

Da: M. Pagano (a cura di), *Lo spirito*, Milano-Udine 2011

Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler

di Guido Cusinato

1. Lo sviluppo del concetto di “spirito” nel pensiero di Scheler

In Max Scheler il concetto di spirito (*Geist*) è particolarmente instabile: come il pennino di un sismografo è capace di registrare ogni minimo mutamento del suo pensiero. L'oscillazione più spettacolare avviene nel 1923. Il problema è che invece le diverse interpretazioni su Scheler, ancora oggi, procedono come se avessero a che fare con un termine univocamente definito.

Ancora nel 1922, nella seconda edizione di *Vom Ewigen*, Scheler esprimeva la tesi che «lo spirito è infinitamente più potente (*mächtiger*) di tutta la natura insieme» (GW V, 186),¹ già nel 1924, in *Probleme einer Soziologie des Wissens*, scrive esattamente il contrario: «originariamente lo spirito non ha in sé una qualsiasi traccia di forza o di efficacia» (GW VIII, 21). Inoltre mentre nel periodo intermedio i termini “persona” e “spirito” risultano rigorosamente correlati – nel *Formalismus* si arriverà a sostenere che «l'idea di uno spirito impersonale è insensata» (GW II, 388) – dopo il 1923 il concetto di “spirito” viene gradualmente riferito a tutta la natura, per cui la persona diventa una delle tante espressioni dello spirito. Che cosa succede nel 1923 per spiegare un rovesciamento di posizioni di tale portata?

La mia ipotesi è che Scheler di fronte al dramma della Prima guerra mondiale fu costretto a rivedere la struttura complessiva del suo pensiero, e che in questa fase critica rimeditò, con una radicalità prima sconosciuta, alcuni autori a cui si era rivolto pieno di ansie e di domande aperte. Uno di questi fu indubbiamente Hegel, meno noto è invece l'influsso di Schelling. Secondo un testimone diretto, Peter Wust, Scheler nel 1923 andava in giro

¹ GW = Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bouvier Verlag, Bonn 1954-1997.

dichiarandosi profondamente entusiasta di due libri: quello di Harnack su Marcione² e la *Freiheitsschrift* di Schelling³. Invece fino al 1922 la sua conoscenza di Schelling era piuttosto approssimativa. La *Freiheitsschrift* è però il memorabile scritto in cui Schelling approfondisce la tesi della “duplicità originaria”. Tesi che suscitò enorme scandalo in quanto presuppone audacemente una natura in Dio stesso. Ebbene è qui che Scheler trova la teorizzazione di cui aveva disperatamente bisogno per una rivalutazione della natura e dei fattori reali e con essa, probabilmente, la spinta all’origine della svolta del 1923.⁴ Svolta che tuttavia era intuibile anche nelle pagine su San Francesco, aggiunte frettolosamente all’edizione del *Sympathiebuch* del 1923. In quelle pagine, Scheler vede compiersi in San Francesco una vera e propria rivoluzione all’interno del cristianesimo, rivoluzione capace d’inaugurare un nuovo atteggiamento dell’uomo verso la natura: non quello dell’*homo faber* che domina sulla natura, ma quello dell’uomo che si pone in *solidarietà* con la natura.

Per Scheler l’opera e la vita di San Francesco incarnarono una definitiva riconciliazione fra sacralità della natura e trascendenza di Dio: è la prima volta che il cristianesimo riesce a unificare la *natura* e il *sacro* presentando un’alternativa efficace al paganesimo sul suo stesso terreno, tenendo presente che il paganesimo, proprio relativamente alla concezione della natura, fino a quel momento aveva continuato a mantenere in Europa una profonda egemonia culturale sui ceti contadini e popolari, come dimostrava l’ampia diffusione dei riti pagani. Si tratta secondo Scheler di un cambiamento epocale, destinato a incidere profondamente sulle sorti della cultura occidentale, mutamento a cui non rimase insensibile la stessa arte di Giotto. Ed è solo in San Francesco, come esemplarità vivente della compenetrazione fra *eros* e *agape*, che Scheler vede materializzarsi la definitiva sconfitta di Marcione e di un amore unilateralmente “acosmico”, tendenza che avrebbe portato la Chiesa a una sicura sconfitta.⁵

Ma uno spirito attraversato da tensioni irrisolte, e una natura che, nella sua sacralità, non può più essere confusa con una mera risorsa a disposizione dell’uomo, mettono necessariamente in crisi il difficile equilibrio che era stato raggiunto da Scheler nel periodo intermedio relativamente al concetto di persona. Nella fase precedente alla riscoperta

² A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig 1921, II Auf. 1924.

³ Cfr. P. Wust, *Schellers Lehre vom Menschen*, in: “Das Neue Reich”, XI, 1928-1929, 138.

⁴ Relativamente all’influsso di Schelling su Scheler cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, 81-83.

⁵ Sull’interpretazione di San Francesco offerta da Scheler cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002, 137-157.

della *Freiheitschrift*, Scheler aveva infatti sviluppato una fenomenologia della persona come espressione di uno spirito che non ricava le proprie energie dalla vita; invece dopo l'incontro con Schelling del 1923 Scheler descrive la persona come la compenetrazione (*Durchdringung*) di *Geist* e *Drang* al livello più elevato. Il termine *Durchdringung* indica molto bene la correzione di rotta: all'origine della persona non vi è la *quiete* ma, proprio come ipotizza Schelling nella *Freiheitschrift*, la *tempesta*, cioè una tensione, una duplicità originaria di principi, che si realizzano solo compenetrandosi fra di loro lungo tutta la *Stufenfolge* della centricità organica. In *La posizione dell'uomo nel cosmo* la dualità originaria è quella fra *Geist* e *Drang* i quali, per realizzarsi, sono obbligati a compenetrarsi (*sich durchdringen*) a livelli successivi (*Stufenfolge*) di centricità. Qui il quadro di riferimento non è né Descartes né Klages, bensì Schelling. Altrettanto lo Schelling di Berlino risulta il quadro di riferimento per lo sviluppo di un'ontologia della persona basata sul concetto di con-versione (*Umkehrung*), di tras-formazione (*Um-bildung*) e di *ex-centricità*.

Una visione più approfondita del rapporto fra *agape* ed *eros* viene raggiunta da Scheler sulla base di un profondo ripensamento di Platone e di Freud. È da Freud che Scheler riprende l'idea secondo cui l'energia e la forza non afferiscono originariamente allo spirito e ai valori più alti, ma risiedono solo nelle pulsioni biologiche più primitive, cioè nel *Drang*. È significativo che ancora in *Wesen und Formen der Sympathie* (1923), Scheler si opponesse a Freud sostenendo la tesi di uno spirito dotato di un'energia psichica (*seelische Energie*) autonoma, che non deriva da un processo di sublimazione della libido.⁶ Solo un anno dopo, nel 1924, è costretto ad ammettere l'assoluta impotenza dello spirito. Ma negli anni successivi in Freud non riuscirà a trovare alcune risposte decisive: il difetto fondamentale della teoria freudiana consisterebbe nel lasciare aperto l'interrogativo relativo al soggetto ultimo della sublimazione, nel non riconoscere che la sublimazione presuppone l'esistenza d'un piano autonomo e distinto da quello del centro vitale (cfr. *GW IX*, 48). La riduzione dello spirito alla vita è un presupposto comune a Freud e a tutte le teorie negative, anzi tutto un filone di pensiero, da Klages al primo Gehlen, tendeva a considerare lo spirito il prodotto d'un processo di decadenza, il surrogato d'un'essenza inetta, costretta, per sopravvivere, a creare il mondo-ambiente artificiale della cultura e delle istituzioni. Il soggetto di quello che oggi si chiamerebbe il processo di immunizzazione. Qui i valori personali –

⁶ Precisamente: «Es kommt [...] allen Schichten unserer seelischen Existenz, von der sinnlichen Empfindung angefangen bis zu den höchsten geistigen Akten, ein selbständiges Maß von seelischer Energie zu, das durchaus nicht aus der Triebenergie der Libido entnommen ist» (*GW VII*, 207).

l'atto dell'amare puro e le più alte espressioni culturali e artistiche – vengono ridotti a forme puramente parassitarie: stratagemmi d'un ente fisicamente debole e inetto a sopravvivere. Per Scheler invece il processo di sublimazione ha un senso solo se entra in scena una nuova classe di valori. Il contrasto con Freud si sposta dunque di piano: l'autonomia del *Geist* non include più (come nel 1923) una sfera di energia originaria, ma s'incarna in una capacità autonoma d'orientamento. In tal modo Scheler rilegge Platone attraverso Freud, rovesciando l'assioma che più si sale nella gerarchia ontologica verso l'idea del Bene, maggiore sarà il grado di energia e forza (è la tesi della fragilità del bene ripresa più recentemente da Nussbaum), ma rilegge pure Freud attraverso Platone, riconoscendo alla sfera della cultura uno statuto originario e una logica irriducibile a quella pulsionale.

