lunga maggiore che gli altri, tanto che in linea di principio ogni dolore fisico può essere *anestetizzato*.

I sentimenti vitali riguardano invece la condizione del nostro organismo nel suo complesso, indicano il grado di benessere o di malessere della nostra vitalità: ad esempio uno stato di benessere esuberante o al contrario una sensazione di stanchezza, il sentirsi a proprio agio o in imbarazzo in un determinato ambiente, ecc. Pur essendo quindi riferiti al proprio corpo non possono essere localizzati con precisione. Inoltre mentre i sentimenti sensoriali non si estendono oltre la puntualità della propria esistenza, nel sentimento vitale è implicita una direzione oltre se stesso e una capacità di partecipare, cioè una prima forma di vita intenzionale.

Il sentimento psichico invece si caratterizza per porsi a un livello di stratificazione ancora più profondo, quello che corrisponde all'Io e che si esprime nella modalità di stati d'animo psicologici ben precisi e motivati dal successo o meno dell'atti-

vità dell'Io stesso, dal riconoscimento o biasimo sociale, dalla capacità o meno di tener fede agli imperativi morali che si seguono: ad esempio non si ha a che fare con una sensazione generica di benessere fisico, ma con l'esser contenti per aver risolto con successo un qualche problema sul lavoro, o per aver preso la decisione giusta come genitore.

2. Beatitudine e disperazione

Infine gli autentici sentimenti spirituali. Questi sembrano promanare, in un tutt'uno, da un punto sorgivo identificabile con la persona, e annullare, con la loro luce e con le loro ombre, tutto ciò che è dato in relazione all'Io nella percezione interna o esterna, essi si caratterizzano infatti per essere inoggettivabili e assoluti, nel senso di sciolti da ogni legame con l'io. O non vengono vissuti affatto oppure, se vengono esperiti, prendono possesso della totalità del nostro essere compenetrando e dando nuovo significato a ogni singolo contenuto della nostra esperienza. È lo stesso valore etico della persona il referente rispetto a cui essi si costituiscono sul piano fenomenico, il che vuol dire che possono essere avvertiti solo qualora noi stessi non ci cogliamo più come correlati a un essere oggettivabile. Essendo correlati unicamente all'essere e al valore della persona rimangono irrelati, cioè incondizionati, rispetto a tutti gli altri ambiti, raggiungendo per altra via il risultato dell'incondizionalità così centrale per Kant.

La loro espressione più pura è rappresentata dai sentimenti della beatitudine e della disperazione: tali sentimenti si danno solo ove il loro essere e la loro durata non risultino condizionabili da nessuna particolare relazione oggettiva, o da un qualche atto di volizione da noi espletabile. Proprio per questa incondizionatezza non solo dalle circostanze esterne, ma soprattutto dalla nostra volontà, a essi inerisce un carattere totale e ineluttabile: la beatitudine sperimenta che la volontà non può perturbarla e all'opposto chi si dispera si rende conto dell'impotenza

della volontà a cambiare tale stato e sente di non aver nessuna via di scampo.

Secondo Scheler la grande novità rappresentata dal cristianesimo nei confronti dell'antica etica stoica e scettica consiste innanzitutto nel rifiuto della concezione secondo cui la beatitudine deve mirare a neutralizzare la sofferenza attraverso l'apatia e l'ottundimento dei sentimenti. Lo stesso buddismo mira a un fine analogo quando teorizza l'eliminazione della volontà. Nel cristianesimo invece la liberazione dalla sofferenza non risulta più la questione centrale per la salvezza dell'anima: proprio perché beatitudine e disperazione sono su di un livello incondizionabile dalla volontà e dalle circostanze esterne, il problema di fondo non è più quello di una purificazione da quelle passioni che sono comunque già separate dalla beatitudine e dalla disperazione. Il beato non è colui che non soffre e non prova passioni, ma colui che nell'alternarsi di fortuna e sfortuna conserva uno stato d'animo sereno; colui che anche nella sofferenza e nel dolore più profondo, inspiegabilmente, non si dispera. Il disperato sente invece anche il maggiore piacere fisico come qualcosa di estraneo e irrilevante per il sollievo della propria pena.

In questo senso la teoria cristiana della salvezza rovescia il problema, in quanto non ha di mira la purificazione dalle passioni e dalla sofferenza, ma la presenza o meno della beatitudine nel centro ontologico della persona stessa. Ogni comportamento etico deriva da una sovrabbondanza dei sentimenti positivi dello strato relativamente più profondo.

Beatitudine e disperazione, non toccate dal mutare delle circostanze, occupano alternativamente il centro della persona: sono i due sentimenti assoluti con cui la persona si pone di fronte al sacro. Il sacro è *eudaimonia*, nel senso dell'essere contagiati dal demone salvifico che ci fa fiorire, l'essere contagiati dalla fecondità del bello. Il sacro è ciò che salva dalla dannazione di chi è nella caverna platonica, ciò che sveglia il dormiente e lo fa rinascere a vita nuova, ciò che fa passare a una vita più intensa: in altri termini ciò che consente di guarire da

tutte quelle forze che tendono a ridurre lo spazio creativo della nostra esistenza.

Eppure il sacro non è connesso solo alla beatitudine, ma anche alla disperazione, come sentimento di abbandono, morte, distruzione, dannazione, perdizione ecc. Per questo Scheler caratterizza la modalità del sacro attraverso i sentimenti contrapposti della beatitudine e della disperazione più profonda: l'inseguimento del sacro implica non solo la percezione della vicinanza al sacro, ma anche l'esperienza d'un sacro che si sottrae e rimane lontano.

3. In che senso il sacro è un valore assoluto?

Sempre nel *Formalismo* Scheler parla del sacro come della suprema modalità del valore, una modalità nettamente distinta da tutte le altre in quanto riferita alla sfera assoluta: in riferimento al valore del sacro tutti gli altri valori sono dati come «simboli di questo valore». Se il valore del sacro è assoluto, tutti gli altri sono relativi in quanto esprimono simbolicamente un aspetto parziale della pienezza del sacro. A questa modalità del valore corrispondono i sentimenti della *beatitudine* e della *disperazione*, sentimenti che per così dire danno una misura palpabile della vicinanza o della distanza dal sacro. L'atto con cui invece cogliamo originariamente il valore del sacro è l'atto dell'amare agapico che per essenza è orientato verso qualcosa di esistente in forma personale, e che perciò dovrebbe rimanere inoggettivabile e non riducibile a feticcio.

Per mettere a fuoco queste problematiche occorre far riferimento a un tema molto discusso: quello del valore e della gerarchia assoluta dei valori. Su questo punto Scheler è stato spesso frainteso e ha subito critiche piuttosto grossolane da parte di Heidegger e di C. Schmitt. Il termine «valore» negli ultimi decenni diventò a un certo punto così screditato che il solo parlarne veniva visto con sospetto e un famoso teologo protestante del livello di Jungel, ancora all'inizio degli anni Novanta, spronava

la teologia cattolica ad abbandonare Scheler e a seguirlo sulla «promettente» via d'un cristianesimo caratterizzato da «verità prive di valore». Il cattolicesimo avrebbe inavvertitamente inalato, a causa di Scheler, il veleno di una pericolosissima teoria dei valori.

Tutto questo non avveniva però a caso in quanto, a sua volta, in area cattolica il concetto scheleriano di valore era stato sovente interpretato nel senso d'un assolutismo etico che sembrava concepito apposta per rappresentare la *summa* di tutto ciò che Heidegger aveva criticato come espressione della *metafisica della presenza* e della *filosofia del soggetto*: i valori diventavano entità immobili e predefinite, raccolte in un mondo ideale statico a cui faceva da correlato il Dio dell'ontoteologia.

Un certo assolutismo etico restaurativo, intimorito dalle sfide della modernità, a un certo punto pensò di trovare nella filosofia dei valori di Scheler il proprio cavallo di battaglia. La teoria dei valori scheleriana finiva così per diventare la rappresentazione barocca di un cattolicesimo incapace di confrontarsi con le sfide che provenivano dalla teologia protestante e da buona parte della filosofia del Novecento. Se è questo quello che Scheler aveva da dirci sul concetto di valore allora la sua posizione filosofica risulta irrimediabilmente superata. Ma la mia impressione è che, nella foga di contenere il relativismo e il nichilismo, molti interpreti si siano fatti sfuggire lo strumento migliore che Scheler aveva escogitato proprio per combattere il relativismo etico, e che si sia persa così di vista quella che era l'autentica concezione scheleriana del valore.

Il valore per Scheler non è frutto di una convenzione, né di una rappresentazione soggettiva. È qualcosa di obiettivo, cioè di indipendente dal nostro arbitrio. Tuttavia la percezione del valore è condizionata storicamente.

È nel *Formalismo* che Scheler sviluppa la più significativa analisi sul concetto di valore: il valore precede il suo oggetto in quanto egli è il «messaggero» che anticipa e guida la sua percezione. Vale la pena riportare l'intero passo: «Sì, è proprio come se la sfumatura assiologica d'un oggetto (dato, ricordato, at-

teso, immaginato o percepito) fosse sia il primo elemento che di esso ci colpisce, sia il valore del corrispondente insieme cui il dato inerisce come parte o componente. Questa sfumatura è, per così dire, il «medium» necessario attraverso cui l'oggetto sviluppa pienamente il proprio contenuto come immagine o il proprio significato come concetto. In un certo senso, il valore procede avanti al suo oggetto: è il primo «messaggero» della sua peculiare natura. Anche dove l'oggetto è ancora indistinto e confuso, il valore è già chiaro e distinto. Così in ogni percezione dell'ambiente noi comprendiamo dapprima un insieme indistinto e contemporaneamente il suo valore, e poi nel valore dell'insieme i valori parziali nel cui ambito trovano spazio i singoli oggetti dell'immagine.²

Qui si ha a che fare con qualcosa di radicalmente diverso da ciò che comunemente si intende con il concetto di valore. Il valore diventa il *messaggero degli Dei*, l'«ermeneuta» che pone platonicamente in contatto cielo e terra, sfera assoluta e relativa, permettendo al dato d'emergere dal suo radicamento e di manifestarsi. Il valore annuncia l'essente e l'essere, orientando lo sviluppo successivo della sua manifestazione; esso non si limita a trasporre messaggi, ma è ciò che rende possibile l'apparire del fenomeno stesso. Lo stesso vale sul piano opposto della percezione del valore: le *nuances* del valore sono ciò che, di qualcosa, ci è dato per primo, e contemporaneamente il *medium*, il contesto entro cui emerge e si manifesta l'immagine e il significato di questo qualcosa. In altri termini dal punto di vista della filosofia della percezione i valori determinano l'apertura estatica al cui interno si costituisce l'immagine che viene percepita; tale apertura si svela come un «far convergere verso»: l'unità del valore d'un oggetto orienta la comprensione complessiva di tutte le qualità dell'oggetto stesso, e costituisce le qualità e gli attributi dell'essente attraverso un processo di «polarizzazione», in quanto una caratteristica essenziale del valore è proprio quella di non essere isolato, ma di agire sempre all'interno d'un sistema, d'una costellazione, e di produrre in tal modo orientamento. L'essenza del valore risiede in tale capacità

orientativa. Se il valore presiede la selezione percettiva, nel senso che dirige il fascio di rilevanza che va a riflettersi sulle pareti del mondo esterno, è chiaro che la luce riflessa – cioè il fenomeno – non può che nascere all'interno dello spazio configurato dal valore.

Su questo punto Scheler potrebbe esser stato influenzato dal suo amico Max Wertheimer, che in un lungo articolo del 1912, *Studi sperimentali sulla visione dei movimenti*, prendeva le distanze, sulla scia di Ehrenfels, dall'elementismo associazionista: noi percepiamo il movimento e non una serie di qualità semplici che, associate, ci danno l'impressione del movimento. Insomma la percezione non è la percezione d'un molteplice informe di elementi sensibili che successivamente vengono associati (o kantianamente sintetizzati) in un intero, bensì la percezione d'una forma complessiva, d'una *Gestalt*, capace di orientare la percezione successiva. Per Scheler il valore è il magnete capace di orientare l'interesse della percezione.

L'etimologia del termine *Wert*, che nella lingua tedesca corrisponde all'italiano «valore», non è sicura, probabilmente deriva dal verbo latino *vertere*, un verbo che oltre a «orientarsi», «voltarsi», significa anche «diventare» (*werden* in tedesco). Il valore è ciò che fa girare il viso verso qualcosa, che attira l'attenzione; al contempo è proprio nell'atto del volgere il viso e l'attenzione emozionale verso qualcosa – in questo atto del sincronizzare a una coincidenza partecipativa posta a un livello interpersonale – che tale qualcosa viene a datità. Qui si afferma un parallelismo fra piano ontologico e percettivo: il valore determina il vertere esistenziale in cui il fenomeno viene alla luce, lo spazio entro cui il fenomeno emerge, e contemporaneamente il grado dell'apertura partecipativa; la «finestra» che pone in contatto un essente con tutti gli altri, esso è cioè l'elemento ontologico costitutivo dello sfondamento emozionale che caratterizza la sua esistenza.

Prima di precisare in che cosa consista la natura del valore è opportuno indagare un altro aspetto fondamentale: quello del rapporto fra valore e gerarchia. Appare infatti subito evidenti-

simo che questi due concetti risultano talmente intrecciati fra loro da esser comprensibili solo l'uno in riferimento all'altro, perché il principio in base a cui si struttura la gerarchia determina nel contempo le differenze di valore e l'essenza del valore stesso.

Scheler pone al centro dei propri interessi una «classificazione delle modalità del valore»: l'idea di base è che esistano diverse classi di valore e che le relazioni fra di esse siano regolate da un preciso concetto: quello di gerarchia. Qual è il significato implicito nel concetto di «gerarchia»? Quello che esistono diverse classi di valore fra loro irriducibili; in tal modo col concetto di gerarchia Scheler vuole innanzitutto contrapporsi a quella tendenza volta a livellare l'intero universo dei valori in un'unica classe di valori economici.

Invece quando Scheler caratterizza questa gerarchia nel senso di «assoluta» e invariabile si vuole contrapporre ai vari tipi di riduttivismo psicologico. Tale gerarchia è «assoluta» nel senso d'universale, eterna e immutabile, tanto che appare come la costante, la «stella polare» dello sviluppo storico dell'umanità. Importante è sottolineare che nell'espressione «gerarchia assoluta di classi di valore», l'aggettivo «assoluta» non è attribuito a «valore», ma a «gerarchia»: qui non si sta parlando di «valori assoluti», Scheler intende riferirsi piuttosto al «principio assoluto», secondo cui, sempre e in ogni caso, un valore vitale è più alto d'un valore sensibile, e a sua volta un valore personale è da preporre a uno vitale; tale tipo di assolutezza ammantata cioè solo la gerarchia, o meglio l'ordine che regna eternamente fra le varie classi di valori, non però i valori stessi.

Certo per Scheler esiste un'unica gerarchia assoluta capace di strutturare tutti i valori, ma poi i valori di tale gerarchia sono sia assoluti che relativi: ne consegue che in nessun caso può esistere una gerarchia assoluta composta solo da valori assoluti. Questo risultato ha una serie di conseguenze rilevanti in quanto mette definitivamente in crisi qualsiasi ipotesi relativa all'esistenza d'una gerarchia di valori unicamente assoluti confinata nel mondo ideale o intenzionale, e più in generale qualsiasi

ipotesi dualistica: per Scheler esiste un unico regno dall'atomo a Dio, e un'unica gerarchia capace di unificare tutte le classi di valori, da quelli sensibili a quelli assoluti.

Dal momento che la gerarchia assoluta delle classi di valore non coincide con nessun insieme particolare di valori, che storicamente prende forma nell'*ethos* di volta in volta dominante, allora risulta evidente il motivo del duplice errore dell'assolutismo e del realtismo etico: l'*assolutismo etico* sbaglia nella misura in cui confonde un insieme particolare di valori assoluti e intenzionali con la gerarchia assoluta; altrettanto il *relativismo etico* sbaglia nella misura in cui confonde la variabilità dei vari *ethos* storici con la gerarchia assoluta. La gerarchia assoluta implica invece un principio «formale» e «assoluto» capace di strutturare qualsiasi insieme possibile di valori.

Relativamente all'assolutezza del valore vale anche per Scheler quanto già ipotizzato da Kant: il valore assoluto concerne, in primo luogo, l'autonomia e la libertà della persona, esprime il fatto che essa stessa è assoluta e cioè fine ultimo e non mezzo, che nella sua unicità rimane irriducibile a un qualsiasi rapporto di equivalenza. «Valore assoluto» non significa «oggetto ideale», ma implica il riferimento a una distinzione essenziale: quella fra ciò che risulta oggettivabile e ciò che risulta inoggettivabile. Valore assoluto significa dunque valore inoggettivabile, valore personale e quindi autonomo dalla sfera psichica, come dalla volontà di potenza dell'Io.

Per quanto riguarda il problema della «relatività» Scheler distingue nel *Formalismo* due tipi di relatività: mentre la *relatività di primo grado* esprime il livello di utilizzabilità dei beni, la *relatività di secondo grado* non ha nulla a che fare con il relativismo o il soggettivismo, ma esprime una variazione ontologico-esistenziale connessa all'essenza ultima del valore, ed è su di essa che si fonda anche l'essenza della gerarchia assoluta. È chiaro che tale *relatività di secondo grado* risulta decisiva: è analizzando le variazioni implicite fra valori assoluti e relativi che si può sperare di mettere in luce il principio in base a cui si costituisce la gerarchia stessa e quindi la natura del valore.

Carattere del *valore relativo*, ad esempio di quello vitale, è di esser concepibile come una finestra che esprime un determinato grado di apertura sulla datità. Tale finestra è un'apertura parziale, cioè un filtro selettivo che dirige l'interesse solo verso alcuni aspetti della datità, lasciandone altri in ombra. Carattere del *valore assoluto* è invece quello di esistere solo relativamente a una percezione emozionale «pura», indipendente cioè dalla sensibilità e dalla rilevanza vitale del proprio organismo. *In definitiva la differenza consiste nel fatto che il valore assoluto non funge da filtro selettivo dell'area di rilevanza vital-egologica, piuttosto proprio annullando tale principio selettivo il valore assoluto consente un'apertura estatica completa alla datità.* Là dove il valore relativo consentiva solo una visione parziale, il valore assoluto permette l'apertura al mondo: un po' come disse Hegel, a proposito degli *Urphänomene* di Goethe, essi sembrano essere «una finestra sull'assoluto».

L'essenza ultima del valore è quindi quella di determinare il nostro grado di apertura al mondo, e, correlativamente, l'ambito in cui il dato si manifesta. Ebbene il sacro risulta allora la modalità di valore più alta, e la tesi per cui esso non è mai simbolo per qualcos'altro significa che tutti gli altri valori sono dati nei suoi confronti solo come aperture parziali, solo come simboli di un'apertura estatica completa.

4. Il valore salvifico del sacro

Il problema del sacro in ambito linguistico tedesco si trova a fare i conti con un termine «*das Heilige*» che ha un'origine etimologica diversa da quella del termine latino «*sacrum*». *Sacrum* è ciò che risulta consacrato a una divinità in virtù d'un atto religioso di tipo pubblico, oppure ciò che appartiene a una divinità infernale e quindi maledetto. In ogni caso è qualcosa di separato dal potere dell'uomo e di inviolabile. Il termine tedesco *das Heilige* (il sacro) come anche quello di *der Heilige* (il santo), o dell'aggettivo *heilig* (sacro, santo) derivano invece dal-

l'aggettivo *heil* (sano, guarito, integro, salvato, redento) e dal verbo *heilen* (ciò che salva, che guarisce, che redime). È poi interessante notare che il famoso dizionario della lingua tedesca «Grimm» pone in relazione l'aggettivo *heil* con il termine greco *καλός*, il termine usato da Platone relativamente alla teoria della bellezza³.

Nel termine *das Heilige* il riferimento al concetto di guarigione e di salvezza risulta quindi molto più immediato che non nel termine latino *sacrum*: il sacro, o meglio *das Heilige*, è ciò che è in grado di *heilen*, di guarire, di risanare, di salvare dalla morte esistenziale, di svegliare dal quotidiano; in esso è implicito un moto catartico capace di salvare dalla vita non vissuta nella misura in cui si realizza in un'apertura estatica partecipativa verso l'altro. Solo superando la struttura del vissuto dell'uomo naturale è possibile far cadere le mura della prigione che ci separano dall'apertura al mondo, e, per così dire, lasciar penetrare nuovamente la luce del giorno nell'occhio spirituale della nostra percezione affettiva.

Quanto più la persona esiste e si comporta secondo un valore elevato, tanto più essa vede aprirsi innanzi a sé il mondo. L'apertura resa possibile dal valore del sacro è un'apertura esistenziale, cioè un atto che crea esistenza nella misura in cui la salva dall'insignificanza. In ordine di salvezza decrescente si presentano le altre classi di valori della gerarchia: i valori spirituali, quelli vitali, infine quelli sensibili.

Il valore sensibile si colloca alla base della gerarchia in quanto il grado di apertura che consente è quello più limitato, il sacro è al vertice della gerarchia perché è in grado di realizzare il grado di apertura estatica massimo. Il principio ultimo in base a cui si costituisce la gerarchia è l'orientamento a un grado di apertura crescente al mondo: dai valori inferiori a quelli superiori traspare un incremento della pienezza con cui il fenomeno viene percepito e, dal punto di vista ontologico, viene a esistenza. Attraverso tale principio, assoluto ed eterno, un determinato valore capace d'una determinata apertura estatica, tende spontaneamente (ma non è detto che ci riesca) a essere

percepito con una determinata altezza e a collocarsi in una determinata classe, tende cioè a un proprio «luogo naturale» all'interno delle varie concrezioni storiche della gerarchia.

Una maggiore apertura estatica è raggiungibile in conseguenza d'una concentrazione spirituale più intensa e corrisponde a un livello di partecipazione maggiore. Qui non si attua una deformazione della questione ontologica, una sua deviazione in termini teologici o etici, ma si reinterpreta la questione ontologica coerentemente al concetto d'una priorità del «libero atto creativo», ed è in questo contesto che va assunto anche il concetto centrale di «salvezza». È impegnativo qui stabilire se si tratti dello svelamento d'una implicazione «etico-teologica» inerente alla filosofia stessa o dell'enucleazione d'un messaggio filosofico implicito nello stesso *Vangelo*, in ogni caso si tratta d'una prospettiva organica e coerente, che rinvia a uno dei temi più suggestivi del messaggio cristiano, quello secondo cui l'egoismo finisce con l'imprigionare l'uomo e ha in sé un elemento di perdizione anche già per il fatto che impedisce l'accesso alla ricchezza compiuta di questa vita terrena, in quanto tale impoverimento è esso stesso una dannazione.

Il problema etico di Scheler è in un certo senso tutto qui: se l'uomo si limita a guardare il mondo dal punto di vista del proprio «ventre» o del proprio «ego», allora compie una scorrettezza nei confronti del proprio centro personale. Già qui ci sono le premesse per fondare un criterio etico. Etica e ontologia vengono a convergere in quanto l'etica indica prima di tutto la via a un incremento ontologico: etico risulta ciò che consente un'esistenza più piena, e scorretto da un punto di vista etico è ciò che uniformizza, isola e impoverisce. La direzione della salvezza è quella che si esprime nell'incremento del grado di referenzialità dall'ego alla persona, e tende al raggiungimento d'un nuovo atteggiamento che abbia nei confronti del mondo il gesto d'una mano aperta. In questo senso la realtà, e tutta la gerarchia dei valori che la regge, ha come punto di fuga il valore del sacro: esso si oppone al danno esistenziale e permette la salvezza come apertura al divino con il grado massimo consentito.

La salvezza, come tentativo di rendere irreversibile il passaggio dalla ripetitività esistenziale, dalla noia all'esistere creativo, consiste nel vertere a questa apertura estatica, ma non nella forma d'una autoreddenzione quanto nell'atto del consegnarsi compiutamente; la salvezza implica un esser graziato dal divino. L'apertura esistenziale si traduce nella partecipazione a una comunità che fa riferimento alla persona, e anche in questo caso è frutto d'un atto agapico creativo. L'apertura esistenziale resa possibile dal valore dipende da un atto precedente e fondante: l'atto della *creatio continua*, è questa la scena madre. Gli atti conoscitivi e l'interazione fra gli essenti hanno luogo solo nella misura in cui sono imitazioni, ripetizioni o partecipazioni a tale atto. La tesi platonica secondo cui conoscere è ricordare, viene qui reinterpretata nel senso che conoscere significa prendere parte, o avvicinarsi in qualche modo, a tale atto costitutivo dell'esistenza creativa.

Il sacro determina un nuovo sguardo percettivo sul mondo. La proposta di Scheler è quella di ripensare il problema della percezione nell'ottica della rilevanza: *nil conoscimus, quod non diligimus*. Qualcosa viene conosciuto nella misura in cui è immanente a un orizzonte di rilevanza emozionale. Anzi qualcosa si manifesta, si esteriorizza, riesce a entrare in contatto con un secondo nella misura in cui tale secondo la percepisce come rilevante: la rilevanza diventa dunque il momento costitutivo della datità. Quando percepisco qualcosa io sono già all'interno d'un orizzonte ben preciso e questo orizzonte è appunto costituito da uno specifico raggio di rilevanza, a sua volta la rilevanza è determinata dalla classe di valori a cui si fa riferimento: il valore è l'elemento primo che percepisco in quanto è l'elemento primo che costituisce il mio modo di percepire.

Il valore funziona come il diaframma d'una macchina fotografica: da un punto di vista percettivo esso regola l'ampiezza dell'orizzonte di rilevanza, l'apertura del nostro occhio sul mondo; da un punto di vista esistenziale-ontologico i modi stessi e l'intensità del nostro esistere e del nostro interagire. Il mistero incluso nel valore è che esso si dimostra autonomo nei confron-

ti di ciò su cui agisce tanto da far supporre una fondazione verticale, una sorta di categoria apriorica dell'atto creativo.

5. La chiusura al mondo come dannazione

Il concetto di *apertura al mondo* implica l'apertura massima di tale diaframma e cioè il ricorso ai valori personali. Per mettere a fuoco questo concetto occorre innanzitutto sottolineare che il termine di «apertura al mondo» risulta comprensibile solo in riferimento a quello di «ex-centrico rispetto al mondo-ambiente». Aprirsi al mondo significa *uscire* dal mondo-ambiente, dal comportamento istintivo, dal comportamento pulsionale, dalla psicologia egologica, dall'intelletto strumentale.

L'uomo è quell'essere che risulta capace di aprirsi al mondo, ma in tale apertura è implicito un atto di trasvalutazione della tavola dei valori che orienta la rilevanza biologica e il rivolgimento verso una nuova classe di valori. L'uomo è prima di tutto una nuova disposizione, un nuovo modo di rapportarsi al mondo, esso è la trasvalutazione di tutti i valori che orientano l'animale: ciò che distingue l'uomo è il diverso orizzonte di valori, il diverso *ordo amoris*. L'uomo stesso è il luogo dove tale nuova classe di valori si manifesta, il punto dell'universo dove tali valori appaiono. È attraverso questo nuovo orizzonte di valori che ogni azione dell'uomo acquista un senso nuovo, dal sorriso d'un bambino al gesto d'una mano.

Rispetto all'apertura al mondo tipica della persona l'atteggiamento dell'ego si svela come una chiusura nei confronti del mondo. Qui con ego bisogna intendere qualcosa di piuttosto ampio: a esso corrisponde non solo il singolo soggetto, ma anche la soggettività umana nel suo complesso, cioè la volontà di potenza e il sapere oggettivante con cui l'uomo trasforma il mondo. Il limite fondamentale di questo ego consiste nella mancanza d'una forma di solidarietà etica nei confronti della natura: l'ego cercando metodicamente di fare i propri interessi non vede il mondo, quanto solo il riflesso della propria proie-

zione egologica e incontra alla fine sempre e soltanto se stesso. L'ego individuale, in base alla classe di valori che gli corrispondono, è in grado di costruire solo una dimensione tendenzialmente solipsistica della realtà e, invece di congiungersi e fondersi con il ritmo complessivo agapico, con il moto di solidarietà alla base del reale, proietta all'esterno una propria realtà artificiale e vive in essa. La dannazione lo attende già qui, su questa terra: è il non vivere illudendosi di vivere, è il sacrificare i propri giorni a una realtà inesistente, è il presentarsi all'appuntamento con la morte senza quella sensazione, descritta nell'*Antico Testamento*, di essere «sazio di giorni».

Fin tanto che l'ego rimane nei confini dell'autoprogettualità, fin tanto che le relazioni con l'altro riescono a funzionare nel senso d'una reciproca soddisfazione della propria egoità, allora la vita procede per il meglio e l'illusionismo egologico produce appagamento e stabilità in un complesso gioco degli specchi. Non sempre però si riesce a trovare l'individuo adatto a fungere da supporto delle proprie proiezioni e a costruire quindi un rapporto egologico simmetrico o simbiotico. Inoltre se per un qualche motivo l'ego si trova, suo malgrado, a gestire le relazioni con gli altri al di fuori della logica che gli è propria, ecco che allora rischia di recitare un ruolo tragico e di provocare ripetute catastrofi.

Ampie zone della sfera sentimentale, e in particolare l'atto dell'amare, gli rimangono inaccessibili, e nell'illusione di poter padroneggiare questa situazione proietta all'esterno i suoi desideri, finendo così spesso coll'identificarsi, a seconda dei casi, nel ruolo della vittima o del seduttore: l'ego ama proiettando su un'altra persona il proprio oggetto ideale e seduce quanto più riesce a diventare il contenitore ideale delle proiezioni altrui; in ambedue i casi si tratta sempre d'una proiezione non corrisposta: d'un fascio di emozioni indirizzato non verso una persona concreta, ma verso un oggetto intenzionale inesistente. Ma questo fascio d'emozioni, nel caso non trovi uno schermo alle proprie aspettative, non può smettere di cercare in modo sempre più devastante e disperato la propria meta irreal.

