



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE

**DOTTORATO DI RICERCA IN DISCIPLINE
FILOSOFICHE**

CICLO XX

**“IN LUMINE DEI”
LA DIMENSIONE RELIGIOSA DELL’UOMO IN MAX SCHELER
E SUE MATRICI AGOSTINIANE**

Tutor: Prof. ANDREA ORSUCCI

Autore: FEDERICA DEMURU

'IN LUMINE DEI'
LA DIMENSIONE RELIGIOSA DELL'UOMO IN MAX SCHELER
E SUE MATRICI AGOSTINIANE

INDICE

INTRODUZIONE	p. 4
--------------------	------

PRIMA PARTE

SCHELER: ANTROPOLOGIA TRA FILOSOFIA E RELIGIONE.

1 La “persona”: fondamento dell’antropologia di Max Scheler	p. 9
2 L’uomo “persona”, il Dio “persona”. La rivelazione personale di Dio come unico fondamento della religione	p. 19
3 Il presupposto antropologico-metafisico essenziale della religione: la costituzionale “tendenza metafisica” dell’uomo.....	p. 25
4 La critica dei miti metafisici e naturali come propedeutica all’ascolto di una possibile rivelazione	p. 28
5 La fede come atto “totalizzante” della persona di fronte all’assoluto	p. 30
6 La mediazione personale della rivelazione: il “santo originario”.....	p. 34
7 La mediazione comunitaria della rivelazione: la chiesa	p. 42
8 Osservazioni conclusive sulla visione “personalistica” della concezione scheleriana della religione	p. 49

SECONDA PARTE

ESIGENZA DI UN RINNOVAMENTO RELIGIOSO PER RICOSTRUIRE L’UOMO CONTEMPORANEO DALLE SUE FONDAMENTA.

1 Max Scheler e le sue opere sulla filosofia della religione	p. 53
2 Società borghese e valori cristiani: capitalismo e cristianesimo.....	p. 56
3 L’esperienza della Grande Guerra: ricostruzione culturale dell’Europa	p. 61
4 L’esigenza di un rinnovamento religioso e il ruolo della filosofia	p. 66
5 Il problema della filosofia della religione	p. 70
5.1 Identità parziale fra religione e filosofia: giudizio sul tomismo e in genere sulla posizione scolastica cattolica	p. 72
5.2 Identità totale: a) la riduzione della religione a filosofia nello gnosticismo	p. 73
5.3 Identità totale: b) la riduzione della filosofia a religione nel tradizionalismo	p. 75
5.4 Dualismo di fede e scienza: a) l’agnosticismo positivistico	p. 77
5.5 Dualismo di fede e scienza: b) l’agnosticismo kantiano	p. 78
5.6 Il sistema scheleriano di conformità: a) analisi fenomenologica della originalità e della indipendenza reciproca di religione e metafisica	p. 80
5.7 Il sistema scheleriano di conformità: b) connessioni strutturali fra religione e metafisica dal punto di vista dell’oggetto	p. 82
6 Discussione storico-critica del sistema di conformità	p. 87
7 La struttura della filosofia della religione nella globalità del pensiero scheleriano.....	p. 102

TERZA PARTE

RICORSO ALL'AUTORITÀ DI SANT'AGOSTINO PER IL RECUPERO DELL'AUTENTICA FILOSOFIA CRISTIANA.

1 La lezione agostiniana nella fenomenologia della religione di Scheler	p. 117
2 L'agostinismo di Max Scheler	p. 119
3 Il primato dell'amore sulla conoscenza	p. 121
4 I guadagni della dottrina del primato dell'amore	p. 123
5 La tensione trascendente dell'uomo	p. 126
6 La dottrina dell'illuminazione	p. 127
7 I guadagni della dottrina dell'illuminazione	p. 129
8 Duplice sentiero del conoscere	p. 130
9 Considerazioni conclusive sull'Agostino di Scheler	p. 132
CONCLUSIONE	p. 137
BIBLIOGRAFIA	p. 141

INTRODUZIONE

‘Relazione’ è la cifra con cui si deve intendere il presente lavoro. Relazione come legame, come vincolo, come rapporto; relazione con altro da sé, che provoca le risposte e le azioni, attraverso le quali si può cogliere l’uomo. L’esistenza umana è costituita da una trama di rapporti e di incontri con tutta la realtà; se dobbiamo identificare qualcuno o noi stessi, immediatamente facciamo ricorso alla descrizione di una relazione: parliamo di parenti, di amici, di colleghi; anche il nostro nome, che ci risparmia la fatica di raccontare una storia troppo lunga ogni qualvolta ci si debba presentare, indica una relazione. Relazione tra noi e gli altri, ma anche tra noi e l’ambiente con cui interagiamo: siamo studenti, soldati, commercianti, pianisti, muratori, sportivi, ecc.; siamo tutte le relazioni che abbiamo con noi stessi, con gli altri, con il mondo e ad ogni nostra relazione corrisponde una particolare azione che la instaura. Il subisso di azioni che l’uomo intraprende nella sua esistenza trova il centro unificatore in una relazione fondante, quella tra l’uomo e Dio; unicamente in questo elevato e profondo rapporto l’uomo realizza pienamente la sua persona.

La religione indica propriamente tale relazione. L’affondo nell’etimologia di questo termine permette di risalire al suo significato; infatti, religione potrebbe derivare sia dal verbo *relego* (raccogliere dietro a sé), sia dal verbo *religo* (legare, vincolare); la religione lega a sé come raccolta attraverso norme sacre, vincoli.

Max Scheler è consapevole del valore fondante della dimensione religiosa per la persona. Tutta la sua indagine antropologica è tesa ad individuare le coordinate della “posizione dell’uomo nel cosmo” a partire da questa “origine”; ciò è valido, per Scheler, anche indipendentemente dall’affermazione vera e propria dell’esistenza di Dio, dalla concezione teistica, almeno col significato che l’uomo è perché conosce e vuole qualche cosa che trascende se stesso, ma non qualunque cosa: qualcosa che ha la natura del santo, del divino.

La permanenza del sentimento religioso, che non può essere vinto da alcuna dialettica, è un fatto. Vi sono, senza dubbio, degli spiriti che non hanno nessuna coscienza, nessun presentimento di questo “elemento eterno nell’uomo”, ma, come Dostoevskij fa confessare a Ivan: «Quel che è strano, quello che farebbe meraviglia non è che Dio esista per davvero, ma fa meraviglia che un simile pensiero – il pensiero della necessità di Dio – sia potuto venire in testa a un animale così selvaggio e cattivo come l’uomo, a tal punto esso è santo, a tal punto è commovente, a tal punto è saggio, e tanto fa onore all’uomo»¹.

Solo in un’emozione, in una saggezza, in una moralità, ancorate alla inspiegabile e

¹ F. DOSTOEVSKIJ: *I fratelli Karamazov*, Rizzoli, Milano, 1997. p. 348.

meravigliosa presenza nell'uomo dell'Eterno, è possibile affermare la sua suprema dignità su tutto.

Nel clima positivistico in cui s'era finito col far coincidere la filosofia con la scienza, col dare alla scienza stessa un ruolo non solo predominante, ma esclusivo, nell'interpretazione del mondo, dell'individuo, della società e della storia, la dignità umana si doveva misurare su regioni speculative e con strumenti tipici dell'osservazione scientifica. Lo spiritualismo prende forma ed indirizzo specifico proprio come opposizione alle "aberrazioni" causate dallo studio esclusivo della "superficie", recuperando, anche quando non ha carattere specificamente religioso, l'analisi che la coscienza fa di se stessa. Perciò, i "dati di coscienza", per gli spiritualisti, dovrebbero avere lo stesso valore testimoniale e probatorio dei "fatti" di cui parlano i positivisti. Nel recupero di quest'interiorità, del "*profond*" bergsoniano, vengono riabilitate tutte le categorie della metafisica che la domestichezza acquisita nei laboratori anche dai filosofi aveva spazzato via. Scheler, iniziato alla scuola dello spiritualismo, interloquisce con i rappresentanti del positivismo e del criticismo, apprezza i positivi influssi delle loro investigazioni, ma si mostra critico nei confronti di tutti quei tentativi di individuare la specificità umana che focalizzano l'attenzione solo su quel che è dimostrabile e verificabile scientificamente, o che rientra negli angusti limiti imposti dalla ragione. Non può, per Scheler, la dignità umana fondarsi su una norma universale ed impersonale, che non tenga conto dell'integralità dell'uomo concreto, esistente, in situazione; non si può identificare la persona con il suo progredire tecnico e scientifico, con la sua abilità accresciuta, e con le conquiste della propria evoluta intelligenza. Se si adducono solo queste prove a favore di una precisa ed esaustiva concezione dell'uomo, ancora non se n'è appreso il suo autentico valore. Quest'ultimo supera tutto il resto per la natura spirituale dell'uomo, che emerge al mondo nell'essere "persona".

La persona porta con sé, nel mondo, il suo vincolo con l'Infinito; essa è un essere *engagé* - parola chiave della terminologia filosofica del Novecento - che a detta di Paul Ricoeur, deve a P. L. Landsberg, mediatore per la filosofia di Scheler in Francia dove era esule durante il periodo nazista, la sua reinvenzione, da cui l'utilizzo da parte di autori come Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, lo stesso Paul Ricoeur, ma anche Pierre Klossowski, Jean Wahl, Henri Marrou, Étienne Gilson, Jean Guittou, Jacques Maritain, per citare solo alcuni pensatori francesi appartenenti a diversi indirizzi. L'uomo porta questo pesante fardello, serba nel suo cuore questo *grave pondus*, che orienterà tutta la sua esistenza, tutto il suo agire secondo i gradi della percezione affettiva del preferire e del posporre, secondo il suo *ordo amoris*, portandolo lungo il cammino al suo compimento ultimo. Nelle riflessioni antropologiche e filosofiche scheleriane, ci si imbatte in una continua difesa e ripresa di categorie concettuali care alla tradizione cristiana, segno di una risoluta

persuasione di Scheler del fatto che quelle possiedono un'indiscutibile forza rigenerante per i valori necessari alla ricostruzione di una cultura ed una civiltà, sgretolatesi per loro stessa mano. Si vedrà, a tal proposito, come un approccio filosofico, attuato mediante lo scandaglio della fenomenologia, alla categoria del Dio "persona", alla categoria della fede, alla "persona comune", cioè la Chiesa, sia l'originale ed efficace tentativo di fondare rigorosamente la validità di esse, quali valori vitali e "viventi". Perciò, Dio sarà necessariamente personale, se lo si vuole riconoscere come realmente presente; l'atto religioso della fede sarà necessariamente un atto ragionevole, se deve riconoscere oggettivamente un "vero" Dio; la Chiesa, quale profusione amorosa del vero Dio verso tutto il regno degli uomini, sarà una realtà vivente, una concreta comunità, unione di uomini, se si vuole tendere alla realizzazione globale del *Summum Bonum*. È evidente che ad una simile trattazione corrisponde una riflessione sulla linea di confine tra la filosofia e la religione. Il nostro filosofo si inserisce nel cuore di un dibattito (modernismo) che, in quel periodo in particolare, andava acuendosi circa i compiti programmatici e i metodi di lavoro della metafisica e della teologia; discussione alimentata dalle velleità del positivismo che aveva compromesso gli stessi concetti di ordinamento finalistico della natura, di libera volontà umana, e, per quanto riguarda il pensiero religioso, il concetto di valori trascendenti rispetto all'individuo e alla storia e di fini ultraterreni del comportamento umano. Scheler darà un importante contributo al rinnovato dibattito, suscitando le reazioni più svariate; le più inaspettatamente critiche furono proprio quelle provenienti dagli ambienti cattolici. Ciò metterà a dura prova non solo la coerenza del suo sistema filosofico, ma, secondo molti interpreti, sarà il momento di verifica della tenuta della sua adesione al cattolicesimo. Scheler ha dedicato alla riflessione filosofica tutta la sua esistenza; la sua era una vera e propria inclinazione allo studio, di cui è prova la corposa documentazione su cui si costruiscono i suoi serrati confronti, che non lasciano nulla di intentato, un po' secondo la maniera tomistica di procedere verso l'attestazione della verità. Il confronto non avveniva di certo nell'ambiente asettico di una biblioteca; tutto era intriso di un amore incessante per la società degli uomini, come testimonia il suo discepolo P. L. Landsberg: ogni uomo, e quasi ogni libro lo interessavano, costituendo esperienze che divorava². La sua vasta produzione sia di matrice letteraria che giornalistica ne è una chiara testimonianza. Gli anni centrali della sua vita, proprio quelli coincidenti con il periodo della sua adesione al cattolicesimo, sono i più densi di contenuti, di mobilitazione culturale e politica, di confronti tra i quali non si può tacere il suo richiamo a Sant'Agostino. Scheler stesso non esitava a ribadire nei suoi scritti l'autorevole guida. A Sant'Agostino ricorreva ogniqualvolta volesse impreziosire la sua gnoseologia con doti riferimenti; rintracciava per la sua fenomenologia una

² P. L. LANDSBERG: *Scritti filosofici*; a cura di M. Bucarelli, San Paolo, Roma, 2004. p. 282.

nobile antenata nella dottrina dell'illuminazione; attraverso una lettura di Sant'Agostino più che diretta, mediata da Pascal, Scheler riportava sulla terra, dentro il cuore dell'uomo la lucidità delle verità eterne; in un rivolgersi al mondo, in un tendere al mondo in cui prevale non lo sguardo inquisitore del razionalista, ma lo sguardo di un "uomo", Scheler si affidava ad Agostino "per rintracciare nell'esperienza del suo grande cuore quei vincoli che riconducono l'uomo a Dio".³ Per Scheler, noi conosciamo, agiamo, amiamo, viviamo il mondo sotto questa Luce, vediamo le cose *in Lumine Dei*.

Nel presente lavoro si svolgeranno le tematiche accennate sopra, attraverso un frequente richiamo agli scritti scheleriani, nella volontà di lasciar trasparire la genuinità del pensiero dell'Autore. Lo studio prenderà sovente la forma di un commento marginale a quanto Scheler dice in forma diretta nel suo stile. Tuttavia, saranno numerosi le integrazioni e i commenti tratti da un apparato critico occorso alla stesura del testo, volti a chiarire ed approfondire la comprensione del testo. Talvolta si incontreranno dei termini riportati in lingua originale, dove, la traduzione italiana degli stessi risulta difficile e si presta a fraintendimenti. Dei testi citati di Scheler, laddove è stato possibile, si sono dati i riferimenti bibliografici delle traduzioni italiane esistenti.

³ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, Fabbri, Milano, 1972. p. 120.

PRIMA PARTE

SCHELER: ANTROPOLOGIA TRA FILOSOFIA E RELIGIONE

1 La “persona”: fondamento dell’antropologia di Max Scheler.

Al centro della filosofia di Max Scheler sta il problema dell’uomo. Che cosa è l’uomo, quale è la sua posizione nell’universo. Questa preoccupazione è rimasta dominante nelle fasi del suo pensiero, dall’*Etica* in cui il più alto valore è quello della persona, all’opera intitolata appunto *La posizione dell’uomo nel cosmo*, nella quale egli vuol dare un breve disegno di quella antropologia filosofica a cui dedicò molti anni di insegnamento e che non riuscì a pubblicare. Lo studio dell’uomo, se da un lato è urgente, dall’altro è quanto mai al presente, difficile e complicato. In uno dei suoi saggi Scheler osserva: «Se vi è un problema filosofico di cui il nostro tempo esige con particolare urgenza la soluzione, tale è quello di una antropologia filosofica ... In nessuna epoca le idee circa l’essenza e l’origine dell’uomo sono state più insicure, indeterminate e diverse sulla base del suo pluriennale ed approfondito interesse per il problema. La nostra epoca è la prima, nel tempo storico quasi decimillenario, in cui l’uomo è diventato a se stesso “problematico” pienamente e senza riserve; egli non sa più cosa è, ma nello stesso tempo sa pure di non saperlo».⁴ Se l’uomo è il perno intorno a cui si muove l’indagine di Scheler, sempre, il problema dell’uomo fu inscindibilmente connesso al problema di Dio, anche se l’andamento del suo pensiero, a riguardo, conobbe varie fasi e questa è una delle ragioni per cui si rende arduo il lavoro della critica e quello di una strutturazione coerente dei suoi scritti.⁵ Rendendosi conto egli stesso della problematica sistematicità delle sue opere, Scheler suggerisce una traccia di letture da fare per cogliere la vasta tematica antropologica che era andato man

⁴ M. SCHELER: *Lo spirito del capitalismo*; Introd. e trad. di R. Racinaro, Guida, Napoli, 1988. p. 257. Il saggio è tratto da *Philosophische Weltanschauung*, apparso in «*München Neuesten Nachrichten*» il 5 maggio 1928 (vale a dire pochi giorni prima della sua morte), deve considerarsi l’ultimo scritto del filosofo.

⁵ L’asistematicità è connaturata all’opera scheleriana per varie ragioni, tra le quali bisogna ricordare l’intensa attività intellettuale che si traduce in una vasta produzione letteraria, in particolare saggistica; l’attitudine alla critica, che lo portava al confronto più ampio possibile con tutti i suoi interlocutori, confronto da cui spesso scaturivano nuovi spunti e ripensamenti per le sue posizioni, o di queste, si sviluppavano ulteriori approfondimenti; non hanno minor peso le vicende storiche e quelle personali. Le varie fasi attraverso cui corre il suo pensiero, rimesso in discussione continuamente e per certi aspetti radicalmente modificato, non toglie che vi siano dei nuclei speculativi immutabili intorno ai quali i suoi interpreti, non senza difficoltà, hanno potuto organizzare la sua opera. La risistemazione cronologica dei suoi scritti, altro gravoso problema, è stata intrapresa dalla casa editrice Francke di Monaco e dalla moglie Maria Scheler curatrice dei *Gesammelte Werke*, e Manfred Frings fondatore della *Max scheler Society*, corrispondente americana della europea *Max Scheler Gesellschaft*; ad essi si deve l’istituzione dello *Scheler Archiv*.

mano affrontando.⁶ In tale traccia egli elenca in ordine la lettura di: *Zur Idee des Menschen*(1914), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*(1912), *Der Formalismus*(1913-1916), nei capitoli riguardanti la dottrina dell'esperienza della realtà e della percezione, il rifiuto della teoria naturalistica dell'uomo, la stratificazione della vita emozionale, la persona; *Wesen und Formen der Sympathie*(1913,1923), *Mensch und Geschichte*(1926), *Die Wissenformen und die Gesellschaft*(1926), *Die Formen des Wissen und die Bildung*(1925), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleich*(1928). Seguendo il suggerimento del filosofo, nel tentativo di cogliere globalmente il senso dell'uomo che Scheler ebbe dall'inizio, ci si limiterà ad analizzare le opere in cui il passo sarà dettato dal personalismo e si vedrà come anche gli scritti riguardanti l'etica e la metafisica, nonché la filosofia della religione, si potranno a loro volta cogliere come un organico sviluppo dello stesso tema antropologico.⁷

Mentre l'antichità greca, seguita in parte dal cristianesimo primitivo, aveva definito l'uomo come *anima rationalis*⁸, valutando esclusivamente la sua capacità contemplativa e trascurando la sua struttura corporea specifica che sta alla base del suo comportamento pratico, attualmente – osserva Scheler – si sottolinea, invece, unilateralmente l'elemento corporeo, definendo l'uomo esclusivamente in base a ciò che sa fare, come *homo faber*. Questa la tesi sostenuta principalmente da positivisti e pragmatisti, ai quali Scheler rimprovera, attraverso opportune analisi fenomenologiche, un misconoscimento della natura della parola e dello strumento. Infatti, alla luce del concetto di intenzionalità, sia la parola che lo strumento, non sono semplici espressioni del

⁶ Cfr. MAX SCHELER: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano, 1970. pp. 5-6.

⁷ Di grande interesse storiografico e teoretico risulta essere il raffronto fra l'antropologia filosofica scheleriana e la fenomenologia husserliana da un lato e l'analitica heideggeriana dall'altro. I pochi e validi tentativi in questa direzione sono al momento gli studi di BRECHT e M. FRINGS, *Max Scheler. A concise Introduction into the world of a Great Thinker*, Pittsburg-Louvain, 1965. Enzo Paci, cui si deve in gran parte l'aver messo in luce come la fenomenologia husserliana contenga un forte richiamo alla riscoperta del "significato dell'uomo" (cfr. *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1963), ha sottolineato con l'articolo *Tema e svolgimento in Husserl in «Aut-Aut»*, 95 (1966), p. 7-28, sulla base della sua vasta conoscenza dell'opera edita e inedita di Husserl, come i vari temi della 'costituzione', da quello delle essenze e dei significati ideali a quello della cosa fisica, del corpo proprio, degli altri soggetti, e in genere di tutte le scienze, della cultura e della prassi, siano presenti molto presto in Husserl e ritornino frequenti in varie ed intrecciate riprese. Interessante è anche cercare di capire fino a che punto, nella posizione e sviluppo di tali problemi, husserl abbia stimolato Scheler e viceversa. Quanto al problema della costituzione, si ritiene comunemente che esso sia totalmente assente in Scheler (cfr. ad es. E. Stein, *Mondo e persona*, p. 11).

⁸ Questa è la formula da cui Heidegger parte nella sezione prima di *Sein und Zeit* (*Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 71), per richiamare alle interpretazioni fenomenologiche della personalità date da Husserl e da Scheler, definendole le più radicali e penetranti fatte fino ad allora. Tenendo presente soprattutto Scheler, Heidegger rileva come questi abbia, nel Formalismo, posto esplicitamente l'accento sull'essere della persona come tale, tentando di definirla come soggetto, che compie atti intenzionali di ogni tipo, in opposizione riducibile al campo degli oggetti. Più avanti vedremo quale sarà la critica mossa da Heidegger a tale concezione della persona. Per un interessante confronto fra la tematica di Heidegger in *Sein und Zeit* (in cui gli accenni diretti e indiretti sono numerosissimi) e quella scheleriana, cfr. M. FRINGS: *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag, 1969.

processo evolutivo della specie; la parola “indica” qualcosa, “intende”, “rimanda” ad un oggetto nel mondo e non coincide solo con l’elemento corporeo del suono, né con l’*erlebnis* di un sentimento che si potrebbe esprimere anche solo con un’esclamazione; è un fenomeno originario – conclude Scheler – nato con l’uomo stesso e, riportando l’acuta osservazione di W. V. Humboldt, secondo la quale l’uomo esiste solo per il linguaggio, Scheler sottolinea come ciò debba implicare che l’uomo preceda, con la sua esistenza, l’invenzione del linguaggio. Ugualmente, per lo strumento, Scheler sostiene che esso è tale, non per l’uso che se ne fa per raggiungere un determinato fine, cosa che fanno tutti gli animali al fine di soddisfare meglio certe esigenze biologiche, bensì per il significato unitario che compete ad una data materia in virtù della forma ricevuta dall’uomo, indipendentemente da ogni suo uso occasionale. Lo strumento è tale per quel significato unitario oggettivo con cui è inteso. I positivisti hanno cercato di valutare lo strumento semplicemente per la sua funzionalità biologica, vedendo in esso una tappa caratteristica dell’evolversi progressivo della vita. Ma se lo si dovesse valutare solo attraverso il punto di vista biologico, esso sarebbe, non espressione di un progresso, bensì di un deficit vitale, di una mancanza di organi adatti alla vita. Così, l’intelletto inteso alla Bergson, come semplice “capacità di fabbricare strumenti”⁹, non è il culmine dell’evoluzione vitale, come credeva Spencer, ma un segno di ristagno, di un debole surrogato dell’istinto, il quale è capace di risolvere problemi in modo più sicuro ed immediato che non l’intelletto.¹⁰ Nietzsche aveva scoperto questo fatto in polemica con l’ottimismo positivista, ma ne aveva accettato il presupposto secondo cui l’uomo si specifica per l’intelletto, concludendo per una concezione negativa dell’uomo quale “vicolo cieco” della vita. A questa visione “naturalistica”, cui anche Nietzsche è rimasto legato, Scheler, invece, contrappone una visione dell’uomo nettamente spiritualista e personalista. La sua specifica natura non si trova nell’ambito del vitale, bensì nel suo trascendere il vitale. L’uomo è l’essere che pur attraverso attività biologicamente finalizzate, trascende ogni vita e se stesso in quanto semplice vita. La descrizione che Scheler tenta dell’uomo in funzione di questa trascendenza sulla vita, presente nel saggio *La crisi dei valori*, nella traduzione italiana con una nota introduttiva di A. Banfi, vale la pena riportarla qui integralmente, tanto essa è caratteristica del tono fondamentale

⁹ Scheler fa propria, la concezione bergsoniana dell’intelletto come la facoltà dell’*homo faber*, distinguendolo nettamente sia dallo spirito che dall’istinto (cfr. H. Bergson: *L’evoluzione creatrice*). Mentre però, in questo periodo l’attività dell’uomo appare nell’esercizio stesso delle attività biologiche, e l’istinto è visto addirittura come una forma di spirito, in seguito Scheler, soprattutto nell’ultimo periodo della sua filosofia, distinguerà e contrapporrà sempre più nettamente spirito da un lato e intelletto e istinto, biologicamente condizionati, dall’altro.

¹⁰ È interessante cui fare un confronto con il mito legato all’origine della cultura, offertoci da Platone nel suo *Protagora*.

con cui egli “sente” l’uomo in genere in tutta la curva del suo pensiero.

« L’uomo... è l’intenzione e il gesto della “trascendenza” stessa, è l’essere che prega e cerca Dio. O meglio: non “l’uomo prega”, ma: egli è la preghiera della vita che va oltre se stessa; non “egli cerca Dio”, ma: egli è la X vivente che cerca Dio! Egli lo può essere perché e nella misura in cui il suo intelletto, con i suoi strumenti e le sue macchine, gli danno sempre più libero agio per la contemplazione e l’amore di Dio. Ciò che può giustificare l’intelletto e la civilizzazione che ne è l’opera, è quindi solo il fatto che essi rendono il suo essere sempre più permeabile per quello spirito e quell’amore che in ogni impulso ed atto – quasi segmenti di un unico arco ricomposti in unità – sono indirizzati a qualcosa che ha nome “Dio”. Egli è il mare, essi sono i fiumi. E fin dalla loro sorgente i fiumi presentano il mare verso cui scorrono ».¹¹

Dignità specifica dell’uomo, intenzionalità, spiritualità, trascendenza, cultura, personalità, Dio, sono così strettamente collegati da Scheler alla comune polarizzazione verso l’ultimo termine che dà senso a tutti gli altri. Così l’idea dei moderni secondo cui Dio è un antropomorfismo, per Scheler si traduce nell’unica valida idea di un teomorfismo: « l’idea cioè di un X, quale immagine finita e vivente di Dio ».¹²

Oltre a difendere con passione la spiritualità dell’uomo concepito come *Weltoffenheit*, apertura al mondo e tensione all’infinito, dal diffuso naturalismo dei positivisti e dei pragmatisti, Scheler ne difende anche la dimensione “vitale”, messa in crisi dalla concezione meccanicistica della vita che la morale borghese moderna suppone e nello stesso tempo fonda. Nel saggio sul risentimento¹³, uno dei più conosciuti di Scheler, che contiene la risposta polemica nei confronti della critica Nietzscheana alla morale cristiana, si giunge alle due tematiche fondamentali dell’antropologia del nostro autore: l’uomo come spirito e come vita. L’orizzonte si è, però, notevolmente arricchito, in quanto l’uomo è stato presentato come aperto a un molteplice e gerarchico mondo di valori oggettivi con cui si confronta e in riferimento a cui si realizza, è bensì *homo faber*, che meccanizza il mondo subordinandolo al soddisfacimento utilitaristico delle proprie esigenze vitali, facendone la sua *Arbeitswelt*; ma proprio in tale attività egli si rivela come realtà vitale organica originaria, pulsante di vita propria, al di sopra di ogni riduzione meccanicistica della scienza e della tecnica. Egli ha quindi il proprio corpo vivente (*Leib*), dotato di proprie leggi e valori e irriducibile ai corpi fisici morti (*Körper*). Tramite esso

¹¹ MAX SCHELER: *La crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Milano, 1936. pp. 186.

¹² MAX SCHELER: *La posizione dell’uomo ...*, op.cit., p.

¹³ L’opera gli procurò la stima dei maggiori sociologi della Germania, fra cui G. Simmel, M. Weber e E. Troeltsch, senza contare W. Sombart che gli scrisse per l’occasione congratulandosi direttamente con lui(Cfr. J. R. STAUDE: *Max Scheler, 1874-1928. An intellectual portrait*, New York, 1967, pp. 56-57.).

L'uomo si costituisce il proprio *Umwelt*, che gli starà costantemente di fronte, come proprio correlato oggettivo, sia nella visione naturale che in quella scientifica del mondo. L'uomo è però soprattutto “persona”, perché può trascendere la sfera della vita nella sua totalità e quindi, anche se stesso in quanto semplice vita, aprendosi al mondo spirituale, dove domina la suprema legge dell'amore spirituale. Amore che in Dio ha la sua origine e che apre l'uomo a quel nuovo ed originale rapporto con gli altri che è la comunità di persone, ove ognuno è originariamente solidale con gli altri nel bene e nel male. Queste tematiche vengono particolarmente approfondite nell'opera che ha conosciuto maggior fortuna e in cui è affrontata in maniera più sistematica l'indagine antropologica.

*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*¹⁴ è l'opera fondamentale di Scheler dedicata al problema etico, per il quale l'autore tenta di dare l'esposizione più completa e sistematica del suo pensiero che mira a conferire «un rigoroso fondamento scientifico e positivo all'etica filosofica»¹⁵. Per questo motivo, in tale opera, il personalismo di Scheler trova una delle sue espressioni principali. In essa l'antropologia scheleriana si contraddistingue sia per la ripetuta difesa dell'originalità dell'esistenza umana, caratterizzata dallo spirito-persona, sia per l'instancabile rivendicazione della sua integralità contro ogni tentativo di misconoscimento dell'importanza dei fattori infra-spirituali. Queste sono le coordinate essenziali per poter delineare l'ambito dei problemi in cui Scheler si muove e matura l'idea del Formalismo; ambito già definito fin dall'epoca della sua tesi di laurea, discussa con Rudolf Eucken, in cui si domandava quale fosse il rapporto tra i principi logici e quelli etici, e dopo, nella tesi di dottorato, si poneva il problema del metodo che doveva convenire alla filosofia “teoria dello spirito”, rifiutando di accettare l'alternativa tra trascendentalismo e psicologismo. L'incontro con Husserl avviene su un terreno già fecondo, tutt'al più, pronto per essere solcato dal vomere della fenomenologia. Quest'ultima per Scheler, è un modo di atteggiarsi, un volgere lo sguardo in una direzione diversa da quella in cui è naturalmente rivolto: la direzione in cui possono offrirglisi, renderglisi evidenti, quei “fatti puri” che sono nascosti allo sguardo dell'uomo naturale, ma non meno allo sguardo dello scienziato: la conoscenza è, come voleva Comte, un “vedere per prevedere” e un prevedere per dominare; Scheler aggiungerà un “sapere per il dominio e per la prestazione”. La scienza risponde a questo fine risolvendo i dati nelle loro relazioni, sostituisce le cose con i simboli, costituendo nient'altro che un grado ulteriore di quella simbolizzazione che ha già inizio nell'atteggiamento naturale. Il

¹⁴ MAX SCHELER: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*; a cura di G. Caronello, San Paolo, Roma, 1996.

¹⁵ *Ibi.* Prefazione alla prima edizione. p. 1.

mondo della scienza è un mondo relativizzato, all'uomo e al "vivente in genere". Dire che l'oggetto della scienza è relativo non significa dire che esso è soggettivo, apparente, fenomenico in senso kantiano. La relatività nasce dal fatto che nell'infinita ricchezza della realtà è stata operata una selezione, si è fatto oggetto di conoscenza solo ciò che ha un interesse per il soggetto. Già la sensazione ha quest'ufficio, di cogliere fra tutte le realtà del mondo solo quelle vitalmente interessanti, quindi le scienze che si occupano del sensibile hanno un oggetto relativo, *Umwelt* e non *Welt*. Appunto perché le scienze hanno uno scopo pratico, un interesse vitale, esse hanno per oggetto ciò che esiste (*Dasein*). L'esistenza è, infatti, nota per l'urto che le cose esercitano contro di noi; conosciamo le cose come esistenti, perché percepiamo l'ostacolo che esse costituiscono di fronte alle nostre attività. Vivere nel mondo dell'esistente significa vivere nel mondo del "vitalmente interessante". L'atteggiamento scientifico non è dunque caratteristico dell'uomo; l'intelligenza scientifica e la tecnica che ne è l'applicazione, è qualche cosa di gradualmente, non di specificamente diverso dall'intelligenza e dalla tecnica di altre specie animali. Scheler si dichiara contrario ad una filosofia che restringe il suo indagare al mero esistente, al dato scientifico, alle teorie da laboratorio, ciò è esplicito in un'affermazione contenuta nel *Formalismo*: «Contrariamente ai tentativi erronei d'un certo tipo di filosofia – di attribuire cioè all'uomo, inteso come specie naturale, determinate "inclinazioni" al linguaggio, alla moralità, alla ragione, o addirittura la cosiddetta anima-sostanza immortale – noi rifiutiamo anche solo esplicitamente il senso di questi tentativi. Riteniamo invero che all'interno dell'ininterrotto processo di evoluzione dall'animale all'uomo si manifestino in particolari momenti (non necessariamente "ovunque") atti di una certa natura e certe loro leggi, valori di una certa natura e certe loro correlazioni; di essi noi scopriamo immediatamente i contenuti specifici, e siamo poi in grado di provare che appartengono, in linea di principio ed in maniera assoluta»¹⁶.