Il processo di sublimazione presuppone un'armonizzazione (*Ausgleich*) fra *Geist* e *Drang*, e non più una contrapposizione dualistica, quasi che un po' di più di *Geist* significhi un po' meno di *Drang*. Seguendo Schelling, il *Geist* viene esteso a tutta la natura, per cui la sublimazione è il frutto della compenetrazione fra *Drang* e *Geist* a livelli d'autoreferenzialità sempre maggiori: le forze del *Drang* non vengono distrutte dal *Geist*, ma orientate nel senso platonico della persuasione (quella che poi Scheler chiamerà *lenken* e *leiten*) verso valori sempre più alti, intesi essi stessi come *Vorbilder*. Certo Scheler ora descrive i valori più alti come i valori più fragili distinguendosi, attraverso questa "fragilità del bene", dal platonismo canonico. Ma tuttavia permane inevitabilmente una aporia di fondo: si ipotizza un *Geist* completamente impotente che risulta però capace di orientare nel senso del *lenken* e *leiten*. In realtà anche il deviare la direzione di un moto richiede energia, di conseguenza a persuadere non può essere direttamente un *Geist* assolutamente impotente.

2. La centralità del concetto di "spirito" in Scheler

Nonostante le trasformazioni, il concetto di spirito mantiene nel sistema di pensiero scheleriano un rango di primo piano. Anzi si può sostenere che, a conti fatti, nel panorama filosofico del Novecento Scheler sia uno dei pochi a tributare ancora una rilevanza significativa a tale concetto. Si tratta d'un segno di debolezza, la prova definitiva che ci troviamo di fronte a una filosofia anacronistica di rango inferiore, oppure c'è dell'altro? Più precisamene perché Scheler decide di connettere prima il concetto di persona e poi il nucleo stesso della sua antropologia filosofica a questo termine? Scheler evita innanzitutto il termine "anima" in quanto ritiene che la concreta individualità della persona, la sua "indifferenza psicofisica", sfugga alle tradizionali metafisiche scolastiche che deducevano

la persona dall'unione di anima e corpo. Molti interpreti non hanno cioè visto che la scelta del termine "spirito" aveva un intento polemico proprio nei confronti del dualismo cartesiano. D'altra parte Scheler ha bisogno di mantenere le distanze anche nei confronti di Kant, e quindi evita di risolvere l'antropologia nel senso della "ragione": questa, nella sua autonomia universale è impermeabile proprio ai due momenti su cui Scheler voleva fondare la fenomenologia dell'umano: le motivazioni del sentire (la sfera affettiva) e la logica irriducibile dell'individualità. Il problema dell'antropologia filosofica è quello del miracolo del costituirsi della individualità personale a partire dalla presa di posizione nei confronti dei valori, che guida il processo di formazione (*Bildung*).

Rimaneva il termine "spirito". Ebbene nel periodo intermedio Scheler afferma che lo spirito è il momento costitutivo di una realtà personale distinta dalla sfera biologica grazie al valore del sacro (*GW II*, 293), dove con sacro va inteso il valore che permette all'uomo di uscire dalla chiusura ambientale di von Uexküll, da cui il termine "*das Heilige*": il sacro è ciò che "guarisce" e "salva" dalla chiusura ambientale. In questo senso il sacro esprime l'"*eccedenza spirituale*" necessaria a determinare un nuovo sfondamento emozionale nel mondo, sfondamento che produce quello squarcio attraverso cui diventa finalmente accessibile all'uomo la grandezza del mondo: «l'uomo è l'essere più elevato solo perché è portatore di atti che sono indipendenti dalla propria organizzazione biologica e vede e realizza valori che corrispondono a tali atti. L'uomo è dunque l'essere assiologicamente più elevato solo presupponendo che il valore del sacro e i valori spirituali siano indipendenti dai valori biologici e ad essi sovraordinati. La novità che emerge, nell'uomo o in una determinata fase del suo sviluppo, è propriamente un'*eccedenza d'attività spirituali* nei confronti del biologico: è come se in lui e nella sua storia si fosse aperto uno squarcio da cui appaia, sovrapposto alla vita, un ordine di atti e di contenuti (valori) e contemporaneamente una nuova *configurazione unitaria* di tale ordine. Quell'ordine nuovo che cogliamo come l'unità della persona (distinta dall'io e dall'organismo) e la cui articolazione interna è costituita dall'amare» (*GW II*, 293).

Qui lo *spirito* cessa di essere un fattore astrattamente "ideale" per diventare il momento costitutivo della realtà personale: è quell'*eccedenza* o ex-centricità che permette alla persona di fare breccia sulla propria autoreferenzialità e di andare oltre se stessa. È il fattore ideale che agisce concretamente sul processo formativo seguendo una logica irriducibile a quella causale. Connettendo spirito e persona, Scheler si contrappone a Kant e intuisce che il problema dell'unicità e singolarità della persona concreta

non può essere affrontato nell'orizzonte di una ragione universale valida per tutti, ma solo dell'atto dell'autotrascendenza: *la singolarità della persona non è tanto una sostanza già sussistente di per sé, ma il percorso con cui l'uomo esce da se stesso*. La forma della singolarità personale non è già data, ma piuttosto si costituisce proprio nell'autotrascendenza. *Autotrascendenza* e *autoformazione* s'intrecciano in un unico processo soterico sensibile al nuovo campo gravitazionale del "sacro". È questa l'intuizione di Scheler che viene poi sviluppata da Viktor Frankl⁷ e che più recentemente si ritrova alla base della rivalutazione del concetto di valore proposta con successo in Germania da Hans Joas.⁸

3. *Lo spirituale come forza dell'esemplarità che trascende l'immunitas*

L'autotrascendenza segna prima di tutto la fine di ogni antropologia basata sul soggetto monadico, quel soggetto solipsistico chiuso in se stesso e che incontra l'altro solo abbassando ponti levatoi al di fuori di sé in una perenne lotta per non farsi contagiare. Apre invece la strada a un'antropologia filosofica del contagio, perché è solo l'alterità che può strappare il singolo alla propria *intrascendenza*. Nell'ultimo decennio una delle più interessanti critiche nei confronti del soggetto monadico husserliano è quella rappresentata da Roberto Esposito con la sua critica al paradigma immunitario.⁹ Per avvalorare la tesi secondo cui la stessa antropologia filosofica si costituirebbe come meccanismo immunitario, Esposito si rifà alla teoria di Gehlen sulla carenza organica e l'*Entlastung*. Ritengo che questa interpretazione sia ingenerosa nei confronti di Gehlen. In ogni caso è esattamente rovesciata rispetto all'antropologia filosofica di Scheler e Plessner. In particolare per Scheler il fattore spirituale spinge l'uomo a uscire da se stesso (quindi a rinunciare all'immunità) per produrre una ricchezza di beni condivisibili e di atti relazionali con l'altro. La persona trascende se stessa e assume forma *solo* nella "co-esecuzione" dell'atto, cioè nell'aprirsi all'alterità. Se manca questo passaggio l'individuo

7 Su questo aspetto del pensiero di V. Frankl cfr. la bella monografia di D. Bruzzone, *Autotrascendenza e formazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001. All'inizio del Novecento questa attenzione al problema dell'autotrascendenza era presente anche in G. Simmel, cfr. ad es. il primo capitolo di: G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1918, 1-27, ora in: Id., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Band XVI.

8 Cfr. H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

⁹ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002; Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; Id., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006 (II ed.); Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

rifluisce nella cultura del narcisismo o della dannazione egocentrica.¹⁰ Con il concetto di “atto” s’incontra l’altro termine decisivo del pensiero di Scheler: la persona esiste solo nella “co-esecuzione” dell’atto, proprio perché solo in tale co-esecuzione trascende il proprio momento abitudinario (l’ego) e dà forma a una nuova esistenza. Lo spirito può essere inteso come quella spinta, radicata nella sfera affettiva, che permette all’uomo di mettere fra parentesi il proprio egocentrismo (riduzione kathartica) per farsi contaminare dall’alterità. Lo spirito agisce attraverso il valore del sacro in senso soterico forte: fa rinascere cristianamente la persona dandole una nuova forma, rende di carne pulsante il suo vecchio “cuore di pietra”. In questa rinascita la persona si scopre al centro di una nuova dimensione della realtà: è l’essere inoggettivabile caratterizzato dalla categoria dell’attualità.

Lo spirito è dunque un “fattore ideale” che agisce concretamente nel processo di formazione della persona.¹¹ Si potrebbe riassumere questo pensiero affermando che per Scheler lo spirito non aleggia più dall’alto dei cieli ma s’incarna nella forza dell’esemplarità. Il termine “ideale” risulta fuorviante: lo spirituale implica una forma partecipativa con l’alterità che fa entrare in corto circuito l’autoreferenzialità del soggetto. In *Modelli e capi*, Scheler mette in luce che a plasmare e «formare l’anima non sono regole formali astratte e universalmente valide, ma sempre e soltanto esemplarità» (GW X, 262-263). Le esemplarità danno forma alle strutture di orientamento dell’individuo, cioè a quelle particolari prese di posizione valoriali che si concretizzano poi nell’*ordo amoris* della persona e nell’*ethos* di un’epoca o di una nazione, e che sono il presupposto per la costituzione dell’identità individuale. Plasmando l’*ordo amoris* l’esemplarità “funzionalizza” ogni possibile esperienza futura di quell’individuo: l’esemplarità valoriale determina i contorni dell’esperienza *possibile*, in quanto si libera dalla prima esperienza contingente e “idealizza”. Opera cioè come una categoria soggettiva. Nel bambino le prime esemplarità determinano gli schemi di ogni possibile esperienza futura. Sono esperienze, cariche di una particolare rilevanza valoriale, che “funzionalizzano” ogni ulteriore esperienza. Questa connessione fra *esemplarità* e *funzionalizzazione* significa che un’esperienza diventa “essenziale”, cioè entra a far parte dell’*ordo amoris* di un individuo, solo nella misura in cui è “esemplare”. *Il grado di esemplarità diventa così il criterio ultimo di rilevanza personale: solo ciò che è esemplare è controfattualmente rilevante, cioè “essenziale”, di conseguenza solo ciò che è esemplare funzionalizza novità esperienziali.* Con Scheler lo spirituale non ha più bisogno di riflettersi in essenze

¹⁰ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell’ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una *Presentazione* di M. Frings, ESI, Napoli 1999.