Qui non si tratta però d'un irrazionalismo delle emozioni, ma di qualcosa di più originario: il problema risiede nella razionalità dell'ego, è essa infatti che carica la sfera emozionale d'una valenza impropria indirizzandola sull'immagine idealizzata dell'amato. Continuando a orientare il fascio delle proprie emozioni su d'un oggetto inesistente, che tuttavia è ritenuto reale, si produce sofferenza: come per un effetto di contro-rispecchiamento l'ego, invece di riconoscere l'inesistenza dell'oggetto intenzionato, finisce con l'attribuire l'inconsistenza esistenziale dell'oggetto fantasticato a se stesso, pensa cioè che l'interazione non sia impedita dall'inesistenza dell'immagine fantasticata dell'altro, bensì dalla propria nullità esistenziale e, ormai nel circolo vizioso della propria dannazione, arriva a supporre che l'unica via di salvezza alla propria mancanza di valore sia quella d'identificarsi nell'altro e d'impossessarsi in tal modo della sua consistenza esistenziale: sente di non esistere e di non poter vivere senza l'altro, quando è in primo luogo la proiezione sovrapposta all'altro che non esiste.

L'ego non riesce a sincronizzarsi partecipativamente con l'altro in quanto risulta privo di quell'apertura estatica che è propria solo della persona; solo la persona, raggiungendo un piano superiore di referenzialità, è capace di tracciare con più precisione un confine fra i propri desideri e la realtà e di penetrare più in profondità la dimensione del vivere assieme all'altro. Anche la persona, naturalmente, può soffrire, ma almeno in relazione a qualcosa che esiste. L'apertura estatica significa salvezza dalla dannazione che colpisce chi perde i contatti con il ritmo della realtà più profonda, la dannazione è l'illudersi di penetrare la realtà, limitandosi invece a scalfirla in superficie e rimanendo così imprigionati entro le mura del proprio ego. La salvezza è al contrario partecipare al moto agapico che ci pone in contatto con gli altri. Forse è in questo senso che nella *Prima lettera* di Giovanni si dice: «Noi sappiamo di essere passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte»⁴. La dannazione e la perdizione dell'ego sono il vedere che le proprie energie e i propri giorni invece di essere

indirizzati al meglio si annullano. *Dannazione* deriva da *danno*, perdita, annullamento. Il dannato è chi si danneggia sperperando i giorni che dovrebbero essere destinati alla vita. È questo che è eticamente riprovevole, è questa la scorrettezza etica originaria.

Il problema etico è sempre il problema del grado di apertura estatica al mondo ma riguarda non solo l'ego, bensì anche la persona. La differenza fra la persona e l'ego non è infatti relativa alle «buone intenzioni», al contrario il demoniaco e la malvagità suprema sono possibili solo a livello della persona. La persona si distingue prima di tutto per un grado maggiore di consapevolezza, ma l'avanzamento nel grado di eticità, che si confà alla persona, è aperto in direzione d'un bene e d'un male molto più radicali.

Scheler risolve questa questione rifacendosi alla tradizione cristiana della grazia e dell'illuminazione: l'uomo è l'essere che cerca Dio, ma è solo Dio che decide di lasciarsi trovare. Anche il grado di apertura al mondo è solo una conseguenza della grazia e non il frutto della volontà del soggetto.

6. Il sacro e la bellezza platonica

L'apertura al mondo implica in Scheler un riferirsi alla dimensione del divino in quanto è il divino che costituisce tale apertura. Mi sembra che queste analisi di Scheler riescano a esplicitarsi in modo più compiuto e ricco solo se le si fanno risaltare sul testo platonico. In Platone l'idea del bene non è comprensibile in riferimento al concetto tradizionale di sostanza, ma rinvia piuttosto a quello di creazione e di fecondità: l'idea del bene è tale in quanto agisce riuscendo ad avere un effetto positivo sull'esistenza. Propriamente il problema non è tanto cosa sia il bene in sé ma quale sia il suo effetto sul mondo. Il suo effetto è la creazione dell'esistente stesso, e questo effetto non si esaurisce in un unico atto, ma negli infiniti modi con cui la bellezza esercita la sua forza di attrazione: la creazio-

ne divina opera in maniera continua sul mondo e diventa la struttura stessa dell'esistenza. Il divino propriamente è ciò che amplia l'esistenza e la rende più intensa: è ciò che salva l'esistenza. Nella misura in cui il bene platonico si ritrova in questa concezione esso risulta connesso essenzialmente all'idea del sacro come ciò che salva, e nella misura in cui la filosofia ha tentato di comprendere il bene platonico astraendolo da tale dimensione di sacralità salvifica lo ha per l'appunto trasformato in un concetto sostanziale, in una metafisica astratta priva di vita. Il bene platonico appartiene dunque a una dimensione creativa che sarebbe altamente riduttivo interpretare come metafisica della presenza.

Altrettanto è necessario concepire la bellezza platonica al di là di ogni significato estetico: la bellezza platonica è tale in quanto contagia il mondo e l'esperienza con la creazione salvifica del Bene attirando l'eros, che per Platone è desiderio di salvezza esistenziale, brama di eternità. La bellezza platonica implicitamente è il modo di manifestarsi e di agire del sacro nella dimensione sensibile, ed è probabile che Scheler abbia trovato proprio qui la fonte ultima del suo concetto di *apertura al mondo*.

Il divino si manifesta rendendo possibile l'apertura esistenziale, e questo in Platone avviene attraverso la bellezza intesa come dischiudimento della dimensione etica (la vita secondo virtù). È la bellezza che apre alla vita etica e alla dimensione del divino: «Non pensi che solo qui, [un uomo] mirando la bellezza per mezzo di ciò per cui è visibile, potrà produrre [...] virtù vera, perché è a contatto col vero; e che avendo dato alla luce e coltivato vera virtù, potrà riuscire caro agli dèi e, se mai altro uomo lo divenne, immortale?». Platone ritiene che un fiore, o il viso della persona amata, siano belli perché *partecipano* dell'idea del bello (cioè perché ci aprono alla dimensione sovransensibile) e non semplicemente a causa della loro struttura fisica in sé, o meglio tale fiore o volto risultano belli in quanto nella loro materialità riflettono l'idea della bellezza: «A me pare infatti che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessuna altra cagione sia bella se non perché partecipa [μτέκει] di

codesto bello [...]. E se uno mi dice perché una qualunque cosa è bella, sostenendo che è bella o perché ha un colore brillante o perché ha una figura o comunque per altre proprietà dello stesso genere, ebbene, io tutte codeste altre cause [sensibilia] le lascio perdere, perché in esse tutte mi confondo»⁶.

Ma tale contatto con il divino può avvenire nei due modi opposti dell'apertura e della chiusura. Questa possibilità di provocare una espansione-contrazione dell'atto creativo e dell'apertura esistenziale è ben messa in evidenza da Platone nella descrizione del contrasto fra il bello e il brutto: «Per questo quando la creatura gravida si avvicina al bello diventa gaia e tutta lieta si espande, partorisce e procrea, ma quando si accosta al brutto, cupa e dolente si contrae, si attorciglia in se stessa e si ritorce senza procreare, ma trattiene dentro il suo feto soffrendo. Di qui s'ingenera l'impetuosa passione per il bello nell'essere gravido e già turgido, perché il bello libera dalle aroci doglie chi lo possiede»⁷. Chi è gravido, se si affaccia al bello, s'illumina e genera, se invece viene sfiorato dal brutto perde l'armonia col divino, e non più sorretto da tale tensione salvifica diviene incapace di generare, diviene sterile.

Eros è desiderio di opporre la vita alla morte, febbre ardente d'immortalità e «nell'essere vivente mortale vi è questo di immortale: la gravidanza e la generazione». «Ma partorire nel brutto non è possibile, mentre è possibile solo nel bello. L'unione dell'uomo e della donna comporta un parto. E questa è cosa divina»⁸. Infatti nella creazione erotica si attua una mescolanza del divino e dell'umano e la bellezza è ciò che consente a eros la creazione nel corpo e nell'anima, cioè la rigenerazione dell'esistenza e, in questo modo, la partecipazione all'immortalità. La bellezza è questo spazio esistenziale ed eros non è desiderio del bello, quanto desiderio «di generare e partorire nel bello». Il brutto e il bello, nel senso platonico, sono in grado d'influenzare il nostro modo di esistere, essi infatti misurano la nostra capacità di sincronizzarci e di partecipare alla dimensione del divino: «Il brutto è disarmonico a tutto ciò che è divino; il bello invece gli si accorda»⁹.

Quello che Platone afferma a proposito dell'influsso della bellezza sul mondo è molto simile alla situazione descritta da Scheler a proposito del campo gravitazionale esercitato da un valore superiore: in ambedue i casi questo influsso consente un incremento partecipativo della nostra esistenza e con esso un incremento della nostra capacità creativa. All'opposto l'influsso esercitato dal brutto, o per Scheler da un valore inferiore, riduce e rattrappisce la nostra esistenza. Scheler proprio basandosi su questa idea interpreta anche l'atto dell'amare e dell'odiare.

Questa connessione fra la funzione dei valori e la teoria platonica della bellezza è rintracciabile pure a proposito dell'influsso dello spirito (*Geist*) sull'impulso primordiale (*Drang*). In Scheler l'impulso primordiale è vittima della stessa febbre già individuata a proposito dell'eros platonico: una volta che l'impulso primordiale smetta di girare a vuoto nell'inesistenza e guadagni, con l'ausilio dello spirito, un primo barlume di potenza, esso, spinto dal terrore di ricadere subito nel nulla, bramerà ad articolarsi in una qualche forma d'organizzazione, dirigendosi come può, alla rinfusa, verso lo spirito. Esattamente come l'eros platonico, consumato dalla febbre per la conservazione dell'esistenza, l'impulso primordiale scheleriano cerca di ancorare le proprie energie in una struttura, salvandosi così dalla ricaduta nell'indeterminato, propria d'un moto semplicemente reversibile.

L'impulso primordiale produce esistenza nella misura in cui attraverso l'influsso dello spirito stabilizza le energie in una qualche forma di struttura. Sono valori elementari che consentono questa genesi, cioè questa prima forma di «salvezza» alla base del mondo inorganico. Già qui è l'eros che rende sensibile l'impulso primordiale all'agape, cioè all'azione d'orientamento dello spirito. Per Scheler l'aspirazione dell'impulso primordiale a porre un massimo di realtà deve riuscire a ingegnarsi, poiché l'energia di cui dispone è solo quella confermata dallo spirito, il che significa che l'impulso primordiale è costretto dall'eros a una forma d'intelligenza secondo la legge del maggior incremento di complessità col minor sforzo possibile.

L'azione del bello e del brutto sulla fecondità esistenziale assume tuttavia in Scheler un senso marcatamente tragico con la tesi dell'impotenza dello spirito. Con essa cade il presupposto platonico secondo cui le forme ontologicamente più alte sono anche quelle più forti. Se l'assenza del divino produce sterilità e disperazione, il contatto con la bellezza, cioè con un divino incompiuto, non annulla la dimensione del tragico.

Capitolo III

Il divino e la sfera emozionale

I. Gli atti dell'odiare e dell'amare

Fra le più suggestive analisi condotte da Scheler sono sicuramente da annoverare quelle dedicate a concreti fenomeni emozionali, quali l'amare e l'odiare, il pudore, l'umiltà, la simpatia, il risentimento, ecc. Sarebbe sbagliato vedere in queste analisi una ricaduta nello psicologismo, Scheler per lo meno non li considera fenomeni riducibili alla sfera psicologica.

L'atto dell'amare e dell'odiare richiama in causa il tema platonico della bellezza trattato nel paragrafo precedente. In Platone e in Scheler lo slancio verso il divino risulta effimero e incapace di approdare a un qualche risultato definitivo. Il problema di fondo è il seguente: se la bellezza è la manifestatività del divino, come mai essa non ci risparmia la disperazione? La promessa e l'invito impliciti nella bellezza si affacciano sul mondo privi d'una qualche pretesa d'universalità, anzi fra mille false seduzioni che tendono a concretizzarsi in espressioni finite e che solo un occhio sapiente sa distinguere. La bellezza salvifica

ha dunque in sé qualcosa di inquietante: quanto più è appariscente tanto più può manifestare la sua promessa e la sua attrazione anche verso coloro a cui è potenzialmente preclusa. Qui il raggiungimento d'una coerenza, di un'armonia e d'un senso sembra tutto da costruire e non la ripetizione d'un piano provvidenziale prestabilito. Anzi la bellezza sembra esercitare tutta la sua gravità in modo cieco e quindi capace di ferire, e anche quando la dimensione del divino appare come un invito, essa esige però una chiave di accesso, senza di cui facciamo solo l'esperienza dell'inadeguatezza, del rifiuto e della disarmonia. Non basta essere attratti dalla bellezza del sacro: è essa che ci deve scegliere. Il raggiungimento di tale apertura raramente è immediato e più spesso esige un lungo e doloroso processo educativo-catarattico, e anche quando tale sintonia si realizza al livello desiderato essa rimane momentanea.

Eppure l'intensità della nostra esistenza viene scandita dalla creatività implicita in tale contatto, l'esistenza stessa è creata da tale contatto. Per Scheler tale contatto può essere mediato anche attraverso altre persone e particolarmente attraverso gli atti dell'amore e dell'odio. L'esistenza, come spazio partecipativo, risulta allora una dimensione variabile, in quanto ogni persona che interagisce con il nostro campo emotivo-partecipativo ha un effetto su tale apertura: amare una persona significa contribuire a una espansione del suo spazio partecipativo, odiarla significa contribuire a contrarre tale spazio. Nell'atto di amare aiuto una persona a orientarsi verso i suoi valori più alti, nell'atto di odiarla la induco invece a percepire attraverso quelli inferiori.

La relazione fra l'atto dell'amare e il valore non può però esser concepita nel senso della metafisica della presenza: l'amare infatti è un moto volto alla realizzazione del valore più elevato e dell'essere più elevato d'un valore, come se tale atto dell'amare offrisse al valore lo spazio in cui realizzare la manifestazione della sua elevatezza superiore. Non si tratta dunque d'una funzione tesa alla creazione del valore stesso, quanto d'un movimento: l'atto dell'amare permette l'affiorare di valori comple-

tamente nuovi e più elevati rispetto a tutto l'ambito della nostra percezione emozionale precedente.

In *Essenza e forme della simpatia* si afferma che l'amare è presente non nella riproposizione dei valori già realizzati, ma solo nell'intenzione diretta a valori più elevati di quelli già presenti. Nell'amare non solo viene scoperto un valore superiore, il valore superiore stesso si realizza concretamente solo in tale movimento: *l'amare non trova dinanzi a sé un qualcosa di già predeterminato, ma è lo spazio che permette il sorgere di una novità positiva*. Ha quindi una funzione creativa nel senso di consentire l'apparizione di qualcosa di nuovo, l'emergere d'un nuovo inizio (ma solo in quanto prende parte al moto agapico complessivo, altrimenti si ricadrebbe in una interpretazione psicologica e soggettivistica dell'amare). *L'amare è un atto innovativo che non può esser diretto a ciò che c'è già in quanto vuol far spazio a ciò che non c'è ancora*. Nell'amare dunque si crea l'apertura estatica in cui possono affiorare i valori più elevati di ciò che si ama, anzi in tale apertura ciò che si ama trova uno spazio esistenziale per sviluppare e far emergere la parte migliore di sé.

Sempre in *Essenza e forme della simpatia*, Scheler nota che così come l'amare incrementa l'apertura della nostra percezione emozionale, l'odio al contrario la riduce, fino a renderci ottusi e ciechi ai valori più alti. E togliendo spazio ai valori più alti si dirige intenzionalmente a quelli inferiori: da ciò ne consegue che «l'odio è orientato alla *realizzazione* del valore inferiore». Gli atti dell'amare-odiare funzionano allora come un vero e proprio «diaframma» della nostra percezione emozionale, capace di determinare il grado d'apertura, da zero fino all'adeguazione completa, ai valori stessi; nel contempo qui non si ha a che fare con un semplice problema percettivo in quanto la prospettiva emozionale con cui un ente si rapporta a tutti gli altri costituisce lo stesso *principium individuationis* di tale ente, e nel contempo tali atti sono anche lo spazio ontologico entro cui i valori vengono alla luce.

L'atto dell'amare è creativo non in senso soggettivo: non è il soggetto che amando solipsisticamente crea i valori e l'esisten-

za, ma la persona e questo nella misura in cui riesce a porsi in contatto con il sacro. Tale creatività è allora la conseguenza di una capacità di prendere parte a un moto agapico più complessivo, quello dell'*ordo amoris* cosmico, la cui essenza è l'azione creativa che struttura il mondo. Il tentativo di partecipazione della persona è allora partecipazione a quell'*ordo amoris* di Dio che costituisce il centro dell'essere. Ma tale partecipazione si basa sull'azione immanente del divino: l'*ordo amoris* con cui Dio crea il mondo è il momento attraverso cui è possibile l'apertura estatica del mondo a Dio, in quanto è il momento in cui Dio si rende immanente. È proprio questa parziale coincidenza, questa parziale immanenza di Dio nel mondo, che consente all'uomo di guardare «attraverso gli occhi di Dio». La dimensione divina può essere conosciuta nella misura in cui viene conosciuta la struttura del mondo e dell'uomo, proprio perché tale *ordo amoris* del mondo e dell'uomo è il modo di manifestarsi di Dio stesso, la modalità della sua parziale immanenza. All'*ordo amoris* assoluto si può applicare quello che Scheler dice a proposito dell'*ordo amoris* umano in un famoso passo di *Ordo amoris*: «Chi ha l'*ordo amoris* d'un uomo, ha l'uomo. Esso è per lui come soggetto morale ciò che la formula del cristallo è per il cristallo. Egli guarda attraverso un uomo così tanto quanto è possibile guardare attraverso un uomo». L'*ordo amoris* è il fulcro attorno a cui ruota ogni atto poetico e partecipativo, sia a livello interpersonale sia ontologico, e a sua volta la partecipazione poetica si sostanzia nell'*ordo amoris*.

Il grado di partecipazione è proporzionale all'intensità di questo amare: la pienezza, la stratificazione, la differenziazione, la forza dell'amare dell'uomo determina la pienezza e intensità della sua possibile apertura nel contatto con l'universo. L'apertura del valore è una dimensione di realtà, determina i confini esistenziali di un'estasi, ed è attraverso il grado di «durezza» del proprio *ordo amoris* che è possibile penetrare i differenti livelli della realtà fino a trovare quello della complessità corrispondente alla propria; ogni livello di realtà ha una forma di divenire e quindi un tipo di amare.

2. Il pudore

Il problema del pudore è connesso alla manifestazione ontologica della bellezza e al tema dell'umiltà: l'essere si manifesta solo a certe condizioni, altrimenti *pudicamente* si copre e non si disvela. Il pudore dell'essere, come della persona, implica che essi, come una pianta, hanno bisogno non solo di luce oggettivante, ma anche d'oscurità, una oscurità in cui affondare le proprie radici per crescere e trarre nutrimento. Così il pudore è connesso all'attrattività della bellezza: la bellezza salvifica cerca di nascondere il proprio potere attrattivo verso chi vuole strumentalizzarla. Per questo il fenomeno del pudore assume in Scheler un significato centrale, tanto da esprimere il carattere ex-centrico dell'uomo stesso, il suo essere cittadino di due mondi: né l'animale né il divino, propriamente, conoscono il pudore.

Nel saggio postumo *Pudore e sentimento del pudore* (1913), Scheler sostiene che la condizione generale all'interno della quale può presentarsi il fenomeno del pudore ha luogo quando una persona viene violata, nel senso che la propria sfera personale non viene rispettata e viene invece considerata come oggetto. Il fenomeno del pudore non ha luogo quando invece la persona risulta priva di autoconsapevolezza e si identifica automaticamente nel modo che gli altri hanno di considerarla. Nel fenomeno del pudore si ha quindi a che fare con una difesa della propria individualità personale nei confronti d'un tentativo di imporre uno schema estraneo. L'esistenza d'una sfera inviolabile determina in riferimento alla persona finita il fenomeno del pudore, invece in riferimento al sacro il fenomeno della riverenza e dell'orrore per chi si accorge di aver infranto questa inviolabilità.

L'autentico pudore è implicito negli atti con cui una persona rifiuta di tradurre la propria attrattività in un essere oggettivato e si contrappone quindi all'atto del *sedurre*, divenendo proprio per questo essa stessa altamente seducente. Ma se la fenomenologia dell'atto del pudore riveste un significato rilevante in primo luogo nella sfera dell'erotismo, essa ha anche una rile-

vanza ontologica. La bellezza, intesa in senso platonico, è ciò che risulta attraente per definizione. In un certo senso la bellezza salvifica, la bellezza del divino non è una bellezza che cerchi di acquisire potere sul mondo in virtù della sua attrattività, o che cerchi di oggettivare il mondo in virtù della sua forza: il divino è pudico nel senso che ama celarsi a chi rimane nella logica egocentrica. *La bellezza del divino è quindi distinta dalla seduzione e richiede al contrario un difficile percorso catartico capace di indurre trasformazione.* Ma proprio nel nascondere questo proprio valore il pudore si carica di bellezza: il pudore – nota Scheler – è «bello» in quanto esso è una promessa di bellezza. E il suo modo di promettere è bello in quanto è una promessa involontaria, che rinvia involontariamente all'esistenza segreta della sua bellezza proprio nell'atto di nascondersela.

La bellezza del sacro esige un atteggiamento opposto all'atteggiamento scientifico, un atteggiamento che viene chiamato da Scheler con il nome di «riverenza». Come al solito Scheler ripescava termini abusati e carichi di significati spesso discutibili ponendoli improvvisamente sotto una luce nuova, nell'intento di restituire loro il significato originario. Il Dio adorato dai cristiani – nota Scheler – è il *Deus absconditus*, un Dio che si cela e che con la fede non si consegna all'evidenza della ragione. Non è un caso che la religione abbia sviluppato nei confronti di Dio un atteggiamento particolare come quello della riverenza, che non è semplicemente un atteggiamento formale ma un presupposto conoscitivo: la riverenza conquistata nell'umiltà e in una nescienza socratica è «quell'atteggiamento in cui si può percepire qualcosa di ulteriore, qualcosa che chi ne è privo non vede e verso cui anzi risulta completamente cieco». Nell'atteggiamento ontologicamente riverente si fa spazio e appare qualcosa che in un atteggiamento oggettivante non sarebbe mai stato colto.

Sempre connesso al fenomeno del pudore è il problema dell'evidenza: un'essenza individuale che risultasse evidente priverebbe la persona d'una qualsiasi difesa rendendola completamente fruibile e accessibile allo sguardo altrui: l'evidenza è il segno della resa incondizionata nei confronti del soggetto.

Si può parlare d'evidenza solo quando qualcosa viene spogliata e posta, nella sua piena nudità, sotto i fari d'una ragione indagante, quando essa si riduce a un insieme di nozioni chiare e distinte che non hanno più nulla da nascondere alla volontà di potenza. La riduzione di complessità attraverso cui Descartes scompone il dato in *atomi d'evidenza* è il procedimento con cui il dato viene svelato e reso accessibile allo sguardo oggettivante e ispezionante dell'ego. L'immediatezza dell'evidenza significa solo la *nudità* d'un dato immediatamente accessibile alla mediazione della ragione strumentale. Inoltre il dato evidente è anche un dato a cui è stata preventivamente impedita una qualsiasi iniziativa, a cui è stata negata non solo la parola, ma anche il movimento e lo sviluppo: la forma del dato deve infatti rimanere immutata, fissata e appuntata in contorni chiari e distinti, per risultare così ancor meglio prevedibile e calcolabile. La persona che decide di manifestarsi non si mostra attraverso un'evidenza universale, cioè non si mostra al soggetto, bensì si *confida* a un'altra persona, stabilendo in tal modo essa stessa le condizioni per questa manifestazione.

Sarebbe meglio a questo proposito parlare non di manifestazione quanto di auto-manifestazione. Un atto che viene descritto da Scheler anche nei termini di rivelazione (*Offenbarung*) del divino e di *illuminatio* della persona. L'attribuzione di tale capacità «illuminante» prevede un piano originario che si sottrae alla distinzione soggetto-oggetto. A questo punto però tutta la tematica dell'evidenza subisce un collassamento su se stessa: nella seconda prefazione a *Sull'eterno nell'uomo*, Scheler precisa che «il principio dell'evidenza (rettamente inteso) consiste per me in questo: che l'essenza d'un dato di fatto o di valore obiettivo illumina [*leuchtet*] lo spirito stesso». Ora l'essenza d'un dato di fatto che *illumina* lo spirito è esattamente l'opposto dell'evidenza: non è un oggetto che viene illuminato dal soggetto in modo chiaro e distinto, bensì il dato stesso che prendendo l'iniziativa illumina. Quello che si raggiunge in tal modo non è però un'evidenza universale, ma solo un'*evidenza personale* riconducibile in definitiva al concetto agostiniano d'*illuminatio*.

3. L'umiltà

Il mondo non è possibilitato a innalzare il proprio valore in un atto di autoreddenzione; questo tentativo portato all'estremo si traduce in una tendenza verso la morte. Così come all'uomo che pone al centro il proprio sistema organico rimangono celati i rapporti oggettivi individuati dalla scienza, altrettanto all'uomo che pone al centro dell'universo il proprio ego è impossibile scoprire quella realtà che si sottrae alle possibilità di dominio dell'ego stesso. Con egocentrismo – afferma Scheler in *Essenza e forme della simpatia* – «intendo l'illusione di scambiare il proprio "mondo-ambiente" per il "mondo" stesso». L'egocentrismo è il fenomeno di deformazione etica più rilevante, esso diventa relativamente alla comprensione della realtà degli oggetti «solipsismo»; in relazione alla volontà e al comportamento pratico «egoismo»; in relazione alla vita amorosa «autoerotismo». La causa prima della trasvalutazione etica è la tendenza a vedere nel mondo solo il riflesso dei propri valori, o meglio quella di ricondurre i valori del mondo-ambiente ai propri valori. Nella prospettiva dell'egocentrismo gli altri uomini hanno certamente un'esistenza, tuttavia solo un'esistenza *ombriforme*, un'esistenza che è relativa al proprio ego, al mondo dei propri valori, e alla propria realtà assunta come «assoluta». Qui l'altro è dato solo nel puro riferimento al nostro ego: nell'atteggiamento egocentrico scambiamo questa immagine riduttiva della presenza dell'altro (Scheler utilizza il termine «uomo-secondario», *Nebemensch*), per la realtà ultima e assoluta dell'altro, e proprio in questo consiste la scorrettezza etica. Tale illusionismo egocentrico, alla base di tanta metafisica e teologia, scompare solo nella comprensione dell'eguaglianza di valore dell'altro che si attua non attraverso una pura riflessione mentale, ma attraverso la partecipazione emotiva: soltanto con il riconoscimento di tale «eguaglianza di valore», l'altro perde quella forma di esistenza all'ombra del nostro ego. In tale mutamento viene superata una concezione strumentale dell'altro e viene colta una verità che tradotta nella forma del giudizio suonerebbe all'incirca così:

«L'altro, come uomo e come essere vivente, ha lo stesso valore che hai tu; l'altro esiste in modo altrettanto vero e autentico quanto tu; il valore dell'altro è pari al tuo valore».

La critica all'egoismo non è comunque una critica moralistic-cheggiate. In *Ordo amoris* si distingue fra l'ego solipsistico, capace di amare solo se stesso, e la persona che si ama prendendo parte all'atto universale dell'amore agapico. Un atto che include una dimensione di solidarietà verso gli altri, del tutto assente invece nel primo caso, dove a ben vedere ci si trova di fronte a un ego eterodiretto, che introietta in sé un ruolo sociale che ha ben poco a che fare con la sua intima essenza: proprio l'egoista è talmente preso dal suo ruolo sociale da non aver piena consapevolezza della propria individualità. L'egoista in pratica non fa «i propri interessi» perché questi sarebbero in primo luogo quelli di smettere d'essere egocentrico e di diventare una persona in senso pieno.

La disposizione che consente il superamento dell'egocentrismo acquista dunque per Scheler un'importanza centrale per l'etica e per la filosofia. Si tratta dell'antico concetto cristiano di *humilitas*: «L'umiltà è la più fine, la più occultata e bella delle virtù cristiane»; essa viene a coincidere con l'imitazione del movimento con cui il Dio si fa Cristo. In Scheler l'*humilitas* non significa «abbassare» la propria persona, rinunciando alla propria dignità e cercando anzi di diventare abietti e inferiori agli altri, nella segreta speranza di acquisire, mediante l'atto di rinuncia a un qualsiasi valore di se stessi, un qualche merito e quindi un valore morale ancora più alto e recondito. Scheler si muove all'interno d'una prospettiva che ha già fatto propria l'osservazione di Kant secondo cui la vera umiltà è connessa all'autostima e all'elevazione della propria dignità interiore, dal momento che in caso contrario si finirebbe col confondere religione e superstizione. Scheler è cioè lontano da quella discutibile concezione in cui l'accento cade esclusivamente sulla natura miserabile e peccaminosa dell'uomo e l'*humilitas* implica prima di tutto il riconoscersi peccatore e ha come conseguenza l'avvilimento, la mortificazione e la punizione.

Scheler reinterpreta con molto vigore tutta la problematica attraverso la distinzione fra ego e persona: la «mortificazione» va riferita non alla persona quanto all'ego. Il risultato è che l'*humilitas* è da intendere nel suo significato originario di «abbassamento» (ταπεινώω) dell'ego in modo da far risaltare dietro d'esso la dimensione della persona. La mortificazione viene reinterpretata allora attraverso l'imparare a morire platonico, l'atto filosofico originario, e diventa così la «mortificazione» dell'ego che permette la rinascita a vita nuova, cioè la «vivificazione» della persona.