L'uomo è un asceta della vita, vive un distacco dagli interessi vitali, fa tacere l'impulso che lo porta a considerare le cose nel loro aspetto relativo alle sue esigenze, per interessarsi all'essere delle cose; ci vuole un amore per l'essere che è opposto all'interesse per la propria stessa vita. Il personalismo scheleriano è dunque strettamente collegato al rifiuto, in aperta polemica con Kant, e più copertamente con Husserl, di accettare la contrapposizione, da Scheler considerata semplicistica, fra ragione e sensibilità, che porta per un verso ad identificare lo spirituale con il razionale, con il logico e a far dipendere, per altro verso, tutto ciò che è a-logico dalla organizzazione psico-fisica dell'uomo, negandone il carattere spirituale e con ciò, sottraendolo alla

¹⁶ *Ibi*, pp. 358-359.

competenza della filosofia. Ciò ha avuto storicamente come conseguenza di porre l'etica di fronte all'alternativa di essere o assoluta, apriorica, - ma in tal senso (Kant) razionale - o emozionale, - ma allora relativa, empirica. Ed è quest'alternativa che si rifiuta di accettare Scheler, per il quale l'etica può e deve essere insieme assoluta ed emozionale. Ciò non è possibile se non a condizione che si riconosca la possibilità di emozioni che siano atti, che cioè, "intenzionino" oggetti, quei particolari oggetti che sono i valori. L'intuizione emozionale dei valori è il presupposto della moralità, e insieme, e di conseguenza, dell'etica, che è riflessione sulla vita morale. L'etica assoluta ed emozionale sarà così - come suona il titolo del Formalismo - un'etica materiale dei valori, sfuggendo in tal modo alla giustificata condanna che Kant formulava nei riguardi di un'etica materiale dei beni o dei fini, di cui denuncia l'inevitabile relativismo. Da un'analisi fenomenologica della vita emozionale dell'uomo, descritta nella sua stratificazione secondo i diversi gradi degli stati affettivi e funzioni affettive appartenenti al campo psichico dell'io e, perciò oggettivabili, viene rilevato come gli atti appartengano alla sfera spirituale della persona, che non è in alcun modo oggettivabile, e come siano di conseguenza, anch'essi inoggettivabili.¹⁷ Dalla ricca fenomenologia dei vari gradi della nostra vita emozionale, sia nel suo polo soggettivo (i sentimenti), che nel suo polo oggettivo (i valori), scaturisce la struttura dell'esistenza umana integrale a cui Scheler farà costante riferimento nelle sue analisi fenomenologiche, in particolar modo per l'individuazione della persona definita « unità ontologica concreta... di atti »¹⁸, intendendo per atti gli atti spirituali, oppure come « la necessaria ed unica forma di esistenza dello spirito quando si tratta di spirito concreto »¹⁹. Infatti, è vero che lo spirito è ciò che caratterizza l'uomo, le sue attività, la sua essenza, ma se si vuole individuare la persona, ebbene, questa è la concrezione, in qualche modo, di quello spirito di cui si è parlato in generale. Lo sfondo di interessi, cui sono legate nel Formalismo le riflessioni sulla persona, è chiaramente espresso da Scheler stesso. Egli intende fondare un personalismo etico rigoroso, in cui alla persona sia veramente riconosciuta la dignità suprema, sia nei confronti di ogni cosa nel mondo, sia nei confronti di ogni comunità od organizzazione impersonale. Kant si è portato avanti in questo contesto, facendo vedere come ogni etica dei beni e dei fini sminuisca la dignità della persona subordinandola a qualcosa di estranea a se stessa. Neppure la sua etica formale sembra, però, adatta a salvare il valore supremo

¹⁷ La teoria dell'inoggettivabilità degli atti spirituali entra in polemica, in particolare, con le riflessioni per la fondazione della psicologia come scienza, legate in particolare al nome di W.Wundt, nonché con lo psicologismo del neokantismo (Natorp), ma soprattutto con il movimento fenomenologico (Brentano, Stumpf, Husserl), cfr. *Il formalismo...*, op.cit., p 478.

¹⁸ MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit. pp. 16, 473.

¹⁹ *Ibidem*.

della persona. In essa, infatti, la persona viene sottomessa ad una legge impersonale a cui ogni individuo deve obbedire per realizzare pienamente il suo divenire persona. In Kant la persona finisce per essere soggetto logico di atti di ragione, la X che compie atti di ragione; tutto ciò che una determinata persona è oltre a questo, non fa quindi che limitare o sopprimere il suo essere persona. Personalità ed individualità perciò, sono in Kant incompatibili. Scheler vuole recuperare la persona quale essere spirituale ed individuale insieme. Egli ritiene che il problema della personalità si presenti nell'ordine dei problemi, solo ove ci si chieda cosa colleghi in unità i diversi atti spirituali essenzialmente distinti, una volta che, operata la riduzione fenomenologica con cui è possibile coglierli nella loro essenzialità, si è fatta completa astrazione, sia dal loro soggetto reale, ad esempio, questo particolare uomo, sia da ogni sua propria struttura organica naturale.²⁰ È importante, per Scheler, parlare della totalità degli atti, perché se si parlasse soltanto di atti teoretici, ad esempio, non si porrebbe il problema della persona.

È la persona il centro unificatore che deve competere a tali atti, e questi fungono da principio di individuazione: l'uomo, persona spirituale, non è individuato per il corpo, o comunque per il suo elemento materiale, né per la sua posizione nello spazio e nel tempo, né per il contenuto o la successione temporale dei suoi atti, né per le sue relazioni sociali, bensì è individuato per l'essenza stessa della sua persona spirituale. Scheler, per ovviare alle accuse di attualismo e di sostanzialismo, secondo le quali rispettivamente, la persona è una X vuota "punto di origine d'atti", oppure è una cosa, una sostanza che compie atti, nel senso che ne è la causa sostanziale; sostiene, a favore della propria teoria, che la persona è un essere concreto senza il quale non è possibile nemmeno parlare di atti e inoltre, la persona è un essere che si percepisce ed esperisce solo in quanto essere che compie atti e in nessun modo è qualcosa che precede o che sta dietro agli atti.²¹ Certamente risulta molto complicato per una teoria in cui la persona esiste solo nel compimento d'atti, porre il problema dell'identità personale. La persona non è, per Scheler, semplice somma di essenze astratte d'atti, né la sostanza che permane inalterata in rapporto alle sue proprietà ed attività mutevoli, bensì ciò che unifica e concretizza gli atti essenziali diversi, riferendoli ad un loro agente unitario che vive e diviene in essi come il loro particolare timbro o forma caratteristica distintiva del loro compiersi. Il principio di individuazione della persona scheleriano è tanto poco fondato metafisicamente ed ontologicamente, quanto

²⁰ Cfr. *Ibi*, p. 472.

²¹ Cfr. *Ibi*, p. 474.

più ampiamente giustificato da argomentazioni di carattere fenomenologico.²² Ad esempio, Scheler osserva, che quanto più si scopre, guidati dall'amore, una persona nel suo intimo, tanto più essa diventa per noi individuale, irripetibile, insostituibile. Ciò non può risultare dalle condizioni spazio-temporali, ove vigono leggi di associazione e di causalità fondamentalmente comuni a tutti gli uomini, e di fatto, si verifica solo quando si perviene al centro spirituale della persona in quanto tale. Una persona si comprende cercando di cogliere i suoi stessi atti intenzionali che, con la loro specifica impronta personale, motivano il suo comportamento. Sulla base di tali argomentazioni, Scheler fa della tesi dell'individuazione della persona spirituale, per sua stessa essenza, una legge generale costitutivamente propria di tutta la sfera spirituale, ed uno dei cardini del suo personalismo, almeno come si presenta nella fase centrale del suo pensiero.²³ Dato che il nucleo spirituale più profondo è l'amore, l'individualità personale diverrà l'ordo amoris proprio di una determinata persona, o struttura fondamentale del suo proprio modo di rapportarsi ai valori « Chi possiede l'ordo amoris di un uomo, possiede quest'uomo... Ne possiede in uno schema spirituale, la fonte originaria, che segretamente alimenta tutto ciò che da tale

²² Secondo la teoria personalistica classica, dato l'evidente variare e succedersi degli atti compiuti dall'uomo e i suoi molteplici aspetti, e data l'evidente e immediata consapevolezza della nostra unità ed autonomia personale, non ci si salva dalle contraddizioni del dinamismo (o primato del divenire) o del panteismo (annullamento di ogni molteplicità e divenire reale), se non col concetto di forma sostanziale, principio di unità dei vari atti ed aspetti mutevoli e principio di autonoma sussistenza. Tale concetto viene così metafisicamente dimostrato in base alla esigenza della in contraddittorietà, come il principio costitutivo indispensabile della realtà personale umana. Principio che è esigito ugualmente sia nel campo dell'esperienza fisica che in quello dell'esperienza più propriamente spirituale. Per Scheler, invece, che non coglie nel concetto stesso di essere il principio classico della in contraddittorietà del reale, come il principio dialettico per eccellenza che consente il superamento del dato fenomenologico per determinare le ulteriori strutture essenziali del reale, l'argomentazione classica non ha evidentemente alcun senso. Per lui nulla cambia dell'esperienza vissuta immediata anche se si negano, si cambiano, si moltiplicano tali principi. La mancanza del concetto di unità sostanziale si farà però pesantemente sentire sia nell'antropologia che nella metafisica di Scheler, impedendogli sia il superamento del dualismo di spirito e vita, sia l'eliminazione di una concezione dinamica della persona. Dualismo e dinamismo si ripercuoteranno in un più ampio dinamismo e dualismo cosmico, inglobando lo stesso ultimo principio degli esseri, che pur era stato affermato come 'eterno immutabile' e la persona finita verrà intesa come 'autoconcentrazione' dello spirito infinito. Per una più approfondita conoscenza dello sviluppo della teoria classica della persona, cfr. G. BONTADINI: *Studi sull'idealismo e indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, Milano, p. 109.

²³ Abbiamo precedentemente fatto riferimento al richiamo di Heidegger in *Essere e Tempo* (supra, p. 2 nota 5.), alle teorie personalistiche di Scheler e di Husserl. Secondo Heidegger, che riporta tutte le classiche obiezioni mosse dalla critica dell'epoca, la caratterizzazione della persona nei due fenomenologi, rimane soltanto negativa: si sostiene che la persona non è un oggetto fra gli oggetti, ma non si precisa cosa significhi essere soggetto né cosa significhi compiere atti intenzionali. Il problema della determinazione positiva del modo di essere persona, che l'analitica esistenziale intende affrontare, non è stato da loro ancora toccato. M. Frings (*Person und Dasein...*, op. cit., p. 2) fa notare come il punto di vista di Heidegger, sia veramente nuovo, rispetto a quello dei suoi due predecessori, in quanto tende a mettere a tema l'essere stesso della soggettività personale non limitandosi allo studio dei campi oggettivi che ad essa si offrono. Rilevando come l'analitica esistenziale si nutra di molti dei temi husserliani e scheleriani, Frings vede l'opera di Heidegger come continuazione e sviluppo, ad un nuovo livello, della stessa tematica fenomenologica volta a cogliere il significato dell'essere personale completo dell'uomo.

uomo vien fuori...».²⁴

Come si è già rilevato prima, se è vero che al centro della filosofia di Scheler sta il problema dell'uomo, è pur vero che per Scheler, l'uomo è il cercatore di Dio. E se il *Formalismo* si propone come tentativo di fondazione in termini scientifici dell'etica, andando a costituire, di fatto, uno dei principali contributi della filosofia morale del XX secolo, è anche vero che bisogna tenere sempre presente il profondo raccordo con la filosofia della religione, la cui trattazione è affidata all'opera *L'eterno nell'uomo*, lavoro maturato negli anni dell'adesione del filosofo al cattolicesimo. Le due opere, pertanto, rivelano esse stesse quel legame che può essere inteso dal momento in cui si ha chiaro che la filosofia religiosa di Scheler è intimamente legata all'etica, alla sua lotta contro il formalismo kantiano, per costruire un'etica della persona. La costante polemica di Scheler contro la tesi kantiana dell'identità di religione e morale, è pure lotta contro l'ateismo postulatorio di N. Hartmann²⁵, che vede in opposizione libertà dell'uomo e Assoluto, alla cui radice sta ancora un'esigenza di identificazione, cui sfugge la concretezza della persona nella complessità dei valori, che impongono di annettere una distinzione e una complementarità tra la sfera morale e quella religiosa dell'esistenza umana. Per Scheler la personalità morale dell'uomo è definita dai valori presenti alla persona, e poiché i valori culminano in Dio, l'uomo è un essere che si trascende verso Dio, ed è concepibile solo in relazione con Dio. Ciò che definisce l'uomo, più che l'intelletto e la volontà, è la sacralità, il suo carattere religioso, per cui si rapporta al sacro, a Dio, come al valore costitutivo della sua umanità, secondo il principio di dedizione al sacro.²⁶

²⁴ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, in *Gesammelte Werke*, x, Bern, 1957. p. 198.

²⁵ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit.; prefazione alla terza edizione. pp. 14-15.

²⁶ Cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI: *Filosofia e religione nel pensiero di M. Scheler*, estr. dal suppl. di «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 27, luglio 1936. L'autrice fa osservare come costitutivo della personalità sia l'orientazione verso Dio, poiché l'uomo conosce e realizza valori che appartengono alla sfera del santo (con il quale termine Scheler intende *Heil* la salvezza, la massima beatitudine dell'uomo), e non può conoscere ed amare valori religiosi senza vedere che essi si realizzano pienamente solo in Dio. Sì che l'uomo è *comprehensibile* come persona solo se è una tendenza, un trapasso verso il divino (cfr. pp. 157-158).

2 L'uomo "persona", il Dio "persona". La rivelazione personale di Dio come unico fondamento della religione.

La dimensione religiosa dell'uomo è "soddisfatta" solo quando l'oggetto della sua tensione, Dio, è presente. La tesi, appena enunciata nel *Formalismo*, che l'idea di Dio, quale persona infinitamente santa, possa essere data come reale solo nell'incontro personale di fede in seguito ad una autorivelazione di Dio all'uomo tramite persone, e che quindi l'unico vero fondamento della religione sia la rivelazione e la fede²⁷, viene da Scheler più compiutamente sviluppata e provata nel saggio postumo *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*. Nella sua completezza la tesi è formulata all'inizio del saggio nel seguente modo: « Poiché l'idea essenziale apriori della divinità è costituita dall'idea di una persona infinitamente santa, vi è un solo modo decisivo in cui sia pensabile, per persone finite, la possibilità dell'esperienza della realtà di un soggetto che corrisponda al contenuto di questa idea: che l'idea della divinità si "ripresenti" - nel senso più stretto del termine - alle persone finite in una persona reale, la quale in qualche modo ne medii la conoscenza. Ciò non deve intendersi nel senso che in questa persona venga primariamente intuita l'essenza della divinità o venga colta concettualmente l'idea di tale essenza; entrambe infatti sono dati fondamentali apriori di ogni coscienza personale finita. Deve intendersi piuttosto nel senso che un soggetto reale, corrispondente a questa essenza, giunge ad esperienza solo tramite il *con-esperire* e *post-esperire* (*Mit-und Nacherleben*) l'esperienza vissuta di Dio che ha questa persona. L'essenza e l'idea di una possibile persona reale, presso la quale e nella quale possa aver luogo un possibile afferrare la realtà della divinità, io la chiamo l'idea del "santo originario". Questa idea è il modello personale axiologico di ogni "santo originario", anche positivamente creduto come tale, ad esempio Buddha, Mosè, Cristo, Maometto, ecc. Ciò che noi espressamente contestiamo è ogni dottrina che ritenga possibile, da parte di persone finite, una comprensione della realtà della divinità anche per qualche altra via che non sia l'autorivelazione della divinità di un santo originario »²⁸. Rimandando alla trattazione del *Formalismo* quanto riguarda la giustificazione fenomenologica del darsi e del modo di darsi ad ogni coscienza finita della "idea apriori" della divinità come persona infinitamente santa, Scheler passa subito a provare la sua tesi sull'unico modo di darsi della realtà di un possibile soggetto esistente "divino".

Una prima serie di prove²⁹ è data richiamandosi a principi ontologici, axiologici e

²⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 16, 669.

²⁸ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, op. cit., p. 181.

²⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 181-184.

gnoseologici generali, propri della visione filosofica di Scheler³⁰. La posizione di fatto della realtà di una essenza, egli dice, si fonda solo e sempre su di una esperienza “contingente”. In nessun modo è quindi possibile “dedurre” sia che si dia una realtà in generale, sia che si dia una sfera o regione essenziale dell’essere, sia che ad una di queste sfere corrisponda una certa quale realtà. Ciò che è possibile dedurre, secondo Scheler, è solo la realtà di un oggetto particolare, ma a condizione di partire già da un dato reale di esperienza e rimanendo all’interno della sfera cui esso di fatto appartiene. Il che però suppone che siano già date la sfera d’essere in questione nonché le leggi logiche formali generali e le leggi materiali più particolari riguardanti le correlazioni essenziali vigenti nella specifica sfera d’essere in questione. Certamente non è il caso della essenza del divino, che si presenta come originaria rispetto a tutte le altre e quindi in nessun modo la si può ritenere deducibile o costruibile a partire da forme ontologiche od assiologiche che già non la contengano. La filosofia potrà quindi per principio soltanto studiare la natura di tale essenza, originariamente presente ad ogni uomo, nonché il modo proprio di darsi in realtà che le corrisponde, ma in nessun modo potrà dedurre la realtà o esistenza di fatto. Una seconda serie di prove³¹, che toccano direttamente la parte positiva e non solo quella esclusiva della tesi, è tratta in modo più specifico dalla considerazione della essenza stessa del divino quale persona infinitamente santa. A differenza dei soggetti reali di essenze finite, per sua stessa natura la persona divina da un lato esclude che la sua eventuale realtà possa essere conosciuta con il procedimento spontaneo di una persona o ragione finita, e dall’altro implica di potersi dare solo tramite una autorivelazione. Dove per autorivelazione deve intendersi anzitutto la rivelazione di cui Dio stesso prende l’iniziativa o che egli compie, e non ancora la rivelazione che Dio fa di se stesso, la quale già presuppone necessariamente la prima e costituisce la forma suprema di rivelazione. Le considerazioni addotte come prove sono tre. La prima è tratta dall’idea stessa di persona. Per Scheler una persona può essere conosciuta in quanto tale solo se spontaneamente si manifesta, si lascia capire. Se una persona tace, noi non abbiamo quindi alcun modo di conoscerla. Nel caso della persona umana, essendo essa collegata ad un corpo e ad una psiche, che possono essere conosciuti anche senza un aprirsi spontaneo della persona, essa può nascondere il contenuto della sua personalità, ma non totalmente l’esistenza stessa della sua persona. Dio però è esclusivamente persona. È persona « priva di corpo, invisibile, perfetta, infinita, assolutamente libera »³². Se essa non si manifestasse sarebbe quindi impossibile cogliere non solo il contenuto della sua persona, cioè

³⁰ In particolare si fa riferimento alla dottrina gnoseologica circa la conoscenza delle sfere dell’essere e circa il modo di darsi della realtà.

³¹ Cfr. *Ibi*, pp. 185-199.

³² MAX SCHELER: *L’eterno nell’uomo*, op. cit., p. 297

ciò che essa pensa, vuole, sente, ama, ma la sua stessa esistenza reale.

L'argomentazione sarà ripresa da Scheler tale e quale anche in *L'eterno nell'uomo*, nel contesto parallelo del paragrafo « *Warum keine neue Religion?* ». Ivi egli la chiamerà “dimostrazione della indimostrabilità di Dio come persona” (*Benreis der Unbeweisbarkeit Gottes als Person*)³³, precisando che egli non vuole negare che all'essenza del sommo bene si possa e si debba attribuire la personalità, bensì che si possa dimostrare con un procedimento autonomo della ragione che il Dio esistente sia persona³⁴. Altro è attribuire a Dio la personalità, altro incontrarsi con la realtà di Dio come persona, si preciserà ulteriormente nella prefazione alla seconda edizione di *L'eterno nell'uomo*³⁵. La seconda considerazione è tratta dalla caratteristica essenziale fondamentale di questa persona, la persona divina, che è di essere amore e bontà totale e universale. In quanto persona infinita, perfettissima e onnipotente, Dio potrebbe anche tacere e nascondersi all'uomo. Ma essendo persona infinitamente amante, essendo amore, egli non può tacere. Un Dio che si nascondesse e tacesse, si dirà in *L'eterno nell'uomo*, non sarebbe più Dio, ma, come idea, un temibile fantasma, e, come realtà, un controsenso impossibile³⁶. Ma v'è di più; all'amore di questa persona assoluta e sovrana si addice manifestare la propria realtà solo in modo spontaneo; sarebbe infatti in contrasto con la sua natura un manifestarsi solo come risposta, quasi costretta, ad un precedente impulso conoscitivo o amore spontaneo dell'uomo. L'amore spontaneo è infatti superiore in valore all'amore di semplice risposta. Per capire meglio la natura della “necessità” di cui parla Scheler è forse utile ricordare ciò che egli dice poco dopo della “necessità” della creazione una volta supposto Dio come amore. Ciò che è libero e spontaneo in Dio è il suo stesso amore universale. Ma una volta supposto tale amore, non si può concepire la creazione come un libero atto di scelta, ma solo come un atto necessario³⁷. Così pure per quanto riguarda la rivelazione. Dato l'amore universale di Dio, al volere divino non è permesso “scegliere” se rivelarsi o no, bensì solo il “come” e il “cosa” rivelare³⁸. Il richiamo alla libera spontaneità dell'amore indica chiaramente come tale necessità non debba intendersi come necessità metafisica o geometrica, che toglierebbe ogni senso all'amore stesso, bensì come quella necessità morale che è insita nella comprensione stessa dei valori. Già in *Formalismo* Scheler aveva infatti espressamente sostenuto che i valori, una volta emotivamente colti, determinano necessariamente il volere³⁹. Il che però non finisce per abolire la libertà della

³³ *Ibi*, p. 465.

³⁴ *Ibi*, p. 465 nota 1.

³⁵ *Ibi*, pp. 107-128.

³⁶ *Ibi*, p. 467.

³⁷ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I, op. cit., p. 190 nota 1.

³⁸ Cfr. *Ibi*, p. 233.

³⁹ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., p. 101.

persona, in quanto per Scheler, benché la volontà non abbia la facoltà di scegliere liberamente fra i valori che ha presenti, l'amore, che è il nucleo fondamentale della persona morale, è supremamente libero, ed è lui ad aprirci al mondo dei valori, condizionando la struttura della scala dei valori che noi effettivamente viviamo nel preferire e subordinare un valore all'altro⁴⁰. Queste correlazioni essenziali, una volta colte nella loro assolutezza oggettiva, valgono anche in Dio⁴¹. L'argomentazione fenomenologica di Scheler circa la necessità della rivelazione di Dio non è quindi altro che un tentativo di cogliere, non senza particolare intuito, il mondo dei valori quali si presentano nell'amore universale di Dio dettandone il conseguente volere.

La terza considerazione è tratta dall'idea di un valore ed essere infinito, la cui essenza implica che non possa essere conosciuto partendo da realtà finite. Pur non accettando la critica di Kant alla portata del principio di causa, Scheler accetta pienamente la critica più generale che egli fa alla cosiddetta prova "cosmologica" e a quella "teologica", e la estende a tutte le possibili prove dell'esistenza di Dio che partano da realtà finite, sia la prova "ex contingentia rerum" che la prova "ex motu", e persino alla stessa logica del postulato kantiano dell'esistenza di Dio. La critica di Kant consisteva nel rilevare che tali prove non tengono, anche qualora fossero in sé rette, se non appoggiandosi sulla prova ontologica. Di per sé infatti esse concluderebbero tutt'al più ad una realtà più grande del punto di partenza, una specie di demiurgo o causa finita del mondo, ma mai ad un essere e valore infinito. Scheler usa questo stesso modulo critico anche contro la logica insita nel postulato kantiano dell'esistenza di Dio. Pur prescindendo dal falso momento volontaristico che lo contraddistingue e dal falso presupposto che virtù e felicità siano unite solo di fatto⁴² e quindi producibili ad arte, l'argomentazione non regge perché concluderebbe tutt'al più ad un ordinatore morale del mondo, che proporziona virtù e felicità, ma non alla sua personalità, santità, amore totale. Tanto meno tali prove possono quindi portare ad un "creatore" del mondo, dato che, come meglio vedremo, il concetto di creazione suppone per Scheler l'attribuzione a Dio della libera volontà personale⁴³.

Scheler ricorda anche, per criticarle, sia la prova "teoretico-axiologica", che parte dal mondo dei valori e dalla tendenza umana ad essi, sia la prova "morale" o "ex conscientia". Il "timoroso rispetto" (*Ehrfurcht*), che l'uomo prova di fronte al mistero delle cose, ci rivela che l'uomo si sente di fronte ad un mondo di valori che supera la sua capacità di comprensione. L'uomo prova inoltre una costante insoddisfazione per i beni e i valori finiti, il che manifesta in lui un

⁴⁰ Cfr. *Ibi*, pp. 333-334.

⁴¹ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß*, I, op. cit., p. 234.

⁴² Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., p. 451-456.

⁴³ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 306-315.

anelito ad un bene assoluto. Queste constatazioni non sono però sufficienti per giungere a provare la realtà di Dio. Il “timoroso rispetto” potrebbe infatti essere causato anche dalla misteriosa presenza di un demone o da un nuovo mondo impersonale di valori. La ricerca infinita dei valori potrebbe a sua volta placarsi definitivamente di fatto nella “rassegnazione” di fronte alla propria finitezza. Solo dopo che è stata posta la realtà personale di Dio, il mondo dei valori che ci sorpassa può essere visto di fatto come corrispondente all’atto personale di Dio e la nostra tensione ai valori trovare solo in Dio il suo appagamento⁴⁴. Anche l’intuizione morale, che pur giunge per Scheler a cogliere l’idea di Dio come l’idea di una persona di bontà infinita, non è un sufficiente punto di partenza per giungere a dimostrare l’esistenza reale di tale persona. L’intuizione morale si presenta infatti con una evidenza autonoma sua propria, la cui autosufficienza rende privi di senso sia i tentativi di fondarla sulla reale esistenza di Dio, come pure ogni argomentazione volta a considerarla evidente solo se in accordo col modo di intuire moralmente proprio di Dio. La forza intuitiva dell’intuizione morale rimane per Scheler identica anche nel caso che si sia riusciti a dimostrare che è stato Dio a darci tale facoltà o addirittura a darci idee morali innate. Il che vale anche se, una volta che si sappia che Dio esiste come persona di valore infinito, noi dobbiamo dire che i nostri atti di intuizione morale, benché in se stessi ontologicamente diversi dagli atti divini, sono atti morali autentici solo se diretti nello stesso senso degli atti morali divini, che sono certamente sempre più adeguati e perfetti dei nostri nell’intenzionare il mondo dei valori. Sotto questo aspetto non si può parlare di “autonomia” delle nostre intuizioni etiche nei confronti di quelle di Dio, bensì è possibile cogliere tutta la nostra visione etica intuitiva come una “naturale illuminazione” dell’uomo da parte di Dio⁴⁵. Neppure il procedimento con cui Scheler nel *Formalismo* era giunto all’idea di Dio partendo dalla necessaria correlazione gnoseologica fra oggetto e atto, procedimento che in seguito sarà chiamato “inferenza trascendentale”⁴⁶, è sufficiente a giungere alla realtà di Dio. Se infatti all’insieme degli oggetti indipendenti dai nostri atti intenzionali contingenti deve corrispondere l’idea di un possibile atto intenzionale che li includa tutti, quella correlazione gnoseologica non postula in nessun modo, secondo Scheler, la realtà dell’idea di tale atto.

La conclusione che Scheler trae da tutte queste osservazioni critiche è che «nessuna delle cosiddette prove della realtà di Dio, e neppure nessun cosiddetto postulato razionale, può portare ad affermare la realtà di Dio se già surrettiziamente non si presuppone una auto-rivelazione di Dio, in cui egli, corrispondentemente alla sua essenza di persona, non si dia a conoscere o si presenti

⁴⁴ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I, op.cit., pp. 195-196.

⁴⁵ Cfr. *Ibi*, pp. 196-198.

⁴⁶ Cfr. MAX SCHELER: *Philosophische Weltanschauung*, in «*Münchener Neuesten Nachrichten*», V, 1928. Trad. It. *Weltanschauung filosofica* in *Lo spirito del capitalismo*, op. cit., p. 252.

liberamente e spontaneamente »⁴⁷. La rivelazione dell'inconsistenza delle prove dell'esistenza di Dio conduce Scheler in questo saggio anche alla critica del concetto di "rivelazione naturale" di Dio, che egli in *L'eterno nell'uomo* considererà invece come uno dei concetti base della sua filosofia della religione. Non sarà però difficile rilevare come il concetto di rivelazione naturale presente in *L'eterno nell'uomo* sarà un concetto nuovo e molto diverso da quello qui criticato, che rimarrà anche allora un punto di riferimento costante della polemica scheleriana. Qui si tratta unicamente della critica alla possibilità dell'uomo di giungere autonomamente, con un procedimento razionale, dal mondo a Dio.

Il mondo quindi, si conclude, con tutte le sue essenze, valori, realtà, non può essere visto come "rivelazione naturale di Dio", suo "campo di espressione", se già non si presuppone la conoscenza della realtà di Dio come "persona creatrice"⁴⁸. « Non si dà quindi nessuna "dimostrazione" della realtà di Dio dalla rivelazione naturale, ma solo un successivo significato religioso che la nostra conoscenza razionale ed emotiva acquista "come" rivelazione naturale, ma solo e sempre una volta presupposta la realtà di Dio »⁴⁹. Il concetto di "rivelazione naturale" quale vera manifestazione di Dio all'uomo, di cui Dio mantiene l'iniziativa e che l'uomo accoglie nell'originario atteggiamento di considerazione religiosa del mondo, non è ancora presente alla riflessione scheleriana. L'alternativa che egli ha presente in questo saggio è quindi solo fra iniziativa di Dio, rivelantesi tramite la persona concreta del santo, e iniziativa dell'uomo che cerca di giungere con le sue forze dal mondo a Dio. La "rivelazione naturale" è considerata come rientrante nella seconda parte dell'alternativa, e come tale è quindi rifiutata. Solo un concetto profondamente diverso di "rivelazione naturale" potrà entrare negli schemi di pensiero scheleriani di fondo sulla religione, già ben delineati in questa prima fase "personalistica" della sua filosofia.

⁴⁷ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I, op.cit., p. 199.

⁴⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 190-193, 186 nota 4, p. 198.

⁴⁹ *Ibi*, p. 191.

3 Il presupposto antropologico-metafisico essenziale della religione: la costituzionale “tendenza metafisica” dell'uomo.

Se le prove dell'esistenza di Dio non sono valide, la religione non può fondarsi sulla filosofia, bensì solo sulla rivelazione e sulla fede con cui si accoglie la rivelazione. Ciò però non significa per Scheler che la filosofia, e in genere il pensiero spontaneo dell'uomo, non abbia nessun compito nei confronti della rivelazione antecedentemente al darsi della rivelazione stessa. La filosofia può infatti studiare la natura essenziale del rapporto fra l'essenza divina e il suo modo di darsi come reale, le varie forme di rivelazione e le condizioni di possibilità, necessarie apriori, affinché l'uomo sia in grado di accettare nella fede una possibile rivelazione⁵⁰. A chi, ad esempio, si rifiutasse di credere nella possibilità della rivelazione dicendo che ciò è impossibile in quanto egli non crede ancora nella realtà di Dio, si potrebbe rispondere, in base alla relazione essenziale, filosoficamente rilevata, senza di Dio e suo darsi come reale solo nella rivelazione, che il suo ragionamento è simile a quello di coloro che si rifiutano di credere nell'esistenza dei numeri perché non possono ancora vederli e udirli. La fede nell'esistenza di Dio non è infatti un presupposto della fede nella possibilità della rivelazione e neppure un presupposto per il realizzarsi della rivelazione, dato che è proprio con la rivelazione che si giunge alla conoscenza dell'esistenza di Dio. Anzi, Dio potrebbe rivelare qualcosa all'uomo anche senza che egli sia cosciente di tale rivelazione, e giunga di fatto al sapere dell'esistenza di Dio. La fede nella realtà di Dio è solo condizione perché l'uomo conosca qualcosa come rivelato, ma non perché Dio si riveli⁵¹. Necessaria condizione di possibilità della fede nella possibilità della rivelazione, e quindi della disposizione dell'uomo ad accoglierla, è invece « il sapere che si dà un essere assoluto e un valore assoluto in generale »⁵².

La tesi dell'originaria apertura dell'uomo all'assoluto è una delle costanti del pensiero filosofico di Scheler. Che si dia la sfera assoluta dell'essere, nella quale essenza ed esistenza non solo necessariamente si corrispondono ma necessariamente si danno come coincidenti, è infatti, secondo Scheler, uno dei dati metafisici originari e immediatamente evidenti per ogni uomo. La portata antropologica di tale originario darsi della sfera assoluta era ben chiara in Scheler fin da *Zur Idee des Menschen*, ove l'apertura all'assoluto era presentata come la caratteristica costituzionale di fondo della definizione stessa dell'uomo. In *Formalismo*, come si è visto, tale apertura si presenta con la stessa valenza antropologica, qualificandosi però come apertura al valore assoluto o idea assiologica apriori del divino. Nel presente saggio l'intento di Scheler è soprattutto quello di difendere tale concezione contro il positivismo agnostico e di metterne in luce la funzionalità religiosa. L'errore del positivismo

⁵⁰ Cfr. *Ibi*, pp. 183-184, p. 199.

⁵¹ Cfr. *Ibi*, p. 198, nota 1, p. 200.

⁵² *Ibi*, p. 200.

agnostico non consiste, secondo Scheler, nel negare la possibilità della metafisica come filosofia o come scienza. In ciò Scheler è infatti perfettamente d'accordo col positivismo. L'errore del positivismo consiste piuttosto nel negare che la "tendenza metafisica" (*metaphysischer Hang*) sia un costitutivo essenziale di ogni coscienza finita, e nel ricondurla ad un'abitudine, nata storicamente e di cui ci si potrà storicamente liberare. Scheler è cosciente che difendendo questa essenziale tendenza metafisica dell'uomo egli difende un presupposto antropologico-metafisico essenziale della religione. « L'agnostico - egli dice - negando la tensione metafisica quale costitutivo della coscienza finita, nega pure un presupposto essenziale della possibilità della religione. Benché infatti la religione non sia metafisica, tuttavia la tensione metafisica è il fondamento della radice trascendentale-spirituale apriori di ogni religione: l'amore di Dio (inteso come tipo di amore)⁵³, quale amore della salvezza e del santo nella sfera assoluta. Infatti anche solo la possibilità di credere - o non credere - all'essere o al contenuto di un rapporto salvifico assoluto ha per presupposto che si possa credere - o non credere - in qualcosa come presente nella sfera dell'assoluto, e che la direzione dell'interesse sia in generale indirizzata a tale sfera, già sempre data, e al suo contenuto, già sempre presente »⁵⁴.