¹¹ Cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta*, cit., 226-230.

ultramondane: s'incarna nella potenza delle esemplarità empiriche. Questo significa un ripensamento dell'orientamento al bene oltre il platonismo canonico, perché sulla scia di quella rivoluzione descritta da Taylor come "espressivismo romantico" della modernità¹².

Se l'esemplarità diventa il centro propulsivo della crescita del processo d'individualizzazione personale, è in essa che va radicato il "dover essere" dell'individuo. *Se c'è un dover essere, ebbene questo non è nei confronti di una norma universale o di un principio astratto ma si rivolge piuttosto all'essere esemplare di un individuo concreto.* È un concetto connesso alla tesi, centrale nel *Formalismus*, del "bene in sé per me" (*An-sich-Gutes-für-mich*): non esiste una visione apodittica di un Bene assoluto, ma solo un numero infinito di prospettive parziali, a ciascuna delle quali corrisponde lo specifico *ordo amoris* di una determinata individualità personale. Ogni individualità personale esprime oggettivamente una prospettiva valoriale unica e irripetibile che non può essere modificata arbitrariamente con un semplice atto di volontà in quanto in essa sono sedimentate le motivazioni e la storia complessiva di quell'individuo.

Punto di partenza della teoria scheleriana dell'esemplarità è l'*imitatio Christi*: il sommo esempio «è la "sequela di Cristo", la riproduzione continua, seppur sempre unilaterale e inadeguata, della sua essenza [*Wesen*] e del suo esser-così [*Sosein*], della sua figura [*Gestalt*] spirituale nel centro dell'anima del seguace. Paolo non intende esprimersi per immagini, ma letteralmente, quando nella rinascita vede la progressiva morte del vecchio Adamo e la formazione [*Formierung*] del nostro stesso centro personale attraverso l'essenza dell'amato salvatore, così che al posto del vecchio sé morto entra Cristo in persona, cioè in essenza-forma personale, così che attraverso questo processo veniamo veramente "deificati" e con ciò raggiungiamo uno stato superiore, una più intima vicinanza al Dio di Adamo: "Io vivo, ma non più io, bensì Cristo vive in me" (Gal. 2, 20)» (*GW X*, 273-274). È qui, nella *imitatio Christi*, che Scheler scopre il problema centrale della formazione dell'uomo come rinascita, l'idea della nascita dell'uomo con un "cuore nuovo".

La rinascita presuppone un esempio che trasforma perché ha già precedentemente aperto il cammino e inaugurato nuovi orizzonti. Qualcuno viene afferrato da un'esemplarità quando sente di potersi sviluppare o addirittura rinascere "dentro" lo spazio conquistato da un particolare modo di vivere, da un gesto, da un'espressione o da un'opera d'arte. Quando trova nell'esemplarità quello spazio ulteriore che in lui si era esaurito. È il

¹² Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, 1989, tr. it., Le radici del sé, Feltrinelli, Milano 1993.

momento più intenso dell'analisi di Scheler: «nell'atteggiamento di dedizione all'esemplare è tutto l'essere e la presa di posizione della persona che vengono trainati e spinti a crescere dentro [*hineinwachsen*] la struttura e i tratti dell'esemplarità». A sua volta l'esemplarità trae la propria forza dall'offrire, sulla scia del proprio sviluppo, uno spazio ulteriore di crescita all'essere del seguace: «l'esemplarità è sempre una *figura di valore formata personalmente*, che si libra di fronte all'anima [del seguace] di modo che quest'anima cresca dentro questa forma, si configuri in essa. Reconditamente o consciamente, [il seguace] trova in essa la misura del proprio essere, del proprio vivere e operare; si approva e loda oppure si rifiuta e biasima a seconda del trovarsi in conformità o in contrasto con tale esemplarità» (GW X, 267).

L'esemplarità diventa pertanto l'occasione in cui il seguace trova lo stimolo e lo spazio per *rinascere* dando forma al proprio “dover essere individuale”: le esemplarità sono precursori che ci spingono ad ascoltare la chiamata della *nostra* persona; sono *aurora* (il termine è di Scheler) che annunciano il giorno di sole, vale a dire, fuor di metafora, quella coscienza morale e quella legge che sono *nostre in modo individuale*. Sono esemplari in quanto sono state capaci di formare, sciogliendo nodi e superando difficoltà, laddove non è ancora disponibile un sapere sedimentato e oggettivato nella forma della tradizione. La persona esemplare, con il semplice fatto di esistere e di essere oltre quegli ostacoli che paralizzano il singolo, trasmette il balzo in avanti necessario a superarli. È una forza innovativa che aiuta l'individuo a sottrarsi dalla forza conformistica del contagio affettivo gregario e dell'azione tradizionale. Proprio in quanto forze volte alla trasformazione della struttura del sentire e dell'orientatività dell'amare, l'esemplarità e le contro-esemplarità si rivelano, nel bene e nel male, le forze più originarie e più potenti di ogni divenire e cambiamento etico dell'individuo e della società.¹³

4. *Geist e Drang: dal dualismo alla compenetrazione*

Quella qui delineata è una *Weltanschauung* d'indubbia potenza e sistematicità che però, come già notato, entra in crisi nel 1923. Negli anni successivi spirito e persona non coincidono più: lo spirito in sé è «impersonale quanto il *Drang*» (GW XI, 210). Mettendo in discussione il rapporto esclusivo fra persona e spirito Scheler diede l'impressione a molti di far inabissare la nave con cui avrebbe potuto sfidare il nichilismo della filosofia novecentesca. A mio avviso la questione è molto più complessa.

¹³ Su queste tematiche cfr. G. Cusinato, *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo a: M. Scheler, *Modelli e capi*, FrancoAngeli, Milano 2011.

Innanzitutto Scheler si rese conto che il suo sistema complessivo non poteva reggere le nuove sfide che si profilavano all'orizzonte: l'idea di due sfere della realtà, una incentrata sullo spirito e l'altra sulla vita, che procedono autonomamente come mondi separati è oggettivamente indifendibile. Nel miglior dei casi si finisce con il supporre una persona posta su d'un piano completamente distinto dalla realtà fisica o biologica, ipotizzando così che la persona sia formata da una quintessenza distinta materialmente dagli elementi che compongono gli altri centri reali (forze e organismi), quasi che la persona sia una sostanza eterea, concrezione di un "materiale" extraterrestre identificato appunto con lo spirito.

Nel periodo intermedio c'è una quiete surreale in cui effettivamente i valori rischiano di diventare oggetti ideali nel senso del platonismo più banale e l'etica materiale una anacronistica roccaforte per nostalgie dogmatiche. Era inevitabile, per un grande pensatore, che dopo la quiete improvvisamente scoppiasse la tempesta. E che cosa ci fosse di poco convincente in questa quiete Scheler lo scopre improvvisamente leggendo le pagine della *Freiheitschrift* di Schelling. *A questo punto l'asse portante dell'antropologia scheleriana diventa la persona come centro reale non più contrapposto alla vita.* Da qui l'esigenza di "posizionare l'uomo nella natura". Lo spirito invece diventa un attributo impotente da contrapporre a tutta la metafisica occidentale, che infatti fino a quel momento aveva ruotato attorno al concetto del *nous poietikos*. A partire da *Erkenntnis und Arbeit* la persona viene definita come uno dei tre centri reali, ma ora «centro reale» significa «essere frutto della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*». Come in Schelling, lo spirito è dunque esteso a tutta la natura, lungo la serie successiva (*Stufenfolge*) della compenetrazione con il *Drang*.

Nelle varie interpretazioni dell'ultimo periodo si è invece tentato di conciliare lo "spirito impotente" con il "soggetto della sublimazione", confondendo di fatto due cose profondamente diverse: lo spirito impotente, attributo della sostanza, e la persona, centro reale.¹⁴ In altri termini si è tentato di proiettare sull'ultimo periodo l'idea di spirito che Scheler aveva elaborato nel periodo intermedio. Se invece *Geist* e *Drang* sono costitutivi d'ogni centro reale, allora la persona sarà solo un modo particolare di compenetrazione, e solo uno dei possibili soggetti della sublimazione. Ne consegue che i tre centri reali non sono riconducibili (come nell'ipotesi di A. Luther)¹⁵ a un piano dello spirito e a un piano del *Drang*, ma risultano piuttosto espressione di tre modi diversi della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*. Queste tre sfere dell'essere sono fra loro autonome e caratterizzate

14 Per una analisi delle diverse interpretazioni cfr.: G. Cusinato, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in: "Verifiche", 1995, 65-100.