Nello stesso modo si potrebbe forse interpretare anche il passo 2,3 della *Lettera ai Filippesi*. L'apostolo Paolo esorta all'umiltà in questi termini: non fate nulla per ambizione o vanagloria, ma attraverso l'umiltà posponete reciprocamente, e tutti assieme, l'altro sopra il vostro ego, così da non mirare al vostro interesse individuale ma anche a quello degli altri. Qui non si tratta d'un invito ad abbassare, cioè umiliare e mortificare, la propria *persona* nei confronti degli altri, in modo da ritenere gli altri migliori di noi. Il problema non è quello di ritenere gli altri «migliori», ma di porre l'altro «al di sopra» dell'ego, cioè di umiliare e mortificare il proprio ego ma per esaltare meglio la propria persona; e questo in un atto da compiersi non individualmente, ma all'interno d'una comunità, di modo che possa essere reiterato *interpersonalmente*, moltiplicando in tal modo di molto la sua forza e giungendo, infine, a esaltare la vera identità della comunità agapica. La persona in ogni caso per definizione non è un ente a sé isolato e vive necessariamente in una dimensione non egocentrica. Si tratta allora non della singola mortificazione di una persona rispetto alle altre, o, peggio ancora, al cospetto del leader del gruppo (meccanismo tipico dell'autoritarismo e del culto della personalità), quanto, come dice Paolo, d'un porsi «reciprocamente» (ἀλλήλους) attraverso l'umiltà, al di sopra della prospettiva egologica, così da rendere possibile, a chi ha compiuto lo stesso gesto assieme a noi, di rispettarci ed essere da noi rispettato come persona. Del resto è questo il vero atto di costituzione della comunità cristia-

na, che può sussistere solo quando ognuno si apre all'altro come persona e cessa di considerarlo come oggetto. Qui il problema della salvezza e dell'estasi dell'ego non è più un problema individualistico, ma assume un significato sociale: la propria liberazione passa attraverso quella dell'altro.

L'*humilitas* si palesa in Scheler come strettamente connessa all'atto dell'*amare*, se l'amare implica anche l'atto creativo, l'*humilitas* è in primo luogo condizione della trascendenza e quindi dell'apertura all'essere, radice della solidarietà e superamento della presunzione d'essere i soli artefici di se stessi. È qui che Scheler pensa di vedere una differenza con Spinoza, in quanto l'auto-rafforzamento è un concetto aporetico: se viene riferito al centro vitale o egologico comporta un indebolimento della persona, se invece viene applicato alla persona non è più *auto-rafforzamento*, poiché la persona implica costitutivamente una dimensione di solidarietà e di trascendenza verso l'altro (ma bisognerebbe aggiungere che è sempre difficile criticare Spinoza su questo punto in quanto in esso l'individuo non è mai inteso in senso solipsistico).

Se si considera il reale come ciò che, nei confini della propria determinatezza, resiste o esercita resistenza, allora l'individuo risulta orgoglioso (*stolz*) dei propri confini e teso a conservarli o ampliarli; ma se non fosse capace, contemporaneamente, di guardare oltre a essi con la *humilitas*, ecco che tali confini si tramuterebbero inesorabilmente nei muri d'una prigione che lo isolerebbe dal resto del mondo. Scheler conferisce al termine «orgoglioso» diversi significati: sia la *fierezza* e cioè l'orgoglio mitigato dalla *humilitas*, sia la *superbia* ovvero l'orgoglio che si contrappone ed esclude la *humilitas*. Il primo concetto, criticato dagli stoici, per Scheler non risulta necessariamente negativo in quanto in esso si è orgogliosi di qualcosa che è per lo meno al di fuori dell'ego in senso stretto: ricchezze, opere del proprio lavoro, figli o familiari, origini ecc. Invece il secondo tipo d'orgoglio è diretto esclusivamente al proprio ego, considerato come il valore massimo e supremo. Si tratta d'un orgoglio più radicato – un orgoglio etico (*Sittenstolz*) – in

cui il proprio ego diventa il parametro di riferimento unico e assoluto.

All'orgoglio per il proprio essere è connessa, nella superbia, una svalutazione per il non-ego. L'obiettivo di Scheler è all'opposto quello di far venir a coincidere il necessario orgoglio per il proprio essere con l'umiltà per il proprio relativo non-essere: accanto all'orgoglio confinato nell'esser per me, è necessaria una consapevolezza, un sapere nesciente, relativo a ciò che è oltre questi confini, e tale «saggezza» è possibile solo attraverso l'*humilitas*.

La prospettiva di Scheler è quella d'individuare le spinte emozionali tese ad ampliare o a limitare la sintonia partecipativa con il mondo. In questa luce l'egocentrismo assume una valenza negativa in quanto isola dal mondo e condanna al solipsismo, l'umiltà invece è da esaltare nella misura in cui arreca con sé un valore di salvezza, e cioè un ampliamento dell'apertura estatica all'essere e un rafforzamento della persona. Nella misura in cui dimostra d'essere capace di ristabilire un contatto solidale con il flusso originario della vita e del mondo. Nel saggio *L'umiltà* Scheler descrive l'orgoglioso come un individuo il cui sguardo rimane fissato al proprio valore, e che per questo si riduce a vivere nella notte e nelle tenebre. Il suo mondo di valori si oscura di minuto in minuto in quanto ogni valore che egli scorge all'esterno di sé non porta arricchimento, ma viene vissuto solo come perdita del proprio valore. La prospettiva egocentrica si rivela come una prigione, le cui pareti crescono a dismisura isolandolo sempre di più dal mondo. Al contrario l'umiltà fa spalancare lo sguardo spirituale su tutti i valori del mondo.

Dal nuovo punto di vista, quello della persona, tutto assume un nuovo significato capace di riverberarsi anche sul corpo e sul mondo. L'*humilitas* si rivela non tanto una «mortificazione» della carne, ma al contrario ciò che getta una nuova tonalità di valore anche sull'*humus* e la corporeità «rendendoci nuovamente tangibile come sia magnifico lo spazio in cui i corpi possono espandersi». Qui la natura non è più il riflesso dei bisogni del proprio ego, nemmeno un deposito d'utensili al servizio

della volontà di potenza. L'*humilitas* svela un'indole agapica in quanto infonde in ciò che l'uomo considerava «*humus*» una nuova luce, lo contagia, vivificandolo, d'una nuova logica, lo disvela come *natura naturans*. Permette di superare la stessa concezione del corpo come prigione dell'anima facendoci intuire una corporeità sottratta alla logica del sensibile e pervasa dalla dimensione personale.

4. Il pentimento e la libertà

Il fenomeno del pentimento mette in luce l'esistenza d'una nuova dimensione temporale, d'un divenire creativo perché capace di dischiudersi al nuovo liberandosi dal passato e modificandolo fino a conferirgli una nuova connessione di senso e di valore nell'atto del rivolgersi intenzionale a esso. Il fenomeno dell'autentico pentimento va innanzitutto distinto dall'opportunismo: esso è propriamente rinascita. La modificazione del passato è anche quella più amara, quella che ci costringe a fare i conti con la nostra coerenza e che risulta accompagnata dal disagio di rivedere giudizi e prese di posizione un tempo radicate e ora non più condivise. Nell'opportunismo invece il passato viene semplicemente cancellato, in esso si assiste a un mutamento puramente camaleontico, motivato solo da circostanze esterne e non da un'effettiva crescita interiore. L'opportunisto è privo di memoria tanto che l'inconsistenza della sua personalità rende del tutto superfluo il concetto di pentimento, invece chi si pente è perseguitato dal passato e ossessionato dal ricordo.

Nel pentimento è presupposta una consistenza personale, un concetto forte di identità, eppure si tratta d'una identità dinamica che trascende le usuali categorie della filosofia del soggetto che vorrebbero ridurla a substrato identico a se stesso. L'essenza della vera identità viene completamente fraintesa se viene letta nel senso della metafisica della presenza come un qualcosa di pre-determinato in partenza a cui si è costretti a rimanere fedeli. Essa implica l'idea di una coerenza nel cambia-

mento e nella libertà. Anche in questo caso ci si trova di fronte a un confine molto difficile da determinare fra incoerenza od opportunismo e coraggio di riconoscere un cambiamento. La libertà è possibile solo dove c'è lo spazio per determinare quello che ancora non si è come qualcosa di nuovo, di non già dato, se c'è lo spazio per l'apparizione d'un nuovo inizio. Se l'identità viene invece pensata all'interno del tempo della successione si rimane in una concezione deterministica.

Il fenomeno fondamentale per comprendere l'atto dell'autentico pentimento è il fenomeno dell'eccedenza, cioè dell'insoddisfazione nei confronti della propria attualità: gradualmente emergono i contorni d'un vuoto a cui non posso più aderire tanto che l'inadeguatezza della mia persona nei suoi confronti si converte in sofferenza, spingendomi verso qualcosa di nuovo, verso un cambiamento. Si assiste qui a un processo non generato univocamente dal proprio passato, in cui la nuova persona che nasce non è la semplice risultante di tutto il suo passato. La continuità – non solo con il momento immediatamente precedente, ma con il passato nel suo complesso – viene spezzata proprio dall'insoddisfazione, in virtù della quale la persona riesce a sospendersi al di sopra del proprio passato e a raggiungere, nei casi più felici, una ri-sincronizzazione con il moto agapico complessivo in direzione della salvezza.

È proprio questo processo a culminare spesso nel fenomeno del pentimento, un processo doloroso attraverso il quale una persona si auto-trascede diventando altro da sé, ma poi nell'atto di rivolgersi al proprio passato, da questa nuova posizione appena raggiunta, rimane sbalordita perché non riconosce più la fisionomia del proprio passato: rivolgendomi indietro mi accorgo con sgomento che quel passato che mi insegue pur essendo *lo stesso identico passato* non è più *il mio passato*, mi accorgo che la stessa azione, in cui prima mi riconoscevo o di cui andavo fiero, ora ha per me un significato sconosciuto e detestabile. In questo atto del rivolgermi indietro mi accorgo che fra me e il mio passato è intervenuto qualcosa d'intangibile eppure di tanto profondo da non farmi più aderire alla sua fi-

sionomia, e da rendermelo anzi fundamentalmente estraneo. È un fenomeno oggettivo, indipendente dalla mia volontà: non posso, con un atto soggettivo della volontà, decidere di pentirmi. Il pentimento è la tappa conclusiva, non quella iniziale: segue lo sconcerto che deriva dalla presa d'atto d'una ridefinizione del presente già avvenuta e che gettando nuova luce di senso e valore sul passato si sradica da esso. Nel pentimento non mi muovo dal passato al presente, ma estendo a un passato rimasto identico una trasformazione già avvenuta nel presente, riconosco la non linearità dello sviluppo e intuisco che lo strappo in avanti ora deve estendersi anche all'indietro ridefinendo il mio passato, trapiantando le mie radici su d'un nuovo passato. Nel far questo sperimento il presente come sorprendentemente libero nei confronti del passato, e soprattutto scopro che nel pentimento è possibile redimere un passato che si palesa modificabile e quindi paradossalmente «attuale».

Se esiste il pentimento è inesatto pensare che il passato sia «passato». Nel processo temporale messo in luce dal fenomeno del pentimento, il futuro si dischiude nella misura in cui il passato viene ridisegnato e d'altra parte ogni possibilità aperta al futuro, se sperimentata, ha un contraccolpo ulteriore sul presente del passato. Il futuro rimane indeterminato solo se anche il passato è indeterminato. Senza il pentimento rimarrei legato a un passato irrigidito una volta per tutte, rimarrei schiacciato dalla sua forza gravitazionale e alla fine affonderei con esso nella pura ripetizione e nell'inesistenza; nel pentimento invece faccio esperienza della modificabilità del passato. Ma è proprio la ristrutturabilità del passato a dimostrare l'esistenza d'un divenire ontologico libero e creativo in cui ogni fase si tiene sospesa al di sopra del proprio passato e quest'ultimo, nella sua instabilità, rimane fluido e incapace di fungere da punto d'appoggio, cioè di causare direttamente il presente. Il pentimento insegna proprio questo: non v'è un rapporto univoco dal mio passato al mio presente, perché a sua volta il mio passato attuale è stato «scelto» dal mio presente.

In *Pentimento e rinascita* Scheler riprende la tesi di origine

bergsoniana sull'esistenza del passato nel presente ed estende coerentemente a essa il problema della responsabilità: anche l'azione del passato sul senso della nostra vita rimane in nostro potere, il che significa che noi siamo responsabili anche nei confronti del passato che ci accompagna. Il fatto da ritenere è soprattutto che ogni momento del presente è in grado di gettare una luce nuova sul passato: grazie a questa possibilità il senso e il valore complessivo della nostra vita risultano modificabili da ogni attimo della nostra esistenza: non soltanto il senso del nostro futuro, ma anche quello del nostro passato è nelle nostre mani. Nella misura in cui il presente «sceglie» senso e valore del passato che lo accompagna, esso si dimostra libero nei suoi confronti.

Il mio passato individuale – come sul piano storico la forma concrezionata della tradizione – cerca naturalmente di preservare la stabilità del suo significato, e in questo senso fa pressione sul presente, cerca di limitarne autonomia e libertà, tuttavia il divenire creativo è in grado di sottrarsi a questa morsa nella misura in cui ne diventa consapevole: «la storia consapevole ci rende liberi dal potere della storia vissuta». Questo aspetto è consono sia al concetto di divenire teleoclinico sia a quello della teoria delle *ideae cum rebus*. In un processo teleoclinico un abbozzo si determina nel corso stesso della realizzazione senza riferimento a *ideae ante res* e risulta un progetto che mette continuamente in discussione le sue basi. Il carattere essenziale del divenire libero e creativo è quello di non avere un unico inizio e un unico passato da cui si vince tutto il resto, di non essere cioè la fedele realizzazione d'un progetto già stabilito in tutti i suoi minimi dettagli; esso si sviluppa al contrario sulla base d'un passato e d'un progetto che si rinnova in continuazione per adeguarsi al processo stesso: il passato è in ogni istante «riapribile» in quanto ogni esperienza del nostro passato è ancora *immatura* in valore e non *conclusa* nel significato sin quando non abbia esercitato tutta la sua possibile efficacia.

Insomma il fenomeno del pentimento consente di mettere a fuoco una particolare dimensione della temporalità altrimenti

celata, ed è proprio in base a questa dimensione che è possibile sviluppare l'idea d'un libero divenire creativo. Attraverso l'analisi del fenomeno del pentimento Scheler riesce allora a cogliere l'essenza della dinamica ontologica, individuandola nel concetto di libertà.

Scheler si richiama qui allo *Scritto sulla libertà* di Schelling e alla tesi secondo cui la libertà è il senso ultimo dell'essere. Proprio nel concepire la libertà non più come un'idea, ma come l'essenza ultima dell'esperienza, Scheler arriva a un'estensione del fenomeno della libertà a tutto il reale: asserire che l'essere è in ultima analisi libertà significa che il mondo si presenta come una struttura graduata di crescente libertà e che la libertà non risulta limitata all'uomo, dal momento che l'uomo stesso si libera solo attraverso un legame di solidarietà con il resto del mondo e Dio; asserire che la libertà è il senso ultimo dell'essere significa superare la visione che contrappone la libertà alla natura.

La libertà a cui si fa qui riferimento non è però soggettiva, ma implica una dimensione partecipativa, una dimensione trans-personale di solidarietà salvifica, una libertà quindi da conciliare con la modifica e la conferma agapica, in quanto è possibile rimanere sospesi sopra la necessità, «tagliare» il tempo continuo, solo grazie all'intervento agapico (è questo l'aspetto essenziale). L'apparente conflitto fra libertà umana e «dipendenza» dal moto agapico si risolve concependo il moto agapico come moto teleoclinico nel senso delle *ideae cum rebus*: esso non s'impone con piani prestabiliti e implica piuttosto la partecipazione. Ben diversa sarebbe la situazione d'un uomo che dipendesse dal piano delle *ideae ante res*: qui effettivamente l'idea d'una Provvidenza, intesa nel senso di una progettualità tecnica anticipante e onnisciente, rende problematico il concetto di libertà umana, spingendo a ricercarlo nella direzione di un'autonomia solipsistica alla Hartmann.

La libertà è, in fondo, l'esperienza stessa: l'esperienza e l'essere sono tali solo di fronte alla novità, solo in conseguenza d'una emancipazione dalla pura ripetizione del già esperito e del già visto. V'è però come una forza opposta che tende ine-

sorabilmente alla ripetizione e quindi al nulla. L'esperienza è solo esperienza di qualcosa di nuovo, cioè di un dato che eccede la successione ponendosi, nello spazio lasciato aperto dal divenire creativo, come nuovo inizio. Dunque ci sono azioni, quelle libere, che si trasformano non solo in avanti, ma anche nei confronti del passato; ci sono eventi che erompendo improvvisamente danno una fisionomia inaspettata al presente e capaci per questo di gettare nuova luce sul passato e sul futuro; azioni ed eventi che aprono all'auto-trascendenza e rendono liberi nei confronti delle categorie della previsione. Tale irruzione del nuovo avviene solo in uno spazio che si fa terreno aperto per la natura creativa dell'amare.

La redimibilità del passato, emersa a proposito del fenomeno del pentimento, è una condizione universale e può essere espressa sia sul piano ontologico che su quello storico. La modificabilità del passato personale, il fatto che senso e valore del mio passato siano ancora in mio parziale potere, significa, come s'è visto, che il mio vissuto ha esistenzialmente un carattere incompiuto, altrettanto incompiuto è il dato storico: ambedue i casi sono sussumibili nell'idea d'uno sviluppo sensibile all'orientamento agapico verso la salvezza: il fatto storico è incompleto e proprio per questo redimibile. Con Scheler la storia diventa comprensibile solo a partire dalla redimibilità del passato, a partire da un passato che modificandosi dischiude il futuro e, viceversa, da un futuro che discostandosi dalle aspettative trasforma il senso e il valore del passato.

L'*actus* da cui scaturisce la storia, e che si basa sulla libertà del piano ontologico, tale atto dà forma e costituisce il nuovo nella misura in cui traccia dietro di sé il movimento della vita passata; questo *actus*, per cui la storia diviene, è precisamente, a ogni istante, l'essenza della storia. Il senso del passato effettuale è originariamente dipendente da tale *actus* nella misura in cui questo cerca di dare uno spazio al futuro. In tale *actus* l'impulso primordiale preme e chiede una ripetizione e conferma del già esistente, mentre lo spirito cerca agapicamente di bloccare la ripetizione per inserire istanti di novità.

Il senso complessivo di questa tesi va però oltre la concezione secondo cui il futuro si apre nella misura in cui siamo in grado di concentrare nel presente tutto il nostro passato. Mi pare cioè necessario precisare che il problema della redenzione accenna qui a un ulteriore evento, a un'azione non solo di tutto il passato, ma anche della contemporaneità. Alla base del divenire creativo vi è un procedere temporale che non è esemplificabile nella figura d'una catena, ma che si libera dall'anello precedente e lascia sospeso quello successivo. Ogni anello della catena viene sciolto – cioè temporalizzato – nel momento in cui la sua determinazione viene percepita come revocabile e aperta anche all'intervento salvifico di qualcosa che non è il mio passato. Emerge qui l'immagine d'una temporalità capace di *tagliare* questa catena facendo poggiare ogni attimo non su quello precedente o su quello successivo, ma riferendolo ogni volta a un inizio che cambia lui stesso a ogni rimando, e questa è anche la dimensione dell'atto autentico il cui essere consiste nella sua esecuzione: esso infatti «taglia» la pura continuità temporale in quanto soltanto nel tempo oggettivo del mondo anorganico una fase può essere concepita come conseguenza della fase precedente. In questa nuova concezione il tempo della persona è raffigurabile come una serie di anelli slegati, di modo che fra un anello e l'altro possa intervenire qualcosa, ed è infatti in questo spazio salvifico che può inserirsi la novità: ogni evento non è semplicemente frutto di tutto il proprio passato, in quanto rinvia a un dato più originario, al fenomeno della redenzione, cioè alla mediazione della *creatio continua*. Il tempo della persona si apre all'irruzione del nuovo nella misura in cui attraverso il livello della mia concentrazione spirituale sono in grado di risincronizzarmi al moto agapico che verte alla salvezza.

5. L'esperienza del divino e la morte¹

Il tema della morte era stato affrontato da Scheler in particolare negli anni che vanno dal 1913 al 1917. Innanzitutto nello

scritto *Morte e sopravvivenza* (1914-16) Scheler afferma che la morte appartiene per essenza all'esperienza della vita: la morte non è una cornice che per caso appartiene al quadro ma è la cornice che fa parte del quadro stesso e senza di cui il quadro stesso non sarebbe vita. Inoltre dal momento che la nostra vita ci è data in senso autentico come totalità chiusa in ogni istante, non si può porre la morte alla fine della vita, al contrario essa accompagna la vita come parte costitutiva di tutti i suoi momenti.

Fatte queste osservazioni Scheler nota che invece nella percezione comune la morte continua a essere vista come evento improvviso, oppure tende a esser ignorata, per questo Scheler presume un vero e proprio meccanismo di «rimozione dell'idea della morte»; infatti sicuramente non prenderemmo più così assolutamente sul serio le faccende quotidiane, il nostro lavoro, le nostre occupazioni (qui Scheler utilizza il termine *Sorgen*) terrene e inoltre tutto ciò che serve al mantenimento e incremento della nostra vita individuale se avessimo sempre presenti la morte e la brevità del tempo che spetta alla nostra esistenza. Un individuo che a ogni istante della sua vita avesse presente l'evidenza della morte vivrebbe e si comporterebbe in un modo completamente differente da quello dell'uomo normale. A questo punto Scheler individua due tipi di rimozione: quella propria della visione naturale e quella propria dell'*homo faber*. La prima neutralizza il fenomeno della morte considerandolo un fatto «normale», la seconda invece arriva a una rimozione ancora più radicale, infatti così preso dalla cura l'*homo faber* conduce un'esistenza narcotizzata passando dal lavoro al *divertissement*: «egli non vive al cospetto della morte [*angesichts des Todes*], ed è pertanto del tutto logico che per questo tipo d'uomo la morte sia data come un evento improvviso e catastrofico senza nessun legame con la vita. L'uscita dalla visione egocentrica presuppone invece una nuova concezione della vita e della morte, connessa all'esperienza d'una temporalità più originaria. Vivendo al cospetto della morte l'uomo sperimenta la propria eccedenza nei confronti del mondo-ambiente.

Quello che qui mi interessa rimarcare è come per Scheler l'esperienza della temporalità originaria sia possibile solo vivendo al cospetto della morte, cioè considerando il proprio limite come interno alla vita stessa e cogliendo la vita come processo creativo in cui sono presenti tutte e due le dimensioni del *Aufgehen* e *Vergehen*. La morte indica questa eccedenza nei confronti di ogni evento che viene riconfermato dalla vita, ma indica anche un'eccedenza più originaria e assoluta: quella della *creatio continua*.

Nel complesso in queste pagine del 1914-16 Scheler anticipa, anche terminologicamente, alcuni dei temi centrali nel pensiero di Heidegger relativo al problema della morte, ma risolve abbastanza presto le analisi guadagnate all'interno della tematica religiosa, mentre Heidegger in *Essere e tempo* sviluppa la sfida implicita nel concetto di morte connettendola al tema dell'angoscia e affrontandola con le armi dell'autoprogettualità. La posizione di Scheler risulta però più comprensibile se si esamina anche l'importante inedito del 1917: *La morte nella connessione vitale morale* (*Der Tod im moralischen Lebenszusammenhang*)². Qui il problema della morte trapassa in quello dell'amare e dell'apertura estatica verso l'altro, una prospettiva che è del resto condivisa e sviluppata in vario modo anche da altri importanti pensatori³. La tesi di fondo è che la propria esistenza rimanga costitutivamente legata al problema dell'alterità e che questa dimensione si palesi nell'atto dell'amare. Ma se l'esistenza è tale in quanto estatico-partecipativa nei confronti dell'altro, allora la sfida della morte non può essere esorcizzata con il decisionismo e neppure con le dimostrazioni sulla vita eterna dell'anima individuale, ma solo confrontandosi a fondo con il problema dell'alterità e col suo significato. La morte risulta tanto più assoluta e negativa quanto meno saremo capaci di trasferire nell'alterità parti consistenti della nostra densità esistenziale.

Già Platone aveva sottolineato con forza che è l'eros la risposta più immediata e istintiva all'ansia originata dal pensiero della morte, tanto che l'uomo tenta di sfuggire alla morte nella fusione erotica con la propria metà, aspirando così a ripristinare

una unità originaria pervasa e illuminata dalla presenza del divino, e resa possibile proprio dalla funzione ermeneutica dell'eros. L'uomo solipsistico, come nel mito dell'uomo rotondo, risulta qualcosa di essenzialmente incompleto e inautentico, appunto una metà e non un intero. Ma il superamento della prospettiva solipsistica minaccia qui di ricadere in una prospettiva biologica, in un eros intento alla riproduzione della specie, e demandante alla tesi dell'immortalità dell'anima il problema ultimo della morte. Nel concetto cristiano di *agape* è presente qualcosa di più: la possibilità di riformulare il problema della morte all'interno d'un atto autentico di apertura all'altro e al di fuori delle strettoie dell'iperattivismo autoprogettuale e autoriproduttivo.

Ma ritorniamo all'inedito del 1917: innanzitutto il pensiero della morte viene colto come il punto di riferimento della propria azione morale: «La tesi di Fénelon rimane valida ed è la migliore regola per il nostro comportamento: agisci e vivi in modo da poter osare, a ogni istante, uno sguardo umile e sereno sulla tua morte». Il pensiero della morte consente infatti «di fronte a sé e agli altri la separazione fra l'autentico e l'inautentico, fra ciò che l'uomo ama veramente e centralmente e ciò che egli ama solo apparentemente. Il pensiero della morte dischiude il vero *ordo amoris* dell'essere e del cuore». Ma il vivere al cospetto della morte mette in luce soprattutto una dimensione irriducibile, un *resto* che non può essere percepito altrimenti e che si sottrae all'ego: «Quanto più intensamente il pensiero della morte ci pervade, tanto più esso ci toglie tutto ciò che è sotto i nostri piedi, o meglio ciò su cui prima pensavamo di stare, per mostrarci il resto, che rimaneva da vedere, e su cui noi possiamo e dobbiamo stare, e questo non solo dopo la morte ma già adesso in questa vita». Essere al cospetto della morte e scoprire il suo significato significa vedere in essa non semplicemente la nostra fine ma anche la nostra alterità, significa non vedere la morte «come una barriera, ma come il confine del nostro essere e della nostra tensione, cioè come una linea oltre la quale c'è ancora qualcosa per noi».

L'imparare a vivere consiste nel superamento della prospettiva solipsistica e nel confrontarsi, nel rendersi familiare quella alterità dietro alla quale è posta anche la propria morte. In ogni uomo convive la storia dell'altro uomo, così come ogni uomo esiste in quanto è corresponsabile dell'esistenza altrui. «L'uomo percepisce chiaramente: la tua vita non appartiene solo a te, ma appartiene anche agli altri, che sono legati a te dall'amore». La morte non è un evento solipsistico in quanto chi muore viene a portare via una parte di esistenza alle persone che erano legate a lui da un vincolo di amore e dimostra brutalmente che quella parte lì esisteva fuori di lui. La mia esistenza implica allora una responsabilità nei confronti dell'esistenza dell'altro e dell'altro nei confronti della mia. Quando poi Scheler afferma che la vita è da intendere come un dono, vuole sottolineare che l'uomo non è il proprietario assoluto della propria vita e che proprio questa situazione implica inevitabilmente una riconoscenza che comporta una responsabilità verso Dio, la natura e gli altri uomini: «Per i doni si deve essere riconoscenti, comunque essi si presentino». Dire che la vita risulta un dono, può forse apparire fuorviante: essa è un dono solo nel senso che ci è stata data senza che ci sia consentito di saldare questo conto. Proprio questa impossibilità implica il necessario naufragio di ogni tentativo di «riscatto» egologico, teso a sottrarre la vita alla morte attraverso l'autoprogettualità. Tale dono diventa riscattabile solo se viene inteso come un *prestito* di qualcosa che non ci appartiene e che dobbiamo restituire giorno dopo giorno in un impegno verso l'alterità. Scheler afferma: «Se poi la vita dell'uomo è solo un prestito concessogli dalla vita universale, se l'uomo è solo un proprietario relativo e non assoluto della propria vita, [...] allora egli, nel disporre della propria vita, deve rispettare e trattare anche tutti questi numerosi proprietari della sua vita come legittimi coproprietari». È proprio questa dimensione interattiva dell'esistenza a spiegare i limiti e le difficoltà dell'atto estetico: se esso significa diventare corresponsabile dell'esistenza altrui è chiaro che qui non si tratta d'un atto scontato, come all'opposto è chiaro che ogni estasi con cui l'altro prende parte

alla nostra esistenza esige il consenso. Nell'atto dell'esistere estatico veniamo inevitabilmente a fare esperienza della resistenza dell'altro.

Mi pare che in tal modo Scheler arrivi a concepire il problema della morte non più primariamente come il problema della propria morte individuale, come semplice principio esistenziale della propria individuazione, ma anche come quello del limite che esperiamo in noi di fronte alla morte d'una persona amata o comunque conosciuta profondamente. La morte di tale persona restituisce e ci sottrae anche una parte della nostra esistenza proprio perché noi stessi facevamo parte di quell'esistenza, ne eravamo corresponsabili. Altrettanto il problema dell'*ars moriendi* diventa quello dell'imparare a vivere, nel senso dell'esistere oltre se stessi in modo partecipativo, diventa cioè il problema etico della responsabilità verso l'altro da me. Del resto proprio l'*esistenza* di questa alterità irriducibile, segnalataci dalla morte, rappresenta al contempo il segno della vittoria sulla morte implicita in ogni nuovo atto della *creatio continua*.