Se infatti, come spiegherà più esaurientemente Scheler in *L'eterno nell'uomo*, la religione è essenzialmente una "via di salvezza assoluta"⁵⁵, è facile capire come essa non avrebbe alcun significato per l'uomo se questi non fosse già sempre per natura sua aperto alla sfera assoluta e dinamicamente orientato ad essa nell'amore della salvezza assoluta.

Il positivismo agnostico, ritenendo che la tendenza metafisica dell'uomo sia un semplice effetto storico accidentale, vorrebbe disabituare l'uomo da tale tensione. Ma il risultato dei suoi sforzi può essere soltanto un tacere sulla metafisica, un trattenere il giudizio su di essa, volgendo l'attenzione della coscienza giudicante e concettuale al campo degli esseri relativi. Il che però, lungi dal togliere l'inclinazione metafisica, finisce per essere un semplice "illusionismo metafisico", che rivela proprio esso tutti i caratteri di una 'cattiva abitudine' storico-mutevole, di cui è possibile individuare l'origine psicologica in una profonda insoddisfazione religiosa. « Infatti solo l'insoddisfazione nei profondi strati emotivi, nei più profondi soprattutto, come nel caso di un sentirsi sospeso fra la disperazione e la beatitudine, con un crescere del senso della mancanza della salvezza, può spingere, per legge essenziale, gli uomini a gettarsi in un lavoro illimitato e, secondariamente, in un illimitato godimento nei settori periferici dei valori »⁵⁶. Vi sono però due atteggiamenti che, nonostante non neghino l'originaria apertura dell'uomo alla sfera dell'assoluto, impediscono di fatto all'uomo

⁵³ Cfr. *Ibi*, p. 201 nota 1.

⁵⁴ *Ibi*, p. 208.

⁵⁵ Cfr. *Ibi*, p. 184.

⁵⁶ MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 439-442.

di credere nella possibilità di una rivelazione della realtà di Dio: l'atteggiamento agnostico e l'atteggiamento che corrisponde alla dottrina del Nirvana. Il primo nega la possibilità di qualificare in alcun modo l'essenza della sfera assoluta, dato che l'uomo non può giungere a conoscere l'essenza di alcunché. Il secondo nega che si possa affermare in alcun modo la realtà dell'assoluto, dato che la tensione dell'uomo al divino, la sua "via di salvezza", consiste proprio nello scomparire della realtà.

Scheler critica la possibilità stessa di tali atteggiamenti in base alla coincidenza di essenza e di esistenza che la sfera dell'assoluto originariamente ed evidentemente presenta. La posizione dell'agnostico, secondo Scheler, non è la posizione di chi veramente nega che sia possibile caratterizzare in qualche modo l'assoluto, bensì la posizione di colui che è giunto al caso limite di caratterizzare l'assoluto come il nulla. L'agnosticismo non è quindi una situazione di fatto, ma una situazione illusoria. L'agnostico pensa di non credere nulla e invece crede nel nulla. La sua posizione è il "nihilismo" metafisico-religioso. Posizione limite insostenibile, che mette in luce la positiva necessità della fede. L'agnosticismo diviene quindi di fatto una via per giungere alla conoscenza di Dio. La via che passa dal negativo, dall'esperienza del contrario assoluto di Dio. È la via propria del tipo religioso del convertito.

Parimenti illusoria è la posizione di chi crede nel Nirvana. Chi dice di credere in un assoluto senza alcuna realtà, di fatto crede in una certa realtà dell'assoluto: la realtà di una semplice oggettiva apparenza. La sua non è una "religione senza Dio come realtà", bensì una religione che ha per Dio la semplice "apparenza", e può quindi essere detta nihilismo teologico. Il rifiuto di queste due posizioni implica per Scheler la tesi del necessario "riempimento" per ogni uomo della sfera dell'assoluto con una qualche determinazione concreta. L'uomo è per natura metafisico, e necessariamente ha una metafisica, sia che ne sia cosciente e l'esprima in giudizi, sia che non lo sia; sia che la sviluppi scientificamente e filosoficamente, sia che la viva ingenuamente nell'atteggiamento naturale. La ricerca delle condizioni di possibilità dell'apertura dell'uomo ad una possibile rivelazione incontra così un nuovo problema: è possibile che l'uomo soddisfi la sua tendenza metafisica con una caratterizzazione dell'assoluto che preceda e sia indipendente dalla rivelazione? Nel caso affermativo egli si troverà metafisicamente sazio nella sua tensione metafisica e la religione non avrà più senso per lui. Nel caso negativo invece la sua apertura all'assoluto manterrà il campo aperto ad una possibile rivelazione. La prima indagine scheleriana che possediamo sulla natura del procedimento metafisico tende a mostrare proprio il realizzarsi di questa seconda alternativa e a prepararne la consapevolezza.

4 La critica dei miti metafisici e naturali come propedeutica all'ascolto di una possibile rivelazione

La tendenza metafisica dell'uomo, sostiene Scheler in questo saggio, non può essere soddisfatta con una "metafisica dell'assoluto", cioè, secondo il concetto che Scheler ne ribadisce⁵⁷, con una conoscenza dell'essere e del bene reale assoluto che non derivi dalla rivelazione o auto-comunicazione di Dio all'uomo, bensì da un procedimento spontaneo dell'uomo stesso, fondato sull'evidenza della verità. Una tale metafisica è infatti impossibile, sia come metafisica che usi un procedimento "scientifico", nel senso moderno del termine, sia come metafisica che usi un procedimento filosofico.

La critica alla cosiddetta "metafisica scientifica" è in Scheler quanto mai radicale⁵⁸. Egli ne dichiara contraddittorio il concetto stesso, dato che il procedimento proprio della scienza moderna prescinde metodicamente proprio da ciò che forma l'unico problema possibile della metafisica. Il metodo scientifico moderno prescinde infatti dal grado di relatività o assolutezza dei suoi oggetti quanto all'esistenza e al valore; dal problema del sorgere originario del campo d'essere dei suoi oggetti; dal problema del sorgere originario degli atti di conoscenza e valutazione scientifica; dall'intuizione delle essenze a favore di un processo indefinito di osservazioni contingenti; dalla verità data nell'evidenza a favore di una costruzione sistematico-deduttiva o di un insieme di proposizioni che siano significanti in funzione del dominio del mondo, anche se soltanto verosimili. Essa non potrà quindi mai dare quel sapere assolutamente certo dell'assoluto che solo può soddisfare la tendenza metafisica dell'uomo.

Neppure la metafisica filosofica è però in grado di raggiungere tale obiettivo. Nonostante Scheler, con la dottrina fenomenologica dell'apriori, quale dato oggettivo evidente, non accetti più la critica kantiana alla possibilità della metafisica, egli tuttavia ritiene che la conoscenza filosofica, che egli qui identifica con la conoscenza delle essenze, non sia in grado di assicurarci neppure la più piccola conoscenza metafisica. Le affermazioni metafisiche riguardano infatti la realtà, mentre dalla conoscenza delle essenze non è in alcun modo possibile giungere ad una qualsiasi posizione di realtà. Non per i limiti della nostra ragione, ma per la natura stessa delle cose non è quindi possibile una metafisica dell'assoluto che poggi su di una conoscenza spontanea dell'uomo.

Ciò che all'uomo è possibile è solo una "metafisica relativa", riguardante alcuni campi particolari dell'essere, come l'anima, la natura, la storia. Essa è costruita collegando i dati scientifici sulla realtà con i dati essenziali della filosofia. I suoi

⁵⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 258-262.

⁵⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 252-256.

risultati sono però solo ipotetici e probabili, non potendo avere che il grado di certezza proprio delle premesse più deboli, in questo caso le premesse scientifiche.

L'impossibilità teoretica della metafisica dell'assoluto non impedisce però che prima di aver accolto la rivelazione l'uomo abbia di fatto necessariamente una metafisica e con essa tenti di soddisfare la propria "tendenza metafisica". Sarà quella metafisica di minima, propria dell'uomo come massa, che consiste nell'assolutizzare la *natürliche Weltanschauung* stessa; oppure sarà la metafisica già elaborata che si ha nei miti primitivi dei popoli, nella visione del mondo e il corrispondente ethos delle classi dominanti, su fino ai vari sistemi metafisici dei singoli pensatori eruditi. Nonostante le sue svariate forme, la natura del procedimento è sempre la stessa. Ogni volta una realtà dall'essenza finita (anima, vita, pensiero, volere, materia, ecc.) viene trasposta nella sfera dell'assoluto ed ivi mantenuta con atteggiamento di fede. Se ne fa quindi il proprio "idolo", il proprio "carisma", intenzionandolo come il proprio "sommo bene", il proprio metro e modello. Esso diventa la condizione di possibilità di ogni altra esperienza. Compito della filosofia, di fronte a questa fede necessaria nei miti e nelle metafisiche, è purificare la coscienza riflessa da tali miti, mostrando l'impossibilità di una metafisica dell'assoluto in generale, e così rendere libera la sfera conoscitiva dell'assoluto per accogliere la rivelazione di Dio. Questa sola infatti possiede quella luce, adeguata alla capacità intuitiva dell'uomo, che può farlo passare da una fede cieca ad una fede intuitiva (*einsichtiger Glaube*).

Per sradicare non solo dal campo della riflessione, ma da quello stesso della vita la radice fondamentale di ogni metafisica, che consiste nel lasciarsi vivere nell'esperienza vissuta quotidiana, la filosofia non è però sufficiente. È necessaria quell'arte che fa sbocciare gli spiriti e le persone al di sopra della vita e dell'organismo psicofisico, quella "psicotecnica dello spirito", di cui è capace solo quel "sommo medico" che non si limita a guarire la psiche o i corpi, ma guarisce gli uomini aprendoli allo spirito, al significato, al raggiungimento della loro possibile salvezza. Compito di questo vero "salvatore" è essere il "medico del suo tempo", colui cioè che riesce a portare a chiara coscienza e quindi riesce a distruggere i miti propri di una determinata epoca storica. Quei miti che nessuno crederà di avere proprio perché sono vissuti inconsapevolmente all'interno di un comunitario fenomeno di illusione, da cui solo un procedimento generale di disinganno può liberare. Dei miti propri dell'epoca moderna, caratterizzata dallo spirito capitalistico, quali la potenza economica, il denaro, il lavoro illimitato, la libera concorrenza, il progresso. Nel presente saggio egli si limita a ricordare che la critica ai miti, che si ripresenta in forma nuova nelle varie epoche, è sempre condizione indispensabile perché l'uomo possa giungere a quell'unico atto che lo potrà veramente liberare da tutti i miti: la fede nel vero Dio conosciuto tramite la rivelazione.

5 La fede come atto “totalizzante” della persona di fronte all'assoluto.

L'analisi fenomenologica scheleriana dell'atto religioso fondamentale della fede, come “fede in qualcosa” (*Glauben an Etwas-faith*), è spesso richiamata o presupposta negli scritti da lui pubblicati riguardanti il problema religioso⁵⁹. Solo in appendice al saggio postumo *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, pubblicato nel 1957, noi troviamo però sviluppate quelle idee a cui Scheler altrove faceva semplici riferimenti. La fede viene ivi esaminata come tipo di atto, *fides qua creditur*, nella sua natura specifica generale. Il tipo di atto della fede (o della non fede) - osserva Scheler - non è riducibile a qualche altro tipo di atto o di esperienza, come un tipo di sentimento, il “sentimento di certezza”, o un tipo di atto di volontà, quale il tendere a qualcosa, l’ “approvare” o il “rifiutare”, o un atto intellettuale, come il giudizio positivo o negativo. Infatti il semplice sentimento di certezza, pur implicato nella fede, si contrappone a quello di incertezza, mentre la fede si contrappone all'incredulità, che può essere certa o non certa. Un tendere volitivo suppone un qualcosa di non reale da realizzare, mentre la fede suppone la presenza di una realtà. L’ “approvare” e il “rifiutare” suppongono un contrasto di opinioni, non necessario invece per la fede o l'incredulità. Quanto al semplice giudizio positivo o negativo, esso, diversamente dalla fede, può riguardare anche cose non reali, e, se riguarda la realtà, si limita ad essere l'espressione proposizionale di dati di fatto colti nella fede.

Tali caratterizzazioni, per lo più negative, lasciano però ancora indistinto il concetto di “fede”. Con l'unico termine “fede” sono infatti indicati due tipi differenti di atti: il “credere qualcosa” (*Glauben von etwas - belief*) e il “credere in qualcosa” (*Glauben an etwas - faith*). L'atto religioso della fede corrisponde al secondo concetto.

Ciò che può giustificare l'uso dello stesso termine per indicarli è il fatto che in entrambi i tipi di atto, e solo in essi, viene a noi data la realtà di una cosa e noi possiamo quindi porla come reale. Su questo sfondo comune si possono però notare molteplici e sostanziali differenze fra i due tipi di atti. Il credere o non credere “in” (in senso sia metafisico che religioso) è un atto per natura sua indirizzato ad una realtà propria della sfera dell'assoluto, e ad una realtà di valore, un bene, non una semplice cosa. In base a questo riferimento assiologico dell'atto di fede “in”, l'uso linguistico usa l'espressione “credere in” anche per la realtà di un valore positivo qualunque, benché fuori della sfera dell'assoluto. Si dice, ad esempio, “credo in quell'uomo”, “credo in quella invenzione”, ecc. Ma solo quando si tratta di fede nella realtà propria della sfera assoluta, il “credere in” acquista il suo pieno significato, particolarmente caratterizzato quanto al grado di certezza e alla sua propria evidenza.

⁵⁹ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 389-390.

Si tratta di una certezza che è semplicemente certezza, senza possibili gradazioni. Mentre l'espressione "credo che ci sia bel tempo" è meno certa di "c'è bel tempo", e implica un certo grado di incertezza, l'espressione "credo in Dio" esprime la certezza più ferma, almeno nell'intenzionalità propria dell'espressione, senza possibilità di gradazioni. Mentre il "credere o non credere qualcosa" (*belief*) suppone dei motivi più o meno validi come fondamento, la "fede in" (*faith*), come *fides quae creditur*, non è fondata né fondabile con motivi, ma è un atto che trova il suo evidente compimento (*Erfüllung*) nello stesso valore assoluto di fede (*fides quae creditur*). Donde nasce questa radicale differenza? Anzitutto dal diverso modo di riferirsi dei due tipi di atti alla persona che li compie. « *Faith* è un "impegnarsi" (*Einsetzung*) del centro stesso degli atti, cioè della persona stessa, totalmente e unitariamente, per ciò che si crede, la realtà del bene assoluto in questione. *Belief* è un singolo atto della persona, in un tessuto di altri atti singoli; un atto della persona teoretica, pratica, emotiva, non un atto di tutta la persona; *belief* è un atto singolo, che nella sua intenzione lascia completamente indifferente il centro di atti, sia nel suo essere che nel suo valore. Là vi è un uomo credente (o non credente), qui un uomo che ora, in questo singolo atto crede (o non crede) qualcosa »⁶⁰. Ma cosa significa qui l' "autoimpegnarsi" (*Selbsteinsetzung*) che la fede (*faith*) implica? Significa qualcosa del tutto particolare, che può in qualche modo esprimersi come segue: « come io sono vero come persona, e sono il tipo di valore supremo, il valore-persona, così è vera... la realtà X. Se ciò che credo è reale, allora "debbo" essere reale anch'io e lo voglio; se non lo è, allora non lo debbo e non lo voglio neppure io ». « Noi due stiamo e cadiamo assieme »⁶¹. Nel caso della fede metafisica si tratta di un supremo e strano gioco a "tutto o nulla", un gioco dalla serietà assoluta. Solo nel caso della fede in Dio, cessa di essere un rischio e viene colto come la risposta d'amore dell'uomo all'infinito amore di Dio, e quindi come opera della grazia. Questa caratteristica di assoluta certezza della fede, come atto di tutta la persona, corrisponde alle esigenze che all'atto di fede sono poste anche dalla natura stessa di una realtà qualora sia pensata nella sfera dell'assoluto. Poiché nell'assoluto realtà ed essenza coincidono, qualunque cosa sia posta per fede nell'assoluto diventa la realtà assoluta, la quale di per se stessa richiede una fede assoluta. Colui che pencola da una fede all'altra non è che non sia certo della sua fede; solamente egli passa da una certezza ad un'altra. Ogni autentica fede (*faith*) ha infatti in sé la caratteristica della definitività. Diversamente dalla *fede-belief*, che è essenzialmente provvisoria, la *fede-faith* è vissuta come non suscettibile di errore o di inganno, ed è per principio imperturbabile di fronte ad ogni possibile

⁶⁰ *Ibi*, pp. 389-390.

⁶¹ *Ibidem*.

esperienza. Non solo la certezza, ma anche l'evidenza della *fede-faith* ha una sua propria specifica natura. Essa consiste nel fatto che questo atto di fede intenziona la realtà assoluta, e nel bene assoluto trova il suo compimento intenzionale (*Erfüllung*). Non si tratta della semplice evidenza psicologica propria della percezione interna, o dell'evidenza più o meno fondata del sapere, ma di una evidenza immanente all'atto stesso, che fa dire: "ora io sono credente"; "ora possiedo ciò che intendevo credere". Si tratta anche qui di una evidenza "personale", non solo dell'evidenza di una cosa. Evidenza personale non perché sia una persona ad averla, il che vale anche per l'evidenza delle cose, ma perché essa tocca tutta la persona, e questa la vive nella radice stessa del proprio essere. « Il credente è veramente ri-pieno, "colmo" della propria fede, e vive tutto il proprio essere e tutto il proprio valore come raccolto in questo suo atto di fede; ciò che è impegnato nel suo bene di fede non sono prove o fondamenti vari, non sono primariamente atti di volontà, comportamenti, azioni, opere, ma se stesso e la propria salvezza »⁶². Che l'evidenza di fede sia "personale" non toglie naturalmente che ciò che si crede sia ritenuto valido universalmente. Esso infatti è colto come bene assoluto universale. Accanto alla fede evidente deve però anche porsi la fede non evidente, che si presenta come "anelito di fede" (*Glaubenssehnsucht*). Essa non è il desiderare di porre l'atto di fede, e tanto meno è da confondersi con la "volontà di credere"; concetto questo che è da ritenersi come contraddittorio in quanto la fede non può essere comandata dalla volontà, e il "voler credere" è chiaro segno che non si crede. Essa è bensì una intenzione di fede (*Glaubensintention*), ma che non ha ancora raggiunto il suo compimento intenzionale.); il cercare qualcosa di assoluto, e come tale si identifica con la "tendenza metafisica" propria di ogni coscienza finita⁶³.

Un altro tipo, essenzialmente diverso, di incompiutezza appartiene però anche alla *fede-faith* stessa e solo ad essa. Nonostante il suo carattere di assoluta certezza, la fede, come "semplice" fede, è di per sé "incompiuta" rispetto all'idea di una presenza intuitiva immediata ed adeguata del bene e della realtà assoluta. Diversamente infatti dal campo delle cose finite, ove l'essenza è intuibile ma la realtà è di per se stessa conoscibile solo per *fede-belief* (nel modo sempre parziale di una serie indefinita di aspetti, ove ogni momento ha la caratteristica della provvisorietà), nel campo della sfera assoluta, in cui essenza ed esistenza coincidono, il contenuto è di per sé "intuibile" (*erschaubar*) come un tutto, sia quanto all'essenza che all'esistenza. Solo per noi, in quanto esseri conoscitivi condizionati dall'organizzazione corporea, il suo contenuto è dato, quanto all'essenza e all'esistenza, solo per *fede-faith*. Ma nella stessa tendenza metafisica

⁶² MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I, op. cit., p. 247.

⁶³ Cfr. *Ibi*, pp. 248-249.

originaria dell'uomo è insito un tendere intenzionale alla sua possibile presenza immediata. La fede tende per natura sua alla visione. Il problema di sapere se questa "intenzione" abbia mai un compimento costituisce l'"enigma" dell'universo, posto necessariamente, con la tendenza metafisica stessa, ad ogni coscienza finita, e quindi anche l'enigma più significativo che si possa dare. La speranza e il timore, di fronte alla attuazione di tale "intenzione", diventa "speranza di fede" quando alla semplice tendenza metafisica subentra l'amore di Dio e, al posto della fede nella realtà di un semplice valore di cosa, quale contenuto della sfera assoluta, subentra la fede nella realtà della persona-valore divina.

Nel saggio esaminato, la "fede" di cui Scheler parla non è ancora necessariamente la fede teologico-religiosa, possibile solo come accoglienza della rivelazione. L'uomo può infatti essere anche in una situazione di fede metafisica, che, in quanto tale, come si è visto, è necessariamente falsa, e da sottoporre a critica assieme a tutte le analoghe forme mitiche di fede. L'uomo ha infatti necessariamente una fede, ma purtroppo questa fede non è sempre fede in Dio. Spesso è fede negli idoli⁶⁴. Che tale situazione si verifichi non può che essere attribuito a colpa dell'uomo. Dio infatti, in quanto persona infinitamente amante, non solo necessariamente si rivela, ma necessariamente si rivela singolarmente a tutti gli uomini, offrendo loro illuminazione e grazia⁶⁵. Poiché però questa rivelazione non si fonda su di un libero decreto della volontà onnipotente di Dio ma sull'amore di Dio, essa non agisce sull'uomo come una forza di natura o come la potenza di un re. Essa è una offerta fatta per amore, che certo non può essere in alcun modo meritata, ma a cui ci si può colpevolmente chiudere mettendosi così nella situazione di non poterla accogliere.

L'unica via per evitare questo colpevole chiudersi alla capacità di accogliere la rivelazione è il tendere alla più perfetta libertà dell'essere della persona di fronte ai centri inferiori psichici, vitali, e impulsivi.

Per Scheler la persona è per natura sua essenzialmente libera di fronte a tutta la serie delle connessioni causali psico-biologiche e impulsivo-sensibili. Ma ciò non vuole ancora dire niente circa la libertà di fatto di una persona di fronte al loro influsso. In rapporto ai due poli fondamentali della persona, Dio e il mondo, vi è infatti chi si trova in costante atteggiamento di recezione passiva di fronte ai centri vitali inferiori, e di attiva contrapposizione a Dio. Costui vive "nel corpo", "nel mondo", ed è chiuso alla luce che viene dall'alto. La sua persona è intimamente schiava. Solo chi possiede invece l'abito dell'intima libertà, ed è sovraneamente attivo di fronte ai centri inferiori, rimane ricettivamente aperto nella direzione di una possibile auto-comunicazione di Dio. A tale libertà interiore l'uomo può e deve

⁶⁴ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 388-389.

⁶⁵ Cfr. *Ibi*, p. 276, anche p. 485.

prepararsi con la conversione interiore, che trova il suo compimento nei fondamentali atti dell'adorazione della preghiera, mediatori di ogni rapporto di una persona finita con Dio quale persona infinita.

6 La mediazione personale della rivelazione: il “santo originario”.

Fra le caratteristiche della primitiva concezione scheleriana della rivelazione, quale unico fondamento della conoscenza religiosa della realtà personale di Dio, particolare rilevanza ha la determinazione dell'unico modo con cui essa può avvenire, cioè la mediazione personale di uomini religiosi, che trovano nell'idea del “santo originario” il loro tipo supremo. Tale determinazione, già presente in *Formalismo*, è più compiutamente ripresa e formulata all'inizio di *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*⁶⁶ e si ritrova nel saggio di *L'eterno nell'uomo* intitolato *Warum keine neue Religion?* (Perché non una nuova religione?)⁶⁷, che riflette ancora in parte questa prima fase del pensiero scheleriano. In seguito Scheler cesserà di considerare la “mediazione personale” come l'unico modo per avere una autentica rivelazione religiosa. Egli però continuerà a richiamarsi a tale mediazione come alla forma più perfetta di rivelazione e continuerà a considerare lo studio dei tipi personali essenziali di uomini religiosi come uno dei compiti fondamentali della fenomenologia essenziale della religione⁶⁸.

Intento di Scheler era di dedicare il secondo volume di *L'eterno nell'uomo* allo studio dei modelli personali tipo⁶⁹. L'opera non fu mai pubblicata, ma le linee generali della sua concezione le troviamo discretamente sviluppate sia in *Formalismo*⁷⁰ che nel saggio postumo, giustamente famoso, *Vorbilder und Führer*. In tali scritti, nonché in modo più sintetico in alcune pagine di *L'eterno nell'uomo*⁷¹, noi troviamo anche quella ricca fenomenologia del “santo originario” che qui particolarmente ci interessa per la sua funzione di mediatore della rivelazione. Esaminare analiticamente tale fenomenologia, tenendo presente lo sfondo più generale della fenomenologia scheleriana della persona e dei rapporti interpersonali, ci pare particolarmente utile, dato che essa, a nostro avviso, costituisce uno degli apporti più caratteristici e decisivi dati da Scheler allo studio del fenomeno religioso. « Con la posizione della personalità di Dio - sostiene Scheler - viene determinato anche il modo con cui unicamente una comunicazione divina all'uomo (rivelazione) è possibile: tramite cioè la mediazione di persone umane. Per il teismo è cosa essenziale la fondamentale comprensione che ogni religione nella sua storia nasce e muore, cresce e diminuisce, si purifica e si corrompe secondo i modelli personali e la

⁶⁶ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I, op.cit., p. 181.

⁶⁷ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 462-491.

⁶⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 274-276.

⁶⁹ Cfr. *Ibi*, p. 116.

⁷⁰ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 694-722.

⁷¹ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 275 ss., 462-491.

loro sequela, secondo i capi e il loro seguito. Nessun grande mutamento della storia delle religioni può essere quindi giudicato unicamente come derivante dal semplice “spirito dei popoli” e delle masse, o come frutto dello sviluppo di una “idea” secondo determinate leggi »⁷².

Ciò che sarebbe pensabile in una visione panteistico-razionalistica alla Hegel non è in alcun modo pensabile in una visione teistico-personalistica. Dio, in quanto persona, non può essere conosciuto se non si comunica “personalmente”; trattandosi di comunicazione a persone umane, ciò può avvenire solo se egli si fa presente in persone umane, “ripresentando” in qualche modo “se stesso” in una persona umana reale⁷³. Una fenomenologia sistematico-descrittiva delle varie religioni positive potrebbe studiare tutta una serie di “uomini religiosi”, sia modelli che capi, dallo stregone al mago, al veggente, al maestro, al profeta, al legislatore e giudice religioso, al re, all’eroe, al sacerdote, al salvatore, al redentore, al mediatore, al messia⁷⁴. Potrebbe ordinarli, secondo l’originalità, dal santo fondatore originario al discepolo, all’apostolo, al testimone, al martire, ai “padri della chiesa”, ai dottori, ai santi seguaci, ai riformatori, ecc.; oppure, secondo un punto di vista più psicologico, in carismatici, moralisti, profeti, mistici, innocenti, convertiti, amanti, puri, ecc. Si potrebbero poi ricordare gli uomini religiosi per ufficio, come i capi e i sacerdoti; quelli che uniscono carisma personale e carisma d’ufficio, come i pastori, i predicatori, i missionari, i teologi; infine le figure di religiosità puramente apparente, come lo gnostico, l’eretico, il demagogo, il tradizionalista, ecc.

Tutta questa tipologia di uomini religiosi trova però il suo modello tipo personale supremo, o tipo essenziale limite, nel “santo originario”. Solo in riferimento ad esso acquista quindi senso tutta la serie di uomini religiosi con cui la rivelazione di Dio può essere mediata. Poiché solo Gesù Cristo, come ricorda Scheler, ha storicamente preteso di realizzare in sé tutta la perfezione del modello tipico del “santo originario”, a lui particolarmente Scheler si riferisce per illustrarne l’idea. « Cosa è un *homo religiosus*, un santo, nella sua essenza, nella sua idea? Egli è una persona la cui forma personale ci presenta in modo eminente, anche se sempre inadeguato, una tale immagine della persona divina che ogni suo detto, espressione, atto, non viene più misurato ad una norma di validità universale che noi abbiamo già precedentemente conosciuto con la ragione, bensì viene accolto ed accettato come divino, santo, buono, vero, perché è “lui” che lo dice, esprime, compie. In ogni altro campo di valori - filosofia, scienza, arte, politica diritto - un tale comportamento sarebbe radicalmente insensato. Ogni parola ed ogni atto del capo deve sempre essere commisurato alle norme generali riconosciute dalla nostra ragione. Al contrario, l’essenza stessa dell’idea personale di Dio implica che la sua “verità” debba

⁷² *Ibi*, pp. 462-463.

⁷³ Cfr. *Ibi*, p. 463.

⁷⁴ Cfr. p. 275.

presentarsi nella forma d'essere spirituale di una persona, che proprio come persona “è” la verità, non solo “dice” la verità; anzi dice la verità solo perché “è la verità”. (Questo almeno nel più perfetto caso di santità pensabile, che storicamente fu di fatto preteso solo da Gesù) »⁷⁵.

La caratteristica così descritta è la più essenziale del santo originario. Egli infatti vale in virtù del suo stesso essere personale, come tale esso stesso espressione della reale personalità divina. Già ogni autentico modello o capo religioso, sostiene Scheler, si deve richiamare, per fondare la sua autorità, ad una positiva comunicazione con l'essere assoluto o santo. Nel “santo originario” però si deve avere non solo una comunicazione della volontà e sapienza di Dio, come nel profeta, bensì addirittura la comunicazione della stessa sostanza e persona divina, che perfettamente compenetri la natura umana⁷⁶. Tale relazione vivente e reale con Dio, che egli sperimenta, è l'unico fondamento della sua personale autorità.

Credere in lui non significa quindi credere in ciò che egli dice, nelle idee che egli esprime, bensì credere assolutamente nella sua persona. « L'essenza del cristianesimo - dirà Scheler molto a proposito - è anzitutto credere nella persona di Cristo, che è “la via, la verità e la vita”; non anzitutto credere in una idea, sia pur, ad esempio, credere che Cristo sia il figlio di Dio, o credere alla presenza eterna, centrale, vivente di questa persona nel mondo e nella storia. Anche la proposizione “Cristo è Dio”, vale solo in virtù dell'auto-testimonianza di Cristo »⁷⁷.

Da questa prima caratteristica fondamentale seguono tutte le altre caratteristiche. Anzitutto l'“unicità”. Il santo originario non è “uno fra gli altri” come i geni e gli eroi, ma sempre l'unico. « Chi non è con me è contro di me » (Mt. 12, 30). Per questo il cristianesimo si presenta non solo come la religione più perfetta, ma come l'unica religione⁷⁸. Certo non è compito della filosofia indicare quale, fra le persone storicamente esistite, sia il santo originario. Se Buddha, Zoroastro, Maometto, Cristo od altri. « La fenomenologia non può neppure garantire che esso non entri fra tre minuti dalla porta della mia stanza »⁷⁹. Essa però può garantire che, qualora egli si faccia presente e sia inteso come tale, necessariamente sostituirà tutte le altre persone che storicamente hanno preteso di esserlo o sono state credute tali. Che il santo originario sia unico è infatti una correlazione essenziale⁸⁰.

Non meno essenziale è anche l'assoluta definitività della rivelazione che in lui si realizza. Dio infatti si è auto-comunicato a lui in modo supremo. Tale rivelazione non potrà quindi subire né aumenti né diminuzioni, né variazioni né evoluzioni o progressi. Ciò che può cambiare ed eventualmente approfondirsi è solo l'immergersi

⁷⁵ *Ibi*, pp. 472-473.

⁷⁶ Cfr. *Ibi*, p. 473.

⁷⁷ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß*, I, op. cit., p. 280.

⁷⁸ Cfr. *Ibi*, p. 279; vedi anche: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 473-474.

⁷⁹ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß*, I, op. cit., p. 279 nota 2.

⁸⁰ *Ibidem*.

nella ricchezza del contenuto intuitivo di Dio che è in lui, il comprenderlo concettualmente, il definirlo in dogmi da parte della chiesa, il sistemarli scientificamente nella teologia.

Se tale è la natura del santo originario, in cui si realizza la rivelazione personale reale di Dio agli uomini, è naturale che egli sia visto come la fonte ultima di ogni conoscenza religiosa da parte di coloro che lo riconoscono come tale. Per attingere a tale fonte personale della verità non v'è però che un unico autentico modo: la "discepolanza" o "sequela" (*Nachfolge*). Questo tipo di relazione interpersonale è quindi di importanza fondamentale per la comprensione dell'anima vivente di ogni religione, e Scheler cerca quindi di metterlo in luce con particolare attenzione.

« Ogni conoscenza delle verità religiose... da parte dell'ambiente storico-sociale della persona del santo, sarà d'ora in avanti fondata in una relazione ontologica con la sua persona, scaturente da quella intima conformazione (*Nachgestaltung*) alla sua persona che è la "sequela" (*Nachfolge*) vivente di lui. Il conformarsi, proprio della vita spirituale, secondo il modello del santo... precede quindi necessariamente ogni conoscenza religiosa positiva. La riproduzione vivente e continua della forma spirituale del santo che si realizza nell'anima la quale, nutrendosi di fede, lo segue, diventa così necessariamente l'ultima e suprema fonte anche della conoscenza di fede, cioè della conoscenza e formulazione razionale di tutto ciò che di Dio e delle tradizioni vivente, la "sacra" scrittura, le definizioni dogmatiche dell'autorità ecclesiastica, che fa risalire la sua fondazione al santo originario, tutte dipendono da questa ultima e debbono essere comprese, interpretate ed usate in quello "spirito" che sempre nuovamente si rinnova nella riproduzione della forma d'essere spirituale del santo »⁸¹.