¹⁵ Cfr. A. Luther, *Persons in Love*, Nijhoff, The Hague 1972.

da una propria logica specifica, ma tuttavia connesse fra loro in un'unità dinamica fra *Geist* e *Drang* che non lascia spazio al dualismo.

L'*Ohnmacht* diventa qualcosa d'intrinseco allo spirito stesso, fa parte della sua natura fragile; questo fa sorgere però un plesso di nuovi problemi in quanto significa concepire lo spirito come un che incapace d'una qualsiasi azione: lo spirito in sé non possiede eccezioni alla sua incapacità d'agire, in Scheler l'attività, anzi la poieticità, viene casomai ceduta al *Drang*, mentre allo spirito rimane solo la capacità di suscitare nel *Drang* il *non non fiat*: «Lo spirito può realizzare ciò che pensa, ama, afferma, vuole solo attraverso la cooperazione del *Drang*» (GW XI, 192). Qual è allora il luogo ontologico dello spirito? La conseguenza che bisogna trarre dalla tesi dell'*Ohnmacht* è che lo spirito è un *attributo* pre-reale privo della consistenza ontologica che gli consentirebbe di essere un essente o un centro a cui riferire un atto: l'essere *wirk-unfähig* è indice della mancanza d'un proprio atto dell'essere (*actus essendi*). Qualcosa di simile accade anche per il *Drang*: se lo spirito è impotente, anche il *Drang* denuncia in sé un'altrettanto grave carenza: risulta energia priva d'orientamento e di complessità il cui lavoro, senza la presenza dello spirito, ricorda il supplizio di Sisifo in quanto giunto alle soglie dell'esistenza ricadrebbe subito nuovamente nell'inesistenza: «il *Drang* è fin dall'inizio bramoso di porre un massimo di realtà — però solo il *non non fiat* dello spirito nell'unità della sostanza, consente alla sua potenzialità di attuarsi e connette i suoi progetti di fantasia con quelli che risultano essere possibili e avere un senso» (GW XI, 192).

La tesi dell'*Ohnmacht* mette in luce lo stato d'impasse in cui vengono a trovarsi un *Geist* e un *Drang* lasciati a se stessi: «*Geist* e *Drang* possono essere tradotti *in actu* solo assieme, in quanto formano un eterno parallelismo nella sostanza» (GW XI, 214). Per venire all'esistenza *Geist* e *Drang* hanno bisogno l'uno dell'altro: «Prima che il *Geist* si coalizzi col *Drang* è per essenza incapace di agire (*wirkunfähig*) così come il *Drang*, prima di tale congiunzione, risulta privo di fini razionali o progetti» (GW XI, 192). Il loro venire ad esistenza è contemporaneamente il compenetrarsi che dà origine ai tre centri reali (forza, vita e persona) di modo che lo statuto ontologico del *Geist* e del *Drang* è nel loro essere attributi pre-reali, cioè *condizioni del reale in se irreali e impotenti*. Irreale è qui da intendere nel senso di essere in-esistente in quanto condizione del reale, cioè nel non essere modo, ma attributo della sostanza.

5. *La tesi dell'impotenza dello spirito come critica alla metafisica del nous poietikos*

Questa compenetrazione fra *Geist* e *Drang* fornisce a Scheler lo schema per descrivere, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, i diversi livelli di centricità dello psichico, ma non è particolarmente originale perché già intuita da Schelling. Inoltre il risultato è quello di far ricadere il concetto di "spirito" in un contesto squisitamente metafisico. L'aspetto più rilevante mi sembra rintracciabile in un'altra direzione. La teoria dell'impotenza dello spirito ha una funzione essenzialmente decostruttiva: dopo Nietzsche e prima di Heidegger essa costituisce il più importante tentativo di rimessa in discussione del pensiero metafisico tradizionale. In questo senso ha la funzione di liberare l'impostazione scheleriana da tutta una serie di ipoteche metafisiche che nel periodo intermedio gravavano sull'ontologia della persona e l'etica materiale dei valori. Con la teoria delle *ideae cum rebus* cadono definitivamente tutte quelle interpretazioni che riconducono sbrigativamente il concetto scheleriano di valore ad un anacronistico platonismo degli oggetti ideali. Cade anche il dualismo, in quanto lo spirito viene concepito come un attributo pre-reale che si compenetra assieme al *Drang* in tutta la *Stufenfolge* della natura, dall'orbita di un atomo al pensiero umano.

Per meglio comprendere la portata innovativa implicita in questa tesi è opportuno riferire l'im-potenza (*Ohn-macht*) al termine greco *poiesis*: con impotenza dello spirito Scheler intende negare esplicitamente tutta la metafisica del *nous poietikos*. È noto che in *Die Stellung* vengono individuate due concezioni dello spirito impostesi nel corso della storia della filosofia: la teoria positiva o poietica dello spirito è la teoria classica, enunciata dai greci, che attribuisce allo spirito non solo una propria essenza e autonomia, ma anche «forza e attività (*nous poietikos*)» (GW IX, 45)¹⁶; ad essa si contrappone una teoria negativa, secondo cui lo spirito sorge esclusivamente attraverso il «no» pronunciato nei confronti della vita. Scheler rifiuta entrambe le ipotesi osservando che in realtà il mito del *nous poietikos* è rintracciabile anche nella seconda, dove si attua un semplice «rovesciamento vitalistico-romantico dello spirito da principio divino formatore e costruttivo a potere demoniaco-metafisico ostile alla vita» (GW IX, 140).

Una delle conseguenze più importanti della distinzione fra l'attributo *spirito* e il centro reale *persona* è che l'interpretazione corrente, secondo cui l'*impotenza dello spirito* significherebbe *impotenza di Dio* (tesi che, per

¹⁶ Lo stesso Platone sembra presupporre un limite al potere assoluto del *nous* quando, a proposito della genesi del cosmo, parla di una «persuasione» del *nous* nei confronti dell'*ananke* (*Tim.*, 48 a).

certi aspetti, ricompare anche in Hans Jonas), non risulta corretta. L'ultimo Scheler, distinguendo fra persona e spirito e definendo la prima come centro reale dotato di *Macht*, evita gli esiti *nichilisti* a cui andrebbe inevitabilmente incontro l'idea d'un Dio impotente, tale distinzione determina infatti un brusco ridimensionamento dell'area di validità dell'*Ohnmacht*, ora circoscritta all'attributo *spirito*, e non riguarda più invece Dio, che – come la persona – mantiene i suoi attributi poetici. Come testimonia un frammento inedito del 1925, Scheler lungi dal teorizzare l'impotenza di Dio afferma che «Dio non è l'idea delle idee [...] bensì la persona delle persone: centro concreto d'azione».¹⁷

6. Sull'irriducibilità dello "spirituale" al piano psichico oppositivo

Al di là di questo significato "decostruttivo" è difficile però negare che nel complesso la tesi dell'"impotenza dello spirito" rappresenti un arretramento nei confronti dell'ambito empirico e della fenomenologia concreta. Più produttivo sembra allora cercare di ripensare il problema dello spirituale non a partire dal termine "*Geist*" ma da quello di "*Person*". In questo senso al posto di "spirito" utilizzerò il termine "spirituale". Gli sviluppi di una fenomenologia della persona, presenti negli ultimi scritti, hanno il vantaggio di recuperare il nucleo più fecondo del periodo intermedio proiettando la teoria dell'esemplarità e del solidarismo sull'orizzonte, molto più ampio e raffinato, della globalizzazione o *Ausgleich*. Ho già proposto un'operazione simile a proposito dell'antropologia filosofica, cercando di descrivere il passaggio da una antropologia filosofica del *Geist* a un'antropologia filosofica della *Bildung*. Qui di seguito non m'interessa uno "*spirito*" che nella sua impotenza finisce con il relegarsi in un'oziosa prospettiva metafisica, ma invece l'idea di una forza "*spirituale*" che si misura con la capacità d'incarnarsi nel concreto processo della *Bildung* della persona.

La possibilità di riconsiderare il concetto di "spirituale" in una luce positiva è uno dei tanti esiti imprevisti di quel processo di secolarizzazione che, lungi dal portare a termine il disincanto weberiano del mondo, ha fatto affiorare nuovi e irrinunciabili bisogni verso il sacro e il religioso. Questo "*reincantamento*" del mondo, o ritorno del sacro, che l'*homo faber* pensava ingenuamente di aver definitivamente relegato nella mentalità primitiva, ha un duplice aspetto: spesso si pone nuovamente al servizio del bisogno di riaffermazione di se stessi, diventando il concime per pericolose derive di intolleranza autoritaria, ma a volte invece riesce a offrirsi come movimento

¹⁷ Cfr. il frammento inedito conservato alla *Staatsbibliothek* di München sotto la numerazione ANA 315, CB VI, 31.

positivo volto a rovesciare la mentalità conformistica per diventare terreno di rinnovamento escatologico.¹⁸ Il sacro esprime dunque una valenza negativa o positiva a seconda che venga ricondotto alla logica oppositiva oppure posto al servizio della trasformazione della persona.