Ora questo rinvio all'alterità, in cui si risolve anche il concetto di morte, è possibile solo attraverso l'amare. Amare significa riconoscere il bisogno dell'altro, riconoscere di essere incompleto, cercare una parte di sé che è al di fuori di sé, riconoscere che la mia esistenza non è nell'ego ma nell'apertura estatica. Ed è questa condizione di incompiutezza, considerata dal pensiero greco imperfetta e quindi non attribuibile a Dio, che assurge nel cristianesimo, nell'incontro dell'altro, a espressione della perfezione agapica.

Capitolo IV I tratti del Dio che è morto

I. Il problema dell'onnipotenza divina

L'annuncio di Nietzsche sulla morte di Dio non va inteso necessariamente in senso ateistico: indica che è morta una certa immagine del divino, dimostra che certe teorie, e certe concezioni erano sedute sopra un vulcano che non aveva mai smesso di essere attivo. Non si tratta del fatto, ampiamente scontato, che il problema del divino va posto ben oltre il discorso della filosofia su Dio, quanto del fatto che il discorso filosofico tradizionale su Dio aveva fossilizzato e reso agonizzante il rapporto fra la filosofia e il divino. È il Dio di quella filosofia che muore con l'annuncio di Nietzsche.

Scheler cerca in un certo senso di ripensare filosoficamente il divino dopo l'annuncio di Nietzsche. Ma non è che voglia scoprire nulla di nuovo, anzi sembra quasi che la sua intenzione sia quella di liberare gli originari tratti del cristianesimo da incrostazioni postume. I punti fondamentali della sua attenzione ritornano su tre antichi problemi: l'onnipotenza divina, la

teoria delle *ideae ante res* (che Scheler rovescia in quella delle *ideae cum rebus*), e il problema dell'eccedenza di dolore. È attraverso un ripensamento problematico di queste questioni (tutte connesse al problema della *creatio ex nihilo*) che è possibile far spazio a una riflessione filosofica sul divino.

Cominciamo dalla prima. In *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Scheler sostiene che il principale errore dell'ontologia occidentale è stato quello di aver supposto che le forme dell'essere più alte, aumentano, quanto più sono alte, non solo in senso e valore, ma anche in forza e potenza. La metafisica occidentale ha attribuito così alle idee e allo spirito un'energia e un potere originari, cosa di cui essi invece sono completamente sprovvisti. Su questo punto Scheler riprende le tesi di Marx e di Freud, secondo cui l'energia originaria è nei fattori inferiori, e afferma che lo spirito è originariamente impotente. Tuttavia al contrario di Marx e Freud afferma anche che i fattori inferiori sono originariamente privi di orientamento e che in questo sono dipendenti dallo spirito. Energia e organizzazione diventano allora due principi fra di loro irriducibili, ma costretti a interagire. Questi due principi (nella terminologia di Scheler «attributi») sono lo spirito e l'impulso primordiale (*Geist e Drang*): essi non si contrappongono nel senso di un dualismo sostanziale, ma si «compenetrano». Scheler cerca in tal modo di superare l'alternativa fra idealismo e realismo.

La tesi dell'impotenza dello spirito impone inevitabilmente un problema molto dibattuto e complesso come quello dell'onnipotenza di Dio: «impotenza dello spirito» significa necessariamente «impotenza di Dio»? Questa conclusione è possibile solo partendo dal presupposto di identificare spirito e persona di Dio, ma in Scheler la questione viene impostata in modo diverso: nella misura in cui si afferma la teoria dell'impotenza dello spirito, quindi a partire dal 1924, Scheler distingue fra spirito come attributo pre-reale e persona come centro di forza. Se la persona è un centro reale, se è la forma superiore della compenetrazione fra spirito e impulso primordiale, allora non può essere considerata «impotente» e questo vale a maggior ragione

per la persona di Dio. La tesi dell'impotenza dello spirito caso mai può essere affiancata a quella della «non-onnipotenza» d'un Dio che è persona in divenire e che sarà il Dio onnipotente conosciuto dal teismo ufficiale solo alla fine della storia.

Ma anche questo concetto di «onnipotenza» va considerato con più attenzione: che cosa si intende propriamente con esso? Certo nella prospettiva di Scheler è negata una concezione ingenua o antropomorfa dell'onnipotenza intesa come incremento infinito d'un concetto finito di potere. Per chiarire la questione proviamo a rifarci al seguente paradosso: è in grado Dio di creare un masso così pesante che egli stesso non sarebbe in grado di sollevare? Se si risponde positivamente Dio risulta «non onnipotente» in quanto si ammette che non può sollevare un certo masso, se si risponde negativamente Dio risulta ancora «non onnipotente» in quanto per lo meno una certa cosa non la può creare. Qui ci troviamo di fronte a un concetto di onnipotenza chiaramente inservibile: veramente l'onnipotenza di Dio va giocata sul piano della possibilità logica? Veramente l'onnipotenza di Dio va interpretata nel senso di capacità tecnica? Ci sono anche altri modi di pensare l'onnipotenza: essa può riguardare la insondabile volontà di Dio stesso, oppure potrebbe significare che tutto ciò che esiste deve in qualche modo il proprio essere a Dio.

Invece l'idea che l'onnipotenza di Dio implichi la possibilità di invertire o trasgredire le leggi della fisica – per fare miracoli o per determinare il corso del futuro in modo da garantire alla fine dei tempi una giusta retribuzione delle pene e dei premi – rischia di piegare l'onnipotenza di Dio al servizio di ciò di cui l'uomo ha bisogno, quasi che appunto il mestiere di Dio sia quello di far piovere venendo incontro alle suppliche del contadino nel periodo di siccità. Oltretutto questa ipotesi implica un concetto di miracolo molto discutibile ed estremamente riduttiva: l'esistenza stessa o la comparsa della vita nell'universo sono infatti di gran lunga più miracolose del più spettacolare e momentaneo sovvertimento delle leggi fisiche. È una mentalità feticistica quella che ci fa vedere il miracolo solo nella trasgressione episodica delle leggi della natura a vantaggio dell'uomo e

non nella creatività dell'esistenza, cioè nella continua trasgressione del meccanicismo. Tale onnipotenza nel cristianesimo deve far inoltre i conti con il problema della sofferenza di Gesù sulla croce, deve rapportarsi al problema d'una onnipotenza che però non elimina il tema della divinità sofferente. Per tutti questi motivi s'impone un radicale ripensamento del senso che assume oggi il tema dell'onnipotenza divina. Forse non è necessario abbandonare questo concetto, sicuramente però esso va ripensato. La direzione che intuitivamente propone Scheler mi sembra quella di interpretare l'onnipotenza a partire dalla centralità del concetto di creatività agapica, ma anche in questo caso non nel senso che l'atto agapico prima o poi farà tutto ciò che appare come giusto e desiderabile all'uomo, ma nel senso che l'atto agapico è la fonte di tutto: risulta la struttura stessa dell'esistente, la fonte ultima della creatività e di ogni spinta a incrementare la densità esistenziale della persona.

In definitiva Scheler critica una certa forma di teismo: quella che, adattatosi alle esigenze consolatorie dell'uomo dei secoli scorsi, ha finito col rappresentare un concetto di Dio di tipo «monarchico». Scheler è invece impegnato a ripensare il cristianesimo in base a una priorità assoluta del concetto di agape. Si tratta allora di reinterpretare l'atto creativo nei termini della persona e non dell'ego, spostando la prospettiva dalla volontà di potenza all'*humilitas*, in modo da uscire dall'equivoco di fondo insito nel paradigma originario di quel soggetto assoluto della volontà poetica, dapprima innalzato sugli altari della teologia del Dio dotato d'un potere infinito e poi approdante all'antropologia e all'ateismo dell'*homo faber*. L'assolutizzazione dell'*homo faber* somiglia infatti alla teologia rovesciata d'un cristianesimo mal compreso, alla logica e onesta conseguenza d'una scolastica irretita in un Dio statico e già da tempo morto, tanto che l'ultimo Scheler osserva come l'ateismo antropocentrico e il teismo canonico vengano di fatto a convergere: l'idea positivista secondo cui le divinità non sono altro che il prodotto dell'uomo è l'immagine rovesciata del teismo del Dio che è onnipotente nel senso pensato dai confini della possibilità umana.

2. La tesi delle «*ideae cum rebus*»

La tesi dell'impotenza dello spirito cambia in ogni caso radicalmente la fisionomia dell'onnipotenza divina, e questo risulta particolarmente evidente a proposito della tesi scheleriana delle *ideae cum rebus*: qui al piano provvidenziale si sostituisce l'aspirazione alla redenzione, la tendenza agapica intesa come moto verso la salvezza, un moto orientato dal sacro, e da intendere solo come una possibilità il cui esito non è predeterminato. Dio non dirige la storia e il mondo eseguendo demiurgicamente un piano già scritto in precedenza e non più modificabile, piuttosto qui Scheler descrive un Dio che combatte e che per farsi persona ha bisogno della storia e dell'impegno umano; un Dio che non dà certezze ma che chiede solidarietà e invita a partecipare al processo che tende alla salvezza. L'essenza di Dio non consiste nell'onniscienza o nella capacità previsionale, e la sua azione si manifesta piuttosto nel soccorrere l'uomo nella solitudine e nel dolore, come nel rendere più intensi e veri i momenti di gioia.

Dio crea senza rifarsi a modelli perché solo in tal modo risulta poeticamente libero: il vero concetto di onnipotenza agapica presuppone una *poiesis* capace di forgiare l'oggetto contemporaneamente al suo modello. Se ci fossero modelli, idee o valori *ante res*, propriamente non ci si troverebbe di fronte a un autentico atto creativo, ma solo a una riproduzione. Nella prospettiva d'un essere libero e poetico i valori e le idee sono solo *cum rebus*, sono cioè progetti o tentativi creati sul momento: l'idea e il valore sono ciò che lo spirito offre all'impulso primordiale per salvarlo, cioè per sottrarlo alla ricaduta nell'indeterminato; sono ciò che offre di momento in momento per dar forma e contenere l'impulso primordiale e in tal modo potersi compenetrare a esso realizzando la propria intenzionalità.

Nella prospettiva delle *ideae cum rebus* l'interazione con una persona significa partecipare attraverso gli atti dell'odio e dell'amore alla *creatio continua* alla base dell'esistenza di quella persona; addirittura lo stesso atto conoscitivo diventa il tentativo di partecipare all'atto che determina l'essenza dell'oggetto

conosciuto. Tuttavia tale atto creativo ripetendosi rinnova in continuazione l'essenza del dato, che in tal modo si sposta sempre più in avanti rispetto all'atto che vuole conoscerlo, finendo così per non lasciarsi mai definitivamente e compiutamente irrigidire in un concetto. Una situazione analoga si verifica per il processo storico: ogni fatto storico non ha un senso concluso all'interno del contesto in cui si trova, ma si precisa solo in riferimento agli infiniti contesti successivi. Per Scheler non c'è un fine della storia da raggiungere perché questo fine viene continuamente rimesso in discussione e rimodellato dal divenire di Dio stesso, un divenire creativo che interagisce con lo stesso processo storico e apre in continuazione nuovi ambiti di libertà. Ne consegue che così come i limiti della conoscenza umana non derivano solo dal prospettivismo, altrettanto il relativismo storico non dipende solo dall'impossibilità di far apparire tutti i valori in un'epoca: in ambedue i casi traspare un'incompiutezza più originaria dettata da una libertà ontologica di fondo.

Ora se la conoscenza e la storia sono costrette a una crescita continua per cercare di star dietro alla crescita continua dell'essere stesso, è chiaro che la situazione non può esser descritta nei termini di un'ermeneutica dell'interpretazione: il tema gadameriano dell'opacità del dato non può esser addebitato unicamente all'interpretante perché questo significherebbe rimanere al livello d'un prospettivismo in cui il divino dà luogo a un'ermeneutica infinita facendo emergere lati sempre nuovi. Nella tesi delle *ideae cum rebus* l'opacità del dato viene a esprimere un'indeterminatezza ben più radicale, dettata dalla dinamica dello stesso piano ontologico: il dato risulta opaco indipendentemente dall'ermeneutica del soggetto in quanto è già in se stesso instabile e questo in virtù del continuo irrompere del nuovo. Il dato finito è opaco perché il divino, che struttura e offre spazio al finito, è esso stesso opaco.

È stato un grave errore pensare che sia impossibile rispondere al grande interrogativo sul senso dell'universo unicamente a causa dei limiti conoscitivi e mentali dell'uomo: voi sbagliate di grosso – sottolinea Scheler in un frammento dell'ultimo pe-

riodo – se credete che il grande punto interrogativo relativo al senso dell'universo e dell'uomo, sia solo un punto interrogativo soggettivo e umano, e che da qualche parte ci sia una risposta già scritta: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa. Anzi: «Dio stesso è una domanda a se stesso» o meglio: «anche Dio non sa ancora che cosa vuole e che cosa diverrà». Questo significa che l'imprevedibilità della storia e del futuro non dipendono dai limiti delle nostre capacità conoscitive: è l'azione creativa del divino che introducendo sempre nuovi inizi di libertà, impedisce al futuro di ridursi a una semplice ripetizione o a un avvenimento prevedibile, risolvendo così il corso degli eventi dagli arresti rappresentati da momenti di oscurità e stanchezza.

Il nodo gordiano della filosofia è rappresentato dal fatto che la novità fattuale eccede la nostra possibile funzionalizzazione ermeneutica, inoltre che Dio non è concepibile compiutamente perché non è nel tempo oggettivabile in quanto è libertà. Se esistessero *ideae ante res* l'uomo potrebbe vedere in modo chiaro e distinto anche il futuro. Non si tratta di un problema di visibilità o di comunicazione: la verità definitiva è forse un concetto paradossale. Del resto una verità definitiva e chiusa non è necessariamente superiore o più perfetta di una verità aperta al nuovo. In realtà l'uomo vede quasi tutto quello che c'è da vedere, ma l'esistenza risulta «opaca» e indeterminata perché il piano ontologico è libero e in divenire. In altri termini: i limiti della conoscenza umana non sono assolutamente solo limiti soggettivi, ma anche una conseguenza del fatto che il processo ontologico rimane sempre una sorpresa per il pensiero, una conseguenza della non coincidenza fra essere e pensiero. Con questa tesi Scheler dà espressione all'intuizione di Schelling secondo cui l'esistenza è il *prius* che sorprende in continuazione l'idea e il piano logico.

La tesi delle *ideae cum rebus* pone in discussione il concetto d'un Dio demiurgico in cui l'idea anticipa il reale, o il progetto la sua realizzazione, e in cui è già stabilito definitivamente un senso ultimo delle cose. La storia si palesa così per Scheler co-

me un processo aperto che non risulta contenibile in nessuna idea e in nessuna previsione. Ciò che risulta prevedibile è solo ciò che si ripete e viene fissato nelle leggi della scienza e della consuetudine: ma Dio non ha bisogno di prevedere, e il suo atto creativo sfugge alle categorie della progettualità tecnica. Se ci fossero *ideae ante res* non ci sarebbe nessuna libertà e non esisterebbe la storia, o questa «sarebbe ridotta a un teatro di marionette». Ma non ci sono *ideae ante res*, per questo il processo cosmico è imprevedibile.

Questa tesi risulta connessa a quella della *creatio continua*, infatti se l'atto della creazione fosse circoscritto temporalmente in un punto remoto del passato, pensato come «inizio», allora la storia del mondo sarebbe sviluppo e deduzione di tale «inizio», sarebbe solo ripetizione. Se tutto fosse dato in una volta sola, allora quello che viene dopo sarebbe solo una pura ripetizione, incapace di aggiungere qualcosa di diverso, ma l'essere è fortunatamente incompiuto e per questo è possibile l'apparizione di qualcosa di nuovo, d'imprevisto, per questo è possibile il futuro. Così il fatto storico risulta redimibile in quanto essendo incompiuto può essere salvato dal futuro.

3. L'eccedenza di dolore

Il motivo che spinge Scheler a prendere le distanze dal teismo tradizionale è senza dubbio il tentativo di dare una risposta all'antica e controversa questione: *unde malum?* Su questo punto Scheler si dimostra insoddisfatto non solo nei confronti del teismo tradizionale, ma anche dell'impostazione hegeliana, che lo vedeva come il sale della storia. Per Scheler esiste un'eccedenza di sofferenza nel mondo che non viene neutralizzata da nessun processo dialettico, un'eccedenza che non è giustificabile in quanto funzionale a un qualche progetto: la redenzione di tale eccedenza rimane solo un compito parzialmente realizzabile. Tale eccedenza non è stata prevista da Dio quando creò il mondo per il semplice fatto che neppure Dio può pre-

vedere la storia¹. Soprattutto tale eccedenza non viene automaticamente neutralizzata dal perdono e permane anche nell'ipotesi di una dimensione ultraterrena: il danno implicito in tale eccedenza rimane un danno.

Quello che Scheler contesta è il tentativo di anteporre il volere all'agape, e di affermare una natura positiva, anzi poetica del volere, un tentativo volto a riproporre la metafisica greca del *nous poietikos*, cioè del puro spirito onnipotente. Di fronte a un concetto semplicistico di onnipotenza ritorna subito in mente la perfida domanda che Ivan, nel quinto libro dei *Fratelli Karamazov*, pone ad Aljoska, il fratello monaco: «Se tu potessi erigere l'edificio dei destini dell'umanità con l'obiettivo finale di rendere l'uomo felice e di offrirgli pace e serenità eterna, ma per questo fine tu dovessi sacrificare un'unica creatura, un piccolo bambino che si batte il petto con le piccole mani, e dovessi fondare questo edificio sulle sue lacrime, ebbene a queste condizioni saresti tu disposto a diventare l'autore di questo progetto?». Com'è noto Aljoska risponde, alla fine e con molta riluttanza, negativamente.

Certo di fronte a questo interrogativo non entra in crisi l'idea d'un Dio agapico creativo, tuttavia quella d'un Dio tecnologico dotato di potere infinito e capace di fare tutto, e che ha creato il mondo servendosi del male per poter erigere una specie di corte di giustizia suprema incaricata di giudicare l'uomo. È veramente necessaria una tale ipotesi mostruosa per salvare la libertà umana? E se si tratta invece dei disegni nascosti d'un *Deus absconditus* perché allora non si rispetta tale mistero e si parla invece d'un «puro spirito onnipotente?»

Nello scritto *Sul senso del dolore* (1916) Scheler nota che se tutto l'universo fosse pervaso da perfezione e bontà, ma anche un solo misero verme dovesse contorcersi nel dolore, solo per questo unico caso occorrerebbe mettere in discussione una concezione ingenua e semplicistica dell'onnipotenza e della bontà divina. Fin all'inizio del 1916 questa problematica trova in Scheler ancora una risposta all'interno della prospettiva hegeliana della positività del negativo e più in generale della funzione sal-

vifica del dolore e dell'atto del sacrificio di Cristo sulla croce. Ma già nel giugno del 1916 con la pubblicazione della seconda parte del *Formalismo*, e in concomitanza con la presa di coscienza del significato tragico dell'evento bellico, questa prospettiva viene abbandonata: certo il dolore e la sofferenza hanno una funzione catartica che in alcuni casi può essere fondamentale; certo la «sofferenza» non è automaticamente «male», in quanto al suo interno esistono antidoti al male stesso, eppure tale aspetto positivo è incapace di redimere compiutamente l'individualità del dolore o di neutralizzare un'eccedenza di dolore che, per quanto limitata, produce solo e soltanto ulteriore sofferenza.

Non il dolore, ma l'eccedenza di dolore risulta il vero scandalo della teodicea. Sarebbe scorretto pensare che queste tesi appartengano solo all'ultimo periodo: esse maturano piuttosto nelle pagine del quinto capitolo del *Formalismo*. Qui Scheler afferma, contro l'*eudemonismo*, che l'etica non ricerca, ma deve presupporre la felicità etica (un concetto questo molto simile a quello di beatitudine); e questo vale anche per la ricerca della felicità eterna individuale, almeno nella misura in cui ricade in una prospettiva egocentrica. Inoltre egli afferma che ogni forma di *edonismo* ha la sua origine nella mancanza di vera felicità: ogni qualvolta l'uomo provi insoddisfazione nel livello più profondo e centrale del proprio essere, ogni qualvolta senta di non essere in uno stato di grazia, ecco che cercherà di compensare tale mancanza con un raggiungimento del piacere negli strati più periferici del proprio essere, cioè negli strati dove tale soddisfazione risulti più facilmente realizzabile. L'orientamento prevalente verso il piacere sensibile diventa allora per Scheler il segno evidente d'una infelicità interiore.

Prese le distanze dalla prospettiva edonistica, Scheler critica anche la morale di chi insiste eccessivamente sulla funzione positiva della sofferenza: l'uomo che cerca Dio, l'uomo che tanto più vuole avvicinarsi al divino quanto più lo sente sfuggire, ebbene quest'uomo – invece di avere il coraggio di riconoscere la mancanza di grazia e iniziare di qui una nuova riflessione e un nuovo percorso – continua a cercare il divino sotto il proprio

controllo, predicando una vita basata sulla rinuncia al piacere e sulla sofferenza. La rinuncia a comportarsi come l'edonista e l'attitudine alla sofferenza viene qui fatta passare per la situazione positiva di chi è scelto dal divino e in base al suo stato di grazia è in grado di prender distanza dalle sofferenze dell'esistenza. Queste morali sono da condannare e hanno la loro origine nell'invidia e nelle correlative illusioni assiologiche dell'intellettuale incapace di vivere, e dell'uomo religioso risentito.

Il punto di partenza non può essere cambiato: ogni intenzione etica buona deriva da una originaria felicità del centro della persona, da una eccedenza di forza e di sentimenti positivi negli strati più profondi. In questo senso la felicità non è un premio alla virtù, quanto la fonte della virtù: partendo da tale prospettiva per Scheler perdono senso tutte le teorie etiche che ipotizzano o postulano una qualche sanzione o premio, in quanto la beatitudine della persona rimane del tutto indifferente rispetto a questo piano. L'esistenza d'un sistema normativo, correlato da punizioni e premi, non ha infatti nessun fondamento etico e poggia piuttosto su esigenze di ordine sociale: nessuno può essere costretto a comportarsi eticamente. In definitiva etica e morale risultano per Scheler distinte: la prima ha a che fare con l'intensità esistenziale della persona, mentre la seconda con la funzione normativa e riguarda essenzialmente il buon funzionamento d'una società in una determinata fase storica. La funzione normativa non è implicita neppure nella percezione del valore, nel senso che dalla percezione di valore non è deducibile immediatamente una qualche norma, in quanto la norma si definisce solo in relazione all'azione e all'interno di un ethos sociale che media in modo molto complesso la percezione del valore.

La teoria della giusta retribuzione, l'idea d'una giustizia divina che premia e castiga, già messa in crisi dal *Libro di Giobbe*, viene contestata radicalmente da Scheler: una tale tesi corrisponderebbe per Scheler a un'idea antropomorfa di Dio. L'uomo che si comporta eticamente in virtù d'una beatitudine interiore non agisce in base a speranze o paure, né in base a calcoli relativi a premi o punizioni terrene o ultraterrene. L'azione etica

è già in sé un premio, come la sua trasgressione un danno, un veleno esistenziale.

Ma una volta ridimensionata la funzione positiva del dolore e messo in evidenza il problema di un'eccedenza in sé irredimibile del dolore si riaffaccia il problema della teodicea. La difficoltà consiste nel fatto che più Dio si rivela persona dotata di potere assoluto più il problema del male diventa il problema del male in Dio. La domanda essenziale, che tormenta Scheler, è quella relativa al fatto che i valori più alti sono anche i più deboli e quelli più bassi anche i più forti. Più alto è un valore più esso è fragile e debole. È a partire da questa fragilità di ciò che è più alto che per Scheler va ridisegnato il concetto di onnipotenza divina.

L'esperienza del dolore rimane il necessario punto di partenza per ogni esperienza del divino, la necessaria catarsi per ogni filosofia di vita, ma la questione del dolore rimane una piaga aperta. Riconoscere il problema dell'eccedenza di dolore in sé irredimibile significa non pensare che le cose si risolvano da sole: significa un'assunzione di responsabilità attiva da parte di una comunità agapica. In altri termini: pone il problema di un Dio tragico che chiede aiuto all'impegno dell'uomo. Il bello è che Dio non lo chiede al soggetto autosufficiente ma all'uomo che ha contagiato: non si tratta di autoredimere l'eccedenza, ma di farsi ispirare dal divino per favorire attivamente un processo di redenzione.

Dio non redime automaticamente questa eccedenza: qui ci si trova di fronte a qualcosa che non è scontato, a una *possibilità* che richiede un impegno concreto delle comunità agapiche personali. D'altra parte è proprio tale eccedenza di dolore che legittima in un certo senso il mestiere del religioso: il religioso è chi trova la propria via di salvezza nell'impegno per redimere tale eccedenza facendosi illuminare da una determinata tradizione. Il filosofo non ha alcun diritto di dire a san Francesco che sbaglia a levarsi il mantello per donarlo ai poveri: il religioso fa cioè un altro mestiere rispetto a quello del filosofo. Il tentativo di Scheler è piuttosto quello di sottolineare che il filosofo

non può disinteressarsi al divino, e che anzi una delle filosofie più feconde e suggestive, quella di Platone, è nata proprio come meraviglia nei confronti del divino.

Lo scandalo di un'eccedenza così vasta di sofferenza irredenta sembra dunque richiedere una presa di posizione da parte dell'uomo, e quello che si può chiedere al divino è di illuminarci e di offrire uno spazio a tale impegno, di ispirarlo. Non esiste una Provvidenza che guidi inevitabilmente il mondo verso la salvezza in base a una capacità previsionale tecnica. Al Dio che ha già scritto il futuro subentra il Dio del futuro che nel presente invita a costruire la salvezza nella solidarietà verso la logica dei valori più alti, e cerca in tal modo di trascinarsi dietro il mondo.

4. La responsabilità del finito

La prospettiva verso cui muove Scheler è già tracciata: culminerà nell'idea del Dio in divenire, di un Dio non onnipotente, del Dio che non ha creato il male per mettere alla prova l'uomo all'interno di un piano provvidenziale: «No! Il mondo, l'uomo e la sua storia devono pur essere qualcosa di più d'un semplice spettacolo o d'una corte di giustizia per un Dio eterno, assoluto e concluso. Devono pur significare qualcosa per il destino della Sostanza eterna!»².

La possibilità del male, la tentazione del male sono qualcosa che proviene da un dissidio con cui ha dovuto confrontarsi Dio stesso. Il male, dice in pratica Scheler, non è qualcosa di circoscrivibile unicamente alla responsabilità dell'uomo. Il peccato originale non è più per Scheler il quadro di riferimento per capire la possibilità del male. Ma sgombriamo subito il campo da un possibile grave fraintendimento: qui l'intento non è quello di deresponsabilizzare l'uomo, addossando comodamente a Dio la responsabilità del male. È esattamente il contrario: Scheler contesta esplicitamente l'ipotesi che Dio possa avere una qualche responsabilità nei confronti del male, e proprio per questo

contesta la tesi di un Dio assolutamente onnipotente che ha reso possibile il male, o quella di un Dio agapico che espone l'uomo alla tentazione del male. Dio non è responsabile del mondo perché non crea il mondo *ex nihilo* e perché non può prevedere la storia del mondo. Possono essere prese di posizioni discutibili, ma il pregio di Scheler è quello di non sottrarsi a uno scomodissimo dilemma: o si mira a salvare un'onnipotenza assoluta al prezzo di addossare a Dio, senza ipocrisie e facili sotterfugi, la responsabilità del male e si procede coerentemente per questa china, oppure si ha il coraggio di affermare che la possibilità del male esiste nonostante e contro Dio in quanto essa rappresenta il confine dell'onnipotenza divina, e allora bisogna procedere a un ripensamento dei tratti canonici del divino. Scheler segue la seconda strada e tratteggia l'idea di un Dio in divenire, di un Dio che sarà compiutamente onnipotente solo alla fine della storia. Per Scheler non è più possibile invece rimanere seduti nel mezzo e riproporre la dottrina di un Dio compiutamente onnipotente che crea tutto l'esistente *ex nihilo* ma che poi addossa la responsabilità della creazione del male magari alle *causae secundae*.

La possibilità del male esiste nonostante Dio e nonostante l'uomo, è il limite della loro alleanza. È un po' questo il presupposto di questa confessione non destinata alle stampe: «Il Dio che adesso mi sospinge, Egli mi sussurra tutt'altro: tu Adamo non sei il peccatore che ha gettato il mondo nel disordine, neppure un Lucifero, un angelo caduto. No: Io, il fondamento delle cose stesse che dimora anche nel profondo della tua anima; Io, Io non potei creare te e il mondo se non come voi siete»³.

Significa questo per Scheler cancellare il problema della colpa e della responsabilità della coscienza finita? No, perché ciò significherebbe scambiare la posizione di Scheler con l'*amor fati* di Nietzsche. L'uomo di fronte alla possibilità del male cade in continuazione e con una facilità terrificante. Ed è proprio di fronte a questa caduta che va posto il problema della responsabilità dell'uomo: l'opera di Scheler consiste nel sottolineare che un comportamento eticamente scorretto, o la scelta di valori in-

feriori conduce inevitabilmente a un danno esistenziale, a un impoverimento della nostra vita, a una chiusura al mondo. Scheler mira a rovesciare i termini del discorso etico: il male non è una punizione divina, è piuttosto l'assenza del sacro. È la morale dell'uomo, quella che regola il funzionamento della società, che si fonda sul divieto e sulla punizione. Dio si eleva al di sopra di questa legge: non vieta all'uomo qualcosa di positivo, ma lo mette in guardia dalle tentazioni verso ciò che è velenoso e capace di procurare un danno esistenziale. Il sacro è un *pharmakon*, un antidoto che ci salva dal danno del veleno. Questi sono i segni della salvezza: «Nel mio nome scacceranno i demòni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano serpenti e se avranno bevuto qualcosa di mortifero, non nuocerà loro»⁴.