Tale "sequela" non è naturalmente solo in funzione della conoscenza, bensì soprattutto della vita intera della persona, che con un 'salto' nel centro della personalità stessa del santo, intuitivamente se ne impossessa dell'intimo nucleo, fino a "vivere" partendo da quello stesso centro personale. La pagina con cui Scheler cerca di descrivere questo particolare rapporto di sequela, distinguendolo dal semplice contagio, dalla imitazione, dalla simpatia, è particolarmente felice. « Io mi domando, che cosa è mai ciò che autenticamente hanno voluto, vissuto, fatto i santi, che vollero mettersi, ad esempio, alla "sequela" di Cristo? Non certamente lasciarsi contagiare da lui, come si contagiano l'un l'altro i membri di una folla quando si stringono e battono le mani, e, ipnotizzati da un capo, si adirano, incendiano, assassinano; certamente neppure copiarlo o imitarlo (come la brutta espressione "*imitatio Christi*" potrebbe dare ad intendere), e cioè vivere in Galilea, disperarsi al Gethzemani, morire in croce; tanto meno poi *con-patire* con lui, *con-gioire* con la sua glorificazione. Essi hanno voluto, fatto e vissuto qualcosa d'altro:

⁸¹ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 473-474.

hanno voluto vivere la vita dello spirito, quella loro vita storicamente così contingente, piccola, povera, in un atto di *con-vivere* e *post-vivere* la sua stessa vita (*mit- und nachleben*); naturalmente con risultati, azioni, comportamenti, opere molto diversi; e purtuttavia vollero far fermentare e compenetrare tutti gli aspetti contingenti del loro stato, delle loro doti, del loro ambiente, situazione storica, vocazione, doveri, con l'essenza individuale della : sua personalità, con l'intima segreta sua vita. Il che significa un originale salto nel centro di una personalità, un intuitivo impadronirsi della sorgente stessa della sua vita, per poi "vivere", a partire da questo centro, ognuno la propria vita storico-positiva sempre contingente. E di questo che si tratta nel grande atto della "sequela"; non di un giungere a lui dal di fuori, come debbono fare gli storici. Questo sapere di Cristo è totalmente diverso da quello storico che trasmette la teologia. Ma è il fondamentale »⁸².

Queste pagine ci pare acquistino tutta la loro giusta luce solo se viste sullo sfondo del personalismo axiologico di Scheler e della sua teoria sui modelli personali tipo. Richiameremo quindi alcuni elementi di tale sfondo, da noi già analizzato nelle sue linee generali, per meglio coglierne tutta la portata. Come si è visto, diversamente da Kant, Scheler sostiene che ogni norma si fonda su valori oggettivamente dati. Ma poiché per lui l'essere personale costituisce il valore supremo e definitivo del mondo, ne segue che, nella sua etica, l'idea della persona dal valore positivo più alto costituisce anche la fonte suprema di ogni norma dell'essere e dell'agire morale. Il termine "norma", osserva Scheler, conviene però solo a proposizioni universali e generali riferentisi, per il loro contenuto, ad un comportamento determinato. Per indicare il dovere ideale scaturente dall'idea della persona axiologicamente somma, e che è di tipo molto diverso, è quindi meglio usare un altro termine, quello di "modello" (*Vorbild*)

Che cosa è dunque un "modello"? « Il modello - risponde Scheler - quanto al suo contenuto è una struttura axiologica che si presenta in forma unitaria nell'unità della persona, è una qualità di valore determinato strutturata in forma di persona; quanto invece all'attitudine ad essere modello che tale contenuto possiede, esso è l'unitaria esigenza di dover essere che si fonda su tale contenuto »⁸³.

Il fatto di essere modello è dato nell'esperienza vissuta di attrattiva potente che emana dalla persona in cui il modello si manifesta; tale attrattiva non è sperimentata come tendenza mia o un dovere che in me inerisce (*ich bin verpflichtet zü folgen*), bensì come un'azione del modello su di me (*es verpflichtet mich zü folgen*). Essa però non ha nulla della cieca suggestione poiché porta con sé la fondamentale; coscienza d'essere buona e giusta in quanto fondata sulla comprensione dei valori personali che il modello impersona e rivela⁸⁴.

⁸² MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß, I*, op. cit., p. 285.

⁸³ MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., p. 694.

⁸⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 694-695.

Quanto al contenuto del modello, esso non è dato in modo positivo tramite il presentarsi del modello stesso in una percezione, fantasia, rappresentazione, bensì in quel particolare modo negativo che si sperimenta come delimitazione del suo contenuto tramite l'insieme delle esperienze di adeguazione o non adeguazione di un dato col modello. Donde naturalmente la difficoltà di esprimere teoricamente in modo riflesso il contenuto di un modello e la possibilità di ingannarsi circa il modello di fatto che uno segue.

La relazione vissuta di attrattiva del modello dà origine, in colui che ne è soggetto, ad una trasformazione morale che va dal seguire il modello, alla sequela, al discepolato (*Folge, Nachfolge, Gefolgschaft*). In ogni caso non si tratta di semplice imitazione ed obbedienza, bensì di una crescita interiore della persona stessa, e della sua disposizione di spirito (*Gesinnung*), nella linea rappresentata dal modello. Tale cambiamento della disposizione di spirito, impossibile per semplice comando, consiglio, educazione, si realizza primariamente tramite un cambiamento della direzione dell'amore, in un *con-amare* con l'amore del modello esemplare⁸⁵.

Se a queste considerazioni sulla natura del modello, e sulla sua funzione nel campo etico, aggiungiamo che per Scheler la persona, nel suo nucleo axiologico intimo, è costituita dall'amore; che solo nell'amore una persona può aprirsi all'altra persona per capirla e partecipare alla sua vita; se ricordiamo come Dio stesso sia per Scheler essenzialmente amore, e solo nell'amore di Dio, amando in lui, sia possibile amare e capire le altre persone nella loro individuale realtà personale, allora noi siamo in grado di intendere nel suo giusto senso l'analisi fenomenologica che egli ci dà della "sequela" religiosa del santo, colta nel suo nucleo più profondo. Essa è vera "comunione d'amore" con la persona del santo, unico mezzo per cogliere l'amore con cui Dio si comunica a noi e per rispondere con amore al suo amore, vivendo del suo amore e nel suo amore. Solo in questo immediato "con-vivere" (*mit-leben*) col santo, che è poi un vero "con-amare" (*mit-lieben*) con lui, si ha la vera "sequela" (*Nachfolge*). Essa sola ci apre ai tesori della sua persona. Tesori non tanto di conoscenza, ma di salvezza. « Il santo - infatti - è il portatore della salvezza... nel cuore del santo ognuno salva se stesso e cerca la salvezza propria e del mondo »⁸⁶. Anche le verità che tramite lui Dio ci comunica saranno quindi verità di salvezza (*Heilswahrheiten*). Esse ci dicono anzitutto il senso della salvezza da lui offerta e solo dipendentemente ci comunicano anche verità ontologiche (*Seinswahrheiten*) su Dio e il suo rapporto col mondo. Se tale è il rapporto di "sequela", continua Scheler, la conoscenza storica della vita del "santo originario", il sapere il luogo, il tempo, le circostanze, ogni variopinta frangia della sua esistenza, e tanto più il contatto storico diretto con lui, non sono una condizione indispensabile perché

⁸⁵ Cfr. *Ibi*, pp. 697-698.

⁸⁶ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß*, I, op. cit., p. 283.

essa possa realizzarsi. « Il santo non agisce sui posteri come l'eroe, tramite le sue gesta, che debbono venire raccontate o di cui sono ancora visibili gli effetti; non come il genio, la cui individualità spirituale è ancora immediatamente presente nelle sue opere; bensì è presente egli stesso fra i posteri. Il veicolo primario della sua presenza è però la immediata “sequela” e la sempre nuova riproduzione della sua forma personale tramite il santo che a lui si conforma. Solo secondariamente, e in quanto determinata da quella immediata relazione personale, ne è veicolo anche l'autorità e la tradizione »⁸⁷.

Per cercare di penetrare fenomenologicamente in qualche modo questa misteriosa “presenza intuitiva immediata” del santo alla storia tramite i suoi discepoli, nei quali egli è veramente presente e veramente vive, Scheler esclude alcuni fenomeni simili inadeguati e ne richiama altri che gli sembrano più indicativi. Non si tratta, ad esempio, di semplice tradizione, la quale, per un procedimento illusorio, fa considerare e vivere come presente un dato del passato che più giustamente la scienza storica colloca al suo posto nel passato. La tradizione infatti, secondo Scheler, è bensì, assieme alla eredità biologica da un lato e la “fede in” dall'altro, uno dei tre veicoli con cui un modello opera la sua efficacia, trasmettendosi attraverso il tempo. Ma è una trasmissione che avviene inconsapevolmente, tramite il contagio e la imitazione involontaria delle espressioni di vita del proprio ambiente. Il soggetto non sa che ciò che riceve è tramandato e ritiene proprio giudizio, volontà, valutazione, ciò che è giudizio, volontà, valutazione di coloro che lo hanno preceduto. Egli quindi non personalizza ciò che gli è trasmesso e non lo rende quindi realtà presente nella sua persona. Tanto meno la presenza del santo si riduce a semplice “ricordo”. L'atto del ricordo, scaturito in virtù della relazione fra un dato presente con un altro già conosciuto nel passato, mi fa avvertito di aver già conosciuto nel passato quella particolare cosa; ma in nessun modo mi rende presente la cosa passata. Fenomeno totalmente diverso dal ricordo è invece il fenomeno del rivedere, risentire, riprovare qualcosa, come un paesaggio, una melodia, un sentimento, già visti, sentiti, provati nel passato. Qui la cosa non è solo “ricordata”, ma veramente si rende “presente”; io la rivedo, risento, riprovo, nel contenuto. La differenza sta nel fatto che la cosa non è presente col suo carattere di “realtà” che rimane proprio del solo avvenimento passato, bensì solo nella sua essenza oggettiva. Oltre a quest'ultimo fenomeno, può in qualche modo alludere al tipo di presenza del santo il fenomeno dell'immediato “con-sentire” (*mit-fühlen*), “con-amare” (*mit-lieben*), “con-odiare” (*mit-hassen*). Richiamando brevemente quanto più diffusamente analizzato in *Wesen und Formen der Sympathie*, Scheler spiega che nel fenomeno del *mit-fühlen*, e precisamente nella forma più specifica del *miteinander fühlen*, si avvera un sentire lo stesso e medesimo sentimento, ad esempio un dolore o una gioia,

⁸⁷ *Ibi*, p. 281.

da parte di due o più persone. L'unione dell'analogo fenomeno del "con-vivere" (*mit-leben*) con quello del "post-vivere" (*nach-leben*) la stessa esperienza spirituale vissuta da un'altra persona nei suoi atti può offrire un modulo per capire il modo con cui nei discepoli può essere presente il "santo originario". Poiché infatti per Scheler la persona vive tutta e sola nei suoi atti, e il santo originario è solo persona, i discepoli, "con-vivendo" e "post-vivendo" nel centro stesso dei suoi atti, eternano l'essere e la vita della sua persona. Mentre il genio sopravvive solo nelle sue opere, ed è alla mercé del loro destino, il santo, che non ha lavorato legno, pietre o colori, ma ha lavorato le persone, può, tramite le persone e nelle persone, essere veramente presente. « Ciò che è passato e appartiene al passato non è egli stesso ', ma solo la sua storica apparizione »⁸⁸. Le forme esteriori di questa storica apparizione, in quanto non fossero colte come penetrate dallo spirito interiore del santo, non mi direbbero quindi nulla della sua persona: « Ogni scienza storica di Gesù non ci insegna del santo Gesù niente, proprio niente ». La vita storica del santo originario potrà ammantarsi di miti che tentano di esprimerne la trascendente misteriosità, ed in seguito non sarà più possibile separare accuratamente la realtà storica della sua vita dal mito. Ma ciò ha poca importanza. Non è nei documenti storici sulla sua vita e la sua dottrina che dobbiamo primieramente cercare lo spirito del santo, bensì nelle persone che in virtù della "sequela" ne riproducono e ripresentano quello stesso spirito, e alla cui luce dovranno essere interpretate anche le "scritture" che eventualmente ne parlano, siano pure esse state scritte con l'assistenza dello Spirito Santo⁸⁹. Ciò naturalmente non significa che il santo originario non debba avere anche una realtà storica. « Come - infatti - i valori esistono solamente nei beni, così il tipo del santo può esistere solo in persone reali. Sarebbe quindi evidentemente un controsenso negare l'esistenza storica di Gesù e contemporaneamente venerarlo come santo; al posto di una persona si sostituirebbe infatti necessariamente una idea »⁹⁰. Ciò che in fondo Scheler vuole sostenere è quindi che l'incontro con la vera realtà personale del santo non è mediato principalmente dal documento storico sugli atti esteriori della sua vita, bensì principalmente da persone viventi che ne rivivono il nucleo personale intimo. La catena vivente degli uomini religiosi che stanno alla "sequela" del santo originario è quindi la vera anima di una religione, il senso profondo della sua storia. In essa il santo misteriosamente sopravvive lievitando di sé i modelli e i valori religiosi e, tramite essi, tutta la storia⁹¹.

L'analisi fenomenologica del santo originario forse è andata anche più in là di quanto ci si sarebbe aspettati. Certo Scheler ha messo in atto ciò che pensava il

⁸⁸ *Ibi*, p. 284.

⁸⁹ Cfr. *Ibi*, p. 281, vedi anche: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 473-474.

⁹⁰ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß*, I, op. cit., p. 287.

⁹¹ Cfr. *Ibi*, pp. 286-287; vedi anche: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 473.

meglio delle sue concezioni personalistiche e delle sue analisi fenomenologiche della vita emozionale per cercare di penetrare questo “modello tipo” che riteneva di fondamentale importanza per la struttura essenziale della vita religiosa. Qualcosa di simile egli ha anche tentato per l'altro fenomeno religioso fondamentale: la comunità religiosa o chiesa

7 La mediazione comunitaria della rivelazione: la chiesa

Nel saggio *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, da cui abbiamo preso le mosse per parlare della prima concezione scheleriana della religione, gli accenni alla chiesa, come mediatrice comunitaria della rivelazione, sono pochi. Da essi possiamo però iniziare per introdurci al tema più ampiamente sviluppato sia ne *L'eterno nell'uomo*, che ne *Il formalismo*. La auto-comunicazione di Dio all'uomo - vi si dice - può avvenire in due principali modi. In un primo modo come “illuminazione” e “grazia”, quando essa è indirizzata al singolo individuo per mettere in luce e realizzare quella sua peculiare “salvezza personale”, o “vocazione”, detta da Scheler in *Formalismo* anche “bene in sé per me” (*das an-sich-Gute für mich*). In termini religiosi, essa è quella immagine axiologica ideale che Dio, all'interno dell'immensa pienezza di valori che scaturiscono dal suo amore, ha pensato per me, indirizzando a me in particolare il suo amore. In un secondo modo l'auto-comunicazione di Dio può avvenire come “rivelazione”, quando è indirizzata a quella “persona comune” peculiare che è la “chiesa”, e tende a realizzare, con una portata universale, la salvezza globale di tutto il regno delle persone finite, secondo il “principio della solidarietà”. Tramite la mediazione del suo “fondatore”, il santo originario, la chiesa diviene la depositaria dei beni di salvezza universali, e propone quindi a tutti di credere con lei.

Poiché ogni uomo è contemporaneamente sia persona singola, con una sua originale individualità e intimità, sia persona sociale, per cui partecipa solidalmente alla vita della comunità, ogni uomo può ricevere, e di fatto gli viene offerta, in due modi la comunicazione di Dio: come grazia e illuminazione particolare e come rivelazione universale tramite la chiesa. Egli deve quindi credere sia fondandosi sulla propria particolare esperienza religiosa, sia come membro solidale della chiesa, “concredendo” con la chiesa ciò che essa crede (*fides implicita*). L'un modo di credere non esclude l'altro, anzi necessariamente lo richiama senza possibilità di oggettivo contrasto⁹². Non solo infatti la fonte rivelante è per principio una sola, ma si deve ritenere che ciò che è comunicato al singolo costituisce unicamente una specificazione ulteriore di quanto, comunicato a tutti, è valido per tutti e quindi anche per il singolo. Un po' come nell'axiologia e nell'etica, ove i valori universalmente validi non escludono i valori propri degli individui, dato che

⁹² Cfr. MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlaß*, I, op. cit., p. 232.

costituiscono il minimo indispensabile di ciò che costituisce la “salvezza personale” di ognuno. Il possibile contrasto oggettivo fra quanto uno crede come persona singola per esperienza religiosa personale propria e ciò che crede la comunità ecclesiale può e deve essere risolto dal singolo solo in due modi: o ammettendo che ciò che egli pensa comunicazione personale di Dio è una illusione, o uscendo dalla chiesa positiva cui di fatto appartiene per entrare in quell'altra chiesa positiva che può riconoscere come vera chiesa di Dio. Una “uscita” in generale dalla chiesa, quale istituto di salvezza comune, non ha senso⁹³. Anche colui che non possedesse alcuna esperienza religiosa particolare propria sarebbe tuttavia tenuto a disporsi - secondo Scheler - ad accettare la fede della chiesa. Dio infatti, nella ipotesi della sua esistenza reale come persona, si rivela necessariamente a tutti. Chi non lo coglie personalmente deve quindi sempre supporre la possibilità di non riuscirvi per propria chiusura colpevole, e disporsi quindi ad accogliere dalla comunità quella luce divina che essa vede anche per lui⁹⁴. Nel saggio *Perché non una nuova religione?* Scheler sottolinea ancora maggiormente la necessità della rivelazione tramite la chiesa e giunge persino, in polemica con chi si attende la nascita di una nuova religione, a dedurre per correlazioni essenziali la necessità che la chiesa sia un istituto di salvezza universale con autorità suprema ed infallibile⁹⁵. Poiché il “santo originario” - egli argomenta - nella sua unicità e assolutezza porta la verità di salvezza a tutti, e Dio, nel suo infinito amore, vuole che essa raggiunga tutte le persone, senza dipendere dalla razza, nazione o stato cui appartengono, né dalla formazione e capacità culturali che esse hanno, è necessario pensare che il “santo originario” debba affidare la verità di salvezza ad un istituto universale di salvezza che con infallibile autorità la offra a tutti. « L'unità, l'unicità, l'universalità, e l'assoluta autorità della chiesa sono caratteristiche dell'idea “chiesa” (già come idea essenziale di chiesa), in quanto chiesa di un Dio personale bontà infinita »⁹⁶.

La via per giungere a Dio e al santo originario non può quindi essere quella dell'“anima solitaria”, ma solo quella della reciproca collaborazione amorosa, sotto la guida della autorità della chiesa. Questa autorità non si fonda sull'autorità individuale-personale degli amministratori di questo istituto, bensì sull'autorità del “santo originario” suo fondatore, che è misticamente presente nella sua fondazione visibile e a cui ultimamente va l'amore e la fiducia che si deve avere per la capacità religiosa di intuizione della chiesa⁹⁷. Questa specialissima autorità della chiesa è l'unica, fra tutte le possibili autorità, che può pretendere il più perfetto e nobile sacrificio che sia lecito ri-chiedere ad una persona: il cosiddetto “sacrificio dell'intelletto”. Tale sacrificio,

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 232-235.

⁹⁵ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 472-491.

⁹⁶ *Ibi*, p. 474.

⁹⁷ Cfr. *Ibi*, p. 475.

considerato nell'epoca moderna della "autonomia della ragione" e della "libertà di coscienza" come una "sottomissione infantile", qualora sia bene inteso risulta una cosa quanto mai nobile. Esso infatti non nasce da un disprezzo della ragione che toglierebbe senso al sacrificio come tale, né dall'affermazione della superiorità della comunità sull'individuo, che invece proprio in tale sacrificio si nobilita, né tanto meno da opportunismo di fronte all'autorità. Esso nasce unicamente dalla profonda e ragionevole convinzione che solo nel libero riconoscimento della chiesa, come istituto per la salvezza solidale comune con autorità di interpretare e fissare le supreme regole della fede e della morale nel senso voluto dal santo fondatore, è possibile raggiungere in generale la salvezza offerta da Dio e la conoscenza delle cose divine⁹⁸. Questa concezione scheleriana della chiesa, come mediatrice della rivelazione per ogni persona, acquista il suo significato più pieno solo se vista nello sfondo delle analisi più generali con cui Scheler aveva caratterizzato la chiesa nella trattazione del *Formalismo* sulla comunità di persone (*Persongemeinschaft*), detta per lo più, con termine tecnico, "persona comune" (*Gesamtperson*)⁹⁹. Ogni persona singola, e quindi ogni uomo in quanto tale, sosteneva Scheler, è originariamente persona singola, per cui vive e agisce per se stesso, con una sua individuale autonomia, responsabilità e dignità, ed è membro di una comunità di persone, per cui vive e agisce con gli altri, partecipando di un centro unitario comune di atti spirituali, che ha una propria individualità, autonomia e responsabilità, e si presenta quindi come una vera e propria "persona comune". Mentre l'essere della persona, come persona singola, si "costituisce" originariamente in virtù della classe essenziale degli atti "singolarizzanti", come la coscienza di sé, l'amore di sé, il giudizio di sé, l'esame di coscienza, ecc., l'essere della persona, come membro della persona comune, si "costituisce" originariamente in virtù di un'altra serie essenziale di atti, ugualmente propri di ogni persona finita, detti atti "sociali", quali, ad esempio, i particolari tipi di atti di amore (l'amore materno, l'amore di patria, l'amore di Dio, ecc.) nonché il comandare, l'obbedire, il promettere, il giurare, il compatire, ecc. Questi atti, diversamente dagli atti "singolarizzanti", come pure dagli atti "indifferenti" (come ad esempio il giudicare), tendono infatti per natura loro ad un "compimento" (*Erfüllung*) da parte di altre persone. In virtù di essi, quindi, anche l'uomo che non avesse di fatto mai incontrato un'altra persona (il caso di un ipotetico Robinson di questo tipo) si sperimenterebbe originariamente membro di una comunità di persone tramite l'esperienza del "non-

⁹⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 476-480. Le osservazioni qui riportate corrispondono a quelle fatte nel *Formalismo* sul valore etico dell'obbedienza in polemica con la concezione kantiana dell'autonomia del volere. Cfr.: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 605-612.

⁹⁹ Cfr.: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 600; 612 ss.; 633 ss.

compimento” di quegli stessi atti¹⁰⁰. Il concetto di “persona comune” veniva inoltre ulteriormente approfondito e fondato paragonandolo agli altri possibili tipi di “unità sociali”, che la “sociologia essenziale”, o “teoria di tutte le possibili unità sociali essenziali in generale”, avrebbe il compito di analizzare compiutamente. Indicando col termine “unità sociale” le varie forme di collegamento umano nel senso più generico e indifferenziato, Scheler ne suddivide e analizza alcuni tipi nella loro essenzialità pura. Benché tali essenzialità non si diano mai in purezza nell’esperienza di fatto, tuttavia esse sono l’indispensabile presupposto per la comprensione delle unità sociali realmente date. Una prima suddivisione e conseguente caratterizzazione delle unità sociali è fatta da Scheler riferendosi ai vari modi, essenzialmente diversi, di “essere” e “vivere” l’un l’altro assieme (*Miteinandersein, Afiteinanderleben*), in base ai quali le diverse unità sociali si “costituiscono”¹⁰¹.

La “persona comune” (*Gesamtperson*) si distingue da tutte e tre varie forme di unità sociale. Essa è « l’unità di persone singole, autonome, spirituali e individuali in una persona comune autonoma, spirituale e individuale »¹⁰². Costituita in virtù degli “atti sociali” sopra ricordati, e propri di ogni persona, essa è l’unità di un centro spirituale di atti, diretta a beni di ogni tipo di valore, e quindi anche ai beni spirituali e religiosi, diversamente dalle unità sociali dirette solo a beni inferiori. Il soggetto personale singolo vi entra come tale, mantenendo, diversamente da ciò che avviene per la “comunità di vita”, la sua propria autonomia, auto-responsabilità, e la irriducibile originalità della sua vocazione individuale. Nello stesso tempo però, diversamente da ciò che avviene nella semplice “società”, ogni persona singola è corresponsabile della “persona comune” e di ogni singolo in essa, per cui si ha una vera comune solidarietà. La “persona comune” non può ridursi alla semplice somma delle due precedenti benché unisca alcune caratteristiche di entrambe: autonomia e individualità della persona come nella società, solidarietà e reale unità come nella comunità di vita. Essa infatti si costituisce al piano spirituale e religioso superiore della persona umana. Per questo comunità di vita e società le sono assiologicamente subordinate e la debbono servire. Questa idea di “persona comune”, misconosciuta sia dal razionalismo del Settecento, che considerava la società come forma suprema di unità personale, sia dal romanticismo dell’Ottocento, che riteneva come forma di unione umana più perfetta la comunità di vita, fu scoperta per la prima volta dal cristianesimo. Nel nucleo, essenzialmente nuovo, della idea cristiana di comunità, sono infatti originalmente uniti - secondo Scheler - il concetto dell’essere e del valore autonomo irriducibile della persona individua,

¹⁰⁰ Cfr. *Ibi*, p. 635. Scheler, in nota, rimanda, per un ulteriore approfondimento, ai suoi saggi ora contenuti nell’opera tradotta in italiano *Essenza e forme della simpatia*. Introd. Di G. Morra, trad. Di L. Pisci, Roma, 1980.

¹⁰¹ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 641-649.

¹⁰² MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., p. 649.

fondato sul principio di creazione, con quello, fondato sull'idea cristiana di amore, della comune solidarietà nella salvezza. Il "principio di solidarietà", proprio della persona comune, per cui ognuno, insostituibile nella sua individualità, è corresponsabile con tutto se stesso del bene di tutti, è spiegato da Scheler in base alla relazione di corrispondenza che ogni "atto sociale" di una persona trova nelle altre persone: l'amore suscita amore di contraccambio, il comando l'obbedienza, la promessa l'accettazione della promessa, ecc. Anche chi rifiuta l'amore di contraccambio, l'obbedienza, l'accettazione della promessa, non può non capire l'intenzionalità dell'atto altrui e rimanere come se nulla fosse stato. Ognuno è quindi responsabile non solo dei propri atti, ma anche di tutti quelli che ha saputo suscitare o non suscitare negli altri. E poiché ogni atto della persona muta la persona stessa e il suo valore morale, e quindi la sua capacità di suscitare atti morali altrui, ogni atto della persona ha rilevanza non solo per il singolo, ma per tutta la persona comune, quali che siano nella comunità i suoi effetti empiricamente rilevabili. Dato inoltre che solo l'amore personale, che di per sé costituisce il valore morale sommo, può aprire fra di loro le persone nella loro individualità e nel loro valore e farle reciprocamente crescere moralmente¹⁰³, la "persona comune" si costituisce necessariamente come "comunità di amore" (*Liebesgemeinschaft*).

L'intima dinamica che sta alla base della "persona comune" come "comunità d'amore" è messa particolarmente in luce da Scheler ne *L'eterno nell'uomo*, in quella che egli chiamò la "prova sociologica" dell'esistenza di Dio¹⁰⁴. In base alla originaria appartenenza di ogni persona finita ad una comunità di persone in generale, è rilevabile nei pensieri e nei desideri d'amore di ognuna di esse un illimitato impulso spirituale a trascendere non solo il proprio singolo io, ma ogni comunità limitata a cui si appartiene (famiglia, gruppo di amici, comune, stato, nazione, ecc.), verso comunità sempre più ampie. Tale impulso si placa idealmente solo nell'idea di una comunità d'amore con una persona spirituale infinita, che sia nello stesso tempo l'origine, il fondamento e il supremo signore di ogni altra comunità di persone. L'intenzionalità propria di quel supremo tipo di atto di amore, costituzionalmente proprio di ogni persona, che è l'amore di Dio, trova così il suo compimento (*Erfüllung*) solo nella comunità di amore con Dio. Sullo sfondo di tale comunità originaria di ogni persona acquistano senso tutte le altre più limitate comunità di persone. Di fronte a Dio, soprattutto, acquista il suo pieno senso e fondamento il principio di solidarietà morale e religiosa che caratterizza il costituirsi della "persona comune" stessa. È perché è responsabile di fronte a Dio, infatti, che ogni persona è nello stesso tempo sia responsabile di sé che corresponsabile della

¹⁰³ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 387 ss.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

comunità di persone in generale¹⁰⁵. E poiché solo l'amore di Dio può pienamente rivelare il nucleo assiologico personale di ogni persona, sarà solo *amando in Dio* che sarà possibile fondare un autentico amore di sé e un autentico amore del prossimo. Ancora una volta la "persona comune" si presenta come "comunità di amore", ma questa volta come "comunità di amore in Dio", fonte suprema dell'amore e amore supremo egli stesso. L'esame fenomenologico della "persona comune" termina così in palese chiave religiosa, stabilendo degli importanti presupposti di fondo per l'analisi di quella particolare "persona comune" che è la chiesa. Essa si costituisce come persona comune specifica in funzione della finalità sua propria: servire alla realizzazione della salvezza solidale assoluta e comune di ogni persona finita. Solo indirettamente, in quanto utili alla realizzazione di tale salvezza, essa tenderà anche alla realizzazione di ogni altro tipo di valore. Il "regno di amore" che essa costituisce abbraccia quindi ogni possibile persona finita in quanto aperta alla salvezza assoluta. L'uomo vi entra non come membro di una comunità di vita o di una società, ma unicamente come persona finita pura, sia singola che comune.¹⁰⁶ Particolare attenzione è dedicata ai rapporti essenziali fra la chiesa e le altre unità sociali e alle caratteristiche distintive che ne seguono. Così, ad esempio, la chiesa può intervenire direttamente, per natura sua, sugli usi e costumi che regolano una comunità di vita e sull'ethos di cui vive una unità culturale, in quanto sono condizioni della salvezza comune, ma non può intervenire direttamente sulla società e lo stato, se non tramite l'influsso che ha sulle comunità di vita e le unità culturali¹⁰⁷. Nonostante l'essenziale autonomia fra valori religiosi e valori culturali, la chiesa ha il compito di ispirare questi ultimi con un autentico spirito religioso e di vigilare perché non si svolgano in contrasto con le forme di ethos indispensabili per il raggiungimento della salvezza comune, ecc.¹⁰⁸

Poiché il valore cui la chiesa tende, la salvezza solidale comune, è contemporaneamente la modalità di valore più indivisibile e quindi più partecipabile, l'unità della chiesa, pur nella molteplicità in genere delle altre persone comuni, è un principio apriori. « L'inclusione solidale di ogni possibile persona finita nella mia salvezza e della mia salvezza nella salvezza di ogni persona finita è - infatti - implicita nella natura di una intenzione comune indirizzata al valore di ogni cosa nella sfera ontologica e assiologica assoluta »¹⁰⁹. Per conseguenza la chiesa si presenta come realtà *sovraspaziale* e *interspaziale* e come realtà *sovratemporale* e *intertemporale*, permeando ogni luogo e ogni tempo e nello stesso tempo abbracciando le possibili persone finite che stanno al di là del nostro tempo e spazio, come gli eventuali

¹⁰⁵ Cfr. *Ibi*, pp. 346- 349.

¹⁰⁶ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 674-678.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 667 ss.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibi*, p. 674.

puri spiriti e le persone morte¹¹⁰.

Un'ultima osservazione circa la chiesa riguarda il rapporto fra persona intima e persona sociale¹¹¹. L'appartenenza di una persona ad un gruppo sociale non esaurisce mai, in genere, tutto l'essere della persona. Ciò avviene anche nell'appartenenza alla chiesa. La persona intima, costituita da quel nucleo personale che non entra nelle unità sociali, non può quindi essere ridotta alla persona sociale, costituita da quel contenuto di esperienza personale di cui il singolo è soggetto solo in quanto membro di una unità sociale. Nonostante vi siano vari livelli di "intimità relativa", costituita da ciò che, pur non entrando nell'ambito di determinate "persone comuni" entra di fatto nell'ambito di altre, rimane quindi per ogni persona una sfera di intimità assoluta, ove la persona è in "solitudine assoluta" (*absolute Einsamkeit*).

Un solo tipo di relazione comunitaria non è escluso dalla solitudine assoluta: la relazione con Dio. Dio infatti non è né persona singola né persona comune ed è solidale sia con la persona singola che con la persona comune. Solo davanti a Dio la persona intima può quindi essere rettamente giudicata e protetta. Benché nella chiesa possa entrare il massimo del contenuto relativamente intimo della persona, la chiesa non ha infatti il diritto di escludere la possibilità di una colorazione particolare della persona, fondata su una relazione immediata con Dio, né il diritto di dare un giudizio definitivo su nessuna persona. Ciò naturalmente non esclude una certa subordinazione della persona intima alla chiesa nel senso che nessuna colorazione o riferimento immediato della persona a Dio può contraddire al riferimento generale comune della chiesa a Dio.

Non è possibile infatti un autentico riferimento della persona intima a Dio che non includa indirettamente la solidarietà, davanti a Dio, della persona con la chiesa. In opposizione a quelle tendenze della mistica, e in genere del protestantesimo, che sopravvalutano la relazione del singolo con Dio nei confronti della relazione comunitaria con Dio, come pure la fonte d'esperienza della prima, illuminazione e grazia, su quella della seconda, la rivelazione storica comune, Scheler sottolinea la uguale originarietà e necessità delle due vie per andare a Dio, negando la possibilità di subordinare il valore dell'una a quello dell'altra, ma anche la possibilità di un oggettivo contrasto fra le due. Entrambe infatti hanno origine in Dio, e la prima, potendosi stagliare solo sullo sfondo della seconda, necessariamente la presuppone come lo specifico presuppone il generico. Le analisi fenomenologiche compiute da Scheler nel *Formalismo* sulla natura della chiesa nell'ambito di una dottrina essenziale generale sulle "unità sociali" giungono così a collegarsi a quelle da cui si partiva in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* e in *L'eterno nell'uomo* per illustrare la natura della chiesa come mediatrice della rivelazione e ci permettono così di meglio intendere

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. *Ibi*, pp. 682-694.

meglio il personalismo scheleriano nella generale visione della filosofia della religione.