In questo senso lo “spirituale” potrebbe essere ripensato in chiave antiriduzionistica. Ancora oggi ha una notevole influenza una visione riduttivistica dell’essere umano che considera la persona un semplice ruolo sociale, una maschera. Qui la persona viene ridotta a Io psichico. Lo psichico è la dimensione dell’individuo o delle entità sociali che lottano per il proprio sostentamento e per il riconoscimento sociale e la cui identità si forma necessariamente in senso oppositivo, costituendosi attraverso un processo di rafforzamento ed espansione del proprio polo egologico: si *corazza*, tende a fagocitare e ricondurre tutto al medesimo se stesso attraverso la neutralizzazione delle differenze. Questo avviene sia attraverso l’*ideologia*, che implica una pretesa di uniformità e di totalitarismo, sia attraverso quel *relativismo* che non riconosce una validità ontologica alla differenza stessa, ma solo per poter meglio affermare l’assoluta incondizionatezza della propria soggettività. La neutralizzazione delle differenze, tipica del piano psichico, è particolarmente evidente nel caso della formazione dell’identità di gruppo: questa si forma in base ad un *modello* che produce uniformizzazione fra i diversi membri, riversando violenza verso tutto ciò che rimane non omologabile.

La persona cresce e forma la propria identità secondo una logica profondamente diversa da quella oppositiva. La persona è tale in quanto vive in una comunità dove ha la possibilità di esperire *esempi* concreti di vita. L’io è attivo nel percepire ma poi passivo nell’imitare i modelli che incontra: ripete il modello fino a uniformarsi ontologicamente a esso. La persona invece ha la capacità recettiva di esporsi all’ascolto del diverso da sé, ma poi è attiva nell’interiorizzare gli esempi che la contagiano: l’esempio viene fatto germinare dal di dentro fino a produrre creativamente una *differenza qualitativa*, fino a diventare il materiale su cui costruire il proprio percorso individuale. Qui intendo *esempio* in un senso nettamente distinto da *modello*: l’esempio promuove la differenza qualitativa

¹⁸ Mi rifaccio qui alle note tesi espresse da J. Moltmann in: *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München 1964 (tr. it., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970). Secondo Moltmann per troppo tempo l’escatologia è stata intesa come la dottrina delle “cose ultime”, viste come eventi trascendenti in quanto avrebbero investito il mondo e la storia solo alla fine del tempo. Ma il fatto di rinviare questi eventi all’ultimo giorno li privava di qualsiasi incidenza e rilevanza sul mondo. Invece l’escatologia è da intendere come dottrina della speranza capace di trasformare il presente: la fine a cui fa riferimento l’escatologica non è fuori della storia, bensì è la “fine” della presenza fattuale, quindi l’inizio del rinnovamento possibile in ogni persona.

individuale esattamente come il modello produce livellamento verso il basso. *Esemplare* è un “fattore spirituale” che agisce nel senso di legare e tenere insieme in modo diverso dalla paura, dalla minaccia, dalla convenienza, dalla costrizione e dalla violenza, pur essendo capace di creare legami molto forti. Non si tratta di unire le forze per risolvere una minaccia incombente esterna, questo lo sanno fare anche gli insetti sociali, ma di un legame con l’altro in cui sento una comunanza nella crescita della densità esistenziale, tanto che quando quel legame si spezza, o si allenta, posso patirne in modo altrettanto chiaro e distinto l’assenza o l’attenuazione.

7. Lo spirituale come rettificazione volta alla trasformazione

Nell’esemplarità della persona vi sono leggi e schemi che orientano quelli che altrimenti sarebbero elementi di un’opposizione volta al *livellamento* in un processo mirante al *rinnovamento*. Qui si ha a che fare con il nucleo del problema della “spiritualità”. Secondo Agostino la *caritas* si oppone alla *concupiscentia* in quanto “amore ordinato” nel senso di atto a proporzionare l’intensità del desiderio alla dignità ontologica dell’oggetto amato. Vi è dunque un ordine assiologico “oggettivo” dell’amare che corregge e orienta i moti soggettivi dell’animo. In modo simile Scheler sviluppa l’idea di un *ordo amoris* che rettifica controfattualmente l’orientatività degli strati affettivi della persona in quanto rivolto a una gerarchia oggettiva dei valori. Del tutto fuorviante mi sembrerebbe interpretare queste tesi, come spesso è stato fatto, nel senso di un assolutismo etico. Qui c’è qualcosa di ben più dirompente: si parla di una forza spirituale in grado di orientare ex-centricamente rispetto al modo di vivere conformista, di far deviare l’esistenza umana rispetto alla mera fattualità. In questa prospettiva lo spirituale diventa la forza concreta capace di promuovere una deviazione o meglio un rovesciamento nei confronti del piano psichico.

In *Liebe und Erkenntnis* Scheler, richiamandosi ad Agostino, aveva riconosciuto all’atto dell’amare agapico la capacità d’aprirsi a un’intenzionalità che parte dal mondo. La frase: «ogni ampliamento e approfondimento della nostra visione del mondo è legato a un antecedente ampliamento e approfondimento della sfera del nostro interesse e amare» (GW VI, 96) non va intesa in senso gnoseologico, ma nel significato ontologico che assume negli scritti successivi il termine *Weltoffenheit*. Di conseguenza «l’apparire dell’immagine o del significato [...] così come la sempre maggior pienezza con cui si dà l’oggetto col crescere dell’amare e dell’interesse, non è per lui [Agostino] il risultato di un’attività del *soggetto* conoscente che penetra in un oggetto preconstituito, quanto piuttosto una

reazione con cui *l'oggetto stesso* risponde: un offrirsi, un dischiudersi, un aprirsi dell'oggetto, cioè una vera *autorivelazione* dell'oggetto. Vi è un domandare dell'amare a cui il mondo risponde dischiudendosi e solo così arriva alla sua pienezza di esistenza e valore» (GW VI, 97).

La pienezza d'esistenza e la ricchezza di valore di questa risposta è direttamente proporzionale all'intensità dell'atto agapico personale che l'ha suscitata: ogni «incremento nella pienezza del manifestarsi e del significato con cui qualcosa si dà a noi, prima del suo porsi davanti alla coscienza, è l'immediata conseguenza dell'incremento del nostro [...] amare nei suoi riguardi» (GW VI, 96). Dunque una maggiore apertura è la conseguenza di un'intensificazione dell'amare e corrisponde a un maggior livello di partecipazione: è la pienezza dell'amare a determinare il grado di apertura con cui l'uomo s'affaccia sul mondo, ed è attraverso il grado d'intensità del proprio *ordo amoris* che l'uomo penetra i differenti livelli della realtà fino a raggiungere quello della durezza "corrispondente" alla propria. Tale grado di apertura è oggettivamente misurato dalla classe del valore che lo ha reso possibile.

Ma che cosa produce l'incremento reso possibile dall'*Umkehrung* dello psichico nello spirituale? Qui ne va della tras-formazione della persona: sono questi i veri obiettivi dello spirituale. Lo spirituale è vero nella misura in cui tras-forma. Tuttavia non si tratta di una trasformazione qualunque, ma della *Um-Bildung* in cui "um" implica una ristrutturazione attraverso un'opera di rettificazione, e non di conferma (il che non esclude una dimensione di misericordia che accoglie ciò che non è ancora rettificato). Per l'Io psichico, invece, vero è ciò che ha l'effetto più efficace (questo accade ogni qual volta uno sente quello che vuol sentirsi dire, tanto che con questo criterio una bugia può risultare più vera della stessa verità), mentre il valore più alto e amabile diventerebbe quello che seduce di più.

I criteri validi nel caso della *Um-Bildung* della persona sono profondamente diversi: vero è ciò che è in grado di far emergere la differenza qualitativa che meglio corrisponde alla vocazione individuale di quella concreta persona lì; il valore più alto è quello che permette la massima apertura al mondo (e quindi il massimo contagio partecipativo), altrettanto ciò che è più degno d'essere amato è ciò che è massimamente capace di aprire a una trasformazione esistenziale e di risvegliare. In questo senso un valore che non incrementa fecondamente l'apertura al mondo è un disvalore, come un amare che non risveglia alla vita è un atto sterile. È in questa *deviazione* indotta dalla *Um-Bildung* che si costituisce l'identità della persona, in quanto questo percorso innovativo è il modo di manifestarsi e di venire alla luce della persona stessa: l'essenza

della persona non è altro che la matrice del percorso ontologico con cui la persona si esprime.¹⁹

Mancando il contatto partecipativo, viene meno quello rettificante oggettivo. Questo riorientamento nella persona non è delegabile al libero arbitrio del soggetto: la persona non si tras-forma attivamente attraverso la volontà, ma diventa terreno di tras-formazione facendosi investire dall'esemplarità altrui. Proprio perché non è in suo potere, proprio perché implica una dimensione di *patimento*, la rettificazione è la croce della persona, vissuta come dolore e sofferenza. La rettificazione è sofferenza come percorso di trasformazione nell'autotrascendenza. Proprio in quanto incarnazione dello spirituale, la rinascita esperisce una dolorosa resistenza nella carne: patisce nel senso di diventare capaci di ricevere e di farsi afferrare da un'esemplarità. L'essenza della persona, la sua espressività, è determinata dal modo in cui viene imitata e realizzata l'incarnazione che guida l'*Um-Bildung*.