Dio non ha creato la possibilità del male, ma la possibilità del bene. Ed è in riferimento a questa possibilità del bene che va fondata la responsabilità della coscienza finita nei confronti della propria esistenza. Per capire meglio Scheler occorre rifarsi qui a Schelling. Questi afferma che la possibilità del male risiede nell'abisso da cui Dio stesso è emerso. Dio in questa prospettiva rappresenta allora la possibilità stessa di uscire dal male. Innalzandosi al di sopra del male, Dio ha indicato una volta per sempre la strada da percorrere verso la salvezza. È la salvezza stessa. In tal modo il male non diventa uno strumento per mettere alla prova l'uomo, ma designa ciò che Dio ha superato. Dio significa questo per la libertà umana: il male è solo una possibilità, esiste anche un'alternativa, e Dio stesso è colui che ha aperto tale alternativa.

Ed è qui che l'uomo assume la responsabilità della propria libertà: l'uomo che non trova la forza di seguire l'esempio di Dio non s'innalza e fa esperienza del male come dannazione. Se l'aspetto immanente del divino assume la forma di un incremento esistenziale, allora cadere in tentazione significa dannarsi e diffondere danno. Significa ostacolare tale ascesa e fare ombra ad altri. Significa deviare, cadere, non riuscire a star dietro al moto agapico.

Qui colpa e peccato possono assumere un nuovo senso. Ma

ancora di più il concetto di libertà. Schelling (e Scheler lo segue) sviluppa il concetto di libertà all'interno della prospettiva per cui libertà e necessità interiore coincidono, uscendo tuttavia dalla soluzione escogitata da Nietzsche per cui la vera libertà consiste nell'amare ciò che è necessario, nel senso forte dell'*amor fati*. Nella libertà di Nietzsche non c'è più spazio per la responsabilità perché qui la necessità è un destino, e la libertà una espressione meccanica della propria potenza. Schelling invece contrappone alla necessità dell'autorafforzamento del soggetto una «necessità superiore», quella per cui io posso compiere un atto di libertà quando rifletto quell'atto di libertà con cui il divino si è elevato. Nella «necessità superiore» si realizza una rottura nei confronti della libertà del soggetto che si autoprogetta a partire da se stesso, nei confronti del soggetto che progetta da sé la propria libertà. Ma l'adesione a tale necessità superiore non è un destino, quanto una scelta. Superando il concetto di libertà come autodeterminazione (*Selbestimmung*), e concependolo come autorealizzazione, autoformazione (*Selbstbildung*) l'uomo è inevitabilmente chiamato ad assumere una responsabilità nei confronti della libertà.

5. Il Grande Inquisitore

Vi è un'ulteriore questione che secondo Scheler ostacola la riflessione filosofica su Dio, ed è quella più legata al problema della funzione sociale della religione e alle forme del bisogno di Dio. Nel capitolo introduttivo abbiamo notato come nelle pagine finali di *La posizione dell'uomo nel cosmo*, la religione venga connessa all'atto di nascita della società umana, a quella profonda crisi che ha mosso i primi incerti passi dell'uomo alla ricerca di una qualche sicurezza e identità. Il totemismo è la prima grande invenzione dell'uomo, quella che ha posto le basi per la sua emancipazione da una identificazione immediata con la natura. Che la religione abbia una funzione sociale risulta per Scheler indubitabile, ma accanto a questo aspetto statico ce-

n'è anche uno dinamico. Qui il divino ha una funzione ispiratrice: fa spazio all'azione creativa dell'uomo, incrementa la sua densità esistenziale. Si tratta di due aspetti in tensione fra loro ma ugualmente necessari.

Il pericolo di una religione statica è quello di venire troppo incontro alla psicologia umana. Non si tratta di annullare indiscriminatamente il bisogno di Dio in modo da arrivare a un uomo autosufficiente che si rivolge a Dio da una posizione di autosufficienza. Infatti è proprio il desiderio dell'alterità e la scoperta di aver bisogno dell'altro che può avvicinare al sacro. L'uomo che si apre al sacro è quindi un uomo che ha bisogno di Dio, che fa umilmente esperienza dei propri limiti. Ma ci sono diverse forme del bisogno di Dio e occorre prendere atto che la sfera emozionale aprendosi al sacro spesso tende a deformarlo, spinta dalla sofferenza, dal disordine del cuore, dallo smarrimento, dal risentimento. Insomma vi è anche un bisogno di certezze e di sicurezza che strumentalizza il sacro e di fatto lo oggettiva, esiste un bisogno di Dio che è vissuto in maniera facile e immediata e che agisce a livello sociale con estrema virulenza, spingendo spesso il credente a vivere il divino come il feticcio per eccellenza, cioè il «vitello d'oro».

La trascendenza di Dio non va preservata allora solo nei confronti della terra, ma ancor di più nei confronti della psicologia, e quest'ultima forma di immanenza è di gran lunga più pericolosa della prima.

Nel corso del Novecento il teologo che forse si è occupato con maggiore acutezza di queste problematiche è stato Bonhoeffer. L'uomo prende atto che per curarsi è meglio rivolgersi alla medicina, per sfamarsi alla tecnica, e che molti dei suoi problemi possono essere risolti senza ricorrere all'ipotesi di lavoro di Dio. Si tratta d'un evento non necessariamente negativo che consentirebbe all'uomo di ricorrere all'ipotesi di Dio non solo in caso di necessità. Eppure gli «apologeti del cristianesimo», come li nomina Bonhoeffer, si sono instancabilmente affannati per secoli e secoli a dimostrare che tale risultato è ateo e anticristiano e che occorre tornare indietro. Questi apologeti del cristianesi-

mo criticati da Bonhoeffer ricordano da vicino la figura del «Grande Inquisitore» – descritta da Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov* – che rivolgendosi a Cristo, ritornato in terra, osserva come agli occhi della debole razza umana, eternamente viziosa ed eternamente ignobile «il pane celeste» non potrà mai star alla pari con il «pane terreno». Il cristianesimo non può trascurare la maggioranza dell'umanità e seguire i pochi eletti che, in nome del pane celeste, hanno la forza di trascurare il pane terreno. Per questo il cristianesimo deve utilizzare il «pane terreno» per dirigere la psicologia dell'uomo debole, evitando l'utopia di diffondere una libertà a esso inadatta.

In altri termini si potrebbe pensare che gli apologeti del cristianesimo abbiano avversato l'emancipazione e la liberazione dell'uomo in quanto non credono in un cristianesimo riservato a pochi eletti. A questo cristianesimo elitario hanno sostituito un cristianesimo capace di svolgere una funzione di amministrazione e ammortizzazione sociale dell'umanità. Ma questa forma di «terapia sociale di massa» viene denunciata duramente da Dostoevskij e da Bonhoeffer. Per il primo si tratta d'una «rettificazione» che è propriamente una negazione del messaggio di Cristo, venuto sulla terra per liberare l'uomo: «Noi – si giustifica il Grande Inquisitore – abbiamo rettificato la tua opera e l'abbiamo fondata sul miracolo, il mistero e l'autorità. E questo – continua il Grande Inquisitore – perché gli uomini si rallegrano in cuor loro di essere guidati nuovamente come un gregge e di essere privati di un dono così doloroso come la libertà».

La grandezza di Dostoevskij consiste nel mettere in bocca a un personaggio così estremamente antipatico come il Grande Inquisitore delle parole ragionevoli. In tale sensatezza vi sono però anche molti rischi. Il Grande Inquisitore offre alle masse una comoda dogmatica che risparmia loro di pensare. Naturalmente il presupposto da cui parte è che se si mettessero a pensare sarebbe molto peggio. Rivolgendosi al rappresentante della religione dinamica, cioè a Gesù, al grande mistico, all'eretico, al sacerdote indisciplinato, al ribelle, sembra dire: «Ma perché mai tu mi vieni a disturbare e a creare ulteriori problemi? Non vedi

che io mi sto facendo in quattro per mantenere in piedi la mia comunità di fedeli? Il tuo è solo un momentaneo slancio in avanti, verso un'utopia, un'illusione o al massimo qualcosa di misterioso. Ma tale slancio si arresta subito e non si propaga nelle masse. Tu fai i conti solo con la psicologia «alta» dell'uomo, ma dimentichi la dimensione intermedia, quella più concreta e reale. Io invece ho a che fare con i problemi quotidiani di chi guarda la vita partendo da uno slancio irrigidito. Il materiale su cui devo lavorare è la psicologia dell'uomo risentito che odia la vita. È a lui che mi rivolgo quando scrivo le mie prediche».

6. Il bisogno di Dio oltre la psicologia del risentimento

Scheler non è che condivida del tutto il discorso di Dostoevskij – dietro al quale vede una condanna non solo della chiesa di Roma, ma anche del socialismo – tuttavia si pone il problema dell'influsso di questa psicologia del risentimento sull'immagine di Dio. Scheler non sente più di condividere le immagini di Dio costruite e diffuse da quel tipo di uomo che, nell'impossibilità o nell'incapacità di vivere, è spinto a svalutare il mondo e la vita, mosso interiormente da un odio profondo. È proprio il Dio immanente ai bisogni più facili della psiche umana a essere l'idea stessa d'una perfezione incontaminata contrapposta dualisticamente al corpo: solo nel suo splendido isolamento, nella sua purezza e perfezione assoluta è in grado di placare e consolare l'uomo risentito. Tuttavia se Dio è una cosa seria non è possibile costringerlo ad abbassarsi al ruolo di dispensatore di certezze; non è possibile ridurlo a oggetto di consumo d'una esigenza consolatoria, che da sempre si esprime con terribile virulenza a livello sociale, teorizzata proprio dal tipo d'uomo erudito che è tale in quanto odia la vita, e su cui costruisce le proprie fortune proprio il demagogo che non ama l'uomo.

Ma la religione dell'*Antico Testamento* è fin dall'inizio il tentativo di emanciparsi da tale prospettiva, tanto che il Dio descritto nella *Genesi* e nell'*Esodo* è il Dio di Abramo, di Isacco,

di Giacobbe, il Dio di Mosè. Un Dio che sceglie di manifestarsi al singolo, anzi al patriarca, cioè a un uomo libero e dall'animo forte: «Mosè si avvicini da solo al Signore, ma essi non si avvicinino; il popolo non salirà con lui»⁵. Il patriarca non vive nella psicologia dell'uomo risentito, e proprio per questo Dio stabilisce un patto esclusivamente con lui. Un Dio che dice a Mosè: «Va', scendi, perché il tuo popolo [...] si è perversito. Si sono allontanati presto dal cammino che avevo loro ordinato, si son fatti un vitello fuso, si sono prostrati davanti a esso [...]. Ho visto questo popolo, ed ecco è un popolo duro di nuca»⁶.

Nel cristianesimo questa tendenza non solo permane ma si rafforza ulteriormente nella lotta al paganesimo. Il paradosso del cristianesimo è proprio quello d'un Cristo che accetta la sfida perdente di manifestarsi non solo al patriarca, ma anche agli uomini risentiti: qui il racconto del vitello d'oro viene capovolto e la strage degli idolatri a opera dei leviti si rovescia nella crocifissione di Cristo reo di aver tentato di redimere la religione dall'idolatria.

Il Grande Inquisitore pensa di risolvere le seccature procurategli dal ribelle eliminando il ribelle stesso, magari riprendendo e facendo poi proprie alcune delle tesi di tale eresia. Ma si tratta di una strada che conduce alla società chiusa. Una delle cose più belle del cristianesimo è proprio la rivendicazione universale di libertà per l'uomo, l'aver posto il problema della città di Dio. Qui si supera la prospettiva d'una furbesca amministrazione dell'uomo risentito: quando Cristo, mettendo a repentaglio la propria vita, si manifesta all'uomo debole indica una strada nuova rispetto all'*Antico Testamento*, e apre la strada al problema di una redenzione attraverso la liberazione dell'altro.

Se Cristo si manifesta alle folle significa che era convinto che il bisogno e la sofferenza possono essere vissuti anche oltre la psicologia del risentimento e possono essere conciliabili con l'aspirazione a una libertà autentica. Non è allora il bisogno in sé, quanto la psicologia del risentimento a opporsi alla libertà. Se Dio è libero nel suo bisogno dell'uomo, tanto più sarà possibile un bisogno di Dio capace di rendere libero l'uomo.

Capitolo V

Il Dio incompiuto e tragico

I. La tesi del Dio in divenire come risposta all'«ateismo postulatorio» di Nicolai Hartmann

Per Scheler ripensare i tratti del divino significa mettere in crisi un contesto di dottrine teologiche e filosofiche che di fatto tiene lontana gran parte della filosofia da Dio. Significa contestare le forme su cui si era arenato il teismo e il panteismo. Ma al contempo significa anche trovare un'alternativa capace di superare la posizione di chi, nell'annuncio di Nietzsche, vede la definitiva emarginazione di Dio dalla filosofia. L'alternativa che Scheler propone è la teoria del «Dio in divenire».

Ricostruire i presupposti e le varie fasi di questa teoria nel pensiero di Scheler non è semplice. Il punto di partenza è individuabile nella tesi della «funzionalizzazione» della conoscenza di Dio, così come viene enunciato in *L'eterno nell'uomo* nel 1920. Qui l'intento di Scheler era quello di confrontarsi con i problemi sollevati dal relativismo e la soluzione è quella secondo cui la relatività delle varie concezioni che l'uomo ha avuto di Dio riflette il carattere storico della conoscenza umana. Quest'ultima non è la sintesi di un insieme di categorie statiche, co-

me nell'impostazione kantiana, bensì il risultato di categorie dinamiche, come intuito da Hegel. La relatività insomma non dipende da Dio, ma dalla storicità in cui è immerso l'uomo. Una risposta tuttavia abbastanza debole: l'uomo, sostiene Scheler, nel corso della storia riflette prospetticamente l'assoluto in modi sempre diversi, ma l'assoluto stesso rimane in sé statico e inalterato.

Il passo successivo consiste nel mettere in luce una «storia superiore» in Dio stesso: non solo la conoscenza umana nel corso della storia si funzionalizza e coglie Dio da prospettive sempre diverse, ma Dio stesso diviene. Le cause di questa svolta sono da ricercare nella riflessione sull'incompiutezza di Dio, sul significato che la storia e l'uomo assumono per Dio. Qui emerge l'idea di una rivelazione che magari è anticipata da Gesù, ma che non si è ancora conclusa. E soprattutto ritorna la questione di un'eccedenza di sofferenza che esiste nonostante Dio. Sono temi che Scheler aveva affrontato fin dai primi scritti, ma che da un certo punto in poi convergono verso una decisa radicalizzazione, tanto che fra il 1921 e il 1924 si assiste a una vera e propria svolta. Quali sono stati i motivi che hanno indotto questo cambiamento? Una risposta precisa ci viene fornita da Scheler stesso, quando afferma che in quegli anni per lui fu decisiva la lettura di due libri: lo *Scritto sulla libertà* di Schelling e il libro di Hamack su Marcione.

Su Schelling e Marcione torneremo più avanti; soffermiamoci per il momento su una terza fonte: Nicolai Hartmann. Nel 1926 esce un libro destinato ad avere un notevole influsso su Scheler: l'*Etica* di Nicolai Hartmann. La teoria scheleriana del «Dio in divenire» assume una sua precisa fisionomia solo dopo il 1926, dopo la lettura dell'*Etica* di Hartmann. Scheler, leggendo quel libro, si riconosce immediatamente nella critica all'immagine tradizionale di Dio che Hartmann conduce, o meglio trova in essa una conferma a quanto andava sostenendo dal 1923. Relativamente alla *pars destruens*, che abbiamo esposto nel capitolo precedente, Scheler e Hartmann arrivano alla stessa conclusione: l'immagine canonizzata di Dio non è più credibile.

È relativamente alla *pars construens* che le posizioni di Scheler e quelle di Hartmann divergono profondamente. Nell'interpretazione di Scheler, Hartmann non solo sostiene che Dio è morto, ma in un certo senso ritiene che dopo Nietzsche la non esistenza di Dio divenga un postulato eticamente necessario. Tutto il suo sforzo si concentra allora nel dimostrare l'inconciliabilità dell'idea tradizionale di Dio con il problema della libertà umana. Scheler sintetizza la propria interpretazione di Hartmann coniando la fortunata espressione di «ateismo postulatorio», un'espressione che pur non corrispondendo in pieno al pensiero di Hartmann si rivela molto fruttuosa¹.

Le posizioni di Hartmann vengono prese in considerazione da Scheler già nello scritto del 1926, *L'uomo e la storia*. Scheler sostiene che il «padre» dell'«ateismo postulatorio» è Nietzsche: le tesi di Hartmann sono infatti da interpretare nel senso di un famoso passo dello *Zaratustra*, quello in cui si afferma: «Se esistessero gli dei, come potrei sopportare di non essere un Dio! Dunque gli dei non esistono». Oppure nella variante di un aforisma postumo: «Ma per fortuna gli dei non esistono!». Scheler nota che finora nelle varie forme di materialismo e di positivismo l'esistenza di Dio era magari contestata, ma perché in contrasto con la realtà di questo mondo. Oppure vi era la posizione kantiana secondo cui l'esistenza di Dio rimaneva auspicabile, anche se indimostrabile. Quello di Hartmann è un discorso diverso: solo postulando la *non esistenza* di Dio l'uomo può risultare libero e responsabile. Il piano dell'esistenza etica, della persona, viene annullato secondo Hartmann non solo dal meccanicismo, ma anche dalla teleologia di un Dio che ha già scritto in anticipo il corso della storia. In un mondo che procede secondo i piani di una divinità, o in cui Dio possa determinare in anticipo il corso del futuro, l'uomo – sostiene Hartmann – viene annientato come essere libero e responsabile.

Quello che affascina Scheler è che in questa impostazione la negazione di Dio non serve a esonerare l'uomo dalle proprie responsabilità, ma al contrario ad accentuarle al massimo. È a questo punto che Scheler capovolge clamorosamente la posi-

zione di Hartmann, facendone propri i punti di partenza. Hartmann ha ragione nel sostenere che la tesi di un Dio onnipotente che ha già scritto in anticipo la storia dell'uomo ricade in un determinismo teleologico che non lascia spazio alla libertà dell'uomo. Tale critica al teleologismo e al piano provvidenziale è pienamente condivisa da Scheler, che anzi l'aveva già sviluppata nella sua teoria delle *ideae cum rebus* e della storia come processo *teleoclinico*. Ma perché Hartmann rimane legato a una concezione così tradizionale di Dio?

La situazione sarebbe del tutto diversa se all'origine della storia vi fosse un Dio non ancora compiuto, se all'inizio della libertà umana ci fosse un Dio in divenire. Ed è proprio la tesi del Dio in divenire che consente di arrivare all'essenza dello scontro fra Scheler e Hartmann, che riguarda proprio la concezione della libertà umana. Non può sfuggire che la critica di Scheler ad Hartmann è qui analoga a quella condotta nei confronti del solipsismo di Heidegger: «L'uomo non è per nulla *una ruota che gira assolutamente da sé* [...]. Qui l'individuo umano appare come totalmente sradicato dalla natura, dalla società, dalla storia e fondato su null'altro che su se stesso [...]. Questo superuomo appare solo e sospettosissimo verso tutto ciò che egli stesso non ha deciso». È ancora il vecchio soggetto che si autoprogetta e che concepisce la libertà come autodeterminazione, come libertà di scelta. In definitiva è ancora il soggetto posto all'interno delle coordinate spazio-temporali che deve conquistare autonomia nei confronti della causalità meccanica. La persona è invece già al di là del determinismo, su di un piano dove il problema non è tanto l'autonomia dal meccanicismo quanto la capacità di partecipazione e di solidarietà al moto agapico, e in cui la libertà non è intesa come una solipsistica «autodeterminazione», bensì come «autorealizzazione» nel contatto con il sacro.

Certo, affermare che libertà e necessità coincidono rischia di risultare incomprensibile o per lo meno di far nascere molti equivoci. Da Descartes a Heidegger trionfa infatti l'«ontologia del possibile», a cui solo pochi si sono opposti: Schelling, Berg-

son, Scheler. Per questa linea minoritaria il possibile è solo una conseguenza, un'ombra del reale, e la libertà è comprensibile solo facendo riferimento a una necessità non meccanica, a una «necessità superiore». La persona è libera quando è in grado di trovare la strada che permette l'autorealizzazione, ma, una volta trovata, tale strada diventa una necessità, così come un destino diventa l'atto creativo con cui un artista realizza un'opera d'arte.

È per questo che Scheler critica Hartmann rispetto al problema dei valori: una volta che la persona percepisce in modo adeguato il valore che consente un incremento esistenziale, non ha più senso parlare di un'autodeterminazione della persona nei confronti del valore stesso. Ma interpretare questa posizione nel senso del «determinismo etico» sarebbe fuorviante: il problema etico per Scheler non è relativo alla percezione del valore, ma alla scelta, condizionata storicamente, del valore. La persona è libera di scegliere un determinato valore e di seguire o meno il corrispondente incremento, ma i modi di tale incremento sono stabiliti dal valore, non dalla volontà solipsistica della persona. In tale autorealizzazione, in tale divenir-persona, entra in gioco infatti un atto di partecipazione al divenire immanente del divino, cioè al sacro.

In un frammento tuttora inedito, titolato *Sull'etica di Hartmann* Scheler anticipa subito l'obiezione di Hartmann: no, in tal modo non si trasforma l'uomo in una marionetta. Esistono infatti due tipi di necessità: la prima è come un ordine impartito per eseguire un piano già determinato, è una catena di cause-effetti tesa alla realizzazione di un fine preciso. La seconda è una «necessità superiore», non è teleologica, ma teleoclinica: in essa è indicata solo una direzione aperta, il cui esito non è ancora determinato, e anzi richiede un impegno e un'assunzione di responsabilità. Tale necessità non assume la forma di un ordine perentorio, ma di un invito, di una richiesta di aiuto, o addirittura di un'ispirazione creativa.

Non si tratta allora di eliminare Dio, ma di capire quale tipo di necessità viene pronunciata da Dio. La prima (quella temuta da Hartmann) è pronunciata da un Dio dispotico e onnipoten-

te, la seconda da un Dio in divenire che ha bisogno anche dell'uomo e della storia per trovare il proprio compimento nel mondo.

2. Schelling come precursore

È sicuramente Schelling la fonte più cospicua per capire la teoria scheleriana del Dio in divenire (con tutte le sue implicazioni relative al rapporto fra tempo ed eternità). Per quanto riguarda la conoscenza che Scheler aveva di Schelling bisogna sottolineare che questa non si limitava allo *Scritto sulla libertà*, ma si estendeva anche alle opere successive, come testimoniano ad esempio le numerose citazioni dalla *Filosofia della rivelazione* (come quella in GW IX 210-211) e come lascia supporre il frequente uso di termini e concetti tipici dell'ultimo Schelling.

Nello *Scritto sulla libertà*, Schelling afferma che Dio ha in sé una natura che, quantunque non sia fuori di lui, è tuttavia distinta da lui. Si tratta del fondamento originario da cui Dio stesso si è elevato. Ebbene questa natura ha cercato per lungo tempo di produrre da sé una creazione con le forze divine che conteneva, una creazione che però finiva sempre per ricadere nel caos. Questo fino a quando sopraggiunse da Dio la parola di amore e con essa ebbe principio la creazione duratura. Nel primo inizio prevale il desiderio di generare, ossia il volere del fondamento, nel secondo inizio invece prevale l'atto d'amore. È attraverso la realizzazione di tale atto d'amore che «Dio si fa persona». Eppure – si chiede a questo punto Schelling – perché la compiutezza non sorge fin da principio? La risposta non può che essere una sola: perché Dio è vita e non semplicemente un ente, ma ogni vita ha in sé una tensione che la rende soggetta alla sofferenza e al divenire. L'analisi sul significato di tale *Spannung*, tensione, verrà poi sviluppata con maggiore energia nelle *Conferenze di Erlangen* e infine nella prima parte della *Filosofia della rivelazione*, dove viene esplicitamente connessa alla dottrina delle potenze.

Le problematiche sollevate da Schelling a partire dallo *Scritto sulla libertà* sono molte e complesse, e vanno dalla concezione di Dio inteso come «persona in divenire», d'un Dio che deve venire, e che quindi è un «Dio del futuro», al problema del male e della natura in Dio, cioè dell'esistenza d'una *Sehnsucht* come prima potenza del divino³.

Secondo Schelling l'errore di Spinoza è quello di concepire la sostanza come un oggetto privo di vita e di attività. Ma una volta vivificata, la sostanza spinoziana deve essere ripensata al di fuori del panteismo: il Dio di Spinoza non corrisponde ancora a Dio nella sua compiutezza, ma solo all'aspetto immanente di Dio, alla *natura naturans*, risultando al massimo solo il momento iniziale della vita divina. Spinoza confonde Dio con il fondamento impersonale da cui Dio è sorto. Questo primo momento viene da Schelling dinamicizzato cogliendo in esso una tensione originaria, la *Sehnsucht*. Le tesi di Schelling espresse nello *Scritto sulla libertà* suscitavano immediatamente una furibonda reazione da parte di Jacobi ed Eschenmayer; il primo accusa Schelling di ateismo e di far sorgere il compiuto dall'incompiuto. A sua volta Eschenmayer il 18 ottobre 1810 scrisse una lettera a Schelling osservando come parlare d'una fase originaria della divinità caratterizzata dalla *Sehnsucht* equivallesse a ipotizzare un Dio che miri a raggiungere una condizione di maggiore perfezione. Si tratta di obiezioni sensate, rispetto alle quali le risposte di Schelling rimangono, nonostante tutto, problematiche. Schelling si difende mettendo in evidenza come si possa concepire un processo in cui ogni fase è caratterizzata dalla perfezione, oppure un Dio che diviene persona anche senza essere fin dall'inizio persona compiuta. In definitiva Dio, essendo vita e agape, non è un ente statico, quanto piuttosto una persona che si sviluppa liberamente.

A partire da queste premesse Schelling è però in grado di affrontare in termini più efficaci il problema della teodicea, arrivando a porre il problema d'un principio oscuro, d'una natura abissale da cui Dio si erigerebbe dopo aver riportato una vittoria definitiva sul male. Il problema che pone Schelling è quello

della «natura in Dio». Rifacendosi alla mitologia greca Schelling rovescia lo schema interpretativo che era stato proposto da Creuzer, quello che tentava di interpretare i miti cabirici attraverso la teoria dell'emanazione neoplatonica. Secondo Schelling la mitologia greca aveva scoperto che l'inizio non può essere la completezza, ma solo la *ricerca* dovuta alla percezione d'una mancanza, d'un vuoto. Ponendo il problema dell'inizio come *Sehnsucht*, Schelling prende le distanze non solo dalle tesi neoplatoniche relative all'emanazione del mondo da un Uno in sé perfetto e compiuto, ma anche dalle tesi della *creatio ex nihilo*, come da quelle della caduta e del peccato originale: Dio s'innalza dall'abisso, e il mondo non viene creato dal Dio compiuto e perfetto, ma dalla prima potenza del divino, caratterizzata dalla *Sehnsucht*.

Lo sviluppo di queste tesi, enunciate nello scritto *Sulle divinità di Samotraccia*, si può rintracciare nei *Weltalter*: il superamento di questa prima potenza può essere preparato dalla *Sehnsucht*, ma implica l'intervento salvifico d'una potenza superiore, in base al principio secondo cui ogni innalzamento deve partire dalla percezione d'un vuoto, d'una mancanza che rende possibile la trasformazione. Questo è già evidente – osserva Schelling sempre nei *Weltalter* – già a proposito del «cuore umano» che rimane imprigionato nel desiderio egoistico fino a quando non percepisce un'insufficienza, un vuoto. Il vuoto e la mancanza sono allora interpretati da Schelling come «madre dell'azione».

Schelling individua in Dio un «eterno divenir cosciente». La prospettiva è quella escatologica d'un Dio del futuro, d'un «Dio che viene» (*kommender Gott*): il Dio sconosciuto non è altro che il Dio che arriva, il Dio futuro, e questo non è ancora, in quanto è appunto un «eterno divenir cosciente». Solo il Dio del futuro, il Dio che ancora non è arrivato, sarà un Dio compiuto. Nello stesso tempo il mondo che è in grado di accogliere il Dio del futuro non è quello della modernità, che al contrario ha costretto Dio a ritirarsi, bensì solo il mondo che supera la modernità e il disincanto attraverso una «nuova mitologia». Qui la tesi

del *Dio che diviene* è intesa nell'escatologia del *Dio che deve venire*, ma se si tratta d'un «Dio che deve venire» la rivelazione rimane un processo non concluso. In ogni caso bisogna sottolineare che per Schelling questo «sviluppo» di Dio viene concepito non sul piano del tempo, ma dell'eterno: Dio essendo una eternità vivente non è futuro, presente o passato, Dio piuttosto è colui che era nel senso che ha un passato eterno, è colui che è in quanto è eterno presente, è colui che sarà in quanto eterno futuro. Il quadro di riferimento entro cui si muove Scheler è qui già tracciato.

3. Tempo ed eternità

Si è già detto che il Dio *in divenire* non è per Scheler un Dio *nel tempo*. Porsi il problema del «Dio in divenire» in Scheler significa in primo luogo ripensare il rapporto fra tempo ed eternità: l'eternità diventa il «luogo» da cui si diffonde il sacro nel mondo, diventa la scaturigine stessa del sacro⁴. Diventa la dimensione a cui s'affaccia l'uomo che esce dal mondo-ambiente. Si tratta allora di rileggere il rapporto fra eternità e tempo al di fuori di apparenti contrapposizioni. E del resto il tema al centro del *Nuovo Testamento*, Gesù Cristo, non è altro che la sintesi di questo paradosso: l'eterno che si manifesta nel tempo, Cristo che si fa Gesù. Uno dei problemi filosofici sollevati con maggior radicalità dal cristianesimo è proprio quello dell'eterno che diventa pienezza e totalità dell'essere presente, in definitiva il problema del carattere salvifico del sacro *nel* mondo. Negare al divino la capacità di farsi parzialmente immanente non significherebbe in qualche modo negare che Cristo si fa Gesù?