8 Osservazioni conclusive sulla visione “personalistica” della concezione scheleriana della religione.

Gli interpreti del pensiero di Scheler hanno in generale prestato poca attenzione a questa fase della sua filosofia della religione, appena accennata in *Formalismo* e sviluppata soprattutto negli scritti postumi. In *L'eterno nell'uomo* il tema della religione e rivelazione naturali è così centrale ed originale che ha polarizzato generalmente l'attenzione e la discussione dei critici, facendo dimenticare non solo la tesi della rivelazione tramite persone come unica fonte della religione, ma anche l'analisi fenomenologica sulla natura stessa di tale tipo di fondamento, e sulle sue condizioni metafisico-antropologiche di possibilità. La tesi sembra, a tutta prima, avvicinarsi alla tradizionale negazione protestante della possibilità per l'uomo di giungere con le sue forze ad una conoscenza di Dio religiosamente valida. Tesi sostenuta spesso, dai teologi e filosofi protestanti, anche richiamandosi alla critica kantiana delle prove dell'esistenza di Dio. Ma è facile rilevare come la motivazione scheleriana della tesi è di tutt'altra natura. Non si tratta di sfiducia nelle facoltà della ragione umana corrotta dal peccato o intrinsecamente limitata, bensì di una relazione essenziale scoperta nella natura stessa della realtà personale infinita di Dio, di per sé inconoscibile all'uomo, se non per sua spontanea iniziativa. Neppure si tratta di un inizio assoluto da parte di Dio, esigito dalla radicale differenza qualitativa fra l'uomo e Dio, bensì del gratuito completamento di una attesa già presente in un uomo costitutivamente teso verso l'assoluto. Forse, più opportunamente, si potrebbe ritrovare la fonte di ispirazione di questa tesi scheleriana nel pensiero del grande teologo cattolico della Scuola di Tubinga, J. A. Möhler, che nella prima fase del suo pensiero, di ispirazione romantico-tradizionalista, sosteneva che non vi è alcuna conoscenza di Dio senza una rivelazione particolare attraverso la parola di Dio essa stessa apparsa in persona; la ragione infatti, come capacità religiosa, è unicamente un organo passivo, di recezione, e, d'altra parte, una realtà personale, quale è Dio, può essere sperimentata solo se essa si auto-rivela. Certamente Scheler si colloca, con la sua tesi, sulla linea di una vigorosa reazione alla concezione illuministico-razionalista della religione naturale, come pure a tutta la corrente di pensiero, propria del cosiddetto protestantesimo liberale risalente a Schleiermacher, che riduce la rivelazione ad una semplice esperienza immanente al soggetto. Egli si trova quindi, almeno in parte, sulla linea tradizionalista del grande teologo di cui riprende e vivifica alcune tesi. L'impostazione scheleriana presenta però i caratteri di una visione originaria del problema, nonché di una fondazione filosofico-fenomenologica originaria della tesi sostenuta. Originaria è soprattutto

L'impostazione nettamente personalistica, dove l'analisi fenomenologica sulla comunicazione interpersonale sia del singolo che della comunità regge costantemente il discorso, sia per quanto riguarda la possibilità di un rapporto religioso con Dio, la cui iniziativa è assolutamente riservata alla persona trascendente, sia per quanto riguarda il modo di tale rapporto, tramite la persona del santo originario e la comunità di persone che è la chiesa. Tale sfondo personalistico regge a modo di "pre-comprensione" l'esperienza religiosa di fatto cui Scheler costantemente si riferisce per coglierli, per intuizione eidetica, i fenomeni essenziali e le loro relazioni.

Alcune correlazioni essenziali sembrano avere per base tutta la esperienza religiosa dell'umanità, come la fondazione della religione per rivelazione, l'esperienza personale totalizzante della fede, la funzione degli uomini religiosi quale anima vivente della storia di una religione, l'aspetto comunitario della rivelazione e della fede. Altre correlazioni essenziali sembrano invece far riferimento ad esperienze religiose specifiche, come l'esperienza di Cristo, onde è tratto il concetto di "santo originario", e quella della chiesa cattolica, onde è tratto il concetto di "chiesa infallibile". Nella prefazione alla seconda edizione di *L'eterno nell'uomo*, Scheler si difenderà dall'accusa di aver voluto dimostrare filosoficamente che Cristo è il santo originario e che il Romano Pontefice è infallibile. Una visione essenziale non è infatti una fede positiva, e nulla impedisce che una visione essenziale possa essere colta in un caso unico anche puramente ipotetico. L'originalità della impostazione scheleriana è proprio quella di aver tentato di rilevare le correlazioni fra teismo e religione, non tanto deduttivamente, bensì come è possibile coglierle per intuizione eidetica sia nell'esperienza religiosa generale dell'umanità, sia nell'esperienza religiosa cristiana, anche solo considerata nei significati essenziali che presenta e senza direttamente impegnarsi nella realtà di fatto di tali significati.

Scheler ha certamente avuto il merito di mettere in luce alcune di tali correlazioni essenziali, collegandole con tutta una ricca fenomenologia riguardante l'uomo come persona, nella sua originaria apertura all'assoluto, nella sua impossibilità a insediarsi con le sue forze in un rapporto salvifico con esso, nella varietà dei suoi rapporti interpersonali e comunitari, ecc. La sua vuole quindi essere una vera fenomenologia filosofica, anche se parte spesso dall'esperienza cristiana concreta. D'altro lato, proprio come tale, essa vuole essere di stimolo anche alla riflessione teologica sul fatto cristiano, mettendo in luce il correlarsi dei dati fondamentali della fede con l'esperienza più vasta della realtà umana. Il risultato principale della impostazione personalistico-fenomenologica della ricerca scheleriana rimane però quello di aver delineato e difeso una fondazione autonoma della religione che sfuggisse alle riduzioni razionalistiche e soggettivistiche; riduzioni che di per sé snaturano il fenomeno religioso nella sua autenticità.

Nel seguire l'ulteriore sviluppo del pensiero del nostro autore, cercheremo di rilevare quanto questa sua prima concezione, rimanendo costantemente all'orizzonte del suo pensiero, lo abbia continuamente stimolato e fatto evolvere verso le cadenze finali di *L'eterno nell'uomo*. Essa si rivelerà quindi come uno dei motivi più profondi e fecondi della sua riflessione sul fenomeno religioso.

SECONDA PARTE

Esigenza di un rinnovamento religioso per ricostruire l'uomo contemporaneo dalle sue fondamenta.

1 Max Scheler e le sue opere sulla filosofia della religione.

Gli studi di matrice fenomenologica e filosofica che Scheler conduce sulla religione prendono il loro abbrivio da una diagnosi culturale-sociale della civiltà contemporanea che egli aveva maturato nel periodo precedente la prima guerra mondiale e che l'esperienza della guerra doveva tragicamente confermarli. La civiltà europea - a cui in particolare ci si riferisce - è impregnata, secondo Scheler, di uno spirito borghese e capitalistico, che ha sostituito lo spirito cristiano, capovolgendo l'ordine eterno dei valori, e portando la nostra società sull'orlo del fallimento. Per tutto il periodo di tempo che va dalle sue prime indagini fenomenologiche all'abbandono del teismo, Scheler vedrà quindi non solo nell'atteggiamento fenomenologico ma soprattutto nel rinnovamento religioso dello spirito cristiano uno dei principali mezzi per risollevarle le sorti della nostra civiltà e considererà la riflessione filosofica sulla religione - cui egli andava dedicandosi - come il preparare il terreno culturale più adatto per un tale rinnovamento¹¹².

Ancora nel 1923, anno in cui matura il suo distacco non solo dalla Chiesa cattolica ma dal teismo, egli confesserà il vivo interesse avuto per le possibilità di valorizzazione delle idee e delle energie religiose per la formazione della realtà sociale. Ormai egli si è allontanato di fatto, nello sviluppo autonomo della sua riflessione filosofica, dalla visione delle cose proprie del sistema della Chiesa cattolica, con cui precedentemente, in molti punti essenziali, egli ritenne di essere stato concorde. Tuttavia egli pensa ancora che il cristianesimo, nella forma propria del cattolicesimo romano, possieda le forze collettive religiose e spirituali più efficienti per favorire il positivo sviluppo della nostra società. In seguito il giudizio sulla religione, ed in particolare sulla Chiesa cattolica, si farà però sempre più negativo. Scheler, capovolgendo radicalmente le sue posizioni, attribuirà allora esclusivamente alla libera ricerca filosofica il compito prima attribuito in gran parte alle energie religiose. Questo esito, naturalmente, non toglie che il senso e il significato delle sue riflessioni sulla filosofia della religione debba e possa essere colto tenendo conto anche dell'ambito culturale generale in cui di fatto sono nate e con cui sono state in stretto rapporto. I saggi scheleriani più caratteristici dedicati al tema dei rapporti fra lo spirito della società contemporanea europea e lo spirito cristiano si susseguono più o meno in questo

¹¹² Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 86; p. 566.

ordine: *Zur Rehabilitierung der Tugend*¹¹³, del 1913, il cui intento è di riabilitare il concetto di virtù, in particolare l'umiltà (Demut) e il timoroso rispetto (Ehrfurcht), che la morale borghese ha impoverito e ridicolizzato. La virtù, se rettamente intesa, si presenta come la condizione indispensabile per l'autentico atteggiamento filosofico e tanto più per l'apertura dell'uomo al mistero di Dio. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, la cui prima stesura è del 1912 e quella definitiva del 1915. La sua tesi fondamentale, sostenuta in polemica con Nietzsche, è che frutto di risentimento non è la morale cristiana, bensì la morale borghese moderna. I tre saggi: *Der Bourgeois*, *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, *Die Zukunft des Kapitalismus*¹¹⁴, tutti e tre risalenti al 1914. In essi, è direttamente messa a tema l'analisi dello "spirito capitalistico" e delle sue cause in relazione alle diagnosi del capitalismo fatte da W. Sombart e da Max Weber.

Durante il periodo bellico, dopo il famoso e passionale saggio *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* del 1915, esaltante il genio guerriero tedesco, Scheler ritorna sulla linea dei saggi precedenti con *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege*, pubblicato nel 1916 in *Krieg und Aufbau*, in cui si prospettano le linee secondo cui le forze latenti della Chiesa cattolica dovrebbero svilupparsi per contribuire alla ricostruzione di un ordine europeo e alla salvezza della patria tedesca mortalmente ammalata. Di indole analoga è la conferenza *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, che sarà pubblicata nel 1918, e in cui è messo a tema il problema dell'inserimento dei cattolici come tali nella vita culturale e politica del paese, esaminando sia il contributo che essi possono dare alla realizzazione dello spirito tedesco in generale, sia alle particolari esigenze di unità del popolo tedesco nell'ora presente. Del 1917 è il saggio *Reue und Wiedergeburt*¹¹⁵, in cui si ha il celebre esame fenomenologico sul pentimento. Esso doveva servire, nell'intento dell'autore, a mostrare l'unica via attraverso la quale l'uomo europeo, sia dell'una che dell'altra parte belligerante, avrebbe potuto ottenere l'intima liberazione da quei sentimenti che avevano condotto al conflitto mondiale¹¹⁶, mettendosi così in condizione di rinascere a vita nuova. Al 1917 risalgono anche le due conferenze: *Vom kulturellen Wieder aufbau Europas*¹¹⁷ e *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*¹¹⁸. In esse si nega che la tragica situazione della guerra mondiale possa significare una "bancarotta" del

¹¹³ Questo saggio è tradotto in italiano ed è contenuto nella raccolta che va sotto il titolo: *Crisi dei valori*, introd. di A. Banfi, Milano, 1936.

¹¹⁴ I saggi citati sono contenuti nell'opera *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli, 1988.

¹¹⁵ Pubblicato in quell'anno col titolo *Zur Apologetik der Reue* nella rivista "Summa" e poi nel 1921 in *L'eterno nell'uomo*. Cfr. *Ibi*, pp. 139-171 e le note di Maria Scheler *Ibi*, p. 129-135.

¹¹⁶ Cfr. *Ibi*, pp. 8, 146-147.

¹¹⁷ Pubblicata in "Hochland" nel 1918 e poi in *L'eterno nell'uomo* nel 1921 con notevoli aggiunte. Cfr. *Ibi*, p. 403-447.

¹¹⁸ Pubblicata la prima volta in *L'eterno nell'uomo* nel 1921. Cfr. *Ibi*, pp. 229 ss.

cristianesimo, in quanto l'anima spirituale dell'Europa che ha fatto la guerra non era più costituita dal cristianesimo ma dall'ethos del moderno spirito borghese e capitalistico, e si sostiene che solo un ritorno ai principi cristiani, amalgamabili con quelli del socialismo democratico, può costituire il presupposto indispensabile per la ricostruzione spirituale dell'Europa. Del periodo bellico va ricordato anche l'articolo *Zur religiösen Erneuerung*¹¹⁹ pubblicato in « Hochland » nel 1918, e che sarà utilizzato da Scheler nel 1920 come introduzione al suo saggio più famoso dedicato alla filosofia della religione: i *Probleme der Religion*, che costituiscono la parte centrale e più importante di *L'eterno nell'uomo*. In esso si cerca di far vedere come il particolare momento storico, in cui l'Europa si trova dopo la fine del conflitto, può diventare il punto di partenza per un rinnovamento religioso, data la particolare esigenza del divino sentita dall'uomo in seguito allo sconvolgimento operato dalla guerra. Prendendo le mosse da tale articolo Scheler farà chiaramente intendere come le analisi filosofiche sulla religione, che egli presenta nel suo saggio, vogliono deliberatamente essere un positivo contributo a tale rinnovamento. Un esame di alcuni dei principali saggi citati risulta particolarmente importante per capire la problematica culturale su cui si staglia la riflessione scheleriana sulla religione. Se la fonte culturale dell'interesse scheleriano per la religione non può essere indicata come il motivo determinante delle tesi da lui sostenute, il tener presente tale sfondo culturale è utile sia per capire la particolare tonalità del suo interesse al tema, sia per meglio valutare i motivi culturali del suo passaggio ad altri interessi e del suo cambiamento di prospettiva.

¹¹⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 103-123. L'articolo fu originariamente scritto verso la fine del 1917 in occasione di conferenze tenute in Svizzera e in Olanda nel 1917-1918, nel quadro di manifestazioni politico-culturali organizzate dal ministero tedesco degli esteri. Confronta le note di Maria Scheler in *L'eterno nell'uomo*, pp.217-239. Durante il periodo bellico Scheler fu particolarmente impegnato sia come conferenziere dei circoli cattolici, sulla linea del programma di pace del leader parlamentare cattolico M. Erzberger, sia come conferenziere per conto del ministero tedesco degli esteri. A tale attività si ricollegano la maggior parte della conferenze ed articoli di questo periodo sopra citati. Per queste notizie e per l'attività in generale di Scheler durante la prima guerra mondiale cfr. J. R. H. LUTZ, *Demokratie im Zwielficht.. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*. Munchen, 1963 (tr. It. M.L. Milazzo, Brescia 1970, pp. 27-48).

2 Società borghese e valori cristiani : capitalismo e cristianesimo.

I tre saggi di Scheler sopra citati, *Der Bourgeois*, *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, *Die Zukunft des Kapitalismus*, direttamente dedicati allo studio del moderno “ordine di vita” caratterizzato dal capitalismo, si presentano come un commento critico all’opera di Werner Sombart, *Der Bourgeois*, edita l’anno prima, nel 1913. Seguendo lo schema dell’opera di Sombart, Scheler dedica il primo articolo all’esame della natura dello “spirito capitalistico” e alle sue cause di ordine biologico. Il secondo alle cause di ordine morale-religioso; il terzo all’influsso delle situazioni sociali che lasciano intravedere una futura fine del capitalismo.

Il principale merito dell’opera di Sombart è, secondo Scheler, l’aver egli capito che la spiegazione dell’origine del moderno “ordine capitalistico” non va ricercata nel gioco delle leggi economiche, come affermano i sostenitori di una comprensione economicistica della storia, bensì in un nuovo “spirito” lo “spirito capitalistico”, o, come Scheler preferisce indicarlo, un “nuovo atteggiamento fondamentale della vita impulsiva” e il “nuovo ethos di un nuovo tipo di uomo”. Infatti, sostiene Scheler in questo saggio, il gioco delle leggi economiche, collegato a tutta una serie di fattori, come la scienza e la tecnica, lo sviluppo demografico, l’organizzazione del lavoro; i rapporti sociali, politici, ecc., possono tutt’al più spiegare l’evolversi dell’ordine capitalistico, ma non il suo sorgere. Anzi, le leggi economiche, che vigono nel presente ordine e dovrebbero spiegarne la genesi, non sono per nulla delle leggi universalmente valide, ma solo delle leggi che hanno valore all’interno dell’arca caratterizzata dalla struttura esperienziale e impulsiva detta da Sombart ‘capitalistica’. Il cambiamento degli ideali dominanti, e delle strutture dei desideri, è più importante, per il divenire storico, che non il cambiamento dei fattori storici reali. Quelli infatti modificano addirittura le strutture della motivazione dell’attività economica, trasformando, ad esempio - come bene vide Marx -, la formula merce-denaro-merce in quella denaro-merce-denaro, oppure, come ha mostrato Scheler stesso nel saggio sul risentimento, dando la prevalenza ai beni utili sugli stessi beni vitali¹²⁰. Nell’analisi dello “spirito capitalistico” Sombart distingue due componenti fondamentali: una positiva, lo spirito imprenditoriale, che rappresenta l’avida tensione verso la forza, il dominio, la conquista, l’organizzazione di più volontà sotto un unico fine razionale; l’altra negativa, lo spirito borghese, che in opposizione allo spirito signorile sviluppa un nuovo sistema di virtù e valutazioni, anzi determinate immagini axiologiche e sistemi metafisico-religiosi. Nel difficile problema dei rapporti psicologico-genetici delle due componenti, Sombart dà la prevalenza allo spirito borghese, e Scheler è pienamente d’accordo con questa analisi. Anche se lo spirito borghese non è stato l’unica causa dell’ordine capitalistico, esso è stato tuttavia l’ambito in cui ha potuto nascere e prosperare

¹²⁰ Cfr. MAX SCHELER: *Crisi dei valori*, op. cit., pp. 349-351

quello spirito imprenditoriale, che con esso ha contribuito a portare al presente ordine capitalistico.

L'analisi fenomenologica dello spirito borghese si presenta però fra le cose più difficili, come avviene di solito per ogni fenomeno originario, oggetto di intuizione. Il tipo borghese, in contrapposizione al tipo signorile, è stato caratterizzato da Bergson come l'“uomo chiuso” di fronte all'“uomo aperto”; da W. Rathenau come l'uomo del timore di fronte all'uomo del coraggio; da W. James come l'uomo che si ripiega a conservare se stesso, di fronte all'uomo che per sovrabbondanza di vita dona se stesso; da Sombart come l'uomo risparmiatore, il cui vizio è l'avarizia, di fronte all'uomo dissipatore, il cui vizio è la lussuria. Nessuna di queste caratteristiche è esaustiva per quel centro intuitivo del fenomeno che, pur esprimendosi in molteplici contrapposizioni, non può venire esaurito dalla loro serie. Scheler ne abbozza alcune linee, come segue: «il primo tipo (quello signorile) ama il rischio e il pericolo, ha un irriflesso sentimento del proprio valore, che trabocca spontaneamente nell'amore del mondo e della pienezza delle sue qualità e trattiene dal paragonarsi per invidia e gelosia con gli altri; non si preoccupa di sé e dei suoi, prende la vita serenamente, lascia vivere; ciò che prende sul serio è solo la sfera personale dell'uomo; ha una grande e incondizionata fiducia nell'essere e nella vita, fino ad escludere ogni atteggiamento critico e diffidente a priori; egli è ardito, amante del sacrificio, magnanimo in ogni cosa; valuta gli uomini secondo il loro essere e non secondo l'utilità delle loro attività produttive per gli altri in generale. Il secondo tipo (quello borghese) vive originariamente sotto la pressione di quella paura naturale, propria del tipo vitalmente inferiore, che gli fa temere il pericolo e il rischio e suscita in lui lo spirito della preoccupazione di sé e quindi la ricerca della sicurezza e garanzia in ogni cosa, della regolarità e misura in tutto; egli deve guadagnare da se stesso il proprio essere e il proprio valore; deve provare se stesso attraverso l'attività produttiva, dato che nel centro della sua anima v'è il vuoto, mentre nel primo tipo v'è la pienezza; in luogo dell'amore per il mondo e la sua ricchezza, qui subentra la preoccupazione di regolare i conti con lui, il nemico, di definirlo quantitativamente, ordinarlo e trasformarlo secondo i fini voluti. Dove il primo non invidia e lascia vivere, questi fa paragoni e vuole essere superiore. Il suo dominio porta ad un sistema di concorrenza illimitata e ad un concetto di progresso che considera in generale come valore soltanto la molteplicità crescente, al di là di ogni raffronto qualitativo (circa l'uomo o le fasi della vita e della storia). Dove quello guarda e contempla, o si lascia andare, perdendosi, in concreti atti di volontà, questi si preoccupa, fa calcoli, e dimentica, pensando ai mezzi, il valore proprio dei fini; pensa alle “relazioni” e oblia la natura e l'essenza delle cose. Dove quegli ha fiducia nella propria natura e nella sua interiore

armonia, questi è diffidente nei confronti della propria vita istintiva ed erige sistemi di sicurezza con cui dominarsi e castigarsi. Ed ancora: 'l'uno si chiede: cosa ne verrà fuori? L'altro invece soltanto: è giusto? Così si distingue l'uomo libero dallo schiavo'. Vi sarebbero ancora da dire molte altre cose su questa contrapposizione, e tuttavia nulla la esaurirebbe. Essa deve essere intuita e sentita¹²¹.

Secondo Sombart l'uomo borghese costituisce un particolare tipo bio-psichico, la cui origine può essere compresa solo in base al fattore biologico della mescolanza di diverse razze. L'importanza del fattore biologico, anche se non riducibile a quello sessuale, come sembra fare Sombart sotto l'influsso di Freud, è per Scheler indubbia. Ma Sombart non ha ancora portato - secondo Scheler - prove decisive per questa sua tesi.

Il secondo saggio è dedicato al significato che nella genesi del capitalismo hanno avuto le forze morali-religiose. Fra le due tesi, quella di Max Weber che vede nell'autonomo mutamento del senso religioso, quale si ebbe nel protestantesimo, una delle cause principali dello spirito capitalistico, e quella di Sombart che vede invece nel cosiddetto 'razionalismo e naturalismo' della scolastica del secolo XIII, iniziatosi con Tommaso d'Aquino, non una causa autonoma bensì una susseguente giustificazione e facilitazione dello spirito borghese-capitalistico, Scheler senza esitazioni preferisce la posizione di Max Weber. L'etica tomista è stata da Sombart profondamente fraintesa, quando questi, appoggiandosi su alcune sue tesi materiali, quali la razionalizzazione della vita, la repressione delle passioni, la concezione della povertà, l'interpretazione della proibizione dell'usura ecc., vuole vedere nel sistema tomista, e in genere nel cosiddetto progressivo mondanicizzarsi del cattolicesimo, un positivo contributo allo spirito imprenditoriale della nascente borghesia, invano contrastato dal richiamo al soprannaturale proprio del protestantesimo.

L'etica tomista, ricorda Scheler, confutando punto per punto le affermazioni di Sombart¹²², è un sistema unitario, dove l'aspetto razionale e quello specificatamente cristiano sono in perfetta continuità. L'ideale della contemplazione e dell'amore di Dio è chiaramente il fine ultimo dell'uomo, e quindi le virtù dianoetiche subordinano a sé le virtù pratiche. L'ordine del mondo è concepito come stabile, e l'attività dell'uomo non ha quindi il compito di trasformarlo indefinitamente. La "razionalizzazione della vita", propria del sistema tomista delle virtù, tende ad una intima armonia dell'animo e delle sue forze, tale da rendere più pronti ad accogliere la grazia soprannaturale. Essa non ha quindi nulla a che fare con

¹²¹ Cfr. *Ibi.*, pp. 356-357

¹²² Cfr. *Ibi.*, pp. 363-372

quella razionalizzazione, o meglio tecnicizzazione della vita, propria dello spirito borghese, che è dominata dall'idea del risparmio delle forze in funzione dell'attività economica. Così l'ascesi cristiana è in funzione dei beni spirituali superiori, e non un rendersi atti ad una maggiore attività produttiva. Tommaso d'Aquino non la rompe con l'ideale cristiano della povertà rettamente inteso e, pur interpretando in modo nuovo la proibizione dell'usura, riconosce anche in campo economico quella autorità spirituale della Chiesa che sarà invece negata proprio dal protestantesimo.

Passando ad esaminare l'influsso avuto dal protestantesimo, Scheler vede proprio nel dualismo protestante il nascere di quella emancipazione dello spirito della vita economica da ogni ispirazione da parte di una autorità morale-religiosa, che, una volta elevato a principio, ha costituito una delle principali condizioni del nascere del nuovo spirito capitalistico¹²³.

Per un interessante paradosso, fu proprio il soprannaturalismo protestante a provocare un fondamentale trapasso di energie umane dal campo dell'impegno religioso della contemplazione e dell'adorazione, e in generale della pratica religiosa, all'impegno mondano. La dottrina della giustificazione per sola fede, infatti, togliendo ogni significato alle opere religiose, ha reso libere tutte le energie umane per l'impegno nel mondo, il quale, in quanto privato di ogni valore religioso, ha perso il suo carattere di oggetto di ammirata contemplazione per ridursi a campo, religiosamente neutro, di illimitato impegno lavorativo. Il richiamo alla spiegazione psico-genetica della pietà calvinista è segno sintomatico di questa lettura interpretativa. Per risentimento contro l'ideale cattolico di santità, e per cercare di 'narcotizzarsi' contro il persistente dubbio circa la propria predestinazione, la pietà calvinista riverserebbe tutte le sue energie nell'attività economica mondana, il cui buon esito sarebbe l'unico possibile segno di predestinazione. All'origine dell'impulso ad una illimitata attività, proprio dello spirito borghese-capitalistico, vi sarebbe quindi quella "disperazione" religioso-metafisica di cui già Pascal vedeva nel "divertissement" un vano tentativo di superamento. La diagnosi dell'influsso protestante sull'origine dello spirito capitalistico non deve però far pensare che la Riforma abbia spontaneamente prodotto tale spirito o anche solo ne sia stata la causa primaria, come sostiene Max Weber. Il "tipo vitale" del borghese non è stato prodotto dal protestantesimo e neppure dal calvinismo, che a loro volta, invece, sono stati preparati e favoriti dal nascente spirito borghese. Ma con il protestantesimo e il calvinismo in specie, lo spirito borghese è penetrato all'interno stesso della sfera religiosa, rompendo quegli argini con cui la Chiesa cattolica, e il tomismo in

¹²³ Cfr. *Ibi.*, p. 373.

particolare, lo trattenevano¹²⁴. Il terzo saggio è dedicato alle prospettive future dell'ordine capitalistico¹²⁵. Se il capitalismo non è in primo luogo un sistema economico di divisione della proprietà ma un completo sistema di vita e di cultura, nato dall'ordine dei fini e dei valori proprio di un particolare tipo bio-psichico umano, non ci si potrà aspettare la sua fine se non in virtù del sorgere e trionfare di un nuovo tipo di uomo. Né il semplice crescere numerico del proletariato (Marx), né il progressivo intervento statale (socialismo), né - come pensa Sombart contraddicendo se stesso - le conseguenze economico-sociali della diminuzione quantitativa della popolazione, prevista per la società borghese, sono sufficienti a causare la fine del capitalismo. Il problema demografico, ritiene Scheler, è di importanza fondamentale, ma solo sotto l'aspetto qualitativo. Il tipo biologico ' borghese ' potrà scomparire per la tendenza alla contrazione demografica che gli è propria solo se alla sua diminuzione numerica corrisponderà l'aumento numerico di un altro tipo biologico, che Scheler chiama il tipo credente, ritenendo che il suo atteggiamento vitale, fiduciosamente aperto alla vita, lo porti non solo ad una maggiore fecondità, ma anche ad essere maggiormente aperto ai valori spirituali-religiosi. È questa l'unica fondamentale garanzia, ritiene Scheler in questo saggio¹²⁶, che noi possiamo avere circa la fine del capitalismo. Solo in virtù di essa acquistano significato i vari fenomeni moderni che possono indicarci il preludio di tale fine, come l'insoddisfazione di alcuni imprenditori verso i semplici valori della ricchezza, il moltiplicarsi dei movimenti giovanili con il loro amore alla natura e allo sport, i loro interessi politici, il ritorno ad un contatto immediato con le cose al di là dall'atteggiamento scettico e relativistico, un serio e libero riproporsi la tematica religiosa, nonché l'instaurarsi di un nuovo stile di rapporti sessuali, nuovamente ispirati alla scelta per amore e non più solo per interesse.

Questi saggi, assieme a quello sopra citato sul risentimento¹²⁷, indicano in qualche modo l'ambito e la tonalità dell'interesse culturale di Scheler per la problematica religiosa. Pur profondamente influenzato dal vitalismo di Nietzsche, e in genere dal vitalismo del tempo, come chiaramente si vede anche in questi saggi, data la qualificazione biologica che egli dà sia del tipo borghese che del tipo signorile o anche credente, Scheler ribalta la critica di Nietzsche allo spirito cristiano in critica allo spirito borghese, vera fonte del sistema di vita capitalistico. L'ordine dei valori, che il cristianesimo e in particolare il cattolicesimo hanno rappresentato, corrisponde all'ordine eterno dei valori, il cui rovesciamento, operato dall'ethos borghese-capitalistico, ha portato all'attuale crisi della società. Il superamento di questa crisi non potrà quindi avvenire se non ritornando agli ideali

¹²⁴ Cfr. *Ibi.*, pp. 378-381.

¹²⁵ Cfr. *Ibi.*, p. 95 ss.

¹²⁶ *Ibi.*, pp. 388-390.

¹²⁷ *Ibi.*, pp. 33-147.

di vita rappresentati dallo spirito cristiano. Il primo interesse di Scheler per la religione sembra quindi essere anzitutto un interesse etico-sociale. Egli si sente impegnato nella costruzione di un'etica materiale dei valori che rivaluti la persona nell'integralità delle sue componenti e sia di valido antidoto alla crisi della società contemporanea. L'ordine cristiano dei valori gli si presenta come il più corrispondente ai suoi ideali di integralità umana vitale e spirituale, contemplativa e attiva, personale e comunitaria, aperta confidenzialmente alla oggettività del reale, ecc., ed egli lo difende con passione dalle critiche culturali del tempo, lavorando ad una feconda sintesi dei valori cristiani con la cultura moderna.

3 L'esperienza della Grande Guerra: ricostruzione culturale dell'Europa.

L'esperienza della guerra segnò per Scheler, dopo una prima impulsiva esaltazione, un ulteriore avvicinamento alla problematica religiosa. L'avvenimento bellico sarà infatti da lui interpretato come una gigantesca esplosione di quel veleno psichico accumulatosi segretamente nella nostra società borghese-capitalistica¹²⁸, impregnata di risentimento, tesa spasmodicamente all'aumento della potenza economica, guidata dalla diffidenza verso il mondo e le persone, incapace di libera contemplazione del mondo e di amore fiducioso nelle persone. Per contrapposizione egli sentirà sempre più urgente il ritorno ai principi cristiani, che gli si presenteranno come le indispensabili forze di costruzione di un mondo in rovina. La conferenza del 1917, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, è un tentativo di guardare alla situazione bellica non tanto dal punto di vista particolare delle sorti della patria tedesca, quanto dal punto di vista più ampio delle sorti dell'Europa e del mondo, per fare una diagnosi delle cause socio-culturali generali della catastrofe, quale condizione pre-requisita indispensabile della futura ricostruzione. Colui che ricorda - inizia Scheler - che il punto centrale dell'etica cristiana è il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, e poi guarda alla situazione presente dell'Europa, non può che essere immediatamente preso dal sentimento della disperazione ed essere spontaneamente portato a giudicare che il cristianesimo ha fatto fallimento. Anche se inaccettabile per ogni vero credente in Cristo, la tesi della "bancarotta del cristianesimo" non avrebbe alternativa se l'ethos vivente dell'Europa che ha scatenato la guerra fosse stato quello cristiano. Un' alternativa è possibile solo se si può mostrare che l'ethos cristiano aveva di fatto perso la guida spirituale della vita pubblica europea ed era stato sostituito dall'ethos proprio dello spirito borghese-capitalistico. In questo caso - ed è la tesi che Scheler vuole dimostrare - fallimento lo ha fatto proprio questo spirito moderno suo nemico, e la guerra è un tragico monito al ritorno ai principi cristiani.

¹²⁸ *Ibi.*, p. 8.

Nel saggio Scheler prende in esame solo uno degli aspetti dell'ethos cristiano collegato al comandamento dell'amore: l'idea cristiana di comunità. La lettura del saggio rivela chiaramente come tale idea coincida per Scheler perfettamente con quella che egli aveva esposto e difeso in *Formalismo*¹²⁹ da un punto di vista fenomenologico, dandoci così la misura di quanto egli si sia sentito vicino in questo periodo alle strutture fondamentali del pensiero cristiano.

Secondo Scheler varie "forze spirituali" hanno concorso nel periodo moderno ad eliminare dalla guida spirituale dell'Europa l'idea cristiana di comunità:

1. l'umanitarismo moderno, figlio della Riforma protestante e dell'Illuminismo. Esso ha talmente isolato l'uomo da Dio fino a contrapporlo a lui; ha finito per aver di mira esclusivamente la felicità terrena temporale dell'uomo dimenticando l'integralità della sua persona e l'ordine oggettivo dei valori; ha ridotto l'amore ad un pathos sensibile diretto all'umanità in generale, finendo per livellare le caratteristiche e i valori propri delle singole persone al loro minimo comune denominatore, senza vederne più il fondamento nel valore sommo di Dio;
2. le contrapposte concezioni dell'individualismo e del socialismo, con cui si è perso o il valore del principio cristiano della solidarietà morale di tutte le persone di fronte a Dio o quello della individualità sostanziale di ogni uomo e della sua responsabilità personale; valori che caratterizzano, nella loro originaria tensione, l'idea cristiana di comunità, la quale assicura sia alla persona che alla comunità una assoluta fondatezza e garanzia divina;
3. le concezioni politiche dell'assolutismo e della sovranità popolare, che conseguono dalle rispettive assolutizzazioni di uno dei due valori in tensione;
4. in politica estera il nazionalismo o l'internazionalismo esclusivi;
5. in campo culturale quell'angusto nazionalismo che ha perso il concetto di una comune collaborazione delle nazioni alla crescita culturale dell'umanità, quale comunità unitaria, pur nel differenziato contributo specifico dei singoli centri culturali nazionali;
6. la sostituzione dei vincoli comunitari con i semplici vincoli societari;
7. la contrapposizione, in campo economico, degli unilaterali punti di vista della libera concorrenza e del socialismo di stato.