Incarnandosi nell'esemplarità lo spirituale diventa efficace, si rivela come il sacro capace di contagiare e far germinare. Uno dei casi più influenti nella storia dell'occidente è quello di S. Francesco: Francesco spogliandosi della propria ricchezza e dei propri abiti si veste d'esemplarità e si avvicina al prossimo. Solo in tale "svuotamento", in tale *kenosis*, lo spirituale diventa visibile e quindi imitabile nel senso della rinascita. All'opposto il modello psichico per produrre livellamento ha bisogno di vestirsi di seduzione.

È questa la differenza essenziale fra lo psichico e lo spirituale: l'Io psichico si sviluppa annientando le differenze e rafforzando la propria identità, riempiendosi; la persona invece si tras-forma svuotandosi di se stessa attraverso un'opera di rettificazione che è riorientamento, armonizzazione, creazione di un equilibrio più alto perché atto a distinguere una *differenza qualitativa* ontologicamente innovativa. È solo la rettificazione a trovare l'angolazione giusta per poter scorgere le differenze qualitative su cui si può avviare il processo di tras-formazione.

Già a livello psichico il conflitto non è più un banale urto fisico fra due corpi: si emancipa dallo scontro brutale di due masse per diventare una lotta per il riconoscimento. Tuttavia finché la storia umana continuerà a essere diretta esclusivamente dalla logica del conflitto psichico, sarà una galleria interminabile di catastrofi, costantemente incline a dirigersi verso quella barbarie profetizzata dal codice binario oppositivo di Luhmann. Questi limiti inducono a cercare un punto di vista ulteriore. È chiaro che è

¹⁹ Cfr. *Il principio di espressività*, in: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 284-290.

utopistica la scomparsa del conflitto oppositivo, militare, non tuttavia lo spostamento dell'obiettivo dalla distruzione dell'altro al reciproco riequilibrio delle unilateralità. Lo spirituale è la capacità di “*persuadere*” e indirizzare conflitti (che altrimenti si ridurrebbero a scontri fra masse fisiche o a guerre di sterminio) spostando il piano in cui si costituisce l'identità dal livello psichico a quello partecipativo, utilizzando le energie in campo non per rafforzare un'identità psichica a discapito delle altre, ma per promuovere innovazione della persona. Lo spirituale è presente ogni qual volta avviene questo spostamento, questo aggiustamento del tiro.

In definitiva se qualcuno mi chiedesse che cos'è lo spirituale e in che modo posso individuarlo, risponderci: dove c'è una deviazione intenzionale rispetto alla lotta per il semplice riconoscimento psichico, là c'è un atto spirituale. In senso più ampio si può parlare di azione dei fattori spirituali. Nella danza, e in particolare in alcune tendenze della danza contemporanea, il corpo riesce a deviare dalla legge di gravità e dagli schemi motori consueti trovando nuovi equilibri e nuove forme espressive. È come se in queste “deviazioni espressive”, tipiche della cultura e dell'arte, si manifestasse *visibilmente* l'azione dei fattori spirituali.

L'importante è distinguere lo spirituale dall'ideologia dello spirito. L'atto spirituale esemplare non rinvia all'idea di un'onnipotenza tecnologica, a un *nous poietikos*: un Bene che comanda è un Bene che non è stato in grado di persuadere, di convincere, che non ha in sé un'eccedenza di forze e di fecondità sufficiente a contagiare *esemplarmente* chi gli è accanto; un Bene che si regge sul comando e la norma è un Bene imbalsamato, che gronda di psichicità. La vera onnipotenza e perfezione si riconosce non dalla forza del comando esterno, neppure dalla ricchezza della seduzione, ma dalla *kenosis* di ciò che nella sua povertà è capace di conquistarci esemplarmente dall'interno.

Ponendosi al servizio dell'autotrascendenza, l'atto spirituale non si esprime indicando apoditticamente un bene o impartendo una norma da seguire, ma solo nella forma della rettificazione dell'orientatività che scaturisce dagli strati affettivi personali. Si tratta di una rettificazione non apodittica, che spesso assume le sembianze della *Sehnsucht*, della speranza, dell'esempio, del silenzio: è una potenza “*persuasiva*” che vive dentro le tensioni. Anzi la capacità di mediare e rielaborare uno scontro, altrimenti brutalmente fisico o psichico, diventa il “mestiere” dello spirituale: crea persuadendo le tensioni verso il confronto, inventando e sperando una soluzione che però non è *conclusa* ma aperta. In questo significato il termine “spirituale” coincide con “personale”: è un modo non oppositivo ma esemplare d'impostare il conflitto, che nell'autotrascendenza mira a un

processo di riequilibrio delle unilateralità, a una rettificazione feconda di innovazione ontologica.

8. Per una globalizzazione orientata dalla spiritualità²⁰

Esiste dunque una forma di solidarismo che vede nell'alterità non una minaccia o un ostacolo, ma un aiuto e una risorsa. Si tratta di una logica autonoma da quella oppositiva che domina fra gli organismi. Alla fine degli anni Venti Scheler sente la necessità di ricomprendere ambedue queste logiche sotto un unico termine: quello di globalizzazione o armonizzazione (*Ausgleich*).²¹ Se dovessi scrivere un nome sul portale d'ingresso della nuova era mondiale in cui stiamo vivendo – afferma Scheler nella celebre conferenza del 5 novembre 1927 tenuta alla *Deutsche Hochschule für Politik* di Berlino – ebbene solo un termine sarebbe adeguato: *Ausgleich*. È stata la Prima guerra mondiale secondo Scheler a unificare per sempre, in un destino corale, le sorti dell'umanità. Questa nuova era è caratterizzata da una situazione comunicativa sconosciuta nelle epoche passate, una situazione che porta l'umanità, nel suo complesso, a vivere in un unico circuito, in un'unica storia mondiale, e dove ogni identità di cultura, razza, o nazione è continuamente messa in discussione, suscitando occasioni di conflitto sempre più frequenti e violente.

Dietro il concetto di *Ausgleich* si registra innanzitutto un profondo mutamento di prospettive rispetto al periodo intermedio: di fronte alla catastrofe bellica e alla tragedia del primo dopoguerra tedesco, Scheler si rende improvvisamente conto che così come nell'antropologia filosofica non è più possibile sintetizzare in un'unica idea di uomo le molteplici manifestazioni dell'essere umano, altrettanto non è più possibile riunificare l'Europa rifacendosi a un unico blocco omogeneo di tradizioni, nazioni e ideali politici²². L'autocritica è evidente dal momento che fino al 1914 Scheler aveva sperato in una riunificazione dell'Europa in nome dell'unità

²⁰ Sul concetto di *Ausgleich* mi ero già soffermato in: G. Cusinato, *L'oggetto della Filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in: R. Racinaro (a cura di), *L'oggetto della storia della Filosofia*, Città del sole, Napoli 1998, 319-349.

²¹ Sul concetto di *Ausgleich* in Scheler cfr. anche: R. A. Mall, *Schellers Konzept der kosmopolitischen Philosophie. Grenzen der Vergleichbarkeit verschiedener Weltanschauungen*, in: "Trier Beiträge", 1982, 1-10; R. Racinaro, *Il futuro della memoria*, Guida editore, Napoli 1985, 285-290; W. Welsch, *Transkulturalität, Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*, in: K. Luger - R. Renger Hg., *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, Österreichischer Kunst- und Kulturverlag, Wien 1994, 169.

²² Uno scritto che riassume molto bene il senso delle prime riflessioni di Scheler dopo la catastrofe della Prima guerra mondiale è *Ernst Troeltsch sociologo* (1923), dove il discorso è già impostato in termini di *Ausgleich* (cfr. *GW VI*, 387) e dove traspare una nuova consapevolezza nei confronti della forza dei fattori reali: «i fattori sociologici reali [...] limitano l'azione delle idee» (*GW VI*, 384).

cristiana medioevale e all'insegna di una lotta contro la modernità e le conseguenze della rivoluzione francese, tanto da vedere nell'imminente guerra un'occasione offerta ai popoli europei per liberarsi, con l'aiuto della Germania, dalle maglie di quel cancro inguaribile che è il capitalismo. Ma già a pochi mesi dall'inizio della guerra Scheler si rende conto che la rinascita di un'Europa cristiana potrà avvenire solo grazie a una rinascita del cristianesimo stesso, proiettando sul piano della coscienza collettiva lo schema del "pentimento e rinascita" già operante a livello individuale. Un cristianesimo chiamato a confrontarsi con le sfide che erano emerse dalla Prima guerra mondiale (il socialismo, il pacifismo, il nuovo peso dell'America e quindi del pragmatismo, della democrazia parlamentare, dell'emancipazione femminile, e infine il confronto con le culture orientali), ma anche a ripensare i rapporti con quel nazionalismo tedesco che era stato considerato fino a quel momento, in maniera un po' troppo affrettata, come suo imprescindibile alleato.