In un certo senso su tutta la problematica incombe, come una spada di Damocle, il problema dell'eternità dell'anima umana: s'è innalzata l'anima dell'uomo all'eternità, ma poi questa eternità è stata concepita come una durata infinita di secondi, quasi che l'unico obiettivo fosse quello di preservare il più possibile la nostra anima nel tempo della successione. Il tenta-

tivo della vecchia metafisica era stato proprio quello di disegnare il concetto di eternità in modo da assicurare all'anima umana la possibilità di conservarsi per un numero infinito di anni: la mia anima esisterà anche fra migliaia di secoli, anche quando il pianeta terra scomparirà. L'eternità è qui concepita come una «quantità infinita» di tempo misurabile, e l'essere eterno come una identità che permane all'infinito, come un'isola immutabile all'interno del flusso temporale della successione: una specie di cristallo incorruttibile, ma comunque pensato come immerso nel tempo spazio-temporale. Forse una eternità di questo tipo è una delle segrete aspirazioni dell'ingegneria genetica e della medicina, di sicuro suscitò l'interesse di Descartes, ma ha poco a che fare con il sacro. Lo sforzo dell'ontoteologia ricorda qui, per certi versi, lo sforzo psicologico che portò alla costruzione delle piramidi egiziane e allo sviluppo delle tecniche di imbalsamazione.

Una volta allentata la presa di questa gravosa preoccupazione risulta più produttiva anche l'analisi sul rapporto fra eternità e tempo. Che l'eternità sia costitutivamente presente nell'uomo è una delle tesi fondamentali di Scheler, ma Scheler stesso invita a ripensare tale eternità come *fecondazione* del tempo e della vita, non come una *quantità* infinita collocata nel tempo misurabile.

Innanzitutto esistono diverse temporalità: la temporalità delle lancette dell'orologio è diversa dalla temporalità d'un organismo biologico, o d'una società complessa, e questa a sua volta non ha nulla a che fare con il «tempo assoluto» (che Scheler non intende nel senso di Newton ma nel senso di «tempo etico»). La differenza fondamentale fra la temporalità assoluta e quella relativa è che la prima non è inquadrabile nel concetto aristotelico di tempo come successione di istanti, come il divenire non è riducibile al concetto di movimento nel senso della traslazione. Il tempo assoluto si caratterizza per Scheler nel senso della contemporaneità, o della simultaneità. Nella simultaneità non c'è la successione di passato, presente e futuro. Qui il tempo non va dal passato verso il futuro, e neppure dal futuro al passato: il

tempo sgorga dall'attimo stesso, e solo attraverso quest'attimo, e in riferimento ad esso, si determina un passato e un presente. Quest'attimo risulta per quel passato e per quel futuro come assoluto, cioè eterno. *Tale istante è inizio*. Il fondamento non è dato né nel passato e neppure nel futuro, ma diventa fondamento nell'attimo. L'attimo fonda in quanto salvezza, e in quanto scaturigine d'un atto di libertà. Tale attimo è la coincidenza in cui l'eterno tocca il tempo facendo sorgere un *nuovo inizio*: è il segno che tale nuovo inizio è maturo.

È nell'istante in cui si trascende la necessità, che si esperisce una pienezza del tempo prima sconosciuta, sulla cui *densità* si può fondare un incremento esistenziale. La pienezza dell'attimo è una pienezza contagiata, cioè fecondata dal sacro. Anzi l'incremento esistenziale è un incremento della densità del presente, cioè della pienezza del tempo. Tale densità è l'azione creativa dell'eterno nel tempo. L'attimo è l'irruzione d'un evento nuovo che in quanto nuovo non era prevedibile e che quindi giunge inaspettato. Ma giungendo inaspettato deve essere afferrato, altrimenti passa senza lasciare tracce. Tale irruzione dell'eterno nel tempo è l'atto stesso della creazione: è la fecondità creativa che permette l'emergere dell'essente dall'indeterminato, e in quanto irruzione continua è anche *creatio continua*. Si tratta d'un piano precedente e fondante il tempo oggettivabile, d'un piano che coincide con il divenire divino. La tesi del Dio in divenire è quindi riconducibile a quella per cui il divino crea fecondando in continuazione il tempo e facendo irrompere nell'attimo l'eterno. Il Dio in divenire è un Dio che genera il tempo.

Nel tempo della successione esiste un inizio che si colloca subito nel passato funzionando come il primo anello d'una catena causale infinita, nel tempo assoluto invece l'inizio si riattualizza nella misura in cui si rivela creativo, cioè aperto a nuovi inizi: anche ad anni di distanza, l'inizio d'una nuova fase della propria vita non è percepito da una persona come qualcosa di passato e di concluso, ma come qualcosa di simultaneo che rende possibile il presente. Nel tempo assoluto la «temporalità»

non segue la successione o la deduzione delle possibilità implicite in tale inizio: l'inizio creativo è tale in quanto rimane aperto all'eterno. Ma l'inizio è creativo non in quanto ha in sé il futuro, bensì in quanto lascia il futuro aperto, così come esso stesso si presenta indeducibile e «scandaloso» rispetto al passato, tanto da sembrare completamente gratuito.

Il tempo come simultaneità non è esposto al passato o al futuro, ma rimane un eterno presente in cui passato e futuro vengono piegati e ricondotti alla presenza, cioè vissuti non come successivi, ma come simultanei. Questa concezione del «tempo assoluto» permette una comprensione più adeguata del fenomeno del sacro come *irruzione* del divino nell'esperienza. Attraverso il tempo assoluto il divino può intervenire nell'esperienza senza doversi sottomettere alla logica dell'esperienza oggettivante: tale intervento si pone infatti come «inizio» e non come «conseguenza causale» d'un momento precedente. L'azione salvifica del sacro, l'apertura esistenziale, consiste proprio nell'offrire all'essente la possibilità di deviare dal tempo della successione, di evitare di percorrere l'infinita serie degli anelli della catena causale. Il sacro salva l'esistente facendo emergere dal magma dell'esperienza ripetitiva nuovi inizi e nuove possibilità, costituendo nell'esperienza stessa una seconda dimensione capace di sottrarsi alla causalità. *La salvezza coincide con la natura creativa dell'attimo e con la possibilità d'un nuovo inizio in essa implicita* e i valori personali sono ciò che consente di vertere verso tali aperture dell'essere.

4. L'eternità vivente

Il tempo dell'esperienza autentica non si limita a ripetere, ma cerca di rimanere aperto all'eterno: in questo senso il tutto non è dato in un unico inizio. L'idea d'un inizio concluso a cui segue un tempo come pura ripetizione è proprio solo del tempo misurabile. Il tempo contagiato dall'eternità è invece un tempo creativo aperto alla novità, è un tempo non concluso. Il tem-

po come pura ripetizione annulla invece l'essenza stessa del tempo. Il mestiere del tempo creativo in un certo senso è proprio quello di *ritardare* la conclusività dell'inizio, di permettere l'irruzione di qualcosa che eccede la ripetizione. Se esiste il tempo creativo non esiste un eterno che si dia una volta per sempre, perché questa creatività è segno di un darsi non concluso del divino. Scheler si pone il problema del rapporto fra tempo ed eterno non solo al di fuori dell'idea d'un *inizio concluso* ma anche d'un *futuro predeterminato*: l'eterno agisce in continuazione inserendo spazi di libertà nel tempo che rendono imprevedibile il futuro. In questa *creatio continua* l'eterno è qualcosa di vivente, anzi è la sacralità che dà senso e pienezza alla vita.

Questa connessione fra eterno e vita è già testimoniata etimologicamente dal termine greco «*aión*», come pure dall'*Antico* e dal *Nuovo Testamento* dove si privilegia un'interpretazione primariamente *qualitativa* del concetto di eternità. Quando si parla di «verità eterne» o di «leggi eterne» si dice ad esempio che due più due farà sempre quattro, per tutte le infinite volte che si compirà questa operazione. Dio è eterno in un senso un po' diverso: è *vita eterna*, e il carattere principale di questa vita eterna è quello della «pienezza totale». In senso scheleriano il sacro permette l'apertura massima al mondo in quanto al valore del sacro corrisponde la massima «densità esistenziale». Il sacro viene dunque a simboleggiare il contatto salvifico con il punto d'un nuovo inizio, e questo punto d'inizio rappresenta una densità esistenziale incomparabilmente superiore a tutto il resto dell'esperienza che fluttua nel tempo della successione e nell'empirismo sensibile. Se l'esistenza piena è quella contagiata dal sacro, allora esistere significa partecipare alla pienezza esistenziale diffusa dal sacro. Tale contagio non è passivo, ma implica una crescita e una presa di coscienza, che può esser descritta come «divenir-persona». Il concetto di partecipazione indica che la persona è tale nella misura in cui partecipa alla presenza come totalità. L'eterno non è commisurabile al tempo oggettivo, non è un «periodo» posto *prima* o *dopo* la morte, o

un «luogo» posto *sotto* o *sopra* la superficie terrestre. L'eterno non è un *tempo ultramondano* quanto piuttosto una forma di esistenza *sourasensibile*: l'eterno non è tale in quanto si pone al di fuori del mondo, ma in quanto guarda e vive il mondo in modo particolare. L'eterno nell'uomo non è ciò che «dura per sempre», o un'operazione ripetibile all'infinito, ma l'attimo che viene salvato dal danno, dal *deperimento*.

Eterno e sacro sono due concetti che vengono quindi a fondersi fra loro e mantengono una propria irriducibilità nei confronti del mondo oggettivabile: se il sacro permette all'essente di esistere in quanto lo contagia d'un attimo di eternità, non per questo l'essente si assicura una durata temporale infinita. L'eternità non si misura: può essere in un attimo come in un periodo infinito.

Ciò che è nel tempo rimane nel tempo e ha un continuo bisogno del sacro per continuare a esistere, proprio in quanto non può sussistere da solo. Propriamente solo Dio è eterno e l'uomo lo diventa nella misura in cui viene contagiato dal sacro. Il sacro salva innanzitutto dalla dimensione dell'esistenza ripetitiva e si identifica con il nuovo inizio creativo che permette la «rinascita», la «nuova vita» d'una persona. La vita eterna di Dio è invece priva di nascita e di morte, è una vita che non tramonta o perisce mai, e che diffonde la propria salvezza al mondo ponendo nuovi inizi. Dio crea facendo partecipare momentaneamente alla propria eternità.

Ma il problema del tempo non corre solo il rischio di essere slegato dal contatto fecondo con l'eternità: in epoca moderna corre anche il rischio di essere appiattito e confuso col tempo quantificabile. Così ogni concezione del tempo che non si identifichi con le lancette dell'orologio viene spesso automaticamente emarginata come tempo puramente soggettivo, come tempo «psicologico», o vista come una deformazione antropomorfica del tempo stesso. Questo pregiudizio grava già sulla concezione di Agostino del tempo come *distensio animi*, e poi sulla concezione coscienzialistica della *durée* bergsoniana. Eppure al di là di questi limiti sono stati proprio loro a tenere desta

l'attenzione e la consapevolezza sulla pluralità delle dimensioni temporali. Lo sforzo di Scheler mira a dimostrare che oltre al tempo misurabile non esiste solo il tempo psicologico.

5. Il divenire di Dio e il divenir-persona

A questo punto ci sono i presupposti per affrontare più direttamente la questione scheleriana del «Dio in divenire». Una tesi consegnata in gran parte ai frammenti postumi raccolti nel volume undicesimo dei *Gesammelte Werke*. Dio – sostiene Scheler – ha in se stesso una «tensione originaria», una *Urspannung*, che chiede di essere risolta: è questa tensione che origina il divenire di Dio. L'uomo tuttavia può comprendere qualcosa di questa tensione solo partendo dal punto di vista del finito. Dietro rimane il mistero di un *Deus absconditus* di cui non è possibile dire nulla.

Qui Scheler si preoccupa di mettere in luce una irriducibilità fra il piano di Dio e quello cosmico. Noi possiamo conoscere Dio *soltanto* nella misura in cui il divenire divino si riflette nel divenire del mondo, il divenire di Dio è tuttavia «indipendente da quello del mondo» e anche «già prima del mondo c'è un divenire in Dio». Tale divenire non coincide con la storia cosmica, e nella misura in cui non coincide ci rimane completamente sconosciuto: «Noi non possiamo conoscere l'infinita storia divina che precede il divenire del mondo e neppure l'infinita storia divina che lo sopravanza [...]. Cosicché la totalità del processo cosmico è solo un episodio nell'eterna vita divina»⁵.

Sempre procedendo con queste cautele Scheler afferma che la «tensione originaria» alla base del divenire di Dio è prodotta dagli infiniti attributi di Dio, e che fra questi infiniti attributi due soli entrano in gioco in modo evidente nel divenire del mondo, risultando quindi conoscibili per l'uomo: lo spirito (*Geist*) e l'impulso primordiale (*Drang*). L'atto creativo che permette il mondo, che Scheler interpreta nel senso di un'eccedenza agapica, non è però una conseguenza necessaria di tale tensione, ma un

atto assolutamente libero e gratuito. Dio infatti avrebbe potuto anche non permettere il divenire del mondo, in questo caso però non avrebbe risolto la tensione al proprio interno fra uno spirito impotente e un impulso primordiale dotato di una potenza infinita ma assolutamente priva di organizzazione.

Dio non aveva bisogno di creare il mondo neppure per essere uno spirito compiuto. E cosa ancora più preoccupante, Dio, nel permettere il divenire del mondo, intuiva già la diffusione del male che ne sarebbe seguita e che in lui era già stata eternamente sconfitta. Per questo Dio «non ha sofferto sulla croce solo per i peccati avvenuti (caduta), egli soffrì per essi ancora prima, nel momento della creazione, prima che essi avvenissero: egli pianse dal profondo del suo cuore allorché pronunciò il *non non fiat*»⁶. Ma tale atto era necessario per gettare luce su quell'abisso da cui Dio stesso era sorto: Dio aveva bisogno del divenire del mondo per spiritualizzare il proprio impulso primordiale. Dio «rischiò» il mondo per realizzare nel mondo la sua essenza, che consiste nel superamento del male.

Permettere il divenire del mondo significa lasciare che spirito e impulso primordiale corrano l'uno verso l'altro e si «compenetrino» a livelli di complessità sempre maggiori, fino a raggiungere il «centro personale». Il divenir-persona è allora il senso della creazione ed è attraverso di esso che Dio cerca di liberare il mondo dal male⁷.

Il divenir-persona è il luogo del contatto fra Dio e l'uomo. Dove con «uomo» Scheler non intende un concetto antropomorfo (l'essere mammifero col pollice riverso e l'andatura eretta), ma un concetto ben più ampio: l'«uomo-cosmico» (*Allmensch*). L'uomo è qui inteso nel senso dell'atto stesso, qualsiasi forma biologica esso possa assumere, con cui la vita si trascende per cercare Dio, o riesce a trascendersi perché cercata da Dio. È l'atto che unisce Dio e il cosmo.

Il divenir-persona di Dio trascende allora le forme del divenir-persona dell'uomo inteso come animale mammifero. Non solo: «L'uomo è l'unico "luogo", da noi conosciuto, in cui si attua il divenire di Dio»⁸. Esistono infatti altri «luoghi», in quanto il

divenir-persona di Dio è solo la forma *cosmica* del divenire di Dio, che in se stesso mantiene invece una forma a noi completamente inaccessibile e trascendente: quella del divenire «iper-personale»⁹. In definitiva il divenire dell'uomo e di Dio risultano solo «parzialmente coincidenti», in quanto in Dio rimane sempre una dimensione trascendente, il *Deus absconditus*¹⁰.

In ogni caso Scheler si espone qui a tutti i rischi impliciti in una tesi molto forte: vi saranno anche altri luoghi del divenire divino, ma il divenir-persona dell'uomo è in ogni caso uno di questi luoghi. Anzi è l'unico che ci è accessibile. Come si esplicita questo divenir-persona dell'uomo? Si tratta di un atto di rottura etica nel quale l'uomo supera la prospettiva egocentrica attraverso la riduzione catartica. Solo in questo atto l'uomo può elevarsi al centro personale. Ma divenendo centro personale l'uomo diventa una concrezione particolare di quell'atto con cui Dio cerca di spiritualizzare la natura e di offrire energie allo spirito, cioè diventa una forma particolare della *creatio continua*.

È a questo punto che il problema del divenire di Dio e quello del valore salvifico del sacro vengono a convergere. Il sacro è lo spazio che Dio apre al divenir-persona, e il divenir-persona significa imitare quell'innalzamento di Dio dalla *natura naturans* che porta alla seconda salvezza. Dio propriamente crea aprendo spazi di libertà nel mondo, permettendo un incremento della densità esistenziale della persona. Ma è anche un Dio incompiuto che diverrà onnipotente solo alla fine della storia. E proprio perché questa onnipotenza non esiste *ab origine*, Dio ha bisogno del divenir-persona dell'uomo, e nello stesso tempo tale divenir-persona non è per l'uomo un destino, ma solo una scelta.

6. Il libro di Hamack su Marcione

Oltre a Hartmann e a Schelling v'è un'ulteriore fonte che ha influenzato la riflessione scheleriana relativa al problema del

«Dio in divenire»: il libro di Adolf von Harnack su Marcione. Di esso sappiamo che esce nel 1921 con il titolo: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, e che Scheler lo cita già nel 1922¹¹. La mia tesi è che la lettura di questo testo e il confronto con Marcione costringano Scheler a una netta presa di posizione nei confronti del problema del rapporto fra Dio e il male. Scheler, come cercherò di mettere in luce, è un avversario di Marcione, tuttavia prende sul serio molte delle problematiche che Marcione aveva sollevato. In primo luogo quelle che descrivono il Dio dell'amore, non ancora onnipotente e compiuto: il Dio del futuro. È solo in questo contesto che Scheler può affermare in un appunto non destinato alle stampe: «O Dio! Solo da questo momento io riesco veramente ad amarti e ad adorarti in modo puro: da quando ho scoperto che non è tua la paternità e la responsabilità per l'esistenza materiale e il divenire di questo mondo»¹².

La tesi scheleriana del «Dio in divenire» può essere allora letta come un tentativo di superare e contrastare la contrapposizione che Marcione pone fra il Demiurgo che ha creato il mondo e il Dio che redime l'uomo, fra il Dio che è nel male e il Dio che innalza dal male, fra il Dio che rappresenta la giustizia risentita «dell'occhio per occhio, dente per dente» e il Dio che è agape e perdono, fra il Dio dell'Antico e il Dio del Nuovo Testamento. Invece la rivalutazione della natura e della teoria platonica dell'eros, che Scheler sviluppa con particolare impegno a partire da *Essenza e forme della simpatia*, può essere vista come una sana reazione alla sconvolgente e allucinante condanna che Marcione rovescia nei confronti dell'atto creativo e di ogni forza vitale.

Ma lasciamo parlare Harnack. Marcione è una delle figure chiave per comprendere la storia del cristianesimo: i Padri della chiesa non sarebbero riusciti infatti a confutare completamente Marcione, anzi proprio attraverso le loro critiche, tesi fondamentali di questa eresia si sarebbero diffuse e sarebbero state fatte proprie dal cristianesimo. L'ipotesi di Marcione parte da una riflessione: nell'Antico Testamento si parla di creazione,

nel Nuovo di redenzione; nel primo si parla di legge, nel secondo di grazia. Le conclusioni a cui arriva Marcione sono estreme: il Dio del *Nuovo testamento* è un Dio diverso da quello dell'*Antico Testamento*, è il Dio buono, quello che ha inviato sulla terra Gesù per salvarci dalle miserie di questo mondo. A esso si contrappone il Dio dell'*Antico Testamento*, il Dio che ha creato il mondo ed è responsabile del male che in esso regna.

Tutti temi destinati ad aver profonde conseguenze sul pensiero di Scheler. Marcione – afferma Harnack – dipinge il Dio creatore come un Dio onnipotente che non è stato capace di autocontrollarsi, che soprattutto non sa dell'altro Dio e si è trasformato in un despota che regna imponendo la sua legge come giustizia puramente formale: *voluntas regis suprema lex*. Dove traspare la malizia di questo Dio? Nel fatto che ha creato l'uomo debole, soggetto al peccato, alle malattie, ecc. Nel fatto che lo induce continuamente in tentazione per poi infliggergli una serie infinita di condanne e punizioni, nel fatto che le colpe dei padri ricadono sui figli, che l'innocente soffre al posto del colpevole, che la storia dell'uomo è disseminata di guerra e di ogni sorta di violenze¹³.

Il Dio creatore – prosegue Harnack – è secondo Marcione il Dio senza misteri: la sua natura inferiore risulta chiaramente riconoscibile dalla sua opera. Certo il culmine della creazione è anche per Marcione l'uomo, ma qui non si può propriamente parlare di un'opera che corona un atto riuscito: la creazione dell'uomo è piuttosto una misera tragedia. Questo Dio ha creato l'uomo infondendogli nell'anima la propria sostanza, ma tale sostanza non solo si rivela imperfetta, essa viene addirittura mescolata con la carne: così per colpa di una creazione difettosa nasce l'uomo come essere manchevole.

Ma quello che non può non aver colpito Scheler è il disprezzo isterico nei confronti dello stesso atto generativo dell'uomo: l'uomo nasce come conseguenza di un atto immondo, di un *negotium impudicitiae* che lo fa fluire nel grembo materno e poi lì lo nutre per nove mesi¹⁴. Qui l'atto sessuale diventa immorale *specialmente se* è diretto alla procreazione. E il perché è

chiaro: per Marcione l'uomo ha la possibilità di redimersi solo sabotando e contrastando ogni forma di forza generativa che porta a rafforzare il mondo. La salvezza va ottenuta accelerando la fine del mondo, impedendo con ogni mezzo la rigenerazione e lo sviluppo della natura. L'ascesi è allora intesa come un ritirarsi dal mondo, un prendere le distanze da esso attraverso una grazia che proviene liberamente dal Dio buono.

Capitolo VI

Il Dio agapico

I. Da Marcione a Francesco

Scheler raccoglie da Marcione alcuni spunti: nell'idea di un Dio che diviene, di un Dio che non è ancora compiuto si riflette forse qualcosa di quel Dio buono di cui parlava Marcione: un Dio che ancora non è, un Dio che non è responsabile dei mali di questo mondo. Ma proprio la tesi del «Dio in divenire» mette radicalmente in discussione l'impostazione di Marcione. Qui non si tratta solo di negare l'esistenza di due divinità, riaffermando un unico Dio, ma di unificare nel divenire di questo unico Dio qualcosa che per Marcione rimaneva assolutamente inconciliabile.

Questo cambiamento di prospettiva avviene grazie a una completa rivalutazione dell'atto creativo e della sua opera: il mondo. Ma rivalutare il mondo per Scheler significa vedere nella fecondità della natura non il segno di un Dio malvagio, quanto il riflesso di un incoraggiamento agapico. Da questo punto di vista la tesi del Dio in divenire viene preparata e anticipata da quella importante operazione che Scheler compie nel 1922, volta a far convergere i due momenti, generalmente contrapposti, dell'eros e dell'agape.

Basta leggere la definizione che Scheler dà di agape per mettere da parte ogni equivoco e rendersi subito conto della distanza abissale che intercorre fra Marcione e Scheler: «Agape è il dire di sì al mondo e all'*ens a se*, il dire di sì all'essere in tutti i suoi aspetti, anche all'essere reale e alla sofferenza nella resistenza del reale»¹. Il riferimento diretto di questa definizione non è il *Nuovo Testamento*². A chi pensa Scheler?

Nel cristianesimo è presente una tendenza volta a contrapporre eros e agape, a interpretare l'atteggiamento fondamentale dell'uomo nei confronti del mondo attraverso il concetto di angoscia. Questa tendenza ha storicamente una delle sue fonti principali proprio in Marcione. E che Marcione continui a rimanere presente all'interno del cristianesimo esercitando un influsso rilevante, viene sottolineato non solo da Harnack, ma anche da molti altri. Più recentemente è stato Taubes a ritornare su questa questione riprendendo anche un altro punto sottolineato da Harnack: quello del rapporto fra Marcione e la teologia di Paolo. Marcione, nota Taubes, ha estremizzato le differenze che Paolo individua tra *Antico* e *Nuovo Testamento*, tuttavia se non ha capito Paolo non lo ha neppure completamente frainteso³. E in ogni caso quella componente nichilistica, così efficacemente descritta da Harnack, continua a tentare la storia del cristianesimo.

Si tratta di un ragionamento che funziona, tuttavia in questo ragionamento di Taubes manca una figura importante: Francesco. Ebbene nel 1922, proprio l'anno in cui Scheler cita le pagine di Harnack su Marcione, Scheler dà alle stampe la seconda edizione di *Essenza e forme della simpatia*, aggiungendo, fra l'altro, alcune importantissime pagine in cui dipinge Francesco come colui che ha salvato il cristianesimo dalle estremizzazioni della teologia di Paolo. E qual è per Scheler il centro della controversia? La svalutazione del mondo. La vera confutazione di Marcione non avviene a opera dei Padri della chiesa, ma a opera di Francesco!

Nella teologia di Paolo non viene neutralizzato il rischio di una esaltazione unilaterale dell'«amore acosmico» capace di

condurre a una completa desacralizzazione della natura. Dove desacralizzare la natura significa metterla incondizionatamente a disposizione della volontà di dominio dell'uomo: «Nella misura in cui l'uomo si sente drasticamente al di fuori della natura [...] e raccoglie tutte insieme le forze che si vanno liberando nell'atto della unipatia in Cristo, quell'atto che a cominciare da Paolo è guidato dall'amore acosmico per Gesù Cristo, [...] la natura diventa in linea di principio un oggetto privo di vita, sottoposto al *dominio* della volontà spirituale dell'uomo»⁴.

Tale *sädivinizzazione* della natura priva la natura di ogni valore e di ogni diritto, e la separa dall'atto creativo: solo l'uomo ha diritti. Ma tale incapacità di conservare un atteggiamento etico nei confronti della natura finisce con lo strumentalizzare la stessa elevazione dell'uomo: l'uomo considerandosi immagine di Dio sulla terra pensa di avere il diritto di dominare illimitatamente sul creato, analogamente a Dio stesso o in nome di Dio. Tuttavia il dominio dell'uomo sulla natura diventa un dominio di tipo tecnologico in cui il sacro rimane assente, ed è proprio la forma di tale dominio che finisce per diventare il canone attraverso cui viene ricostruita la stessa immagine di Dio. Il risultato non può che essere una catastrofe: la volontà del soggetto umano trasferisce tutta la sacralità della natura in un Dio completamente trascendente, ma dopo aver assunto il dominio completo sulla natura identifica Dio con tale onnipotenza profana, oppure semplicemente si dimentica di Dio, o lo neutralizza.

Nell'assolutizzazione unilaterale dell'amore acosmico «si verifica un'enorme devitalizzazione e disanimazione dell'intera natura [...] che portò per secoli – fino al movimento francescano [...] – a bollare come pagano ogni tipo di unipatia con la natura»⁵. Soltanto nell'essenza e nella storia dei misteri e dei sacramenti cristiani – prosegue Scheler – è rimasta una qualche remota traccia di un contatto fra il divino e la natura, e precisamente nell'identificazione del corpo e del sangue del Signore con il pane e il vino. «Fino al movimento francescano...»: è solo con Francesco che il cristianesimo riesce a parlare di amore verso la natura senza ricadere nel paganesimo.

Mentre un amore acosmico inteso in modo unilaterale apre le porte alla tesi dell'onnipotenza del soggetto, l'unipatia cosmica era da sempre sfociata nelle varie forme di panteismo e di naturalismo. Sotto questo aspetto, nota Scheler, Francesco non ha nessun precursore in tutta la storia cristiana dell'Occidente. «Ciò che più ci colpisce – anche occupandoci solo superficialmente di Francesco d'Assisi e delle sue orme terrene – è il fatto che egli chiami fratelli e sorelle anche il sole e la luna, l'acqua e il fuoco, così come animali e piante d'ogni specie. È il fatto che egli abbia attuato un'espansione della mozione specificamente cristiana dell'amore di Dio come Padre, dell'amore fraterno e dell'amore del prossimo "in" Dio, a tutta la natura infraumana, e che al contempo abbia attuato, o sembrasse attuare, un'elevazione della natura alla luce e allo splendore del sovranaturale»⁶.

Per Scheler Francesco salva il cristianesimo dal nichilismo perché è in grado di far convergere «amore acosmico» e «unipatia cosmica», «vitalizzazione dello spirito» e «spiritualizzazione della vita», riuscendo a concretizzare nella propria esistenza e azione l'unione stessa di questi due momenti. Ma se la provenienza dell'amore acosmico è individuabile nel cristianesimo, qual è l'origine di questo atto d'unipatia cosmica? Per Scheler non ci sono dubbi: esso ha origine nella teoria platonica dell'eros.

2. Il pan-enteismo e la sacralità della natura

Nell'eros si realizza una fusione emotiva e carnale proprio con quella forza vitale generativa che Marcione voleva combattere a tutti i costi, e tale unione si realizza nella forma di un'estasi dionisiaca, che portata fino alle estreme conseguenze ripiomberebbe l'uomo in quella identificazione nella natura da cui si era faticosamente emancipato all'origine del proprio divenir uomo. Nell'amore acosmico si apre invece la strada a un'estraneazione dalla natura che in epoca moderna si è unilateralizzata nel tentativo di cancellare ogni residuo di sacralità dalla

natura in modo da poterla poi ridurre a puro oggetto, a meccanismo inanimato e privo di valore.