Nell'esame dei problemi sollevati da ciascuno di questi punti, Scheler cerca di far vedere come l'idea cristiana della comunità può diventare il modello ispiratore di ogni forma di unione fra gli uomini e lo debba diventare se ci si vuole risollevarsi

¹²⁹ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*; Ed. San Paolo 1996, Roma. pp. 490 ss.

dalla catastrofe bellica. « Oggi nulla mi pare più importante che il comporre i valori eterni dell'idea cristiana della comunità con le grandi linee di sviluppo della storia mondiale, rendendoli in tal modo viventi e di per se stessi attivi»¹³⁰. Il problema della immersione dei principi cristiani nella problematica sociale contemporanea e della loro feconda sintesi con le vive correnti della storia ritorna ancor più chiaramente nella seconda conferenza sopra citata dello stesso anno 1917, *Vom kulturellen Wieder aufbau Europas*, che ha per tema la ricerca delle forze ideali per una ricostruzione di quella unità culturale-spirituale dell'Europa che la guerra ha dilacerato. Condizione pre-requisita per tale ricostruzione è, secondo Scheler, che si giunga alla pace con negoziati politico-giuridici, ispirati non solo dallo stato di necessità ma da quello spirito di pace proprio della coscienza cristiana. Tali negoziati dovranno svolgersi in modo da evitare la passione "revanchista", favorire la solidarietà degli stati europei, operare la dovuta decentralizzazione dei poteri statali secondo le esigenze delle varie nazionalità europee, ecc. Scheler affronta con passione tutta questa vasta problematica politica concreta, ma ritiene che essa riguardi solo le condizioni esteriori della ricostruzione. « Tutto ciò è solo guscio, non nocciolo. Le vere forze positive della ricostruzione della cultura spirituale dell'Europa non stanno in queste cose. Si trovano invece nell'uomo, nella sua libera volontà, nella sua coscienza morale, nella trasformazione del senso intimo dell'uomo europeo, nel tipo e nella direzione delle forze spirituali che presiedono all'educazione e che è necessario potenziare »¹³¹. Tali forze potranno però operare solo se si verificherà una importante condizione morale pre-requisita: il riconoscimento che la guerra, non tanto sul piano delle sue cause o occasioni politiche concrete quanto su quello delle sue condizioni morali di possibilità, è stata il frutto di una colpa comune di tutta l'Europa, di cui quindi bisogna comunemente pentirsi. Solo un comune pentimento può infatti comunemente liberarci da quegli atteggiamenti e comportamenti colpevoli che sono stati all'origine della guerra, rendendo così possibile una comune volontà di ricostruzione, o meglio di nuova costruzione dell'Europa. Ciò che si richiede infatti non è un ritornare alla situazione precedente la guerra, che la guerra ha rivelato nella sua vera natura fallimentare, bensì ricostruire l'Europa con quelle autentiche forze spirituali che unicamente la possono tenere unita. Nella sua conferenza Scheler si limita a richiamare alcune di queste forze che hanno di fatto operato positivamente nella storia europea: a) i valori della cultura classica antica; b) il cristianesimo nella sua forma occidentale; c) i valori culturali delle nazioni e dei popoli europei, per prendere poi in esame particolarmente le prime due, che egli ritiene finora ineguagliabili tra le forze spirituali formative dell'unità culturale dell'Europa, e

¹³⁰ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 543.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 413-416.

tralasciando la terza che presenta il problema più vasto e complicato del reciproco contemperarsi e integrarsi delle varie culture nazionali europee. Quanto ai valori classici antichi, Scheler osserva come essi non debbano essere eccessivamente idealizzati e isolati, come è avvenuto ad esempio nella concezione umanistica della formazione culturale improntata a W. v. Humboldt. I valori classici hanno infatti operato positivamente in Europa solo in quanto contemperati ed arricchiti dai valori cristiani. Sarebbe quindi un errore volerli ripresentare secondo le forme storiche concrete da essi assunte nell'antichità, ove essi si presentano fortemente carenti soprattutto per quanto riguarda la concezione della persona.

Passando all'esame dei valori cristiani occidentali, Scheler si sofferma particolarmente a mettere in luce le prospettive concrete che ad essi si aprono nel presente contesto culturale per ritornare alla guida spirituale dello spirito europeo. Anzitutto la tendenza alla separazione delle chiese dagli stati, che si presenta come un orientamento generale e può quindi offrire una buona occasione di purificazione e rinnovamento delle chiese ed anche una premessa per la loro unificazione. Particolarmente vivificanti per il cristianesimo sono anche la prospettiva di un riavvicinamento del cristianesimo occidentale con quello orientale e la possibilità di un più aperto confronto con le religioni orientali¹³². Ciò che però soprattutto interessa Scheler in questa conferenza è la prospettiva di un incontro delle forze "spirituali" cristiane con le forze reali del socialismo. Egli infatti mostra qui di ritenere che solo la collaborazione delle forze delle chiese cristiane e delle autentiche democrazie socialiste, esponenti del quarto stato, può operare la ricostruzione culturale dell'Europa seppellendo definitivamente lo spirito borghese capitalistico che l'ha portata alla rovina. Di fatto esiste tutta una serie di forti opposizioni fra la Weltanschauung cristiana e quella socialista¹³³. E' possibile però prevedere un progressivo affievolimento dei contrasti, favorito anche dalle esigenze portate alla ribalta dalla guerra, fino al prevalere del loro comune contrapporsi allo spirito borghese capitalistico. Se il socialismo ha infatti bisogno, per poter giungere a guidare le sorti politiche europee, di un supplemento di anima che lo aiuti a salvare la libera dimensione spirituale-religiosa della persona, il pensiero cristiano « non solo può, ma, proprio in quanto pensiero cristiano, deve prendere in considerazione, nel presente mondo decaduto, non solo lo spirito ma anche i ciechi fattori impulsivi della fame e dell'amore inferiore quali

¹³² Nelle note a *L'eterno nell'uomo*, pp. 454-455 (587), Maria Scheler ci dà notizia di un lavoro progettato da Scheler circa le condizioni interiori ed esteriori favorevoli ad un rinnovamento religioso. Circa il problema dei rapporti fra il cristianesimo occidentale e quello orientale cfr. il saggio *Ueber östliches und westliches Christentum*, pubblicato in *Krieg und Aufbau* nel 1915, ed ora in *Soz. U. Welt*, pp. 99-114. Al problema della riunificazione dei cristiani Scheler dedicherà una conferenza nel 1920, *Der Friede unter den Konfessionen*, pubblicata in *Christentum und Gesellschaft* ed ora in *Soz. U. Welt*, pp. 227-258.

¹³³ Cfr., l'elenco accurato che Scheler ne fa in *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 584-586.

forze motrici della storia »¹³⁴. Solo tramite un concorso delle forze che vengono dall'alto con quelle che vengono dal basso, il cristianesimo sarà in grado di operare efficacemente, come è suo compito, nell'intimo della storia e delle comunità « non solo di domenica ma anche nei giorni feriali e per i giorni feriali »¹³⁵. Paragonando i due ultimi saggi esaminati, scritti nel periodo bellico, con i tre precedenti sul capitalismo, risalenti al periodo pre-bellico, ci è facile notare la permanenza della caratterizzazione dello spirito borghese capitalistico e del giudizio totalmente negativo che di esso è dato, nonché dell'interesse prevalentemente etico-sociale per la religione. Sotto l'impulso degli eventi bellici non si è però soltanto accentuata l'opposizione allo spirito borghese, ma si è anche maggiormente messa in luce la fondamentale importanza delle forze religiose-spirituali quali fattori del divenire storico-sociale. I fattori biologici impulsivi, anche se tuttora presenti e indispensabili, non sono più gli unici fattori fondamentali, come prima si diceva, né gli unici dotati di forza reale, come si dirà nell'ultima fase del pensiero di Scheler. Siamo in un periodo in cui egli pensa che le forze che vengono dall'alto e quelle che vengono dal basso debbano concordemente cooperare allo sviluppo ottimale della storia umana, anche se ci si preoccupa prevalentemente delle forze spirituali morali e religiose, in quanto si ritiene che « ovunque, nella natura e nella storia, è lo spirito a costruire il corpo »¹³⁶. Se le “forze religiose cristiane” hanno quindi tanta importanza per la società, è necessario allora lavorare sia al loro rinnovamento sia al loro positivo inserimento nella cultura contemporanea, liberandole da quella specie di ghetto in cui nell'epoca moderna man mano si erano andate relegando¹³⁷. Al soddisfacimento di questa urgente esigenza del tempo presente Scheler cercherà di portare quello che ritiene essere il doveroso contributo proprio del filosofo.

¹³⁴ *Ibi*, p. 586.

¹³⁵ *Ibi*, p. 442. Al problema dei rapporti tra cristianesimo e socialismo sia in generale sia in vista di una loro possibile collaborazione politica per il superamento del capitalismo, Scheler dedicherà, nell'immediato dopoguerra, numerose conferenze, nonché lezioni ed esercitazioni nell'Università di Colonia. Cfr., ad esempio, la conferenza del 1919 *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?*, ed in generale i vari articoli del 1921-22 raccolti poi in *Christentum und Gesellschaft* nel 1923.

¹³⁶ *Ibi*, p. 393 (536).

¹³⁷ Cfr. il saggio citato *Soziologische Neutorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege*.

4 L'esigenza di un rinnovamento religioso e il ruolo della filosofia

L'articolo *Per un rinnovamento religioso* sopra citato, posto da Scheler come introduzione ai *Problemi di religione*, ci fa conoscere come egli intendesse l'esigenza e le condizioni di realizzazione del rinnovamento religioso, e quale compito egli assegnasse in tale opera alla filosofia.

Ogni volta che l'uomo è profondamente toccato dalla gioia o dal dolore, inizia Scheler, egli rivolge gli occhi all'assoluto e all'eterno per quella tensione verso il divino che è sempre operante nell'intimo del suo essere. Poiché la prova del dolore ha toccato, con l'esperienza della guerra mondiale, non solo il singolo ma tutta l'umanità, c'è da attendersi un richiamo al rinnovamento religioso quale da secoli non è più avvenuto. Tale richiamo ha un carattere particolare per il fatto che chi è stato colpito da tale catastrofe non è solo questa o quella comunità umana, ma l'umanità stessa nella sua totalità. Prima, nelle sue sventure, l'uomo, anche se non riconosceva un Dio sopra di sé, poteva rivolgersi ed appellarsi, per reclamare giustizia, a qualcosa di idealmente più alto di sé, come l'umanità intera. Ma ora è tutta l'umanità che è stata sconvolta dalla lotta e dal dolore. A chi ci si potrà allora rivolgere? Gli ideali "pseudo-religiosi" delle dottrine positivistiche e panteistiche del secolo XIX si sono dimostrati impotenti a dare una risposta autentica. Il positivismo cercò di divinizzare l'umanità, facendone, con A. Comte, "*le grand être*", a cui dovevano andare l'onore e l'amore che le passate generazioni tributavano a Dio. Ma la guerra mondiale ha infranto questo misero idolo, mostrandolo in lotta con se stesso, dolorante e sanguinante. L'umanità è così divenuta, in modo inaudito, consapevole della sua propria piccolezza, debolezza, malvagità, ed è essa stessa che oggi lancia il grido per un rinnovamento religioso. I tentativi di A. Loisy¹³⁸ per ridare vigore alla comtiana religione dell'umanità non possono che risultare anacronistici. D'altra parte, con la caduta del mito positivisticò dell'umanità, ha perso consistenza anche la tendenza a vedere quasi una incorporazione di tale mito in una società di nazioni e popoli con poteri sovrastatali che dovrebbe essere in grado di conciliare le lotte fra i vari stati e di stabilire un superiore ordine giuridico. Se tale società si realizzasse, ritiene Scheler, essa non farebbe infatti che decantare definitivamente il mito dell'umanità, poiché la realtà di un ordinamento giuridico umano, che sulla terra non trovasse più nulla sopra di sé, raddoppierebbe addirittura il bisogno di rivolgersi ad un ordine eterno del bene e del giusto per poter fare i primi passi nel vero dominio di se

¹³⁸ Di A. Loisy, Scheler cita in nota *La religion*, Paris 1917. Cfr. *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 219.

stessi.¹³⁹ Anche il panteismo, di derivazione idealistica e che più ancora del positivismo si era diffuso nei circoli tedeschi eruditi come sostituto della religione, è stato sconvolto alle radici dall'esperienza essenziale della guerra mondiale. Quale profondo scossone ha dato infatti al panteismo, in questo frangente, la domanda che già P. Bayle poneva ironicamente nell'articolo su Spinoza del suo *Dictionnaire*: - quando c'è la guerra, è forse Dio in guerra con se stesso? -. In epoche di rivolgimenti storici catastrofici il panteismo non fallisce infatti solo di fronte alla ragione, di fronte a cui fallisce sempre, ma fallisce anche quale forma di soddisfacimento delle esigenze religiose. Se il positivismo e il panteismo non possono dare alcuna autentica risposta alle esigenze di rinnovamento religioso proprie del tempo presente, cosa ne sarà? C'è forse da attendersi che il bisogno stesso susciti il rinnovamento religioso? La risposta di Scheler è chiaramente negativa. Se ci si limita a considerare l'anelito dell'uomo, si deve dire che il grido di aiuto elevato dall'uomo potrebbe anche rimanere senza risposta. Infatti in nessun campo dei valori umani il bisogno ha la "forza creativa" di realizzare i valori a cui tende. Questa tesi, già sostenuta in *Formalismo*¹⁴⁰ contro le teorie che fanno del bisogno la fonte creatrice della cultura e della civiltà, è in questo articolo ambientata in una visione generale dei rapporti fra le forze impulsive inferiori e le forze spirituali superiori costituenti la struttura essenziale dell'uomo. « La natura umana è strutturata, in ogni suo aspetto, in modo tale che le forze impulsive naturali inferiori possono bensì liberare le attività superiori, ma non produrle; far ricercare, ma non necessariamente far trovare. La forza produttiva, inventiva, è sempre una forza spirituale superiore, che agisce secondo leggi intrinseche sue proprie e non prende a prestito nulla, né fini, né leggi, né contenuto, né idee, da ciò che unicamente la pone in movimento »¹⁴¹. Tutta l'articolazione delle forze della natura umana segue la stessa legge. Il piano dei bisogni vitali pone all'attività dell'intelletto il problema del dominio della natura; ma questo lo risolve con forze proprie, tramite le scienze esatte e la tecnica, riducendo il mondo ad un grande meccanismo dominabile in funzione delle necessità vitali. L'attività intellettiva, a sua volta, svincola l'attività della ragione, ponendole il problema della ulteriore finalità di quel complesso meccanismo che essa ha messo in moto. Ma sarà la ragione a cogliere le essenze e le idealità superiori cui quel meccanismo andrà subordinato. La ragione, pur rimanendo nei suoi limiti, una

¹³⁹ Cfr. *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 219-220. La considerazione a proposito della "società delle nazioni" è stata aggiunta posteriormente da Scheler nel 1920 per la ripubblicazione dell'articolo in *L'eterno nell'uomo*; cfr. le note di Maria Scheler *Ibi*, p. 538.

¹⁴⁰ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 351-355. L'analisi fenomenologica scheleriana della genesi della cultura e della civiltà, si arricchisce delle teorie positivistiche ancorate sugli studi specialistici della biologia e fisiologia e delle teorie vitalistiche in voga nel tempo.

¹⁴¹ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 230.

volta che ha colto a fondamento delle cose una realtà universalmente buona, potente, saggia, può far elevare gli occhi verso una possibile rivelazione di tale realtà ed anche mostrare la necessità essenziale e i criteri di realizzazione della rivelazione. Ma essa non può in nessun modo giungervi con le sue forze, senza l'aiuto della rivelazione stessa e della grazia.¹⁴² Il rinnovamento religioso non può quindi nascere esclusivamente dal bisogno religioso dell'età contemporanea, anche se questo può avere un importante significato per mettere in azione le capacità religiose dell'uomo e « aprire i nostri occhi spirituali ai beni della grazia e della rivelazione, che già sono là, presenti nel mondo, e per i quali un così gran numero di uomini sono come ciechi »¹⁴³.

L'impossibilità che il bisogno religioso produca un rinnovamento religioso esclude anche che esso possa di per sé suscitare una nuova religione. L'attesa di una nuova religione è sorta, secondo Scheler, da un certo senso di sfiducia nelle religioni positive, e in particolare nel cristianesimo, quasi che queste abbiano fatto "bancarotta" con la guerra. Scheler non solo ha decisamente criticato questo presupposto, il cristianesimo non era più l'anima dell'Europa, ciò che ha fatto fallimento con la guerra non è lo "spirito cristiano" ma lo "spirito borghese" che ne aveva preso il posto, ma ha anche cercato di svolgere in un altro articolo, contemporaneo a quello che stiamo esaminando e dal titolo *Warum keine neue Religion?*¹⁴⁴, il tema della impossibilità teoretico-religiosa del sorgere di una nuova religione una volta supposto il teismo. Tutto ciò però non sminuisce l'urgente compito che incombe alle religioni positive di offrire nel tempo presente un concreto aiuto al mondo. Solo a tale condizione le religioni positive potranno infatti rinnovare se stesse. Altrimenti, avverte Scheler, la loro sorte è segnata. È venuto infatti il tempo in cui « le religioni positive e le chiese debbono cessare di essere soltanto delle ghiacciaie per le verità antiche... Ciascuna di esse deve piuttosto sforzarsi di mostrare e provare al mondo in modo positivo i suoi eminenti valori. A nessuno è infatti ormai lecito nascondersi la nuova indubbia situazione: colui che oggi vuole soltanto mantenere, o tutt'al più difendere la sua posizione religiosa, chi non osa vedere in essa il positivo strumento di salvezza per l'umanità che soffre e con amore amico non le vuole porgere e donare questo strumento di salvezza, costui non riuscirà neppure più a raggiungere il modesto fine della conservazione di sé »¹⁴⁵. In un'epoca non più di indifferenza per i valori religiosi, ma di grandi attese dalla religione, fino a considerarla il momento più importante dell'uomo, o le religioni positive si aprono per dare qualcosa all'uomo per curare le ferite del

¹⁴² Cfr. *Ibi*, p. 230.

¹⁴³ *Ibi*, p. 230.

¹⁴⁴ *Ibi*, pp. 462-491; cfr. anche le note di Maria Scheler *Ibi*, pp. 454-455.

¹⁴⁵ *Ibi*, p. 232.

suo cuore, oppure esse finiranno per pensare di non avere nulla da dare, e perderanno anche la certezza di possedere la verità divina¹⁴⁶. Vari movimenti e fermenti, suscitati dalla guerra specialmente nel mondo giovanile, come la presa di coscienza della comune colpa nell'origine della guerra, una certa tendenza ad un comune pentimento, il crescente senso di solidarietà e di fratellanza, la tendenza a interessarsi dell'uomo nelle caratteristiche essenziali della sua situazione, sono senz'altro necessari punti di partenza per il rinnovamento religioso. Ma tutto ciò non è nulla più che materiale grezzo da cui non si sa di preciso cosa potrà spuntare. La definitiva soluzione del problema, l'anima che può dare forma e indirizzare a buon fine tutti questi fermenti, non può infatti che venire dall'alto. A questa presentazione dell'esigenza di un rinnovamento religioso, che come si è visto risale al 1917, Scheler si rifarà nel 1920 per introdurre la sua più specifica trattazione di filosofia della religione. In una pagina di raccordo fra l'articolo, nato autonomamente, e la seguente trattazione¹⁴⁷ troviamo una sintetica delineazione del compito della filosofia nella presente situazione di esigenza religiosa del mondo. Essa non solo introduce il discorso filosofico più specifico, ma ci manifesta anche chiaramente il valore esistenziale attuale che Scheler attribuiva alle sue ricerche di filosofia della religione. « Nella situazione, che è stata qui descritta, anche la filosofia, in quanto si occupa di religione, ha un nuovo e particolare compito. Questo compito non è il più alto fra quelli che si danno per il rinnovamento della coscienza religiosa. Il compito più alto toccherà infatti sempre all'homo religiosus stesso; l'uomo che è in intimità con Dio e ne partecipa la potenza; l'uomo che con la sua struttura spirituale trasforma le anime stesse, ed è in grado di infondere in modo nuovo la parola divina negli spiriti e nei cuori fatti docili e plasmabili. Ma poiché l'essere e il comparire di tali uomini è già la più meravigliosa delle grazie che può essere concessa all'umanità, sarebbe in sé contraddittorio non solo voler produrre di tali uomini, ma già il cercarli e l'attenderli. Solo l'essere pronti ad udirli, quando dovessero apparire, e l'arte di vederli quando e come si presentano, sono cose che possono essere oggetto di educazione e di cura. Questa capacità religiosa di accettazione dipende però in gran misura anche dai concetti che ci si faranno dell'essenza della religione, delle forme di fondazione delle supreme ed ultime verità, della posizione e situazione della religione all'interno della struttura generale dell'umana ragione, ed inoltre delle leggi di origine di tutte le religioni autentiche nonché della connessione e dell'ordinamento delle fonti della conoscenza e della vita religiosa»¹⁴⁸. Con una osservazione immediatamente

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 232.

¹⁴⁷ *Ibi*, pp. 238-239; cfr. anche le note di Maria Scheler *Ibi*, pp. 454-455.

¹⁴⁸ *Ibi*, p. 238-239.

seguinte, Scheler ci indica anche la misura limitata secondo cui egli pensava di avere assolto tale compito con la pubblicazione dei *Probleme der Religion*. « Il trattare in modo rigorosamente sistematico i problemi qui toccati deve essere rimandato ad un lavoro che da anni cresce sul mio scrittoio e che solo i tempi poco propizi mi hanno impedito di portare a termine. Qui ci si deve accontentare, dato che ho pensato di rivolgermi ad una cerchia di lettori non limitata ai filosofi di professione e di usare una forma che non può avere la pretesa di quella precisione che pur mi sta di fronte come ideale, e che inoltre lascia da parte un più completo materiale storico e psicologico, di sviluppare quei pensieri guida che nell'opera sopra accennata dovrebbero servire a dare una più completa e rigorosa fondazione e giustificazione della religione. Ciò vale anzitutto per i modi di mostrare e dimostrare (Erweisarten und Beweisarten) le verità religiose fondamentali, che qui non sono trattati sistematicamente, come pure per la critica delle prove dell'esistenza di Dio finora datesi »¹⁴⁹. Purtroppo l'opera sistematica qui annunciata da Scheler non apparve né risulta presente nei manoscritti postumi. Gli scritti scheleriani di filosofia della religione che possediamo, sia pubblicati lui vivente che postumi, presentano invece purtroppo una natura fortemente asistemica e spesso una impostazione di fondo non perfettamente identica se non addirittura delle patenti contraddizioni, spesso rimproverate a Scheler dai suoi interpreti.

5 Il problema della filosofia della religione.

L'eterno nell'uomo, edito nel 1921, è l'unica opera fondamentale di filosofia della religione pubblicata da Scheler. Come si è avuto modo di vedere, facendo una rapida rassegna dei saggi che in gran parte vanno a costituire tale opera, più che trattazioni di filosofia della religione, si tratta di una serie di analisi socio-culturali della situazione europea, con particolare riferimento alla funzione che le forze morali-spirituali-religiose del cristianesimo, possono e debbono avere nella presente situazione di crisi particolarmente acuita con la guerra. La precedente analisi come è stato già precisato, è utile per delineare il quadro degli interessi esistenziali che ha mosso Scheler allo studio dei problemi religiosi. L'interesse verso quest'ambito non si è mosso sempre linearmente, anzi, proprio l'asistematicità del procedere di Scheler in fatto di studi religiosi ha costituito e costituisce tuttora il cruccio dei suoi principali interpreti. Il tentativo più adeguato di organizzazione dei saggi scheleriani è oggi, costituito dall'interpretazione delle tesi principali di *L'eterno nell'uomo* che tiene conto dell'inquadramento del pensiero di Scheler nella filosofia della religione e nello sfondo della sua concezione fenomenologica, antropologica, etica e metafisica nelle

¹⁴⁹ *Ibi*, pp. 123-124.

sue costanti, ma anche dell'evoluzione del pensiero di Scheler sulla religione sotto la spinta delle varie istanze che lo portarono a maturare il progetto dell'opera del 1921.

Scheler ha chiaramente presente che la filosofia della religione costituisce come tale un grosso problema¹⁵⁰. La difficoltà non consiste soltanto nello sviluppare una filosofia della religione, bensì nello stabilire la natura di tale scienza, individuando le relazioni essenziali che intercorrono fra filosofia e religione, senza ridurre l'una all'altra e senza negare che vi sia un rapporto fra le due. In entrambi i casi infatti non ha più senso parlare di 'filosofia della religione'¹⁵¹. La situazione del problema - afferma Scheler - è quanto mai complicata¹⁵². Ciò che è in discussione, infatti, non è solo la relazione fra la filosofia e la religione ma il senso stesso della religione, nonché la natura e i compiti della filosofia. I punti di vista sono molteplici e il loro dialogare è infecondo dato che ognuno si arrocca di fatto su posizioni scolastiche preconcepite, sia i tomisti che i kantiani, gli hegeliani, i positivisti, i pragmatisti, ecc. C'è chi poi cerca vie nuove, o procede con un metodo che in nessun modo può portare ad una fondazione e giustificazione della religione, come fa la psicologia della religione, o addirittura si esprime in forma popolare divulgativa senza alcuna serietà scientifica¹⁵³. Il piano operativo di Scheler si attua, dunque, rispondendo alla necessità di riprendere il problema da capo, riesaminando i puri dati fenomenologici di cui si tratta per trarre poi dalla essenza della filosofia e della religione, adeguatamente conosciute, la natura della loro reciproca relazione.

Mettendo a frutto quanto era andato maturando circa la natura della filosofia e la natura della religione, Scheler procede ad un esame storico-critico delle soluzioni tipiche finora date al problema e poi alla presentazione, quale valida alternativa, di un suo sistema: il sistema di conformità.

Le soluzioni tipiche finora avutesi circa i rapporti fra filosofia e religione si possono raggruppare, secondo Scheler, nel seguente modo: 1. Sistema della identità essenziale, che può essere: a) sistema della identità parziale, come nel tomismo, e b) sistema della identità totale, come nel sistema gnostico di identità e nel sistema tradizionalista di identità. 2. Sistemi dualistici della diversità essenziale, di cui si esaminano soprattutto: a) l'agnosticismo positivistico, e b) l'agnosticismo kantiano, accennando

¹⁵⁰ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 239-241.

¹⁵¹ Cfr. *Ibi*, p. 241. L'aporia, che sembra insita nella natura stessa della filosofia della religione, per cui o la filosofia fonda la religione e allora la rinchiude nell'ambito della pura ragione, eliminandola come tale, o la filosofia riconosce la religione come un ambito non illuminabile dalla ragione, e allora si disinteressa di essa, è ben presente nella problematica di una interessante opera di K. Rahner, certamente influenzata nella sua impostazione anche da Scheler. Cfr. K. RAHNER: *Uditori della parola*, tr. it. Borla, Torino, 1967. Per una presentazione dell'opera ed una analisi del modo con cui ivi si tenta di risolvere l'aporia, cfr. G. FERRETTI: *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un'opera di Karl Rahner*: « Rivista di filosofia neo-scolastica », 56 (1964), pp. 96-106.

¹⁵² Cfr. *Ibi*, p. 240.

¹⁵³ Cfr. *Ibi*, p. 241. Il rimando di Scheler a naturalisti come Haeckel e Ostwald, a pedagogisti come Fr. W. Förster, a "scrittori" come Nietzsche, a predicatori come J. Müller, ecc.

anche alle ripercussioni che essi hanno nella teologia protestante. Per Scheler solo in questo secondo gruppo di sistemi ha senso parlare di filosofia della religione, dato che il termine stesso implica che si distingue essenzialmente la religione dalla filosofia. Se lo stesso termine di filosofia della religione fu sconosciuto fino a Kant e Schleiermacher, è perché prima dominava l'una o l'altra forma del sistema di identità. La preferenza di Scheler va quindi decisamente per il secondo gruppo di sistemi, data la chiara difesa che in essi si ha della reciproca autonomia della religione e della filosofia. Neppure i sistemi dualistici sono però ritenuti soddisfacenti. Perché vi sia filosofia della religione è infatti pur necessario stabilire un qualche rapporto fra filosofia e religione. Per questo Scheler proporrà una sua alternativa: il 'sistema di conformità'. Una breve analisi dei vari sistemi tipici, e della critica che Scheler ne fa, ci potrà aiutare a meglio valutare la portata della nuova proposta che egli avanza.

5.1 Identità parziale fra religione e filosofia: giudizio sul tomismo e in genere sulla posizione scolastica cattolica.

Il sistema della identità parziale è, secondo Scheler, quello che, da san Tommaso d'Aquino in poi, ha dominato nella tradizione scolastica e neoscolastica cattolica, sia filosofica che teologica¹⁵⁴. Esso è indicato con tale denominazione in quanto identifica in parte l'oggetto della religione con l'oggetto della metafisica o teologia naturale. Sua tesi fondamentale è infatti che l'uomo, con la ragione filosofica, può raggiungere una conoscenza certa dell'esistenza di Dio, su cui fondare la religione naturale, ma non può conoscere l'intima essenza di Dio se non tramite la rivelazione di Cristo, che unicamente può fondare la religione rivelata positiva. Il sistema si contrappone sia al fideismo, per il quale unica fonte della religione è la rivelazione, sia allo gnosticismo e al tradizionalismo, che in modi opposti identificano religione naturale e religione positiva. Con il rifiorire del tomismo, avutosi con Leone XIII, la conoscenza certa dell'esistenza di Dio è normalmente ritenuta raggiungibile solo mediatamente, e cioè per deduzione, partendo dall'esistenza e dalle determinazioni fondamentali del mondo e ragionando in base al principio di causa. Coloro che

¹⁵⁴ Scheler stesso riconobbe però nella prefazione alla seconda edizione di *L'eterno nell'uomo* (cfr. *Ibi*, p. 116) che, come bene gli aveva fatto osservare K. Eschweiler (cfr. *Religion und Metaphisik Zu Max Schelers « Vorn Ewigen im Menschen »*, « Hochland », 19, [1921-1922], 308-313, 470-489), la sua descrizione del sistema di identità parziale, e le critiche ad esso mosse, si applicano non tanto a Tommaso d'Aquino e al tomismo medioevale, quanto piuttosto all'apologetica scolastica sorta nel periodo illuministico, entrata nella teologia cattolica nell'ultimo terzo del secolo XIX per influsso, di alcuni teologi tedeschi della scuola wolffiana (ad esempio B. Stattler, Burkäuser, v. Storchenau, ecc.), e già criticata in campo cattolico e scolastico. Ai tempi di Scheler il sistema della parziale identità era però ben rappresentato in Germania in campo neoscolastico. Cfr., ad esempio, G. WUNDERLE: *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderbon, 1918, di cui si ha un buon esame critico, fatto dal punto di vista scheleriano, in J. HESSEN. *Religionsphilosophie*, I, pp. 27-36. Dopo la pubblicazione dell'*Eterno nell'uomo*, il teologo gesuita H. Lennerz si sforzerà addirittura di dimostrare che il sistema di parziale identità circa i rapporti ragione e fede, quale Scheler lo espone a critica, è quello che la Chiesa cattolica ha definito nel Vaticano I. Cfr. H. LENNERZ: *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der Katholischen Kirche*, Münster 1924. pp. 50-51, 97-98 e passim.

parlano di una conoscenza naturale immediata di Dio, rifacendosi ad esempio alla tradizione agostiniana, sono genericamente accusati di 'ontologismo'¹⁵⁵.

L'errore fondamentale del sistema così caratterizzato, che è uno di quelli presi maggiormente di mira da Scheler in *Probleme der Religion*, è il non riconoscimento dell'indipendenza ed autofondazione della religione, già in quanto religione naturale, nei confronti della metafisica, fino a pretendere che anche le affermazioni religiose più fondamentali, come l'esistenza e la spiritualità di Dio, debbano fondarsi su affermazioni metafisiche, pena la loro infondatezza¹⁵⁶.

Per Scheler invece, come già ampiamente egli aveva sostenuto in *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung*, la religione naturale è vera religione solo se non si riconduce ad un semplice procedimento filosofico, bensì vive e si radica nell'atto religioso stesso, al quale è dato di cogliere autonomamente e originariamente la natura e l'anima come i campi di quella manifestazione simbolica di Dio che si può chiamare rivelazione naturale¹⁵⁷.

Se a questa critica si aggiunge la convinzione di Scheler che le dimostrazioni razionali, che partono dalla visione extrareligiosa del mondo e si basano sul principio di causa, non riescono da sole, anche se scientificamente condotte, a portare con evidente certezza a quell'unica e suprema causa creatrice personale del mondo a cui è necessario arrivare per fondare la religione, si ha un quadro completo delle critiche di fondo mosse da Scheler al sistema di identità parziale: esso sbaglia sia perché identifica, almeno in parte, la religione con la filosofia, negando l'originalità della religione naturale, sia perché, così facendo, pone a fondamento della religione ciò che è incapace di fondarla.

¹⁵⁵ H. Lennerz (cfr. *Schelers ...*, op. cit., pp. 20, 50-51, 97-98) sosterrà di fatto, contro la critica di Scheler al sistema di identità parziale, non solo che la dottrina cattolica sostiene la possibilità di una conoscenza naturale certa di Dio (cfr. Vaticano I), bensì anche (cfr. le esplicitazioni del Giuramento Antimodernista) il modo di tale conoscenza, e cioè la deduzione causale dal mondo visibile. In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 80 nota 1, Scheler commenterà amaramente la fredda reazione da parte del mondo cattolico. Per una presentazione più equilibrata della dottrina cattolica al riguardo cfr., ad esempio, G. COLOMBO, *La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del magistero ecclesiastico*. «La Scuola Cattolica». 85 (1957), pp. 325-391. La dottrina cattolica non insegna certo che di fatto una parte della religione si identifica con la dimostrazione filosofica della esistenza di Dio, né canonizza alcuna dimostrazione filosofica. Gli interventi del Magistero intendono unicamente salvare la ragionevolezza della fede e la distinzione del piano naturale da quello soprannaturale. A tal fine si limitano ad affermare che strutturalmente l'uomo deve poter conoscere con certezza l'esistenza di Dio, anche indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale, senza però sostenere che di fatto ciò avvenga con un particolare tipo di ragionamento filosofico, né quindi che di fatto la religiosità, anche solo naturale, si fondi esclusivamente, o anche solo necessariamente, su di un atto filosofico razionale originariamente spontaneo dell'uomo.