Il cristianesimo all'altezza dell'era dell'*Ausgleich* diventa, dunque, quello che accetta la sfida di farsi interprete del futuro dell'Europa, non quello che si limita a riproporre nostalgicamente l'ideale politico delle classi dominanti travolte dal disastro della Prima guerra mondiale. Così in *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1919) Scheler mette in luce la validità di molte questioni sollevate nell'ambito sociale dal socialismo non violento, mentre nello scritto *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-28) individua autocriticamente i veri "nemici" della Germania nel militarismo, nel nazionalismo e nella "metafisica della guerra", a cui contrappone l'ideale kantiano della pace perpetua, quale "valore incondizionato".

L'*Ausgleich* con cui si trova a che fare l'uomo europeo degli anni Venti è soprattutto quello di un'armonizzazione dell'unilaterale repressione degli istinti causata dalla moderna rivoluzione industriale. La celebrazione del canone razionalista in base al quale l'Europa compì le sue rivoluzioni industriali, l'unilaterale esaltazione di ciò che c'è di calcolabile e quantificabile, dell'apollineo sul dionisiaco, dell'intelletto sulla vita si era rovesciata nella modernità in un irrazionalismo che «nei fatti ha formato un tipo d'uomo altamente unilaterale ponendo in estremo pericolo l'equilibrio delle energie umane» (GW IX, 156). Ed è proprio l'unilaterale processo di razionalizzazione a essere la vera causa, e non l'effetto, di quella grande catastrofe che fu la Prima guerra mondiale (GW IX, 157). Anticipando le tesi poi riprese con più successo da Adorno e Horkheimer nella *Dialektik der Aufklärung*, Scheler denuncia che proprio l'iper-razionalismo, cieco nei

confronti della sfera affettiva, finisce con il rovesciarsi nell'irrazionalismo, scatenando così «la rivolta della natura nell'uomo»²³.

La forma politica all'altezza della nuova era dell'*Ausgleich* è per Scheler la democrazia parlamentare. Tuttavia per Scheler l'avvento delle masse al potere, verificatosi a partire dalla Prima guerra mondiale, non significa che le masse siano in grado di autogovernarsi. Il pessimismo di Scheler nei confronti delle masse è simile a quello che traspare dalle pagine di Ortega y Gasset in *La ribellione delle masse*. Una democrazia unilateralmente focalizzata sul tema dell'uguaglianza ricade, secondo Scheler, nella demagogia e nel populismo e va dunque corretta con una particolare attenzione al tema della formazione delle classi dirigenti. La questione fondamentale rimane quella di un equilibrio fra eguaglianza dei diritti e riconoscimento delle differenze, di una convergenza fra democrazia ed *élite*, concetto quest'ultimo espressamente ripreso da Pareto. Al capo carismatico, espressione diretta della volontà del popolo, Scheler contrappone una democrazia mediata dalle *élites*. Questa "accettazione con riserve" della democrazia è del resto pienamente congruente al quadro d'insieme della prospettiva scheleriana, che sposta, anche nel caso della filosofia politica, il proprio baricentro sul tema della *Bildung* dell'uomo-massa. La possibilità di formare e selezionare in modo trasparente e meritocratico le proprie *élites* diventa pertanto per Scheler il principale problema della democrazia.

In questo senso nel 1927 Scheler profetizza che la Repubblica di Weimar «potrà affermare se stessa contro le tendenze dittatoriali di destra e di sinistra soltanto se [...] sarà in grado di far emergere e di ammettere un'*élite* ben selezionata, mobile, attiva che dia alla nazione l'unità di cultura e di potere» (GW IX, 145). In particolare la nuova *élite* politica, che nelle intenzioni di Scheler dovrebbe sostituire quella che aveva condotto alla catastrofe della Prima guerra, «non potrà essere una *élite* basata sul sangue e sulla tradizione, come la vecchia nobiltà prussiana e la burocrazia a essa ispirata» (GW IX, 146). La nuova *élite* politica dirigerà il processo di *Ausgleich* solo nella misura in cui disporrà di una nuova visione dell'uomo: l'*élite* capace di dirigere il processo di *Ausgleich* sarà esclusivamente quella capace d'anticipare esemplarmente e sperimentare su se stessa un *Ausgleich*

²³ Scheler descrive una «sistematica rivolta delle pulsioni nell'uomo della nuova epoca contro la sublimazione unilaterale, contro l'eccessiva intellettualità dei nostri padri e l'ascetismo da loro praticato per secoli e la tecnica di sublimazione (già divenuta inconsapevole) in cui si è formato finora l'uomo occidentale» (GW IX, 156).

antropologico, riuscendo a raggiungere «nel suo *Geist* e nel suo cuore un *Ausgleich* interiore» (GW IX, 166)²⁴.

L'aspetto più interessante, ma anche quello finora meno indagato, è che Scheler individua due forme profondamente distinte di *Ausgleich*. Far finta di non vedere o cercare di contrastare la globalizzazione non ha senso: si tratta piuttosto di comprenderne le leggi fondamentali e i processi che la dirigono, in modo da prevederne e anticiparne nel limite del possibile i momenti di crisi e i mutamenti tragici che inevitabilmente comporta. Quando la globalizzazione non si muove nel solco di una sinergia creativa delle diversità, allora s'accumulano tensioni che prima o poi esploderanno con violenza determinando un brutale livellamento verso il basso²⁵. Ma esiste anche un tipo di globalizzazione che si muove nel senso opposto al livellamento: una "armonizzazione creativa" o integrazione che prende le forme di «un poderoso rafforzamento delle differenze spirituali, individuali e sovra-individuali (ad es. differenze nazionali)» (GW IX, 152), e che produce una «crescente differenziazione dell'individuo spirituale» (GW IX, 152). La questione centrale a questo punto è chiaramente quella di capire che cosa differenzia queste due opposte globalizzazioni: perché una produce livellamento all'inseguimento di quello che con Girard si può chiamare la logica perversa del desiderio mimetico mentre l'altra, basandosi sul solidarismo, evita l'opposizione e promuove le differenze? Si può concepire oggi lo "spirituale" come il fattore che permette di uscire dalla spirale del

²⁴ A chi vedeva nel mito di una razza pura il motivo ispiratore della futura *élite* germanica, Scheler replicava: «immancabilmente andrà avanti l'integrazione [*Ausgleich*] delle razze e la fusione del sangue. Già Kant ha previsto come destino l'integrazione [*Ausgleich*] delle tensioni razziali. Chi invece scorge la salvezza del mondo nella conservazione d'una razza "pura" e a suo avviso "nobile", faccia pure come i "sette fedeli" del conte Gobineau: si ritiri su di un'isola, insieme ai suoi esemplari di razza nobile, e si disperi!» (GW IX, 153). Malgrado ciò la teoria scheleriana dell'*Ausgleich* va contestualizzata e non può essere semplicisticamente riproposta nel dibattito attuale senza alcune precisazioni. Scheler ad es. è favorevole a promuovere il mescolamento delle razze (in questo senso non esistono razze superiori o inferiori), tuttavia lascia perplessi la sua tesi secondo cui le razze sarebbero portatrici anche di caratteristiche "psicologiche".

²⁵ «Le epoche più pericolose per l'umanità, quelle più piene di morte e di lacrime, non sono le epoche del ristagno crescente delle tensioni, e quelle della particolarizzazione delle forze, bensì le epoche dell'integrazione. Ogni processo nella natura e nella storia che noi definiamo esplosione, catastrofe, è un processo di armonizzazione non guidato o non guidabile sensatamente da parte dello spirito e della volontà» (GW IX, 153). Löwith deve aver letto molto frettolosamente queste pagine, se coglie nel concetto scheleriano di *Ausgleich* solo uno dei due momenti, tanto da affermare che «ciò che Scheler nel 1927 intendeva ancora positivamente come una tendenza alla "armonizzazione", poco tempo dopo Carl Schmitt [...] l'ha caratterizzata come semplice "neutralizzazione" contrapponendole una distinzione e una decisione politica totale» (K. Löwith, *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie*, In: "Theologische Rundschau", GW VII 1935, 362-363).

desiderio mimetico? È possibile concepire su questa base un nuovo principio di guida dell'economia mondiale?

9. Un nuovo genere di ricchezza: “beni relazionali” e “beni condivisibili”

Negli ultimi decenni fra gli economisti e i sociologi si è diffusa la convinzione che il sistema dell'economia mondiale sia orientato verso un concetto di “ricchezza” e di “PIL” decisamente unilaterale. A questo proposito fra il 1986 e il 1989 è stato delineato un concetto di estrema rilevanza: quello dei “beni relazionali”.²⁶ I “beni relazionali” hanno a che fare con la creazione, l'approfondimento e la fioritura delle relazioni personali. Si tratta di beni che, a differenza dei beni di mercato, sono contemporaneamente prodotti e “consumati”, come può avvenire ad es. per una passeggiata con un amico. La loro caratteristica principale è la gratuità: cioè lo sforzo per produrli non mira ad ottenere un vantaggio che trascenda la produzione del bene stesso. Non si mira a lavorare un certo numero di ore per ottenere un salario o a produrre qualcosa per poi scambiarlo con qualcos'altro, ma a impegnarsi a produrre qualcosa che arricchisce di per sé. La gratuità indica non solo l'annullamento della logica dello scambio, ma anche del lavoro retribuito, in quanto l'impegno produce direttamente ciò che si “consuma” o si gode. Si tratta di beni decisivi per poter “misurare” la qualità della vita di un individuo e di una nazione.