La partecipazione alla natura a cui pensa Scheler, sulle orme di Francesco, vuole essere qualcosa di *profondamente* diverso. Vuole essere partecipazione a quella corrente vitale tanto demonizzata da Marcione, ma non nel senso di una fusione dionisiaca: attraverso l'atto agapico la partecipazione viene per così dire «trattenuta» e non cade nella fusione. Tale partecipazione non avviene più a livello del centro vitale quanto del centro personale: la persona nell'atto di partecipare conserva una propria identità e una distanza, una distanza resa possibile dalla presenza di un'agape dietro a cui emerge la rivendicazione di un Dio che trascende la natura. Una tale partecipazione non ha più nulla a che fare allora con le varie forme del contagio affettivo, dell'ipnosi, della fusione vitale, ecc., perché non si pone più sul livello psicologico: *il senso di questa partecipazione è piuttosto quello dell'«apertura al mondo»*.

Attraverso questa compenetrazione fra eros e agape l'uomo è dunque in grado di considerare la natura eticamente, di assumere una responsabilità nei suoi confronti, di riconoscere in essa un momento di sacralità che automaticamente le conferisce dignità, e questo senza ricadere nel panteismo. In *Essenza e forme della simpatia* Scheler, per designare questa posizione che riconduce a Francesco, usa il termine di *pan-enteismo*. Un termine spesso confuso con quello di «panteismo» (addirittura anche nelle traduzioni). Con esso invece Scheler intende contrapporsi al panteismo, e cioè all'identificazione fra Dio e *natura naturans*, affermando che Dio è parzialmente immanente ma anche parzialmente trascendente la natura.

A partire da questa tesi sviluppa, negli anni successivi, una critica alla *creatio ex nihilo*⁷, un passo che attira su di Scheler una nuova valanga di polemiche. Tuttavia Scheler in tal modo pone un problema che non è insensato. Martin Buber ad esempio su questo punto non critica Scheler e anzi sostiene che tale teoria non trova una inequivocabile conferma nell'*Antico Testamento*. E per quanto riguarda il *Nuovo Testamento* sarebbe an-

cora più difficile trovare proprio qui una conferma, in quanto in esso il tema non è quello della creazione, bensì quello della redenzione.

La questione è dirimpente. Scheler stesso sembra non padroneggiarla completamente, e in ogni caso non ha il tempo di risolvere e chiarire molte questioni che, con l'improvvisa morte, rimangono aperte. Di sicuro Scheler afferma che la *creatio* non ha come presupposto le *ideae ante res*, ma l'*agape*. Vi è poi l'idea di un Dio in divenire che risulta parzialmente immanente e parzialmente trascendente la natura. Infine vi sono molte ambiguità relative al problema della sostanzialità del finito.

Che cosa significa che il finito non viene creato dal nulla? Se eliminiamo l'ipotesi di un finito che non viene creato dal nulla perché in realtà rimane sempre nel nulla, inevitabilmente si pone il problema della relazione fra il finito e la sostanza di Dio. Scheler sembra porre il problema della sostanzialità del finito in relazione al divino. Si pensa a una soluzione spinoziana? Scheler lo nega. Si tratta allora di un Dio trascendente che riproduce in continuazione il finito, dall'esterno, ma negandogli contemporaneamente sostanzialità? Una tesi assai problematica: può veramente un Dio trascendente essere la sostanza del finito che trascende? Qui si fa veramente molta fatica a seguire Scheler.

Qualche provocazione ulteriore ci viene dalla lettura del frammento postumo intitolato «Perché la vita-cosmica [Alleber] non può essere una "creatura"» (cf. GW XI, 197-199). La risposta di Scheler è che la *natura naturans* non può essere creata perché è da essa che proviene l'energia della creazione. «Non Dio in Dio ma la vita cosmica in Dio "partorisce" il mondo». Nello stesso tempo il pan-enteismo si differenzia dal panteismo proprio nel sottolineare che Dio si è staccato da questa origine oscura rappresentata dalla *natura naturans*.

Mi pare che ora il senso del discorso sia un po' più comprensibile. Proviamo a riconsiderare meglio il problema della sacralità della natura. È la sacralità della natura che genera il finito, e la sostanzialità del finito trova in essa il proprio punto di riferimento. La *prima creazione* è un «parto» della *natura*

naturans, è una creazione generativa, erotica. Non è un divino trascendente che, dal di fuori, crea *ex nihilo* il mondo. Piuttosto è la *natura naturans* che si ricrea in continuazione, in una creazione che non parte dal nulla, e dove non esiste un inizio assoluto, ma piuttosto un processo di funzionalizzazione. Il finito guadagna la sua stabilità e continuità esistenziale in riferimento a questa prima creazione.

Tuttavia l'idea del Dio in divenire comporta la possibilità di una *seconda creazione*, una creazione agapica: Dio stesso elevandosi al di sopra di quella *natura naturans*, e di quella necessità, che Spinoza scambiava con Dio stesso, ha guadagnato, con un atto di rottura, una dimensione di trascendenza, partendo dalla quale può creare nel senso di *ritornare nel mondo con un atto agapico*⁸. Il Dio trascendente ha una sostanzialità distinta da quella della *natura naturans* e crea dal di fuori della natura: esso fa erompere attraverso la sacralità spazi sempre più ampi di libertà nella natura. Ed è proprio nell'imitazione dell'atto con cui Dio è sorto elevandosi dalla terra, che l'uomo è in grado di risorgere a vita nuova. La *prima creazione* genera l'esistente e lo conserva fino alla morte, la *seconda creazione*, cioè la risurrezione, crea un nuovo inizio esistenziale, fa rinascere l'uomo a vita nuova, esprime il contagio del tempo da parte dell'eternità.

3. Eros e agape

A questo punto il problema si sposta sui confini fra eros e agape, perché come abbiamo già messo in evidenza la prima creazione ha una natura prevalentemente erotica mentre la seconda agapica. È stato Scheler, molto prima di Nygren⁹, a richiamare l'attenzione sul senso profondo della distinzione fra eros e agape e a sottolineare nel contempo una delle differenze fondamentali fra il platonismo e il cristianesimo: mentre in Platone — questa la famosa tesi di Scheler — l'eros mira a qualcosa che è già precedentemente determinato, e risulta propriamente

un atto riproduttivo, nel cristianesimo (e più precisamente nel cristianesimo di Giovanni) emerge un nuovo concetto di libertà e di creatività in cui l'atto agapico non si dirige a qualcosa che c'è già, ma crea le condizioni affinché questo qualcosa (che ancora non c'è) possa emergere. Qui ci si pone al di fuori della metafisica della presenza, evitando il pericolo, implicito nella teoria dell'eros platonico, di ridurre l'essere a essere oggettivabile. Ma la differenza più appariscente è che mentre nell'eros è implicito un moto dall'imperfezione alla perfezione, dal basso verso l'alto, nell'agape è Dio che ama il creato e quindi la direzione è capovolta: dall'alto verso il basso.

Eros e Agape rimangono per Scheler assolutamente irriducibili. Eros è la tensione dell'uomo che mira all'autoaffermazione, agape è piuttosto un dono che proviene da Dio: è l'azione creativa di una comunità di persone illuminate dalla presenza del divino. Eros è una *funzione*, la più alta delle funzioni psichiche, agape è invece l'*atto* per eccellenza della persona.

Questo per Scheler non significa però arrivare a una sterile e risentita contrapposizione fra l'agape spirituale e l'eros carnale, come avviene invece in Nygren, quanto il tentativo di fondere insieme due movimenti fra loro intimamente connessi: tracciando una netta distinzione fra eros e libido, Scheler riconosce già nell'eroticismo del corpo i tratti inconfondibili che appartengono solo alla sfera personale e che sono sconosciuti all'animale.

La correlazione fra eros e agape permette di superare l'interpretazione dualistica che finora ha prevalso relativamente all'ultimo Scheler. Eros è l'impulso primordiale (il *Drang*) divenuto vedente, cioè il *Drang* contagiato in qualche modo dalla capacità di orientamento e di organizzazione dello spirito; altrettanto l'agape è uno spirito che diventa creativo, quindi uno spirito che grazie al contagio della potenza dell'impulso primordiale supera l'originaria impotenza. Non è corretto invece considerare l'eros come l'attività autonoma dell'impulso primordiale e l'agape come l'attività autonoma dello spirito: eros e agape sono piuttosto le forme dell'interazione fra impulso primordiale e spirito, sono lo spazio intermedio fra spirito e pulsione.

L'eros, in un'opera di sublimazione capace di emanciparsi dall'istinto, coglie l'immagine (il *Bild*) determinando in tal modo l'orizzonte percettivo dell'uomo. Ma nell'oggettivare il mondo in immagini l'eros non arriva a cogliere la realtà essenziale. L'essenza può essere colta solo in un atto agapico in cui la persona viene illuminata e cercata dal divino.

Le differenze con Platone sono evidenti. Ma si tratta di un problema piuttosto complesso e che assume forme diverse nelle varie fasi del pensiero di Scheler. All'inizio prevale in Scheler l'intento di esaltare le novità innegabilmente introdotte dal cristianesimo con il concetto di agape. Emerge un'interpretazione prevalentemente riduttiva di Platone: non solo nella teoria platonica dell'eros mancherebbe un carattere creativo, ma Platone rimarrebbe fermo all'idea d'un uomo che cerca di autorendersi da solo, e prigioniero d'una prospettiva egologica a cui rimarrebbe completamente celata l'essenza dell'atto cristiano dell'umiltà¹⁰.

A Platone viene contrapposto Agostino, capace di elevare a dignità filosofica le verità del cristianesimo, e in particolare di esplicitare il carattere creativo dell'agape. Ma quello che Scheler non può proprio accettare del platonismo è la tesi che esista un mondo delle idee intese come oggetti ideali già conclusi e in sé perfetti, e che tutta la conoscenza sia una semplice ripetizione e ricordo d'una loro originaria apparizione. Questa tesi trova per Scheler le proprie radici proprio nella teoria dell'eros, o meglio nell'assenza in essa d'un motivo autenticamente agapico.

Se eros è essenzialmente aspirazione all'immortalità, esso è tale nella misura in cui aspira a perpetuarsi attraverso la *creazione* nel corpo e nell'anima. È evidente però che in tal modo l'eros mira egologicamente a un'auto-riproposizione, che toglie spazio al nuovo e all'atto libero, e che non ha nulla a che fare con l'atto creativo. Anche se il testo di Platone offre vari spunti, è l'aspetto riproduttivo a essere quello infine dominante. Eros, com'è noto, non solo tende al possesso del bene, ma aspira a «possederlo per sempre»¹¹.

Eros per Platone è *febbre delirante d'eternità* che solo grazie alla bellezza diventa forza feconda e creatrice, e tale creatività è possibile solo come *armonia*, concordanza, cioè *methexis* alla dimensione del divino: nella bellezza veniamo rapiti da una dimensione superiore che incrementa la nostra intensità esistenziale. Tuttavia proprio perché tutto questo sforzo poggia sulle spalle di eros, questo processo ha infine in Platone una ricaduta finale negativa: se eros è *febbre delirante* e desiderio ardente di rendere irreversibile il passaggio dall'indeterminato all'esistenza, allora è chiaro che l'occhio dell'eros non può che aspirare a irrigidire in una forma duratura il divenire generativo della vita, non può che mirare a forme laviche raggelate ed eternamente pietrificate.

Platone riduce alla forma anche l'essenza: se è eros, assetato di possesso stabile, a condurci fino alla visione dell'essenza, è poi comprensibile perché eros veda un *kosmos noetos* statico. Qui si erge nella metafisica occidentale un totem, un mondo di idee pietrificate capace di neutralizzare l'angoscia dell'eros nei confronti della morte. È proprio la mancanza del momento agapico che spinge Platone a riproporre, sotto molti aspetti, una visione «*parmeneidea*» delle idee, e la contrapposizione fra essere e divenire.

Il paradosso è che la metafisica cristiana, che pur aveva introdotto il concetto di agape, finisce poi col recuperare questa concezione statica, finisce con il salvare, ad esempio con la tesi delle *ideae ante res*, proprio il mondo platonico delle idee. Il cristianesimo sembra così recuperare la staticità dell'eroticismo platonico mettendo da parte la creatività dinamica dell'agape e sfociando in tal modo nell'ontoteologia. *È come se qui platonismo e cristianesimo avessero messo insieme il loro aspetto peggiore.*

Scheler cerca invece di coniugare cristianesimo e platonismo in una direzione opposta a quella che ha portato alla metafisica della presenza. L'esperienza sovrasensibile diventa, attraverso la bellezza, partecipazione a una finitezza diveniente e problematica del divino che, pur rimanendo opaca, non può venir confu-

sa con un'esperienza sensibile, finalizzata unicamente a conservare in vita il nostro organismo, e neppure con l'esperienza d'un ego teso a incrementare, con la scienza, la salute e la potenza fisiche dell'uomo. Il divino, nella sua forma immanente, non è altro che la forma costitutiva di tale apertura e l'invito a incrementarla. Così l'esperienza del divino non si consuma nella contemplazione rassicurante d'una perfezione ultraterrena, essa consiste piuttosto nell'aderire a un moto di solidarietà agapico capace di avere ricadute nell'intensità esistenziale.

4. Agape come libero processo creativo

L'«energia creativa agapica» è uno dei temi centrali delle opere composte ai tempi in cui Scheler si sentiva più vicino alla chiesa cattolica, da *Ordo amoris* al *Formalismo*, ma trova una delle sue espressioni più compiute in *Essenza e forme della simpatia*. A mio avviso questa tesi non viene messa in discussione neppure nell'ultimo periodo, quando subentra l'ipotesi dell'«impotenza dello spirito».

Con il tema della creatività agapica Scheler va direttamente al cuore del cristianesimo. Una delle frasi più importanti del *Nuovo testamento* è quella in cui Giovanni afferma che *Dio è agape* e che chi rimane nell'agape rimane in Dio e Dio rimane in lui¹². La frase «Dio è agape» viene da Scheler intesa anche nel senso che «agape è Dio». L'atto dell'amare nel cristianesimo è per eccellenza l'atto dell'autorivelazione e della elargizione di salvezza al mondo, attraverso Gesù.

Per Scheler la definizione giovannea mette in luce la caratteristica assolutamente primaria di Dio, quella da cui seguono tutte le altre. Nel concetto di agape è innanzitutto implicita la tesi d'una libera creatività, nel senso che l'amare non si dirige a un dato valore, non è un moto di conquista verso qualcosa che «c'è già», ma l'atto che permette a un valore superiore di manifestarsi là dove prima non esisteva. Tale moto agapico è in definitiva l'atto con cui Dio crea la libertà del mondo. Attraverso un'ecce-

denza agapica Dio fa apparire nel mondo qualcosa che prima non c'era, apre un nuovo cammino al mondo, che si evolve e cresce proprio grazie a questo slancio. L'atto agapico è il fulcro dell'atto della seconda creazione: Dio come tensione e invito a una solidarietà finalizzata alla salvezza non crea e non concepisce il mondo come un oggetto, ma come una densità esistenziale strutturata su diversi livelli e orientata alla sfera personale. Nell'atto agapico viene percepito il valore di qualcosa come insieme aperto di infiniti riempimenti, ed è il contatto con il sacro che realizza verso l'alto questi orizzonti.

Naturalmente l'atto agapico della comunità di persone finite risulta creativo solo nella misura in cui partecipa all'atto agapico divino, per cui con il suo amore una persona non crea direttamente qualcosa, ma partecipa alla creazione, così come l'artista crea l'opera d'arte nella misura in cui viene ispirato. Già nell'atto dell'amare umano, rivolto a un'altra persona finita, non si mira a valori pre-esistenti, ma si crea lo spazio affinché la persona amata possa manifestare valori nuovi e più alti: amando una persona si crea lo spazio attraverso cui tale persona può realizzare un incremento della propria esistenza. Dove l'amare è operativo c'è sempre un divenire, una crescita nella direzione d'una maggiore pienezza, Dio stesso è l'espressione massima e l'invito costante a tale innalzamento.

L'agapismo è prima di tutto un libero processo autenticamente creativo. L'apparizione d'un nuovo inizio si fonda sempre su d'una determinata apertura agapica, è sempre funzionalizzato da una particolare eccedenza agapica. Scheler scopre una tale dimensione creativa ad esempio, come si è già visto, alla base dell'importante fenomeno del pentimento: qui si verificano azioni capaci non solo di auto-trascendersi, cioè di trovare un nuovo inizio e di mutare l'orizzonte del proprio futuro, ma anche di rivolgersi indietro, e di mutare la fisionomia del proprio passato.

Ma il fenomeno della libertà è presente in qualche misura in tutta la natura: il tempo della pura successione, della ripetizione assoluta è il tempo del nulla esistenziale e in esso non sarebbe

possibile alcun tipo di esperienza significativa. L'esperienza della ripetizione, in cui si snoda monotono il tempo della successione, semplicemente non è esperienza. L'esperienza è possibile solo come esperienza d'un processo che non è assolutamente ripetitivo: l'esperienza è esperienza della densità esistenziale del presente, degli elementi di novità. La libertà non solo è il senso proprio dell'esistenza, ma anche propriamente l'unico. La pienezza dell'essere è una pienezza di novità, e l'esperienza esistenziale si ha quando si urta nei suoi confronti, fino al caso limite d'un nuovo inizio, quando si viene contagiati e risvegliati dal sacro.

L'*ordo amoris* divino costituisce il centro dell'essere nel senso che è l'*ordine che struttura l'esistenza*. Ma il processo agapico è comprensibile in ultima istanza solo in riferimento al concetto di persona. La persona è il centro degli atti che eccedono la logica della rilevanza vitale, in definitiva è una sorgente dinamica di creatività: la persona è tale in quanto diffonde la creatività divina, in una comunità e al di fuori di essa, partecipando all'*ordo amoris* del divino. La persona è una densità su cui agisce l'agapismo e risulta capace, con la sua presenza, di diffondere orientatività. La presenza della persona si manifesta nell'esecuzione di atti: è ciò che muove questi atti, è la pienezza, la sorgente da cui sgorgano.

Dio stesso nella storia cosmica si manifesta come una persona in divenire, e al divenir persona compiuta di Dio corrisponde una comunità di persone che risultano solidali a tale processo e che, nella misura in cui partecipano a esso, agiscono nel mondo. Un senso analogo è forse rintracciabile nella frase: «Dove due o tre si riuniscono nel mio nome, là io sono fra di loro»¹³. Il divino appare immediatamente non appena l'individuo trascenda il proprio egocentrismo: solo dopo tale atto d'*umiltà* è possibile che «due o tre si riuniscano nel mio nome», cioè si formi una comunità agapica. Tale comunità agapica diventa un centro concreto della presenza del divino, ma ne rappresenta sempre e soltanto un senso parziale aperto al confronto, nel senso della teoria della «armonizzazione» (*Ausgleich*).

L'atto d'umiltà implica qui un'estasi dal proprio ego per divenire persona consapevole, e pone le basi per un liberare se stessi attraverso la liberazione dell'altro, guadagnando in tal modo un piano di comunione e solidarietà con l'altro altrimenti sconosciuto. E questo è infatti il senso dell'esortazione di Paolo tesa a preservare lo spirito della comunità cristiana²⁴, esortazione che se viene posta accanto al passo di Matteo viene ad assumere un significato teologico-politico che nella sua straordinaria efficacia ha contribuito senza dubbio al successo storico del cristianesimo. Ed è proprio in riferimento a questi passi che Scheler sviluppa, autonomamente da Husserl, il proprio concetto di riduzione filosofica.

L'agapismo si manifesta nella forma d'una comunità di persone tese alla salvezza; questa comunità di persone rappresenta solo il punto più elevato d'un moto cosmico pluralista orientato verso Dio e il sacro. In una prospettiva agapica, in cui l'essere è la forma esistenziale dell'agape, il processo di crescita della pienezza di valore e di significato, della presenza, non è più un processo puramente soggettivo (riguardante solo la coscienza umana), ma assume una valenza ontologica. Altrettanto l'atto dell'amare della persona non è un atto isolato ma compiuto all'interno d'un contesto di solidarietà. In questo atto di partecipazione all'atto agapico, la persona fa esperienza d'una presenza totale, in quanto è l'atto agapico che fonda ogni modo dell'essere autenticamente presente.

La realtà stessa si manifesta come struttura dinamica concretizzata nell'*ordo amoris* di Dio. L'essere è in ultima analisi per Scheler il risultato d'una comunità agapica tesa alla salvezza. La tesi di fondo di questa impostazione è che l'ontologismo debba essere risolto nell'agapismo, in quanto l'essere risulta un concetto derivato da quello di *agape*: l'essere è una conseguenza dell'atto agapico e il punto di riferimento dell'esistenza non è la sostanza in sé ma la persona.

5. La persona come «medium» fra rivelazione e storia

In questa prospettiva risulta chiaro che la *rivelazione* deve mettere in gioco anche la storia dell'uomo e il suo essere persona. Così come la critica allo psicologismo non implica necessariamente una messa fra parentesi della sfera emozionale, altrettanto una critica alla storicizzazione del cristianesimo non può comportare una sottovalutazione del problema della storia. La storia stessa può essere letta come rivelazione di un Dio che rimane parzialmente trascendente. Se la rivelazione è l'eternità che irrompe nel tempo creando lo spazio per un'azione creativa, il problema della rivelazione viene connesso a quello d'una creazione che non si esaurisce in un unico atto iniziale ma che si esprime attraverso la storia cosmica, diventa *creatio continua*. Il problema della rivelazione nella storia apre per Scheler la questione del Dio del futuro: il Dio buono e onnipotente annunciato da Cristo non è all'inizio della storia, bensì ne rappresenta il compimento. *È cioè alla fine della storia.*

Ma se la storia stessa diviene terreno della rivelazione, allora antropologia filosofica e filosofia della storia non vanno contrapposte, dal momento che il carattere aperto e non definitivo della storia trova la sua origine proprio nell'apertura dell'uomo alla trascendenza, cioè nell'ex-centricità costitutiva della persona. È la persona che è in grado di cogliere l'attimo, in cui l'eterno irrompe nel tempo.

Dire allora che la rivelazione è la storia non corrisponderebbe al pensiero di Scheler. *La storia del cosmo è solo la rivelazione della sacralità della natura. La rivelazione di Dio e la storia sono mediate in Scheler dal concetto di persona.* In definitiva la rivelazione di Dio avviene per Scheler propriamente grazie al «divenir-persona» dell'uomo stesso, un divenire che prevede come prima tappa la mortificazione dell'ego. Il «divenir-persona» si basa anzi su d'un incremento dell'intensità esistenziale che è frutto concreto della presenza del divino. Se il soggetto egologico rappresenta l'uomo isolato, la persona diventa espressione dell'apertura dell'uomo a Dio e di Dio all'uo-

mo: il divenir-persona è in un certo senso in grado di superare la «linea della morte» fra l'uomo e Dio perché è già fecondato dalla grazia. Questa apertura al mondo, che è apertura a Dio e di Dio, implica l'alleanza fra l'uomo e Dio ed è resa possibile dal «divenir-uomo» di Dio stesso, cioè dall'incarnazione.

Se la rivelazione trova il suo centro nell'apertura della persona a Dio, tale apertura non è un fatto soggettivo in quanto, come osservato, presuppone l'apertura di Dio all'uomo. Non solo: a sua volta tale rivelazione personale risulta funzionalizzata dalla storia e dalla tradizione, cioè dalla comunità di cui la persona fa parte. L'esperienza religiosa individuale nasce e si sviluppa così all'interno di una tradizione, fa esperienza del divino attraverso tale tradizione. La tradizione a sua volta fonda la propria legittimità sulla capacità di funzionalizzare l'esperienza religiosa.

Se la rivelazione passa attraverso la storia e la persona il valore del *Nuovo Testamento* non può fondarsi su di una verifica filologica, ma sul fatto che da secoli continua a essere una fonte inesauribile di ispirazione per l'uomo religioso. Certe frasi del *Vangelo* hanno un tale immenso potere illuminante da non aver bisogno di ulteriori sigilli. Esse ci sono arrivate direttamente da quella che Bergson chiamava la fonte della religione dinamica.

Nell'ultimo Scheler si verifica un'ulteriore radicalizzazione di tutta la tematica nel segno della teoria dell'armonizzazione (*Ausgleich*). Dio rivelandosi nella finitezza non si lascia dire in modo univoco, tanto che nessuna forma di rivelazione, così come si dà nella storia, può essere compresa in modo definitivo e assoluto. Nello stesso tempo non è neppure ipotizzabile una *sintesi* delle diverse esperienze religiose: le diversità permangono e il confronto non ha di mira la loro neutralizzazione. La direzione non è quella di arrivare a un'unica religione eclettica, capace di mettere assieme il meglio del cristianesimo, del buddismo e delle altre religioni (si tratterebbe non solo di un obiettivo pericoloso e irrealizzabile, ma anche inutile, in quanto anche se realizzato si può star sicuri che apparirebbe subito una folta schiera di eretici pronti a dar vita a nuove scissioni), quan-

to piuttosto quella di una società eclettica e multireligiosa, basata sull'accettazione e il confronto *attivo* della diversità.

6. La rivoluzione agapica del cristianesimo

Il sospetto di Scheler è che l'agape sia un'idea così rivoluzionaria da non essere stata ancora compresa, nella sua radicalità, neppure dallo stesso cristianesimo, e da suscitare anzi, ancora oggi, profonde resistenze: non è un caso allora che, nonostante la centralità della definizione giovannea, per lungo tempo il concetto di agape non sia stato riconosciuto come la caratteristica primaria del Dio cristiano, tanto che la teologia ha spesso considerato l'agape subordinata ad esempio all'atto della volontà.

Una delle domande che emerge frequentemente dagli scritti di Scheler potrebbe esser così riassunta: perché nel cristianesimo il Dio inteso come volontà di potenza si è storicamente sovrapposto al vero Dio, quello inteso come agape? Una predominanza nel cristianesimo della componente statica su quella dinamica, una difficoltà a esprimere le sue verità più estreme, è avvertita da Scheler fin dai primi scritti. Nello scritto del 1915 *Amore e conoscenza* osserva che quasi inspiegabilmente proprio qui, sul concetto di *agape*, è mancato l'impatto, sul piano filosofico, di questa straordinaria rivoluzione dello spirito umano che è il cristianesimo. Tanto che — conclude Scheler — si può dire che in questo senso non esiste e non è mai esistita una «filosofia cristiana», se con queste parole s'intende, non tanto una filosofia greca con ornamenti cristiani, ma piuttosto un sistema concettuale sorto dalle radici e dall'essenza stessa dell'esperienza originaria cristiana. Alle novità implicite nel concetto di agape non è corrisposto un concetto filosofico altrettanto rivoluzionario di creazione.

Sempre in *Amore e conoscenza* lo sforzo di Scheler si dirige a sottolineare i meriti di Agostino nei confronti del pensiero greco. La prospettiva è quella di fecondare l'agostinismo con la fenomenologia, recuperando parzialmente Platone. Così Agostino

grazie al cristianesimo va oltre Platone e afferma l'idea d'un essere assoluto inteso come «amare creativo fino al suo nucleo più profondo» e contemporaneamente pulsione a manifestarsi. In Agostino, al contrario di Platone dove l'eros mira a un mondo di idee statico, l'amare agapico precede e determina le stesse idee; la creazione scaturisce dall'amare e viene orientata dalle idee: è una *creatio ex amore*; lo stesso si può affermare del rapporto fra amare e volontà dove Scheler risulta molto impegnato a contestare l'interpretazione – allora diffusa – che vedeva in Agostino un primato della volontà non solo sulla creazione, ma anche sull'amare.

Agostino compie un passo in avanti decisivo in quanto pone le idee, in Platone concepite al di sopra del Demiurgo, sullo stesso piano di Dio: esse diventano parte del *Logos* divino, ne rappresentano la struttura razionale, eppure nonostante ciò la rivoluzione di Agostino nei confronti di Platone si ferma per così dire a metà strada: pone l'amare prima delle idee e della volontà, ma poi le idee stesse rimangono precedenti l'atto creativo. Dio crea e conserva il mondo attraverso la volontà conformemente alla realizzazione d'un progetto *ante res* della volontà stessa.

La presa di distanza da Agostino si affermerà solo gradualmente e proprio mettendo in discussione il primato delle idee e della volontà sull'atto creativo, per sfociare infine nella tesi delle *ideae cum rebus*: in *La posizione dell'uomo nel cosmo* si arriva così a criticare lo stesso Agostino nella misura in cui questi pone le idee *ante res*, cioè prima della realizzazione del mondo. Per Scheler invece le idee non sono poste *prima* della creazione, e neppure *nelle cose stesse*, o *dopo* (nel senso quindi di astrazioni o pure convenzioni), ma esse sono *cum rebus*: create nel momento stesso in cui viene creato il mondo. L'atto creativo risulta un libero atto in cui non si imita demiurgicamente un progetto pre-esistente, ma tale progetto prende forma nell'atto stesso della creazione, diventa uno strumento dello stesso atto creativo.

La *dottrina delle idee* è invece il risultato e la summa di tutti i principali errori dell'idealismo antico; essa sbaglia nel negare

un divenire ontologico delle idee e nel confinare ogni movimento nella storia. Non esiste un mondo delle idee, il piano della quiete, precedentemente alla tempesta che è la storia del mondo. A questo punto la differenza con Agostino emerge in tutta la sua portata, tanto che in un frammento postumo si può leggere: «Lo spirito divino non si trova innanzi le idee (come nel platonismo di Agostino), ma le crea in continuazione sempre di nuovo»¹⁵.

Questa impostazione trasforma anche il senso della tesi agostiniana del maestro interiore, quella secondo cui gli uomini non comunicano direttamente fra loro attraverso una «comunicazione orizzontale», capace di trasmettere direttamente una verità fra due interlocutori, ma facendo piuttosto ricorso a un piano comune «verticale», che risveglia in ciascuno di essi, e a livelli diversi, una illuminazione da parte di Dio. Anche in questo caso si tratta d'un passo in avanti nei confronti di Platone in quanto tale illuminazione non è traducibile immediatamente nella reminiscenza di qualcosa che è contenuto una volta per tutte dall'anima, ma implica il riferimento a un dialogo capace di aggiungere elementi sempre nuovi. Eppure il riferimento finale rimane quello del disvelamento d'una verità già determinata e consegnata una volta per sempre a una *idea ante rem*.