¹⁵⁶ Cfr. *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 259-260

¹⁵⁷ Cfr. *Ibi*, p. 248.

5.2 Identità totale: a) la riduzione della religione a filosofia nello gnosticismo.

I due sistemi dell'identità totale che, in modo opposto, identificano pienamente religione e filosofia, sono il sistema gnostico e quello tradizionalista.

« L'essenza del sistema gnostico di identità consiste nel fatto che la religione, sia positiva che naturale, viene considerata solo come uno stadio inferiore della conoscenza metafisica. La religione sarebbe quindi fundamentalmente essa stessa una metafisica, ma una metafisica di secondo rango, una metafisica in “immagini e simboli”, una metafisica fatta dal “popolo” e per il popolo »¹⁵⁸. Religione e metafisica avrebbero quindi il medesimo oggetto, risponderebbero alle stesse domande, verrebbero incontro alle stesse esigenze dell'uomo, attingendo alle stesse fonti e procedendo con i medesimi tipi di esperienze spirituali. L'unica differenza consisterebbe nel fatto che la religione procede più imperfettamente, con meno metodo, accondiscendendo di più alle varie forme storiche con cui si presentano le esigenze del cuore umano, mentre la metafisica procede in modo sistematico rigoroso, non per immagini ma con concetti ben precisi ed in stretta connessione con la scienza. « La metafisica - si dice - è la religione del saggio, mentre la religione è la metafisica delle masse »¹⁵⁹ Da questo sistema viene quindi negata l'esistenza di oggetti e valori specificatamente religiosi, raggiungibili solo con una speciale classe di atti, gli atti religiosi, come pure che si dia un bene e un fine dell'uomo, la salvezza, raggiungibile solo tramite la religione e non tramite la metafisica. Tesi connesse sono anzitutto la negazione della rivelazione, quale forma specifica di auto-comunicazione positiva di Dio all'uomo tramite persone. Della rivelazione si può parlare solo come della conoscenza naturale spontanea dell'uomo vista nelle sue forme più alte, quali l'ispirazione filosofica e artistica. La norma della religione non è quindi vista nella persona del 'santo' (der Heilige), in cui Dio si mette in relazione con noi, ma in un sistema impersonale di idee, caso mai insegnate da un maestro. Sociologicamente non si avrà quindi una chiesa, che presenta un credo cui si deve prestare una doverosa fede, ma una scuola in cui si insegna una data teoria metafisica. Poiché l'esistenza e la natura di una persona non possono essere conosciute se essa liberamente non si manifesta, il sistema gnostico dovrà anche negare, già in base al suo stesso metodo, la forma d'essere personale del divino. Il divino sarà una sostanza, una cosa, un ordine, un soggetto logico, ma in nessun caso una persona concreta¹⁶⁰. La difficoltà di accordare le teorie metafisiche con i dati più popolari delle religioni è superata dal sistema gnostico con la messa in atto di una interpretazione allegorico-simbolica degli scritti sacri delle religioni, che permette di

¹⁵⁸ Cfr. *Ibi*, p. 243.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibi*, p. 244.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibi*, pp. 244-245. Si noti come la caratterizzazione della natura della religione, negata dallo gnosticismo, corrisponda perfettamente a quella concezione tipicamente personalistica della religione che Scheler ha esposto e difeso in modo più diffuso in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*.

ritrovare in essi il risultato delle speculazioni filosofiche e di superare così le contrapposizioni, considerate solo apparenti, fra i due tipi di conoscenza. I sostenitori di questo sistema, ricordati da Scheler, vanno dal buddismo al neoplatonismo, alle sette gnostiche, a certi aspetti della mistica tedesca medioevale, e, per il periodo moderno, da Spinoza ai classici della filosofia idealistica tedesca: Fichte, Schelling, Hegel, nonché a Schopenhauer e a E. v. Hartmann. Il giudizio negativo che Scheler dà di questo sistema è quanto mai forte; in esso egli vede infatti uno dei poli opposti di quanto egli pensa di poter sostenere sulla base della concezione tipicamente personalistica della religione, da lui esposta in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, come pure della convinzione, ampiamente difesa in *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung*, dell'autonomo fondarsi della religione sull'atto religioso stesso.

« Nessuna delle possibili visioni dei rapporti fra religione e filosofia è così errata e poco pertinente come questa. Nessuna inoltre contrasta più direttamente e irreparabilmente con tutto ciò che noi oggi sappiamo circa l'essenza e la storia della religione ed anche circa la psicologia della vita religiosa ».¹⁶¹

Tutti coloro che si sono seriamente interessati dello studio delle religioni sono infatti oggi concordemente sicuri su questo punto: « La religione ha, nello spirito umano, un'origine fondamentale ed essenzialmente diversa dalla filosofia e dalla metafisica. I fondatori della religione - i grandi homines religiosi - furono dei tipi di uomini spirituali completamente diversi dai metafisici e dai filosofi. Le grandi trasformazioni storiche da essi operate non furono mai in nessun luogo raggiunte in virtù di una nuova metafisica, bensì in modo essenzialmente diverso »¹⁶².

Pur ammettendo che sia possibile una metafisica quale conoscenza razionale del fondamento ultimo dell'essere e dell'essenza ultima del mondo, Scheler ritiene quindi necessario « che l'impulso che ad essa porta, il metodo del suo procedimento, il suo fine e il suo oggetto siano fundamentalmente ed essenzialmente distinti dall'impulso, dal metodo, dal fine e dall'oggetto propri della religione »¹⁶³.

L'errore fondamentale del sistema gnostico di identità è quindi quello di negare completamente l'essenziale originalità della religione di fronte alla metafisica. Quell'essenziale originalità che Scheler aveva particolarmente messo in luce con le sue analisi fenomenologiche di tipo personalistico sulla religione, e con la sua critica ai vari tipi di fondazione eteronoma della religione naturale.

¹⁶¹ *Ibi*, p. 246.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

5.3 Identità totale: b) la riduzione della filosofia a religione nel tradizionalismo.

Il tradizionalismo assorbe di fatto la filosofia, almeno come metafisica, nella religione. Esso infatti sostiene che tutte le nostre conoscenze metafisiche hanno in fondo la stessa origine della religione, in quanto ci derivano in ultima analisi solo per rivelazione. I concetti e pensieri di derivazione metafisica autonoma sono bensì utili per sistemare, razionalizzare, formulare i contenuti della fede; ma essi però non hanno alcun valore indipendentemente dalla fede. Tracce di questo sistema si trovano, secondo Scheler, già in alcuni Padri della Chiesa e poi soprattutto in Lutero e in alcune correnti teologiche protestanti, particolarmente scettiche sulla possibilità di una metafisica autonoma. Sostenitori del sistema sono però specificatamente i tradizionalisti francesi classici: De Maistre, De Bonald, Lamennais, nonché, in tempi più moderni, uomini come Brunetière, M. Barrès, I. Balfour. Sorto come reazione al razionalismo illuminista, che negava addirittura l'esistenza e la possibilità di religioni positive rivelate e considerava valida solo la religione "naturale" razionalmente fondata, il sistema tradizionalista ha in sé tutte le caratteristiche di una reazione unilaterale. Il pensiero e la ragione sono riportati unicamente al linguaggio, e questo alla rivelazione divina primitiva, il cui ricordo è la fonte ultima della nostra conoscenza delle cosiddette verità metafisiche naturali, la forma necessaria di ogni percezione ulteriore. I tradizionalisti invocano a loro favore il fatto storico che tutti i sistemi metafisici che si sono dati hanno una evidente analogia di struttura con le Weltanschauungen religiose dominanti l'ambiente in cui vissero i creatori di tali sistemi. Ad esempio: la concezione platonica delle idee può essere messa in parallelo con il politeismo greco; la concezione filosofica arcaica dell'anima è analoga alle rappresentazioni dell'anima proprie delle religioni orientali; la trasformazione del sistema aristotelico nel Medio Evo è debitrice all'ambiente religioso cristiano; in Kant sono facilmente rilevabili le tracce della sua educazione protestante, ecc.¹⁶⁴.

Scheler non nega il dato storico, ma critica l'esorbitanza delle conclusioni che da esso si vogliono trarre, attribuendo alla religione un potere assoluto sulla filosofia. Tale potere non corrisponde né all'essenza della religione, che non ha dei diretti interessi teoretici, né all'essenza della metafisica, che si radica in modo originale ed indipendente nello spirito umano per il bisogno cui soddisfa, il problema che è chiamata a risolvere, l'oggetto che tratta, il metodo con cui procede¹⁶⁵. Nella sua contrapposizione al tradizionalismo, quale negatore della possibilità e originalità della metafisica, Scheler finisce per fare, nei confronti dei saggi precedenti, un nuovo passo avanti nella sua considerazione della metafisica quale conoscenza razionale dell'essere assoluto. In *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* Scheler sosteneva che

¹⁶⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 247-48.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibi*, p. 250.

la metafisica è chiamata a preparare alla religione solo in quanto difesa della “tendenza metafisica” presente nell’uomo e in quanto dimostrazione della propria incapacità a determinare positivamente l’assoluto. In *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung* si aggiungeva che la metafisica è la sola scienza che può favorire il collegamento del sapere religioso su Dio con il sapere del mondo. Ora, non solo si afferma in assoluto la possibilità della metafisica¹⁶⁶, dicendo che essa può raggiungere una conoscenza autentica, benché inadeguata dell’ens a se, che è pure il soggetto ultimo delle affermazioni religiose, bensì anche che essa può, per conseguenza, positivamente collaborare con la religione per una più adeguata conoscenza del vero Dio¹⁶⁷. Nelle pagine dedicate alla contrapposizione critica col tradizionalismo viene così per la prima volta delineato da Scheler quel sistema di conformità che dovremmo fra poco esaminare più da vicino.

5.4 Dualismo di fede e scienza: a) l’agnosticismo positivista.

Mentre i precedenti sistemi ammettevano l’esistenza e la possibilità della metafisica, anche se non sempre la sua autonomia, i sistemi dualistici sono caratterizzati dalla negazione della sua possibilità. Dato però che la religione si presenta come un fatto radicato nella vita dei popoli ancor più profondamente che non la metafisica, questi sistemi, sia che identifichino la religione con la metafisica, sia che le conservino una certa autonomia, sono in entrambi i casi impegnati a trovare un fondamento a-teoretico alla sua esistenza, come, ad esempio, in Kant l’ordine morale, in Schleiermacher uno speciale e specifico atto religioso. Scheler, pur approvando l’indipendenza e l’autonomia della religione sostenuta da questi sistemi, non accetta la loro critica alla possibilità della metafisica e non condivide - come più ampiamente aveva sostenuto in *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung* - il modo con cui essi cercano di fondare autonomamente la religione.

La critica di Scheler si rivolge anzitutto al positivismo empiristico¹⁶⁸. Esaminato nella forma detta “sensualistica” di E. Mach, esso si caratterizza non solo per la negazione della possibilità di rispondere alle domande metafisiche, ma per la negazione del significato e della validità delle domande metafisiche stesse. Per E. Mach, infatti, o un problema può essere risolto presentando quella possibile combinazione di un materiale sensibile di osservazione che ne decide la soluzione, oppure si deve poter dimostrare che è senza significato in quanto o i concetti in esso contenuti non sono stati rettamete formati oppure sono stati collegati senza senso nella formulazione del problema¹⁶⁹.

Le conseguenze per la comprensione del dato storico della metafisica e della religione

¹⁶⁶ *Ibi*, p. 246.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 250-254.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 255-256.

¹⁶⁹ La medesima impostazione critica nei riguardi della metafisica sarà ripresa dal neopositivismo.

sono notevoli. Le loro problematiche saranno infatti considerate non più come fondate nell'essenza spirituale dell'uomo, bensì come delle semplici categorie storiche, per nulla permanenti. Con il suo progressivo adattamento all'universo l'uomo si libererà definitivamente da tali problematiche riconoscendone l'assurdità. Il positivismo non si pone quindi il problema del rapporto strutturale fra metafisica e religione. L'unico compito teoretico che egli si propone nei loro confronti è quello della loro descrizione, quali fenomeni psichici di fatto presenti nella vita umana, di cui si deve ricercare una spiegazione psicologica, storica, sociologica, e caso mai farne vedere l'utilità biologica e sociologica per alcuni particolari periodi storici. In queste pagine dei *Problemi della religione*, Scheler non prende completa posizione contro il positivismo. Egli si limita a ribadire la sua convinzione circa la possibilità della metafisica, anche se il positivismo naturalista, negatore della originalità dello spirito umano, sarà uno dei bersagli più costanti della antropologia filosofica scheleriana. Esso infatti contraddice l'essenza della religione e della filosofia a livello molto più profondo che non il kantismo. Negando infatti la spiritualità umana esso nega quella intima tensione metafisica che è - come si è visto - il presupposto antropologico essenziale della possibilità stessa della religione. Tutta la gnoseologia scheleriana, soprattutto nella fondamentale tesi della intenzionalità di dati essenziali non empirici, tutta la sua metafisica, soprattutto nella tesi dell'originaria evidenza della sfera dell'assoluto, e tutta la sua antropologia, che su quella intenzionalità e su quella apertura umana all'orizzonte dell'assoluto fonda la spiritualità e personalità dell'uomo, è così una decisa critica della posizione positivista sulla religione ed una difesa delle condizioni trascendentali di possibilità e di senso della religione stessa. Il positivismo crede che la religione sia una illusione da spiegare storicamente e psicologicamente, Scheler è convinto proprio del contrario. Impulso illusionistico è proprio il tentativo agnostico di distogliere gli occhi spirituali dal dato immediato della sfera dell'assoluto per volgere l'attenzione unicamente al campo degli esseri relativi. Tale impulso, che può diventare una ' cattiva abitudine ', non è altro che un fatto storico transeunte, nato da una insoddisfazione religiosa toccante i più profondi strati della emotività umana. Sui procedimenti psicologici e storici di tale fatto, caratteristico dell'epoca moderna, Scheler si è espresso chiaramente in alcuni dei saggi già esaminati¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Cfr., ad esempio i saggi sul *Risentimento*, *il Borghese*, *il Borghese e i poteri religiosi*. Per la critica alla concezione positivista della religione cfr. anche *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 40-110.

5.5 Dualismo di fede e scienza: b) l'agnosticismo kantiano.

Diversamente dall'agnosticismo positivistico, l'agnosticismo kantiano riconosce senso e validità alle domande metafisiche e religiose, ma pensa che la ragione umana non possa darvi una valida risposta. Secondo Kant, le "idee della ragione", anima, mondo, Dio, sono un prodotto necessario della ragione, ma sono anche il suo eterno problema, dato che l'oggetto che vi corrisponde è inconoscibile. Esse tuttavia permettono di circoscrivere un campo a-teoretico che verrà colmato con i postulati della ragion pratica. La struttura del pensiero kantiano, ripreso poi dalle scuole neo-kantiane¹⁷¹, dato che distingue nettamente fra filosofia e religione, e considera la seconda autonoma dalla prima, permette il nascere di una vera filosofia della religione, anche se di tipo "trascendentale", che Scheler chiama anche "teoria della conoscenza e della valutazione religiosa". « Essa dovrebbe mettere a nudo le permanenti radici della religione nello spirito umano e determinare l'ordine di fondazione della serie di atti in cui gli oggetti religiosi si presentano e si realizzano. Ciò che va al di là di questa filosofia e psicologia trascendentale della religione è però subito rimandato alla filosofia della storia, come presentazione dei vari gradi e vie in cui queste disposizioni trascendentali originarie dello spirito razionale si realizzano nella storia »¹⁷².

Tale impostazione è fatta propria da tutta una serie di pensatori che, dopo aver negato, sulle tracce di Kant, la possibilità della metafisica, cercano in vari modi un fondamento a-teoretico alla religione. Gli autori a cui Scheler rimanda sono in generale quelli già ricordati in *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung*, e cioè Kant, Schleiermacher, Otto, Cohen, Natorp, Windelband, Eucken, Cohn, nonché Troeltsch, Wobbermin, e alcuni autori che fanno capo al teologo protestante Ritschl, come Kaftan e Hermann.

Scheler riconosce a questo sistema dualistico il merito fondamentale di aver rivendicato l'indipendenza e l'autonomia della religione di fronte alla metafisica. In questo, ma solo in questo, esso è da preferire al sistema di identità¹⁷³. Scheler infatti non condivide né la sua negazione della metafisica né i vari modi con cui i suoi sostenitori cercano di fondare a-teoreticamente la religione. La negazione della metafisica non è condivisa sia perché fondata su di una impostazione gnoseologica che la fenomenologia ha superato, sia perché essa finisce per misconoscere i reali rapporti fra filosofia e religione. Pur negando che la religione si fondi sulla filosofia, Scheler infatti finisce per sostenere in queste pagine che religione e filosofia convergono autonomamente su tutta una serie di proposizioni fondamentali su Dio e sull'uomo. Fatto questo che impone il problema della loro organica unità nell'ambito

¹⁷¹ Per un esame della filosofia della religione sviluppata in detta scuola, cfr. J. HESSEN: *Religionsphilosophie*, op. cit., pp. 30-124.

¹⁷² MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 255.

¹⁷³ Cfr. *Ibi*, p. 257-258.

dello spirito umano, quale solo il “sistema di conformità” sembra poter adeguatamente inquadrare e risolvere¹⁷⁴.

Quanto poi al modo col quale i sistemi dualistici di ispirazione kantiana cercano di fondare a-teoreticamente la religione, Scheler richiama qui e critica un solo aspetto di questi tentativi: il soggettivismo in cui cadono dati i presupposti gnoseologici generali da cui partono. In campo religioso tale soggettivismo si configura come “fideismo”. Scheler lo definisce « la dottrina circa la fede che nega l'esistenza di un bene oggettivo della fede, o bene salvifico, quale solidale possesso dell'umanità »¹⁷⁵.

La costante contrapposizione di Scheler, in nome della fenomenologia, sia al soggettivismo gnoseologico in genere, come pure al soggettivismo religioso trova così, nella sua proposta di un “sistema di conformità” fra filosofia e religione, un nuovo campo di espressione.

5.6 Il sistema scheleriano di conformità: a) analisi fenomenologica della originalità e della indipendenza reciproca di religione e metafisica.

Il sistema che Scheler propone per definire i rapporti fra religione e filosofia è volto, da un lato, a mostrare l'originalità e l'indipendenza sia della religione (specialmente contro il sistema dell'identità parziale e quello gnostico dell'identità totale), sia della filosofia (specialmente contro il tradizionalismo), e, dall'altro, a mettere in luce le connessioni strutturali che fra le due sussistono (e ciò specialmente contro i sistemi dualistici della diversità essenziale). L'autore è convinto che il sistema offra notevoli vantaggi per la comprensione e lo sviluppo sia della metafisica che della religione, nonché per la loro reciproca collaborazione, e renda quindi possibile l'instaurazione di una filosofia della religione che dia quei chiarimenti propedeutici necessari per il rinnovamento religioso esigito dal tempo.

L'originalità della metafisica e della religione, e la loro reciproca indipendenza, viene messa in luce raccogliendo in una sintesi particolarmente felice quanto era stato sostenuto nei saggi precedenti circa la natura dei due fenomeni. Metafisica e religione si caratterizzano e definiscono in se stesse e reciprocamente in base alla diversità del movente, del fine, dell'oggetto intenzionale, della fonte di verità, del grado di certezza, del soggetto e del modo sociologico che esso ha di presentarsi, del mezzo espressivo, ecc. Il movente (o origine) della metafisica « è la meraviglia che qualche cosa in generale sia e non invece il nulla ». La religione invece nasce « dall'amore di Dio e dal desiderio di una definitiva salvezza dell'uomo stesso e di tutte le cose »¹⁷⁶.

Il fine della metafisica sarà quindi la conoscenza razionale « dell'essenza del mondo esistente e del fondamento ultimo che ne condiziona l'esistenza ». La religione invece si presenterà anzitutto come “via di salvezza”, ottenibile tramite la comunità di vita

¹⁷⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 255-256.

¹⁷⁵ *Ibi*, p. 257.

¹⁷⁶ *Ibi*, p. 250.

con Dio, la divinizzazione¹⁷⁷. L'oggetto intenzionale della conoscenza metafisica è quindi l'essere assoluto nella sua realtà e nella sua essenza, quale spiegazione ultima di ogni realtà ed essenza del mondo. L'oggetto intenzionale dell'atto religioso è invece anzitutto il "Summum Bonum", il divino e il santo assoluti quale fondamento ultimo della propria salvezza¹⁷⁸.

La fonte della verità - con il corrispettivo metodo - della metafisica consiste in quel procedimento spontaneamente attivo della ragione che indaga e collega i dati fenomenologici essenziali e la conoscenza della realtà offerta dalle scienze. La fonte delle verità religiose sta invece in quel procedimento passivo di recezione della rivelazione che si ha nella fede¹⁷⁹. Il grado di certezza della metafisica, per quanto riguarda le determinazioni positive materiali del fondamento ultimo del mondo, non supera mai la ipoteticità e la verosimiglianza, dovendo dipendere dai risultati puramente verosimili e ipotetici delle scienze. La religione implica invece sempre la "stabile certezza" circa il bene che la rivelazione offre e per il quale nella fede ci si impegna totalmente¹⁸⁰. Ne segue una diversità della religione e della metafisica anche di fronte alla storia. La verità e i beni metafisici rientrano necessariamente nel processo storico. Le verità e i beni della religione sono verità e beni eterni¹⁸¹.

Il soggetto tipico della metafisica è il pensatore, che diviene maestro con la forza convincente dei suoi ragionamenti. Il soggetto tipico della religione è invece l'homo religiosus, e specialmente il santo, che si presenta come modello personale di quel rapporto con Dio che gli permette di insegnare con autorità carismatica¹⁸².

Anche la forma sociologica con cui si presentano metafisica e religione è diversa. Nell'una si ha la scuola, nell'altra la chiesa. In questa, diversamente dalla prima, si insegna un credo obbligatorio, e il fine a cui si tende, la salvezza, si raggiunge solo in unione di solidarietà con tutto il gruppo e, in ultima analisi, con tutta l'umanità¹⁸³.

Fra le varie altre differenze, talora accennate senza troppo ordine e su cui si ritorna più volte in modo sparso, ricordiamo ancora la diversità del modo di esprimersi, che per la metafisica è il concetto e per la religione è il simbolo¹⁸⁴.

L'originalità e l'indipendenza reciproca del fenomeno religioso del fenomeno metafisico, che Scheler sostiene, non vanno però confuse col problema del rapporto di dipendenza della metafisica dalla religione quanto alla sua origine nello spirito umano, che egli parimenti sostiene in analogia con la propria tesi gnoseologica generale della precedenza, in ogni sfera, della conoscenza del valore sulla conoscenza dell'essere. « Nel primo caso si tratta della indipendenza dell'intenzionalità del

¹⁷⁷ Cfr., *Ibi*, pp. 246, 250.

¹⁷⁸ Cfr., *Ibi*, p. 250.

¹⁷⁹ *Ibi*, pp. 260-261.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibi*, pp. 266-268.

¹⁸¹ Cfr. *Ibi*, p. 268.

¹⁸² Cfr. *Ibi*, pp. 245-246

¹⁸³ Cfr. *Ibi*, p. 246.

¹⁸⁴ Cfr. *Ibidem*.

filosofo, cioè della libertà da presupposti nella sua ricerca. Nel secondo caso si tratta invece dell'origine della conoscenza metafisica, inclusa la stessa intenzionalità che le è propria. Se ci si chiede: fra conoscenza religiosa e conoscenza metafisica, entrambe appartenenti costitutivamente allo spirito umano, quale è la più originaria nella sua attualizzazione? Mi pare che nella risposta non ci siano dubbi: la conoscenza religiosa è più originaria, non solo in senso psicogenetico-empirico, ma anche nello stesso ordine essenziale d'origine dei due tipi di conoscenza nello spirito umano. L'uomo "ha sempre" già una sua concezione di fede circa la via di salvezza propria e del mondo prima di assumere l'atteggiamento di spirito metafisico, ce l'ha "necessariamente", sia che lo voglia o no, sia che porti tale concezione a livello di sapere riflesso o no ».¹⁸⁵

Oltre a questa prima ed estrinseca connessione strutturale fra metafisica e religione, che non tocca l'intrinseca originarietà ed indipendenza dei due fenomeni, con il suo sistema di conformità Scheler vuole però rilevare tutta una serie di connessioni strutturali più intrinseche, che escludano una visione dualistica dei due tipi di conoscenza e ne mettano invece in luce quella "organica unità", che essi hanno nello spirito umano.

5.7 Il sistema scheleriano di conformità: b) connessioni strutturali fra religione e metafisica dal punto di vista dell'oggetto.

Con il sistema di conformità, Scheler intende affrontare il problema delle relazioni fra religione e metafisica esclusivamente dal punto di vista dell'oggetto presente all'uomo nei due tipi di fenomeni. Il che naturalmente non esclude che, come meglio vedremo, la struttura scheleriana della filosofia della religione non presenti di fatto una problematica più vasta. Il problema è esplicitamente posto in questi termini: « se e fino a che punto gli oggetti della fede religiosa - esistenza e natura di Dio, immortalità dell'anima, ecc. - siano anche oggetto della conoscenza filosofica ».¹⁸⁶

Scheler pensa di poter rispondere al problema, senza identificare né contrapporre radicalmente gli oggetti dei due tipi di conoscenza, distinguendo il piano della "intenzionalità" dal piano della "realtà" e da quello della "soggettività" trascendentale dello spirito umano.

Come oggetti intenzionali, e cioè come terminazioni oggettuali di atti conoscitivi specifici (Husserl direbbe: come 'noemi' di rispettive 'noesi'), « il Dio della religione e il fondamento ultimo del mondo studiato dalla metafisica ... sono essenzialmente diversi. Il Dio della coscienza religiosa 'è' e vive esclusivamente nell'atto religioso, non nel pensiero metafisico circa entità e realtà extrareligiose ».¹⁸⁷

Tale diversità essenziale sul piano degli oggetti intenzionali non esclude però che si

¹⁸⁵ *Ibi*, pp. 268-269.

¹⁸⁶ *Ibi*, p. 240.

¹⁸⁷ *Ibi*, p. 246.

possano avere delle relazioni fra gli oggetti sia sul piano della realtà, ove di fatto i due oggetti, per loro stessa intrinseca natura, si ritrovano uniti in un identico essere reale, sia sullo stesso piano intenzionale, dato che essi mostrano un elemento parzialmente identico nel concetto generico di ens a se. Il comune correlarsi dei due oggetti intenzionali al medesimo spirito umano esige, per questi due motivi, una 'conformità' fra le affermazioni metafisiche e quelle religiose.¹⁸⁸ Di fatto i due oggetti intenzionali sono collegati in quanto ad essi corrisponde un unico e medesimo essere reale. « Infatti è apriori chiaro che la natura essenziale del reale assoluto, del reale cioè che sta a fondamento di ogni reale, deve essere decisiva per la salvezza o la rovina di ogni cosa, l'uomo incluso; esso è infatti, per così dire, l'istanza ultima di questa salvezza o rovina. Ed è anche apriori chiaro che il sacro e il divino assoluto, il quale, secondo la sua essenza, è in grado di appagare il desiderio degli esseri, può realmente fare ciò solo se egli è anche il reale assoluto da cui ogni cosa dipende »¹⁸⁹. Con tale intrinseco collegamento non è tolta però l'indipendenza e la reciproca indeducibilità dei due oggetti intenzionali e quindi la diversità essenziale di religione e metafisica. « Il problema della salvezza rimane secondario per il metafisico; la conoscenza del reale assoluto rimane secondaria per l'uomo religioso. La salvezza e l'amore per la salvezza di tutte le cose rimangono le categorie originarie e indipendenti della religione; l'ente, come è in se stesso, rimane la indipendente categoria originaria della metafisica. L'idea di colui che è a fondamento della salvezza, come idea dell'assolutamente santo o divino ... non si lascerà mai dedurre analiticamente dall'idea del reale assoluto. Ed, inversamente, la seconda non si lascerà mai dedurre dalla prima »¹⁹⁰.

In conclusione: i due oggetti intenzionali devono già essere dati, in quanto tali, in atti intenzionalmente distinti, e come termini di due differenti esigenze umane, prima che, per la correlazione essenziale che in essi si scopre, divenga "apriori chiaro" che, sul piano della realtà, l'uno richiama essenzialmente l'altro, fino ad esigere che essi siano se stessi solo se di fatto sono aspetti essenziali dell'una e medesima realtà.

Per questo « metafisica e religione debbono condurre ad un (essere) reale identico - una volta che abbiano raggiunto il loro fine -, ad un essere reale che dia l'ultimo reale significato ai loro oggetti intenzionali essenzialmente diversi »¹⁹¹.

Un secondo motivo di connessione lo si trova anche sul piano degli stessi oggetti intenzionali. Essi infatti, pur essenzialmente diversi, mostrano una parziale identità nel loro contenuto. « Questo elemento parziale è l'oggetto del concetto ens a se, qualora in esso l'ens sia concepito in modo tale che esso è ancora indifferente sia nei confronti del reale assoluto sia nei confronti del bene assolutamente santo »¹⁹².

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ibi*, p. 251.

Ciò però non significa che la religione assuma l'idea di ens a se dalla metafisica - come vorrebbe il sistema della identità parziale - e neppure il contrario - come vorrebbero i tradizionalisti. Religione e metafisica, pur avendo come ultimo soggetto logico delle loro predicazioni l'*Ens a se*, posseggono un modo loro proprio di averlo intenzionalmente presente, lo intenzionano secondo differenti aspetti essenziali e lo pongono in relazione con ogni ens ab alio in modi essenzialmente diversi¹⁹³.

La via che porta al fondamento ultimo del mondo non è quindi necessariamente parallela a quella che porta all'assolutamente santo. La fede nel Dio della religione non vive infatti, anche a livello di semplice fede religiosa naturale, in virtù della metafisica, né la conoscenza filosofica del fondamento ultimo del mondo vive in virtù della fede religiosa. « I due oggetti intenzionali possono quindi di fatto anche divergere ampiamente, nonostante sia certa apriori la loro necessaria identità reale. Tale identità reale, o la sua intuizione, non poggia infatti su di una identità di contenuto dei due enti, che sia stata precedentemente scoperta, bensì viene posta sulla base di una proposizione apriori. Il fondamento di questa proposizione è l'unità dello spirito umano e la necessaria incontraddittorietà di ogni sua affermazione. Proprio per questo la ragione (soggettiva) e l'atto religioso ... possono bensì portare ad elementi contenutistici diversi dell'ens a se, senza che con ciò sia posta in dubbio la identità reale fra il fondamento del mondo, proprio della metafisica, e il Dio della religione »¹⁹⁴.

La profonda unità della natura umana, dello spirito umano e dell'essere¹⁹⁵ si manifesta in modo analogo, secondo Scheler, in tutta una serie di proposizioni fondamentali, che l'atto religioso pone come vere autonomamente, in base alla propria logica di senso, e che si possono raggiungere anche per via metafisica. Ad esempio: l'esistenza di un ente che ha l'esistenza in base alla sua stessa essenza; l'esistenza di un ens a se come causa prima di ogni ente contingente; la spiritualità e razionalità di questo ens a se e la sua natura di summum bonum e di termine finale di ogni moto del mondo; la sua infinità; la spiritualità e razionalità dell'anima umana; la sua appartenenza essenziale ad un corpo; la separabilità in essa di essenza ed esistenza; il perdurare personale dell'anima umana oltre la morte; l'esistenza di una libertà dello spirito e in specie del volere, ecc.¹⁹⁶.

Con queste battute, qui riportate in maniera più aderente possibile al testo scheleriano, si raggiunge direttamente il fulcro del sistema di conformità con il quale Scheler pensa di poter guadagnare vantaggi e di evitare dei pericoli sia in vista di una più esatta comprensione della religione e della metafisica, che in vista di un loro più armonioso sviluppo.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibi*, p. 252.

¹⁹⁵ *Ibi*, p. 259.

¹⁹⁶ *Ibi*, p. 257.

Le finalità che Scheler si propone di raggiungere, con la sua proposta del sistema di conformità, sono molteplici. Esse corrispondono in pratica alle critiche mosse ai vari sistemi che lo hanno preceduto¹⁹⁷.

Anzitutto si evita l'eccessivo razionalismo, che, pretendendo di dedurre razionalmente i contenuti rivelati, rendeva di fatto inutile la rivelazione; d'altro lato, si impedisce anche un influsso arbitrario dell'autorità ecclesiastica nella ricerca filosofica. Ci si premunisce inoltre dal trascurare le necessarie differenze fra il contenuto intenzionale del Dio della metafisica e quello del Dio della religione. Positivamente si salva anzitutto l'indipendenza della religione e la sua unitarietà di fondo. La distinzione fra religione naturale religione soprannaturale (o positiva) viene infatti operata all'interno stesso della religione, con la distinzione fra due tipi di rivelazione: quella naturale e quella positiva. Il concetto di "fede in Dio", categoria fondamentale della religione, mantiene così il suo significato anche nell'ambito della religione naturale, senza che questa venga ridotta a semplice ' conoscenza di Dio '. In tal modo si eviterà pure di ridurre la religione a 'gnosi ', abbandonando le ' verità eterne ' della religione alla mutevolezza propria della essenziale storicità della ricerca metafisica. Il sistema di conformità salva anche l'indipendenza della metafisica. Le argomentazioni metafisiche, infatti, da un lato non saranno viste come semplice punto di appoggio delle verità di fede, facendo sorgere il dubbio che le si tenga ferme più per la funzione che si assegna loro che non per il loro intrinseco valore e dall'altro non dovranno subire l'influsso arbitrario esterno dell'autorità ecclesiastica, tentata di porre dei limiti al loro autonomo sviluppo¹⁹⁸.