Probabilmente il potenziale etico e filosofico di questo concetto non è ancora del tutto esplicitato. Inoltre è sfuggito che una distinzione simile era già stata formulata nel 1913 da Scheler a proposito dei “beni divisibili” e dei “beni condivisibili”. In Scheler il senso ultimo dello “spirituale” va ricercato proprio nella produzione di una ricchezza personale e solidaristica, cioè nella produzione di “beni condivisibili”. Mi pare inoltre che l'espressione “beni condivisibili” colga meglio di “beni relazionali” l'aspetto centrale della questione che rinvia al tema dell'esemplarità e della solidarietà. La logica solidaristica non è utopistica, ma perfettamente realistica nei confronti di “beni condivisibili” che più sono condivisi più sono usufruibili.

Nell'esemplarità ogni disvelamento ulteriore del mondo dei valori a opera di una singola persona è un aiuto offerto alla “salvezza” delle altre persone, nel senso che ogni avanzamento riuscito nel proprio percorso di singolarizzazione e realizzazione esistenziale promuove l'emergere di

²⁶ Ne parlano fra gli altri la filosofa Martha Nussbaum (*La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996), il sociologo Pierpaolo Donati (*Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 1986), gli economisti B. Gui, C. Uhlaner, S. Zamagni e L. Bruni (di quest'ultimo cfr.: *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città nuova, Roma 2004).

ulteriori percorsi singolarizzanti. Qui il confronto con l'altro non è finalizzato a conquistare e contendersi "territori", ma a promuovere una rinascita della persona che rimane infinitamente condivisibile. Questo è possibile solo presupponendo quel principio di solidarietà enunciato da Scheler a proposito della salvezza (GW X, 235) e basato sul fatto che «i valori sono tanto più "elevati" quanto meno "divisibili", cioè quanto meno debbano essere suddivisi fra coloro che ne partecipano» (GW II, 110). Il sacro, quale vertice della gerarchia dei valori è «la modalità di valore più indivisibile in quanto è la più con-divisibile» (GW II, 542). Al contrario i valori meno elevati, come quelli del piacevole-spiacevole o dell'utile-dannoso, risultano minimamente in-divisibili e pertanto minimamente con-divisibili.

Si tratta di un'intuizione che merita di essere sviluppata. Il portatore di un valore piacevole (per esempio il pane) o di un valore utile (una risorsa materiale come il petrolio) possono essere goduti solo se spartiti, e quindi contesi, al contrario il valore del sacro può essere con-diviso in uno sforzo solidaristico comune senza essere suddiviso. Utilizzando l'idea di una *con-divisione senza suddivisione*, propria dei valori superiori, è possibile ipotizzare un rovesciamento della logica oppositiva della vita. Più una nazione consuma petrolio, meno petrolio sarà disponibile per le altre nazioni, maggiore sarà la lotta per la sua contesa, maggiore sarà l'uniformizzazione. *Più con-divido un valore superiore, più la mia singolarità prende forma, più divento esemplare, più promuovo l'ulteriore con-divisione di quel valore.* Più San Francesco esperisce il valore del sacro, più il valore del sacro diventa accessibile e con-divisibile per l'umanità. A ben vedere le varie forme di fanatismo religioso sono lotte per contendersi non un bene infinito-indivisibile come il sacro, bensì beni limitati che si possono usufruire solo in senso *distributivo*, come lo sono i simboli oggettivati di un sacro ridotto a *idolum*.

L'equivoco sta nello scambiare l'identità personale con l'identità noicentrica dell'Io. Peculiare dell'identità personale è la capacità di oltrepassare la prospettiva solipsistica e, attraverso l'esemplarità della realizzazione esistenziale, rettificare il proprio *désordre du cœur*. Questo momento rettificante, presente nel principio solidaristico, è il principio cercato alla base di un processo di globalizzazione positiva. In quest'ultima non si tratta di ammucciare diversi punti di vista e nemmeno di distillarne una sintesi hegeliana, ma piuttosto di farli interagire con un duplice effetto: la rettificazione del proprio disordine solipsistico e un processo solidaristico volto a promuovere un progressivo e sempre più approfondito svelamento del mondo dei valori. Il confronto produttivo, capace d'incrementare le

differenze qualitative, ha in sé ambedue i momenti: contro ogni forma di relativismo viene confermato il valore ontologico della prospettiva personale, tuttavia, contro ogni forma di soggettivismo, i punti di vista personali possono assurgere a una esemplarità universale solo nella misura in cui sono rettificati e svuotati dal proprio solipsismo. Qui l'universalità coincide con l'esemplarità della propria rettificazione, diventa una esemplarità che, presupponendo lo svuotamento kenotico dell'Io, promuove differenza qualitativa.

Perché solidarismo? L'impostazione kantiana cercava di guadagnare un punto di vista universalmente valido presupponendo un'unica ragione eternamente costante. Finché, a partire da Dilthey, si è scoperto che le categorie di questa ragione assomigliavano pericolosamente alle categorie culturali dell'uomo europeo, con il conseguente rischio di ricadere in una qualche forma di etnocentrismo. La sfida consiste nel ribaltare la prospettiva ridando una concretezza e una indipendenza al mondo stesso. Così il mondo dei valori ha una sua "oggettività" in sé che tuttavia non può darsi in modo apodittico. È un mondo di valori infinito il cui progressivo svelamento richiede la cooperazione e la convergenza di tutte le infinite "verità personali".

Il punto di svolta si verifica solo distinguendo la prospettiva individuale dal soggettivismo. È quello che fa Scheler in *L'eterno nell'uomo* quando esplicita la teoria dell'insostituibilità (*Unersetzlichkeit*): «ogni punto del flusso concreto degli eventi del mondo può di per sé diventare trampolino di lancio per cogliere essenze che nessun altro punto sarebbe in grado di cogliere» (GW V, 202). Queste "puntualità polarizzate" sono le individualità storiche e culturali, ma se ognuna di esse è l'unico trampolino di lancio verso determinati dati essenziali "oggettivi", ne consegue che risultano ontologicamente *insostituibili* e che pertanto l'incremento del sapere essenziale è possibile solo attraverso la cooperazione (*Kooperation*) degli uomini e l'accordo (*Miteinander*) delle conoscenze.²⁷ Una globalizzazione come ricerca e integrazione dei nuovi dati essenziali si sviluppa nella forma di un solidarismo capace di valorizzare le differenze qualitative.

Ne consegue inoltre che non è nelle disponibilità del soggetto decidere quali valori cogliere o per quale *Weltanschauung* optare,²⁸ piuttosto è l'individuo a venir scelto dai valori che si materializzano nell'orientamento

²⁷ «Relativamente alla sfera dei dati essenziali, l'insostituibilità dell'uomo con l'uomo è principio assoluto e perciò collaborazione e completamento diventano un obbligo oggettivo puro e assoluto» (GW V, 202).

²⁸ Già Scheler osservava: «non è affatto vero che, come suppone Max Weber, si possa scegliere liberamente la propria *Weltanschauung*» (GW VI, 22).

del suo *ordo amoris*: l'individuo costituisce la propria identità proprio nello sforzo solidaristico di offrire esemplarmente quelle sfumature di valore o quei valori che solo il suo punto di vista assiologico rende inizialmente accessibili. Se un insieme di dati essenziali è funzionalizzabile solo da una determinata prospettiva assiologica individuale, allora il prospettivismo personale non è una costruzione soggettiva, ma al contrario la risorsa su cui si fonda l'identità personale.

Insistere sul cosmopolitismo multiculturale rischia di ricondurre a un nuovo percorso autoreferenziale. Piuttosto, una volta riconosciuta dignità ontologica alla prospettiva personale, va posto il problema della funzione rettificante implicita nel confronto e nella collaborazione fra le diverse prospettive. Questo processo di riposizionamento esistenziale può essere fatto con una tale precisione e assolutezza da raggiungere la perfezione di una esemplarità valida *universalmente*. Alla base c'è una rettificazione, nel senso di Agostino, che trasforma il *désordre du cœur* in *ordo amoris*. Per questo è possibile un doppio movimento: l'avanzamento nel disvelamento del mondo dei valori e l'avanzamento nel processo di *Bildung* del proprio *ordo amoris*. Di conseguenza l'esemplarità può assurgere a una validità assoluta e universale proprio nella misura in cui promuove in modo pluralistico la singolarizzazione delle persone che contagia. Questa rettificazione è *Ausgleich*, cioè un riequilibrio che produce differenze qualitative: la logica *oppositiva* della prima globalizzazione si rovescia qui nella logica *solidaristica* della seconda globalizzazione. È questo il senso ultimo verso cui muove il concetto di spiritualità nell'ultimo Scheler.