Scheler invece, con la teoria delle *ideae cum rebus*, si addossa direttamente la responsabilità di porre le idee non solo dopo l'agape, ma anche dopo l'atto creativo, nella convinzione che tale ipotesi fosse una delle verità più profonde del cristianesimo originario.

La stessa questione del radicamento della persona finita nella sfera assoluta assume, nella prospettiva scheleriana, una nuova forza persuasiva in quanto non si tratta d'un fondamento che impone un progetto e uno scopo attraverso la propria onnipotenza, ma d'un Dio che invita a incrementare il nostro grado di apertura estatica al mondo, un Dio che addita una direzione di salvezza, e la cui scaturigine è da ricercare proprio nello spazio partecipativo aperto da questo invito alla solidarietà, una partecipazione che regola l'intensità con cui la persona esiste.

Nello stesso tempo la tesi secondo cui le stesse idee sono create da Dio non si trasforma in Scheler nell'ipotesi occamistica della *potentia Dei absoluta*, oppure in quella della creazione delle verità cosiddette eterne di Descartes. Se le idee sono create e quindi «sottomesse» all'atto creativo questo non comporta una accentuazione del potere di Dio, in quanto la tesi delle *ideae cum rebus* è il segno d'una irriducibilità del mondo e di Dio all'idea e quindi al concetto di previsione.

Conclusioni

Scheler vuole porre il divino al centro della riflessione filosofica, ma questo, dopo l'annuncio di Nietzsche, significa rinunciare a un'idea conformista del divino stesso. Per Scheler significa rimettere in discussione quella canonizzazione del discorso sul divino che si è coagulata attorno alla tesi della *creatio ex nihilo* e della onnipotenza originaria di Dio, e che di fatto ha portato Dio fuori da gran parte del discorso filosofico del Novecento. Significa confrontarsi e fare i conti con l'indifferenza e l'insensibilità dell'uomo moderno verso il divino. Ma l'opera di Scheler non si esaurisce in questa *pars destruens*, vi è anche una *pars construens* che ruota essenzialmente attorno al concetto del «Dio in divenire».

Il Dio tratteggiato dall'ultimo Scheler è un Dio quasi irricoscibile: è un Dio incompiuto, un Dio che sarà onnipotente solo alla fine della storia, un Dio che non ha potuto creare il mondo meglio di quello che è, perché egli stesso si è dovuto elevare al di sopra del proprio fondamento che ha poi generato anche il mondo. In tale prospettiva la possibilità del male rappresenta i confini dell'onnipotenza divina. Dio avrebbe anche potuto non permettere la generazione del mondo, ma quell'abisso da cui è sorto sarebbe rimasto avvolto nell'oscurità, per

questo Dio ha rischiato il mondo. Ma con esso ha dato inizio anche a quella che si potrebbe chiamare una *seconda creazione*: quella che si realizza attraverso il divenir-persona e consiste nel fecondare il tempo del mondo attraverso il contatto con l'eternità. Significa aprire al mondo la strada alla salvezza.

Questa seconda creazione è la forza creativa che regge ogni incremento di valore, è essenzialmente il sacro capace di contagiare e fecondare l'esistenza. La presenza del sacro è ciò che salva l'esistenza dalla ripetizione e dalla insignificanza, e tale atto di salvezza crea esistenza offrendo spazi di libertà al divenir-persona.

Se Dio non avesse aperto un'alternativa, l'uomo potrebbe anche aderire all'idea nietzschiana dell'*amor fati* e seguire spinozianamente il proprio *conatus* esistenziale. Ma Scheler si pone al di fuori del falso dilemma della libertà come un destino di cui l'uomo non è responsabile o come di un progetto che l'uomo costruisce a partire da se stesso. Una volta che Dio apre una via di salvezza la libertà non è un destino perché ci sono più alternative, ma non è nemmeno il frutto di una libera scelta perché solo una di queste scelte è quella giusta. Di fronte alla possibilità di salvezza l'uomo si trova a dover assumere una responsabilità (assolutamente negata da Nietzsche) nei confronti della propria esistenza. Tale via di salvezza rimane però solo una direzione aperta. Dietro di essa non vi è il Dio compiuto e onnipotente che impone una teleologia da realizzare, ma un Dio che indica una direzione aperta, un percorso non ancora terminato e non privo di difficoltà. È questo il Dio tragico, il Dio in divenire che consente, per Scheler, di superare l'«ateismo postulatorio» di Nicolai Hartmann.

La prospettiva aperta dall'ultimo Scheler non manca di punti oscuri, irrisolti, problematici. Quello più discusso riguarda la sostanzialità del finito. Su questo aspetto Scheler mantiene aperte più possibilità e non supera un margine di ambiguità. Ma a mio avviso Scheler non ricade in Spinoza nella misura in cui sottolinea l'esistenza di una sostanzialità della natura *distinta* da quella di Dio.

Ho cercato di mantenere aperto il significato da dare a questo progetto metafisico, finora interpretato prevalentemente nel senso del panteismo (ma Scheler ha sempre e solo parlato di pan-enteismo) e dell'identificazione fra uomo e Dio: penso di aver messo in luce che è possibile, e a volte doveroso, leggerlo *anche* in un modo diverso.

La metafisica dell'ultimo periodo è oggettivamente una delle poche metafisiche del Novecento che ha saputo coniugare motivi fondamentali del cristianesimo con la riflessione di Nietzsche su Dio; anzi una metafisica che con il tema dell'impotenza dello spirito e la tesi delle *ideae cum rebus* ha il pregio di riuscire a tener testa a molte delle critiche del pensiero «post-metafisico». Prendiamo ad esempio in considerazione le obiezioni che Habermas, nel suo famoso libro *Il Pensiero postmetafisico*, muove alla metafisica: il pensiero dell'identità, l'idealismo, la centralità della coscienza e del soggetto, un concetto di razionalità totalizzante, ecc. Ebbene la metafisica che Scheler ha sviluppato negli scritti fra il 1923 e il 1928 si basa proprio sulla contestazione di tutti questi punti e sul tentativo di trovare a essi una soluzione alternativa.

Nella seconda metà del Novecento vi è stata invece come una rincorsa a essere i più radicali nella critica a un concetto indistinto di metafisica e di religione, una rincorsa che ha portato a semplificazioni dannose e di riflesso ha incoraggiato e fomentato ripiegamenti difensivi e irrigidimenti da parte del pensiero tradizionale. Solo uscendo da tale ottica sarà possibile riconsiderare meglio il valore della filosofia di Scheler.

V'è un ultimo punto dove sento il bisogno di ritornare. La riflessione dell'ultimo Scheler sul divino deve molto alla tesi nietzschiana secondo cui la verità della nostra conoscenza è proporzionale alla forza psicologica che la sorregge. Certo il sacro non può essere strumento del bisogno umano, eppure solo la persona che superi l'autosufficienza del soggetto può avvicinarsi al sacro. Ma la messa in crisi di questa autosufficienza, alla base di tutto il progetto della riduzione scheleriana, non si traduce necessariamente nel bisogno dell'altro da sé? In altri termini

ni: la debolezza psicologica, di cui parla Nietzsche, non può forse diventare la chiave di lettura per comprendere anche l'incapacità del soggetto a riconoscere la propria non autosufficienza? Non diventa questo bisogno dell'altro un presupposto inevitabile del sacro?

L'apertura al sacro non è una decisione del soggetto maturata in un ambiente rarefatto e asettico, ma qualcosa che illumina autonomamente i sentimenti, le emozioni, i desideri, e le debolezze di ogni persona, qualcosa di imprevedibile. Proprio per questo risulta sempre estremamente difficile e rischioso giudicare le forme in cui viene vissuta e si esprime.

Nota bio-bibliografica

I. Biografia di Max Scheler (1874-1928)

- 1874 Max Scheler nasce a Monaco il 22 agosto da Gottlieb Scheler originariamente di religione protestante e Sofie Fürther di stretta osservanza ebraica, donna giovane e piena di fascino ma tirannica. Il padre Gottlieb prima di sposare Sofie si convertì alla religione ebraica. Max Scheler stesso riceve un'educazione conforme a tutti i canoni della fede ebraica sotto la severa guida dello zio materno, ebreo ortodosso di famiglia molto benestante.
- 1887 Nascita della sorella Hermine.
- 1888 In contrasto con la madre comincia a dimostrare interesse per la fede cattolica.
- 1892 Sotto l'influsso di un altro zio materno si appassiona alla lettura di Nietzsche.
- 1894 Durante il viaggio premio per il superamento della maturità liceale Scheler conosce e si fida con Amelie von Dewitz-Krebs. Questa, di sette anni più grande e con una figlia, vive a Berlino ormai da tempo separata dal marito morfinomane. Si iscrive a medicina all'Università di Monaco.

- 1895 Si trasferisce a Berlino e si iscrive a filosofia dove segue in particolare le lezioni di Dilthey e Simmel.
- 1896 Si trasferisce a Jena per seguire Rudolf Eucken e Otto Liebmann.
- 1897 Consegue il dottorato in filosofia a Jena presso Rudolf Eucken.
- 1899 Riceve il battesimo cattolico e pochi giorni dopo sposa Amelie von Dewitz-Krebs. Consegue l'abilitazione all'insegnamento universitario.
- 1900 Inizia l'insegnamento all'Università di Jena. Morte del padre.
- 1901 Si appassiona alla lettura di Bergson, con cui rimane in contatto epistolare fino all'inizio della prima guerra mondiale.
- 1902 Primo incontro con Husserl a Halle.
- 1903 Grave crisi depressiva in seguito al suicidio della sorella minore Hermine, causato anche dai contrasti con la madre.
- 1904 Problemi di salute della madre.
- 1905 Nascita del figlio Wolfgang Heinrich, che alla fine degli anni Trenta verrà ucciso dai nazisti nel campo di concentramento di Oranienburg.
- 1906 In seguito a uno scandalo provocato dalla gelosia della moglie - che prima prende a schiaffi, durante un ricevimento all'Università di Jena, la moglie dell'editore Diederichs e poi, durante un viaggio a Berlino, minaccia con una pistola la moglie del professor Rudolf Eucken - perde il posto all'Università di Jena. Anche grazie all'aiuto di Husserl riesce a trovare un posto all'Università di Monaco.
- 1907 Contatti con il Circolo fenomenologico di Monaco.
- 1908 Si separa di fatto dalla moglie.
- 1909 La madre dissipa gran parte del patrimonio finanziario della famiglia.
- 1910 In seguito a un processo scandalistico organizzato dalla moglie e dalla suocera perde il posto all'Università di Monaco e gli viene ritirata la *venia legendi*: nei sette anni successivi non potrà tenere lezioni nelle università tedesche ed è costretto a svolgere seminari e conferenze presso altre istituzioni. Si trasferisce a Göttingen dove rimane in contatto con

- Husserl. I suoi seminari sono seguiti con molto interesse anche da E. Stein, R. Ingarten, e A. Koyré con i quali rimarrà in rapporti di amicizia.
- 1912 Ottiene il divorzio dalla prima moglie e si sposa con Märit Furtwängler. Fa uscire presso la casa editrice Diederichs di Jena la prima traduzione in tedesco di un'opera di Bergson.
- 1913 Esce la prima parte del *Formalismo*.
- 1915 Pubblica la raccolta di saggi *La crisi dei valori*. Morte della madre. Si trasferisce a Berlino, dove stringe amicizia con Simmel, Sombart, Buber.
- 1916 Avvicinamento alla chiesa cattolica e collaborazione alla rivista cattolica *Hochland*. Pubblica fra l'altro la seconda parte del *Formalismo*.
- 1918 Viene chiamato a insegnare all'Università di Colonia. Frequenti contatti con Max Weber e Ernst Troeltsch.
- 1921 Pubblica *L'Eterno nell'uomo*. Dopo che Hans Driesch lascia Colonia, Helmuth Plessner svolge la funzione di ricercatore all'università di Colonia facendo riferimento alla cattedra di Scheler.
- 1922 Pubblica *Essenza e forme della simpatia*. Stringe amicizia con Viktor von Weizsäcker, F.J.J. Buytendijk, M. Wertheimer.
- 1923 Allontanamento dalla chiesa cattolica. Divorzio da Märit Furtwängler. Incontra a Berlino il filosofo russo N. Berdjajev.
- 1924 Sposa Maria Scheu. Pubblica *Sociologia del sapere*. Riesce a far chiamare all'Università di Colonia l'amico Nicolai Hartmann. Fallisce il progetto di un ciclo di conferenze a Mosca e Pietroburgo su invito di Trotskij.
- 1925 Le sue lezioni sull'antropologia filosofica sono seguite con molto interesse da Plessner e Gehlen. Vari scritti e conferenze sulla situazione politica della Repubblica di Weimar in cui propone un radicale rinnovamento della vecchia classe dirigente e indica alla Germania la strada di un confronto transculturale, multi-etnico ed ecumenico. Decise critiche alle teorie razziste e ai movimenti politici di destra. L'Università di Colonia gli nega il permesso di tenere un ciclo di conferenze in Giappone.
- 1926 Pubblica *Conoscenza e lavoro*.

- 1927 Esce su di una rivista *La posizione dell'uomo nel cosmo*, in cui per la prima volta l'uomo viene definito in termini di «eccentricità». Accusa Plessner di plagio. Varie discussioni con Heidegger relativamente a «Essere e Tempo».
- 1928 Ottiene il trasferimento all'Università di Francoforte. Esce in edizione separata *La posizione dell'uomo nel cosmo e Idealismo-Realismo*. Muore in seguito a un infarto il 19 maggio a Francoforte. Nasce il figlio Max Georg Scheler.
- 1929 Esce il testo della conferenza *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*.
- 1933 Maria Scheler pubblica una prima parte del *Nachlass*, inclusi scritti fondamentali come *Ordo amoris*.
- 1954 Maria Scheler inizia l'edizione dei *Gesammelte Werke* di Scheler in un clima di emarginazione dal mondo accademico tedesco.
- 1969 Morte di Maria Scheler, trasferimento del *Nachlass* di Scheler alla *Staatsbibliothek* di Monaco. M. Frings prosegue negli Stati Uniti l'edizione dei *Gesammelte Werke*.
- 1975 Poco prima di morire A. Gehlen riconosce i propri debiti intellettuali nei confronti di Scheler e afferma che «tutti gli scritti contemporanei sull'antropologia filosofica dipendono sostanzialmente da quelli di Scheler, e così rimarrà anche per il futuro».
- 1993 Su iniziativa di M. Frings, del figlio di Max Scheler e questa volta con l'appoggio del mondo accademico tedesco viene fondata a Colonia la *Max-Scheler-Gesellschaft*.

2. Bibliografia

a) Opere di Max Scheler

1. Le opere di Scheler in lingua tedesca sono state edite da Maria Scheler e dal 1969 da Manfred Frings che ha terminato questa impresa nel 1995. Attualmente presso il Bouvier Verlag sono disponibili XV volumi: MAX SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bonn.

2. Le opere principali di Scheler sono state quasi tutte pubblicate in lingua italiana: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello (Ed. S. Paolo, Torino 1996); *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, (Ed. Logos, Roma 1991); *Essenza e forme della simpatia*, tr. di L. Pusci con una introd. di G. Morra, (Città Nuova, Roma 1980); *Conoscenza e lavoro*, a cura di L. Allodi (Franco Angeli, Milano 1997); *Sociologia del sapere*, tr. di D. Antiseri con una introd. di G. Morra (Abete, Roma 1977); esistono poi due traduzioni di *La posizione dell'uomo nel cosmo*: la prima di R. Padellaro (ora ripresa con una introd. di M.T. Pansera da Armando Editore, Roma 1997) si basa in realtà sul testo ampiamente rimaneggiato dalla moglie di Scheler nel 1947 e poi accolto anche nei *Gesammelte Werke*; la seconda a cura di G. Cusinato (Franco Angeli, Milano 2000) ripresenta invece per la prima volta il testo di Max Scheler nell'edizione del 1928.

b) Pubblicazioni su Max Scheler

Repertori bibliografici generali

Un'accurata bibliografia su Scheler dal 1917 al 1994 è rintracciabile nella tr. it. del *Formalismo* a cura di G. Caronello, cit., pp. 124-167. Un aggiornamento in tempo reale delle ultime novità e altre utili informazioni sono offerte dalle seguenti pagine web: www.max-scheler.de e: www.maxscheler.com

Alcune monografie italiane su Max Scheler

BOSIO F., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano 1995.

— *Filosofia e scienza della natura nel pensiero di Max Scheler*, Milano 2000.

CUSINATO G., *Katbarsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una Presentazione di M. Frings, Napoli 1999.

ESCHER DI STEFANO A., *Il coraggio della verità*, Napoli 1991.

FERRETTI G., *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica* (I volume); *Filosofia della religione* (II volume), Milano 1972.

- LAMBERTINO A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Firenze 1996 (II ed.).
- MORRA G., *Max Scheler. Una introduzione*, Roma 1987.
- PEDROLI G., *Max Scheler: dalla fenomenologia alla sociologia*, Torino 1952.
- RICONDA G., *L'etica di Max Scheler*, 2 voll., Torino 1971-72.
- VENIER V., *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001.
- WOJTYLA, *Persona e atto*, con saggio introd. di G. Reale, Milano 2001.
- ZHOK A., *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze 1997.
- Alcuni studi in lingua non italiana*
- BERMES CH. (a cura), *Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens*, Würzburg 1998.
- DUFY M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 voll., Paris 1959.
- FRINGS M., *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag 1969.
- *The Mind of Max Scheler*, Marquette Univ. Press 1997.
- *Life Time. Max Scheler's Philosophy of Time*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/London/Boston 2002.
- GABEL M., *Intentionalität des Geistes*, Leipzig 1991.
- GOOD P. (a cura), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern 1975.
- *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf 1998.
- KELLY E., *The Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, Dordrecht 1997.
- HENCKMANN W., *Max Scheler*, München 1998.
- LEONARDY H., *Liebe und Person*, Den Haag 1976.
- LUTHER A.R., *Persons in Love*, The Hague 1972.
- MADER W., *Scheler*, Hamburg 1995 (II ed.) (sicuramente la migliore biografia e ottimo anche come introduzione).
- PFÄFFEROTT G. (a cura), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997.
- SANDER A., *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001.

NOTE

Introduzione

¹ H.G. GADAMER, *Max Scheler - der Verschwendler*, ora in P. GOOD (a cura), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern 1975, pp. 11-18.

² E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familien*, Freiburg 1965, p. 182.

³ A. KOYRÉ, *Max Scheler*, «Revue d'Allemagne» X, 1928, p. 98.

⁴ Cf. in particolare J. MOLTSMANN, *Il Dio crocefisso*, Brescia 1976. Il tema del Dio in divenire non è tuttavia da confondere con quello del Dio sofferente. K. Rahner, sensibile all'idea del Dio in divenire, critica la tesi del Dio sofferente così come viene esposta da H.U. von Balthasar. Rahner osserva che la teodicea non si risolve dicendo a un uomo sofferente che tutto va bene perché anche Dio soffre. Altrettanto Balthasar e poi E. Jünger si esprimono in termini critici verso la tesi del Dio in divenire.

⁵ Le fonti da cui parte Scheler spesso non sono esplicite. Rilevanti furono le tesi di Schelling relative a una nuova mitologia. Sicuramente conosciute le posizioni di Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Citati risultano inoltre i lavori di W. James, di Durkheimer, di Lévy-Bruhl, e di R. Otto.

⁶ Cf. G.L. BRENA, *La religione serve a qualcosa?*, «Studia Patavina», 2001, pp. 93-98. Ma sono debitore nei confronti dell'amico Brena anche per le tante, stimolanti, discussioni.

⁷ Si tratta di pagine che eserciteranno un profondo influsso su Gehlen e forse anche su Bergson: cf. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983; H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di A. Pessina, Bari 1995.

⁸ Cf. p. 224. del volume VI dei *Gesammelte Werke* (d'ora in poi citati GW) curati da Manfred Frings.

Capitolo I

¹ La critica di Voegelin alla modernità e la riabilitazione del momento della trascendenza con riferimento alla «tradizione spirituale antica» è direttamente influenzata dal pensiero di Max Scheler. Di E. VOEGELIN cf. ad esempio: *La nuova scienza della politica*, Torino 1968; *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bologna 1986.

² Sal 104,29-31.

Capitolo II

¹ *Formalismo*, tr. it., p. 16.

² *Ivi*, p. 39.

³ J. GRIMM - W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1877. Bd IV, p. 813.

⁴ 1Gv 3,14.

⁵ *Simposio*, 212a.

⁶ *Fedone*, 100c.

⁷ *Simposio*, 206d.

⁸ *Ivi*, 206c.

⁹ *Ivi*, 206d.

Capitolo III

¹ Ripropongo qui alcune pagine tratte dal mio lavoro: *Sulle tracce di Max Scheler*, tesi di dottorato, Salerno 1997, pp. 165-169.

² Si tratta del quaderno 87, conservato alla *Staatsbibliothek* di Monaco sotto la numerazione ANA 315, B I, 87.

³ Cf. ad esempio F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985; E. LEVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Genova 1993.

⁴ Nel manoscritto parola poco leggibile: *Letbe*, ma potrebbe essere anche *Lehen*, cioè feudo, beneficio revocabile.

Capitolo IV

¹ Cf. IX, p. 206.

² GW XII, p. 218.

³ *Ivi*, p. 210.

⁴ Mc 16,17.

⁵ Es 24,2.

⁶ Es 32,7.

Capitolo V

¹ Sul fatto che la posizione di Hartmann sia da interpretare più nel senso di un «agnosticismo metafisico» che di un ateismo dichiarato ha insistito A. DA RE nella monografia: *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Milano 1996, in particolare pp. 341-379. Lo stesso discorso potrebbe essere fatto valere anche nei confronti dello stesso Nietzsche, dove non mi pare automatica l'equazione fra «annuncio della morte di Dio» e professione di ateismo. In questa prospettiva concordo ad esempio con quanto sostenuto da D. SACCHI in *L'ateismo impossibile. Ritratto di Nietzsche in trasparenza*, Napoli 2000.

² GW XII, p. 212.

³ Sull'influsso poi di Marcione sullo stesso Schelling si può osservare che Schelling dimostrò inizialmente un forte interesse per Marcione tanto da comporre nel 1795 una tesi di dottorato dal titolo *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*. Mi pare però che la sua concezione del rapporto fra materia e idea sia agli antipodi del marcionismo. Marcione può invece aver esercitato un'influenza relativamente al concetto del Dio del futuro, del momento divino che si eleva al di sopra della prima potenza, ma anche in questo caso solo dopo esser stato liberato da ogni aspetto manicheo. Il problema del rapporto fra Schelling, Marcione e lo gnosticismo è un tema molto controverso, cf. ad esempio X. TILLETTE, *Schelling und die Gnosis*, in P. KOSIOWSKI (a cura di), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich und München 1988, pp. 261-275.

⁴ Com'è noto il problema del rapporto paradossale fra l'eterno e il tempo è centrale nel pensiero di Kierkegaard. Su questo tema cf. G. PENZO, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce dal tempo*, Padova 2000.

⁵ GW XI, p. 204.

⁶ *Ivi*, p. 206.

⁷ Nell'ultimo Scheler la persona non è sinonimo di spirito, anzi lo spirito in sé risulta altrettanto impersonale quanto l'impulso originario: cf. GW XI, p. 210.

⁸ GW XI, p. 217.

⁹ *Ivi*, p. 210.

¹⁰ Cf. GW XII, p. 247. Ma per correttezza è giusto citare anche un altro frammento che lascia aperta un'interpretazione differente: l'uomo – nota sempre Scheler – è divenuto ormai abbastanza adulto da «imparare a sopportare l'idea di un Dio incompiuto che si compie attraverso l'uomo» (GW XII, p. 111). Questa prospettiva interpretativa è stata sviluppata con particolare rigore da Ferretti. A tal proposito rinvio ai suoi due volumi su Scheler citati nella nota bibliografica.

¹¹ Cf. GW VI, p. 93.

Note

¹² GW XV, p. 182.

¹³ A. VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, p. 141.

¹⁴ *Ivi*, p. 145.

Capitolo VI

¹ GW XII, p. 235.

² Per un'interpretazione del concetto scheleriano di agape in riferimento al *Nuovo Testamento* cf. § 6.6.

³ J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993, p. 82.

⁴ GW VII, pp. 94-95.

⁵ *Ivi*, p. 95.

⁶ *Ivi*, p. 97.

⁷ Un'esplicita negazione della *creatio ex nihilo* è espressa ad esempio in GW IX, p. 101. Su questo punto mi permetto di rinviare al mio lavoro *Katharsis*, Napoli 1999, p. 369.

⁸ Cf. anche § 5.2; in particolare su Spinoza e Schelling rinvio al mio saggio: *L'etica di Spinoza e il problema schellinghiano della Trennung*, nel volume collettaneo *Etica, volontà, desiderio*, Padova 2001, pp. 53-76.

⁹ Mi riferisco al famosissimo libro di A. NYGREN, *Eros e agape*, Bologna 1971. È significativo che sia proprio lo stesso Nygren a sottolineare che le analisi di Scheler sono decisive per la comprensione del concetto di agape.

¹⁰ Questo schema interpretativo del rapporto fra platonismo e cristianesimo viene tuttavia parzialmente corretto, fino a riconoscere, nella seconda edizione di *Essenza e forme della simpatia*, un carattere parzialmente creativo alla teoria dell'eros platonico. Del resto anche le altre tesi scheleriane rischiano di essere riduttive nei confronti del testo platonico, e questo senza nulla togliere alla novità rivoluzionaria che il cristianesimo ha rappresentato anche sul piano filosofico. Così nella nescienza socratica si potrebbe vedere un primo passo in direzione dell'umiltà cristiana, mentre a proposito del problema dell'autoredenzione motivati dubbi sorgono non appena si leggano i passi in cui Socrate afferma che la sua missione è quella di seguire la voce del demone.

¹¹ *Symposio* 206a.

¹² 1Gv 4,16.

¹³ Mt 18,20.

¹⁴ Sulla Lettera ai Filippesi cf. il § 3.3.

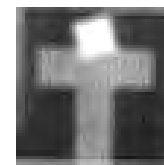
¹⁵ GW XI, p. 256.

Indice

Introduzione	5
1. Max Scheler e il problema del Dio in divenire	5
2. Il sacro in una società secolarizzata	9
3. Pensiero mitologico e religioso	16
4. La presenza del divino	19
5. Scheler e il cattolicesimo	23
Capitolo I	
L'eterno che è nell'uomo	27
1. Chi è l'uomo?	27
2. La persona e l'esperienza integrale	29
3. Gratuità e sacralità dell'esistente	35
4. L'ordo amoris	39
5. Risentimento e modernità	43
6. L'atto religioso e la critica allo psicologismo	44

Capitolo II	
Il sacro come fonte di salvezza	49
1. La stratificazione della vita emozionale	49
2. Beatitudine e disperazione	53
3. In che senso il sacro è un valore assoluto?	55
4. Il valore salvifico del sacro	61
5. La chiusura al mondo come dannazione	65
6. Il sacro e la bellezza platonica	68
Capitolo III	
Il divino e la sfera emozionale	73
1. Gli atti dell'odiare e dell'amare	73
2. Il pudore	77
3. L'umiltà	80
4. Il pentimento e la libertà	85
5. L'esperienza del divino e la morte	91
Capitolo IV	
I tratti del Dio che è morto	97
1. Il problema dell'onnipotenza divina	97
2. La tesi delle «ideae cum rebus»	101
3. L'eccedenza di dolore	104
4. La responsabilità del finito	109
5. Il Grande Inquisitore	112
6. Il bisogno di Dio oltre la psicologia del risentimento	115
Capitolo V	
Il Dio incompiuto e tragico	117
1. La tesi del Dio in divenire come risposta all'«ateismo postulatorio» di Nicolai Hartmann	117

2. Schelling come precursore	122
3. Tempo ed eternità	125
4. L'eternità vivente	128
5. Il divenire di Dio e il divenir-persona	131
6. Il libro di Harnack su Marcione	133
Capitolo VI	
Il Dio agapico	137
1. Da Marcione a Francesco	137
2. Il pan-enteismo e la sacralità della natura	140
3. Eros e agape	143
4. Agape come libero processo creativo	147
5. La persona come «medium» fra rivelazione e storia	151
6. La rivoluzione agapica del cristianesimo	153
Conclusioni	157
Nota bio-bibliografica	161
1. Biografia di Max Scheler (1874-1928)	161
2. Bibliografia	164
Note	167
- Introduzione	167
- Capitolo I	168
- Capitolo II	168
- Capitolo III	168
- Capitolo IV	168
- Capitolo V	169
- Capitolo VI	170



TRACCE DEL SACRO

La collana *Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea*, diretta da Giorgio Penzo, propone la rilettura di autori e opere che hanno inciso in maniera particolarmente significativa sul pensiero di oggi, per cogliere ed evidenziare in essi la presenza di temi, stimoli e provocazioni, richiami e rinvii al mondo della religiosità.



Opere già pubblicate

Simone Weil, di Franco Ferrarotti
Dostoevskij, di Divo Barsotti
Jung, di Giovanni Rocci
Giulotti, di Massimo Baldini
Leopardi, di Antimo Negri
Gozzano, di Francesco Gioia
Edith Stein, di Angela Ales Bello
Pavese, di Vincenzo Amone
Musil, di Aldo Venturelli
Teilhard de Chardin, di Bernardo Razzotti
Ricoeur, di Francesca Brezzi
Bernanos, di Marco Ballarini
Kierkegaard, di Giorgio Penzo
Montale, di Angelo Marchese
Sartre, di Giovanni Invitto
Girard, di Claudio Tugnoli
Buzzati, di Pietro Biaggi
Carver, di Antonio Spadaro
Pirandello, di Franco Zangrilli
Scheler, di Guido Cusinato