Così, se da un lato non si dovrà assistere ad abbandoni della fede in seguito all'abbandono di una data metafisica, dall'altro le divergenze in campo di teologia positiva non si ripercuoteranno in divergenze nel campo dei sistemi metafisici.

Oltre a salvare la reciproca indipendenza, il sistema di conformità salva anche la collaborazione e connessione di religione e metafisica¹⁹⁹. Poiché infatti esso riconosce che l'oggetto reale della religione e della metafisica è di fatto identico, esso potrà usufruire di entrambi gli oggetti intenzionali per giungere ad una più adeguata conoscenza di Dio in tutta la sua realtà. « Il vero Dio non è infatti così vuoto e rigido come il Dio della metafisica. Il vero Dio non è così particolarizzato e vivace come il Dio della semplice fede »²⁰⁰.

Per collaborare ad una più adeguata conoscenza di Dio, religione e metafisica devono però superare la difficoltà delle apparenti contraddizioni fra gli attributi religiosi e quelli metafisici di Dio. Il Dio che è oggetto della religione è infatti il "Dio vivente",

¹⁹⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 252-254; 258-262.

¹⁹⁸ La preoccupazione di respingere ogni indebito intervento dell'autorità della chiesa in campo filosofico è già ben presente in Scheler al tempo di *L'eterno nell'uomo* p. 260.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibi*, p. 262.

²⁰⁰ *Ibi*, p. 254.

che conosce amore, odio, collera, che rivolge i suoi occhi ad un singolo o ad un popolo, che dà le sue grazie liberamente e con imperscrutabile misura. Il Dio che è oggetto della metafisica è invece l'ens assolutamente immutabile, che non può quindi essere soggetto di quei predicati. « L'intuizione apriori della identità reale del Dio della metafisica e della religione esige una composizione vera e reale di queste apparenti contraddizioni »²⁰¹, Ciò non si ottiene introducendo surrettiziamente nel Dio della metafisica degli attributi del Dio della fede, immaginandosi poi di averli analiticamente dedotti; né, viceversa, mescolando nel Dio dell'intenzione religiosa degli attributi metafisici che esso non possiede; bensì, ad esempio, riconducendo in un secondo tempo ciò che di mutevole appare nel Dio dell'intenzione religiosa al semplice mutare e cambiare dei diversi punti di vista dell'essere finito su Dio; oppure interpretando le parvenze antropologiche come semplici analogie, rimandanti a qualcosa di essenziale in Dio, che il pensiero razionale su Dio non può adeguatamente cogliere. « Si deve quindi riconoscere che il possesso più adeguato di Dio, la massima partecipazione del nostro essere al suo, può essere raggiunta solo tramite la visione comune, senza contrasti e contraddizioni, del Dio della religione e del ' fondamento del mondo ' proprio della metafisica. Non può invece essere raggiunta facendo né del primo né del secondo il metro dell'oggetto intenzionale dell'altro, né parzialmente né totalmente »²⁰². Oltre a questa collaborazione per una migliore conoscenza di Dio, religione e metafisica, se tenute distinte, possono anche vicendevolmente potenziarsi. La metafisica infatti, che nel suo studio del fondamento del mondo porta tutta la ricchezza dell'esperienza del mondo e della coscienza, può ancorare quelle verità fondamentali, che ha in comune con la religione - nonostante il diverso modo di giungervi - alla pienezza della sua esperienza del mondo e della coscienza, cosa che la religione, da sola, non potrebbe fare. La metafisica può inoltre anche di per sé dimostrare alcune verità che sono di fatto pre-requisite, come la spiritualità e la ragionevolezza dell'ens a se, perché l'ens a se possa avere quella forma d'essere personale che solo nella religione si manifesta. Se invece la metafisica è costretta a fondare le affermazioni che stanno alla base della religione, essa è assorbita in questa, ne riceve un crisma di sacralità che le impedisce di muoversi a suo agio in un proprio campo ed è ridotta ad una somma di proposizioni pietrificate ed intoccabili, che si pensano dedotte analiticamente dall'ens a se. Il suo crescere per natura sua, partendo dalla pienezza dell'esperienza del mondo e della vita spirituale, è impedito; essa finisce per non dare neppure più quell'aiuto libero ed autonomo alla religione che era in suo potere di dare²⁰³.

Il sistema di conformità, strettamente inteso, si limita a questa problematica del rapporto fra oggetto della conoscenza religiosa e oggetto della conoscenza metafisica.

²⁰¹ *Ibi*, pp. 252-253.

²⁰² *Ibi*, p. 253.

²⁰³ Cfr. *Ibi*, pp. 261-262.

Prima di vedere come esso non esaurisca la struttura globale della filosofia della religione presente nel pensiero scheleriano, crediamo utile approfondirne il significato tramite la presentazione dei risultati della discussione storico-critica che esso ha suscitato.

6 Discussione storico-critica del sistema di conformità.

Le analisi condotte da Scheler in merito ai modelli proposti per un'indagine rigorosa sui rapporti tra filosofia e religione nell'ambito dei diversi orientamenti di pensiero, la proposta di filosofia della religione avanzata da Scheler in *L'eterno nell'uomo* col suo sistema di conformità e con le tesi di gnoseologia e fenomenologia religiosa su cui esso si fonda, sortiscono un effetto dirompente nell'ambiente culturale filosofico e religioso che già il modernismo aveva coinvolto in un acceso dibattito. Scheler si inserisce nel vivo della discussione intrecciando le sue idee alla fitta maglia della tradizione e congiungendole ai fili delle novità e del progresso. Le coordinate della posizione scheleriana e la rilevanza del suo contributo alla ricerca filosofica si evincono da un'analisi della cronaca che riporta le immediate reazioni e quelle più meditate nei confronti delle provocazioni scheleriane.

L'ambiente religioso tedesco, in particolare quello cattolico, era infatti rimasto fortemente colpito dal modo con cui il nostro autore, pur criticando il modulo di fondazione razionale della religione proprio della impostazione neoscolastica, sembrava offrire una concreta possibilità di fondazione oggettiva della religione, richiamandosi sia alla veneranda tradizione agostiniana che alla moderna impostazione fenomenologica dei problemi filosofici²⁰⁴.

Da parte della tradizione filosofica e teologica cattolica più stabilita, che si sentì particolarmente presa di mira dalle critiche di Scheler al sistema della identità parziale, le prime reazioni furono per lo più fortemente negative. La loro formulazione tipica si può trovare in alcune opere del filosofo neo-scolastico J. Geysler²⁰⁵ e del teologo cattolico H. Lennerz²⁰⁶.

Per Geysler il sistema di conformità è errato su tutta la linea. Esso infatti contrappone falsamente filosofia e religione; vanamente tenta di fondare la religione naturale sull'atto religioso indipendentemente dal pensiero razionale; nel suo ambito non è possibile giustificare la sostenuta conformità di religione e filosofia. Più in particolare: Geysler sostiene anzitutto che la religione non può essere contrapposta radicalmente alla filosofia. Essa infatti, pur non riducendosi a pensiero razionale,

²⁰⁴ Cfr., E. PRZYWARA: *Religionsbegründung. Max Scheler - J.H. Newman*, Freiburg im Br. 1923, pp. I-XVI, fa un'interessante rassegna della primissima bibliografia su Scheler fino all'inizio del 1923, nonché il giudizio conclusivo che egli dà sulla vasta eco suscitata dal suo pensiero, soprattutto in campo cattolico.

²⁰⁵ Cfr. J. GEYSER: *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster, 1923; *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg 1924.

²⁰⁶ Cfr. LENNERZ: *Schelers ...*, op. cit.

dato che suppone anche l'atto di volontà con cui ci si dona a Dio, implica sempre la conoscenza razionale di Dio, quale dimensione intrinseca della esperienza religiosa stessa²⁰⁷. Compito della filosofia della religione è quindi dare un fondamento riflesso alla religiosità naturale dell'uomo, mettendo in luce il valore del procedimento razionale discorsivo, propriamente metafisico, con cui l'uomo, già in modo prescientifico, giunge a Dio²⁰⁸. In secondo luogo: Scheler è in errore sia quando crede di scalzare il valore delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, sia quando pensa di poter fondare altrimenti la religione naturale, ricorrendo alla specificità dell'atto religioso stesso. Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio sono infatti valide in quanto, in base al principio di causalità, è possibile passare da una sfera all'altra (dal mondo a Dio) sulla base delle relazioni essenziali che fra esse sussistono²⁰⁹. L'atto religioso naturale, così come è presentato da Scheler, non è invece capace, di per sé, a fondare la religione. Non si vede infatti come la coscienza religiosa possa cogliere Dio in modo immediato tramite la relazione simbolica delle cose finite con Dio. Tale relazione simbolica infatti può essere colta solo dopo che si è conosciuto, per deduzione, che Dio è la causa del mondo²¹⁰. La posizione di Scheler, se non vuole cadere nell'ontologismo, sostenendo la conoscenza immediata dell'oggetto religioso stesso nella sua realtà, non può che ridursi ad un vago intuizionismo soggettivistico, a cui di fatto si possono ricondurre le posizioni di tutti coloro che sostengono una conoscenza naturale di Dio per mezzo di intuizione o di esperienza vissuta²¹¹. Quanto poi alla conformità di religione e filosofia, Scheler non riesce a fondarla perché, una volta stabilita l'indipendenza delle due vie che portano alla conoscenza di Dio, egli non ha più sufficienti basi per sostenere l'identità reale dei due oggetti intenzionali. Il richiamo scheleriano all'unità dello spirito umano non è infatti sufficiente; tale unità può tutt'al più mettere in luce l'esigenza di incontraddittorietà delle affermazioni dello spirito, ma non l'identità dei suoi oggetti²¹². Nella seconda delle opere citate, Geysler cercherà inoltre di mettere particolarmente in luce, in contrapposizione all'interpretazione critica dello *Przywara*²¹³, la natura fondamentale idealistica del metodo fenomenologico, nonché l'impossibilità, in filosofia

²⁰⁷ Cfr. J. GEYSER, *Augustin...*, op. cit., pp. 149-155.

²⁰⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 2-28.

²⁰⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 155-167.

²¹⁰ Cfr. *Ibi*, pp. 167-172.

²¹¹ Cfr., *Ibi*, p. 177. In polemica con l'opera di J. HESSEN: *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem Hl. Augustinus*, Paderbon 1919, il Geysler sostiene che, nonostante il richiamarsi del rinascito agostinismo fenomenologico ad Agostino, in questi non si trova la tesi di una nostra conoscenza immediata di Dio (cfr. *Augustin...*, op. cit., pp. 39-74). Tale tesi, di origine platonica e neoplatonica, sarebbe invece stata ripresa modernamente soprattutto dal Gratre, da cui dipenderebbe Scheler per la contrapposizione dualistica fra intuizione immediata di Dio e pensiero razionale deduttivo (cfr. *Ibi*, pp. 75-103). Oltre a Gratre e Scheler, Geysler prende in esame, come esponenti della stessa corrente di pensiero, R. Winkler (*Ibi*, pp. 116-129), K. Adam (*Ibi*, pp. 130-148) e O. Gründler (*Ibi*, pp. 207-233).

²¹² Cfr. *Ibi*, pp. 106-116, 233-241.

²¹³ Cfr. la posizione di questo autore esaminata poco sotto.

della religione, di limitarsi al problema della essenza di Dio, come con quel metodo Scheler intende fare. Il problema della esistenza di Dio è infatti inscindibile da quello del fondamento della religione, che la filosofia della religione ha appunto il compito di mettere in luce²¹⁴.

La critica di Geysler al sistema scheleriano di conformità è rimasta classica come espressione del punto di vista filosofico neoscolastico. Anche se un'interpretazione più attenta dell'opera di Scheler farà cadere l'accusa di intuizionismo soggettivistico e di idealismo, e porterà a valutare più positivamente la natura e i risultati delle analisi fenomenologiche scheleriane sulla religione, rimarrà tuttavia fermo, per tale punto di vista, il rifiuto del sistema di conformità, considerato eccessivamente dualista, e la dichiarata insufficienza del metodo fenomenologico per la costruzione di una filosofia della religione. La cosa è facilmente rilevabile in altre due opere tipiche della critica neoscolastica alla filosofia della religione proposta da Scheler: quelle di H. Newe e di H. Fries.²¹⁵

Il Fries, ad esempio, che pur sa ben rilevare ed apprezzare l'enorme e positivo influsso che Scheler ha avuto nella filosofia cattolica della religione in Germania, obietta infatti anch'egli che « ogni atto religioso contiene elementi razionali e metafisici, e ogni autentica metafisica che intende Dio comporta caratteristiche religiose »²¹⁶. Compito della filosofia della religione è quindi mettere in luce l'intima struttura metafisica presente in modo irriflesso nella stessa conoscenza religiosa di Dio²¹⁷. Nella posizione dualista di Scheler, invece, « la metafisica è profanizzata e la religione è privata del suo contenuto razionale »²¹⁸. Quanto poi al metodo fenomenologico, anche il Fries osserva che con esso non si possono esaurire i compiti di una filosofia della religione, dato che essa non deve limitarsi al problema dell'essenza della religione, ma deve affrontare anche quello della sua verità; cosa impossibile se si prescinde metodologicamente dal problema della realtà del divino²¹⁹.

Posizione critica ancor più radicale fu quella, mossa da un punto di vista teologico neoscolastico, dell'illustre teologo cattolico gesuita H. Lennerz. Per Lennerz il sistema scheleriano di conformità è in insanabile contrasto non solo con il tomismo scolastico, ma addirittura con la dottrina cattolica. Pur riconoscendo che le tesi scheleriane non si identificano né col modernismo (poiché Scheler afferma l'intenzionalità del sentimento) né con il tradizionalismo (poiché egli ammette una conoscenza naturale originaria di Dio non dipendente dalla rivelazione positiva),

²¹⁴ Cfr. J. GEYSER: *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, pp. 25, 26-46.

²¹⁵ Cfr. H. NEWE: *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*, Würzburg, 1928; H. FRIES: *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg, 1949.

²¹⁶ Cfr. H. FRIES: *Die katholische ...*, op. cit., pp. 149-150.

²¹⁷ *Ibi*, pp. 148-154.

²¹⁸ *Ibi*, p. 149.

²¹⁹ *Ibi*, pp. 142-143.

entrambi espressamente condannati dalla Chiesa nel Concilio Vaticano I e nei documenti antimodernistici, il Lennerz afferma che esse si oppongono ugualmente, in punti fondamentali, all'insegnamento esplicito della Chiesa. Infatti: 1. il sistema parziale di identità circa i rapporti fede-ragione, che Scheler critica, è proprio quello che la Chiesa sostiene nel Concilio Vaticano I. 2. Scheler nega la possibilità di una deduzione causale certa dal mondo a Dio. La Chiesa ivi lo afferma. 3. Scheler nega la possibilità di conoscere la personalità di Dio senza una positiva rivelazione. La Chiesa invece dice che è possibile. 4. Scheler nega che la fede nella rivelazione debba essere provata razionalmente con criteri esteriori, con miracoli e profezie. La Chiesa insegna il contrario. 5. Scheler nega che la ragione debba dimostrare i fondamenti della fede. La Chiesa espressamente lo afferma. A queste condizioni una "armonizzazione" è per Lennerz evidentemente impossibile²²⁰.

La critica di Lennerz, fondata su di una contrapposizione del tutto estrinseca di tesi cattoliche e di affermazioni scheleriane, senza alcun tentativo di cogliere in entrambi i casi la esatta portata delle affermazioni e il fine inteso da entrambe le parti, non farà testo nella ulteriore critica cattolica, la quale cercherà, come vedremo, di scagionare la filosofia della religione di Scheler da quella accusa di eterodossia che suscitò amaro stupore in Scheler stesso.

Il sistema di conformità determinò però reazioni non solo da parte della tradizione filosofica e teologica cattolica, bensì anche da parte della ortodossia protestante, che elevò contro di esso delle critiche non meno forti. Naturalmente, data la diversa valutazione della filosofia della religione che in generale si aveva in campo protestante²²¹, le critiche giunsero dalla parte opposta. Fin dall'inizio, sulla linea del giudizio di E. Troeltsch²²², la filosofia della religione di Scheler fu vista come una 'apologetica del cattolicesimo'. Apologetica però mal fondata, dato che per il pensiero protestante ortodosso nessuna 'teologia naturale' può stare alla base della fede. Espressioni tipiche del pensiero protestante sono le opere dedicate a Scheler da Fr. Kreppel e da J. Heber²²³.

Per Kreppel, Scheler tenterebbe una sintesi fra pensiero filosofico e dottrina cattolica, rompendola con l'idealismo e ritornando all'oggettivismo della scolastica²²⁴. Ciò però è impossibile, perché dopo l'idealismo ogni tentativo di ritorno alla scolastica è destinato al fallimento. Scheler tenta di fondare una 'teologia naturale' che si distingua da quella dominante nel pensiero cattolico in quanto non si rifà alla metafisica²²⁵. Ma la sua pretesa di poter fondare a priori razionalmente la religione,

²²⁰ Cfr. LENNERZ: *Schelers ...*, op. cit., pp. 97-98.

²²¹ Cfr. E. BRUNNER: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München, 1926.

²²² Cfr. E. TROELTSCH: *Der Historismus und seine Problem*, in *Gesammelte Schriften*, III, Tübingen 1922, pp. 603-617.

²²³ Cfr. Fr. KREPPPEL: *Die Religionsphilosophie Max Scheler*, Leipzig, 1931.

²²⁴ Cfr. *Ibi*, p. 3.

²²⁵ Cfr. *Ibi* p. 23.

anche solo per preparare l'uomo a ricevere la rivelazione divina, partendo dal cosmo e dalle relazioni simboliche ed analogie che l'atto religioso naturale scoprirebbe in esso, lo pone nell'ambito del pensiero cattolico e lo contrappone alla Riforma, la quale attribuisce la nascita della fede alla sola grazia divina²²⁶. Della stessa idea è J. Heber, il quale, ormai chiaramente influenzato dalle tesi proprie della nuova "teologia dialettica", esclude che si possa in alcun modo vedere la religione positiva cristiana in relazione di continuità con la religione naturale, o le altre religioni positive, dato che queste debbono essere considerate come "peccato dell'uomo".

Oltre alle contrapposizioni rigide globali da parte delle tradizioni filosofico-teologiche stabilite, non mancarono però, soprattutto in campo cattolico, i tentativi di diminuire la distanza con Scheler per utilizzare positivamente alcune sue felici intuizioni. Una delle prime e più interessanti prese di posizione "aperte" da parte di un "neoscolastico", di fronte alla proposta di filosofia della religione di Scheler, fu certamente quella di E. Eschweiler²²⁷. Premesso che l'opera di Scheler si trova nell'ambito del pensiero cattolico e che la filosofia moderna non si è mai avvicinata tanto all'oggettivismo della filosofia scolastica come nella scuola fenomenologica, Eschweiler riassume il sistema di conformità sottolineando gli interessanti parallelismi, anche verbali, con le tesi del famoso teologo cattolico della Scuola di Tubinga Johannes von Kuhn. Le critiche di Scheler al tomismo, identificato col cosiddetto "sistema di identità parziale", non colpiscono tanto il tomismo medioevale quanto piuttosto l'apologetica scolastica sorta nel periodo illuministico e già criticata in campo cattolico e scolastico²²⁸. Le affermazioni di Scheler circa l'indipendenza originaria della religione e la sua indeducibilità dalla filosofia debbono essere approvate per quanto riguarda l'aspetto soggettivo dell'atto sia religioso che filosofico, in quanto il compito della ragione, nei confronti della religione, non è il portare alla fede e il "provare" la fede, bensì solo il mostrare la oggettiva "credibilità" della rivelazione in cui si crede. Per il tomismo, cui Eschweiler aderisce, ragione e fede, benché distinte, sono però fra loro coordinate. In Scheler invece il sapere filosofico e quello religioso rimangono in se stessi completamente indipendenti, di modo che l'accusa di dualismo, che si fa al sistema di conformità, è giustificata²²⁹. Inaccettabile è inoltre, anche per Eschweiler, l'affermazione scheleriana di una originaria conoscenza immediata di Dio per rivelazione, anche se va riconosciuto che tale immediatezza si deve intendere in chiave fenomenologica, come intuizione immediata di una essenza nel dato dell'esperienza²³⁰.

²²⁶ Cfr. *Ibi*, p. 73.

²²⁷ Cfr. E. ESCHWEILER: *Religion und Metaphysik. Zu Max Scheler «Vom Ewigen im Menschen»* in «Hochland», 19 (1921-22), pp. 303-313; 470-489.

²²⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 308-313.

²²⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 480-484.

²³⁰ Cfr. *Ibi*, pp. 410-476.

Il problema della conoscenza religiosa immediata di Dio e del dualismo del sistema di conformità è ripreso, in sede di interpretazione del pensiero scheleriano, anche dal filosofo e teologo cattolico E. Przywara, che tenta di mostrare la conciliabilità della posizione di Scheler con quella della neoscolastica, proponendo una sintesi superiore più ricca che l'autore avrebbe intravisto nei suoi studi precedenti su Agostino e Newman²³¹. Un primo modulo ermeneutico fatto valere da Przywara è la rilevazione della diversità dei piani sui quali operano la scolastica e la fenomenologia. La prima studia l'oggetto direttamente nella sua realtà extrasoggettiva (= l'oggetto in sé); questa invece studia l'oggetto nel suo presentarsi intenzionale all'interno del processo conoscitivo, prescindendo metodicamente dalla sua realtà in sé²³². Poiché il prescindere dalla realtà è un semplice artificio metodico, e poiché la fenomenologia distingue chiaramente, all'interno del procedimento conoscitivo, fra atto e oggetto, non hanno fondamento per Przywara le accuse di idealismo o di soggettivismo fatte valere contro la fenomenologia da un punto di vista neoscolastico; così pure, dato il piano metodologico in cui opera la fenomenologia, non hanno ragione d'essere molte le contrapposizioni rilevate fra l'impostazione scheleriana e quella neoscolastica, come, ad esempio, quella di voler fare una filosofia della religione senza affrontare il problema della conoscenza della realtà di Dio²³³. Il richiamo alla impostazione fenomenologica permette a Przywara di confutare anche l'accusa di ontologismo mossa al concetto scheleriano di conoscenza religiosa immediata di Dio²³⁴. L'immediatezza di cui Scheler parla, si rileva, è anzitutto infatti l'immediatezza con cui l'oggetto fenomenologico (*ens intentionale* e *non ens* reale) è presente all'atto di conoscenza. Non si tratta quindi in nessun modo di conoscenza immediata della realtà di Dio, come interpreterebbero J. Hessen e K. Adam. In secondo luogo tale immediatezza significa soltanto che l'oggetto intenzionale della religione, e cioè Dio come *Summum Bonum*, non è mediato dalla metafisica. Il che non vuol dire che Dio non sia colto con certezza come trascendente tramite il creato, come afferma il Vaticano I, ma solo che il modo con cui l'oggetto religioso coglie Dio è diverso da quello metafisico. Scheler critica bensì le prove scolastiche dell'esistenza di Dio, ma la struttura delle prove che egli critica non è quella propria delle prove scolastiche. Con queste infatti non si pretende di passare da un mondo privo di Dio ad un Dio liberantesi al di fuori di esso, come Scheler sembra pensare, bensì si vuole avere una comprensione metodica riflessa della situazione di originario rapporto con Dio in cui ogni creatura, ed in particolare la persona, si trova²³⁵. In un terzo senso l'immediatezza, di cui Scheler parla, è l'immediatezza dell'atto di amore che unisce a Dio

²³¹ Cfr. PRZYWARA: *Religionsbegründung ...*, op. cit.

²³² Cfr. *Ibi*, pp. 15-20.

²³³ Cfr. *Ibi*, pp. 16-19, 25-34, 106, ecc.

²³⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 104-110.

²³⁵ Cfr. *Ibi*, pp. 140-142.

anteriormente e più direttamente della conoscenza, portando l'uomo a compiere assieme a Dio il suo stesso atto di amore.

Un secondo modulo ermeneutico, con cui Przywara tenta di leggere Scheler, è la distinzione fra la conoscenza pratica concreta diretta, con cui un valore morale e religioso è vissuto, e la conoscenza teorico-astratta riflessa, con cui esso è colto nella trattazione filosofica. A tale distinzione, già presente nella scolastica come *cognitio directa* e *cognitio reflexa*, e che Newman ha ripreso parlando di conoscenza *real* e conoscenza *notional*, oppure di *natural inference* e *formal inference*,²³⁶ Przywara pensa di poter ricondurre la distinzione scheleriana fra conoscenza emozionale etico-religiosa e conoscenza metafisico-teoretica. In tal modo si salverebbe, da un lato, l'originalità della via religiosa di andare a Dio, come vuole la fenomenologia scheleriana, e, dall'altro, il collegamento intrinseco fra religione e filosofia, come vuole la scolastica²³⁷. « L'anima di verità del sistema di Scheler - conclude Przywara - sta nella differenza fra pensiero naturale e pensiero riflesso. L'alternativa da cui parte Scheler: pensiero riflesso ed emozionalità, è in lui l'ultimo resto del kantismo e di quella dottrina anatomizzante delle potenze dell'anima che non la prima scolastica, ma la tarda scolastica e il razionalismo hanno costruito »²³⁸.

Mentre le chiarificazioni date da Przywara con il primo modulo ermeneutico sopra ricordato furono in pratica successivamente accettate dagli interpreti, nonostante la vivace reazione critica di J. Geysler²³⁹, il secondo modulo ermeneutico, con cui Przywara tentò di riportare Scheler nell'ambito della scolastica, superando il dualismo del sistema di conformità, non fu praticamente accettato dai critici. Come infatti fece subito osservare H. Getzeny²⁴⁰, la polemica scheleriana contro una fondazione metafisica dell'etica e della religione non si riduce a contrapporre un tipo di conoscenza 'diretta' a un tipo di conoscenza 'riflessa', bensì è fondata sulla tesi, del tutto nuova nei confronti della scolastica, dell'originalità fenomenologica del valore nei confronti dell'essere, e di Dio come *Summum Bonum*, oggetto della conoscenza religiosa, nei confronti dell'ens à se, oggetto della conoscenza metafisica. Il dualismo del sistema di conformità non è dunque eliminabile in quel modo. Mentre Przywara tentava di superare in sede ermeneutica il dualismo del sistema di conformità, un filosofo e teologo protestante, J. Hering²⁴¹, abbandonando il punto di vista confessionale, proponeva una esplicitazione ed evoluzione delle possibilità realistiche del metodo fenomenologico. L'autore, che era stato per più anni alla scuola di Husserl a

²³⁶ Cfr. J.H. NEWMAN: *La grammatica dell'assenso*; a cura di Bruno Gallo, Jaka book, Milano, 2000.

²³⁷ Cfr. PRZYWARA: *Religionsbegründung ...*, op. cit., pp. 75-95

²³⁸ Cfr. *Ibi*, pp. 159-160.

²³⁹ Cfr. J. GEYSER: *Max Schelers ...*, op. cit.

²⁴⁰ Cfr. H. GETZENY: *Um die Religionsphilosophie Max Schelers* « Hochland » 21 I (1923-193)I, pp. 583-596.

²⁴¹ Cfr. J. HERING: *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris 1926.

Gottinga²⁴² e che mostra di conoscere molto bene dall'interno il movimento fenomenologico, cerca nella sua opera di mettere in luce, riferendosi soprattutto a Scheler, quale ricchezza di prospettive nuove presenti la fenomenologia per la filosofia religiosa. Sulla base del principio intuizionistico, della dottrina delle essenze e dell'epistemologia oggettivistica o intenzionalistica, il movimento fenomenologico ha permesso di uscire dal caos presente nella filosofia religiosa all'inizio del secolo XX, superando sia lo psicologismo sia le varie proposte alternative, come lo storicismo, il sociologismo, il pragmatismo e il criticismo, che vanamente tentavano di sfuggire alle conseguenze scettiche dell'impostazione psicologista senza lasciare la base empirica e senza ricorrere alla metafisica²⁴³. Col metodo della fenomenologia essenziale, proposto dalla scuola fenomenologica, si è infatti finalmente trovato un metodo adatto a mettere in luce rettamente la natura essenziale degli atti religiosi e del loro oggetto intenzionale, e a studiare senza falsi presupposti critici le leggi che regolano gli avvenimenti della vita religiosa nel loro nesso intrinseco, nonché quelle che derivano dalla vita religiosa collettiva nelle sue varie forme e dall'influsso dei vari tipi di personalità religiose.

Quanto al problema del rapporto fra metodo fenomenologico e affermazione della realtà religiosa, Hering non ritiene che la riduzione fenomenologica esiga dal fenomenologo l'impegno di non mai nulla affermare sull'esistenza di oggetti extramentali²⁴⁴. Il fatto che, quando si parla di fenomenologia tout-court, non si intenda includere il problema dell'esistenza, è una questione più di importanza terminologica che metodica. Il principio metodico dell'evidenza, che sta alla base della nascita della fenomenologia, non sarebbe violato neppure nel caso che, per far parlare integralmente il fenomeno, fosse necessario abbandonarsi al *belief* umano (compiere la tesi doxica husserliana), inteso non come premessa o argomento motivante l'evidenza della verità intuita, ma come disposizione requisita in vista del realizzarsi dell'intuizione²⁴⁵. Nelle opere dei fenomenologi che si sono applicati allo studio della religione, soprattutto in Max Scheler e in Otto Gründler²⁴⁶, Hering rileva tutta una serie di considerazioni sull'esistenza di Dio, o meglio di tutta la sfera religiosa, che mostrano di fatto come la fenomenologia, senza abbandonare i suoi principi, sia giunta ad affrontare, nei confronti della religione, anche il tema della sua

²⁴² Cfr. *Ibi*, p. 84.

²⁴³ Cfr. *Ibi*, pp. 1-31, 32-86.

²⁴⁴ Cfr. ad esempio: «L'ἐπιτομή methodique peut parfaitement être conçue comme une précaution de nature épistémologique, qui nous interdit d'admettre des affirmations 'thétiques' non justifiées par le témoignage des phénomènes. Que nous disent ceux-ci au sujet de l'existence du monde cosmique ou de la sphère religieuse? Voilà une question qui semble-t-il, entre très bien dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, c'est même cette philosophie seule qui pourra nous renseigner sur le sens exact du terme d'existence dans chaque catégorie de donnés» (*Ibi*, p. 131).

²⁴⁵ Cfr. *Ibi*, pp. 131-133.

²⁴⁶ Cfr. OTTO GRÜNDLER: *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf Phänomenologischer Grundlage*, München, 1922.

realtà²⁴⁷. Che la fenomenologia di Scheler sia non solo di orientamento oggettivistico, ma anche realistico, sarà la tesi interpretativa di fondo di tutta la poderosa opera di M. Dupuy sulla filosofia di Max Scheler, e in particolare sulla sua filosofia della religione²⁴⁸. « È certo - egli dice - che in generale, e in *L'eterno nell'uomo* in particolare, Scheler non si limita alla conoscenza della possibilità, ma intende il reale nei suoi diversi aspetti... Nonostante ciò che dice talora l'autore, la sua fenomenologia non è per nulla condotta in funzione di una precedente epoché di fronte all'esistenza del divino e all'esistenza dell'atto religioso »²⁴⁹.

Anche se non condividiamo - come abbiamo detto nella prima parte del nostro lavoro - questo giudizio generale sulla portata realistica del metodo fenomenologico scheleriano, è un fatto che Scheler in *L'eterno nell'uomo* si sia anche posto il problema dell'esistenza di Dio, come bene ha osservato lo Hering, e che il problema dei rapporti, fra metodo fenomenologico di studio del fatto religioso e posizione della realtà dell'oggetto intenzionale di tale fatto, sia uno dei problemi chiave non solo dell'interpretazione critica della filosofia della religione di Max Scheler, ma anche della filosofia della religione in quanto tale.

Le molteplici perplessità sollevate dalla proposta scheleriana di filosofia della religione, soprattutto quelle riguardanti il dualismo fra religione e filosofia, nonché il metodo fenomenologico, non spaventarono però altri critici, per lo più filosofi e teologi cattolici, dal valutare positivamente ed anche dal far propria l'idea centrale dell'impostazione scheleriana: la tesi della natura originaria e specifica della conoscenza religiosa di Dio, in se stessa non riconducibile in nessun modo, neppure parzialmente, ad un procedimento di tipo filosofico metafisico, e purtuttavia oggettivamente intenzionante il suo termine.

Il primo teologo che utilizzò positivamente ed esplicitamente tale tesi, in diretta dipendenza da Scheler, è stato, a quanto ci consta, K. Adam²⁵⁰. Le rilevazioni fenomenologiche di Scheler e di altri fenomenologi moderni, come R. Otto, circa la originalità ed intrinseca auto-fondazione dell'atto religioso, in quanto specifico atto di visione intuitiva di natura emozionale, vengono da Adam utilizzate per ripensare la tesi teologica della specificità della 'fede', quale principio fondamentale della religione cristiana e della scienza teologica. Solo la ' fede ', ricorda K. Adam, apre all'oggetto della religione cristiana; tale atto di fede non è in alcun modo riconducibile ad un atto di pensiero razionale. Il motivo fondante della nostra fede non va infatti ricercato in verità conosciute razionalmente, come, ad esempio, le prove filosofiche dell'esistenza

²⁴⁷ Cfr. J. HERING: *Phénoménologie et philosophie religieuse*, op. cit., pp. 133-140.

²⁴⁸ Cfr. M. DUPUY: *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*. Paris 1959; *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959.

²⁴⁹ Cfr. M. DUPUY: *La philosophie de Max Scheler*, op. cit., pp. 247-248.

²⁵⁰ Cfr. K. ADAM: *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rottemburg 1920. Circa l'influsso di Scheler su K. Adam e in genere sulla teologia tedesca della fede, cfr. anche R. AUBERT: *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1958, pp. 312-375.

di Dio e quelle storiche del fatto della rivelazione, bensì, secondo la dottrina tomista del lumen fidei, nella chiarezza della testimonianza divina che la grazia ispira. Ciò che teologicamente, dal punto di vista di Dio, deve dirsi ispirazione - osserva allora K. Adam -, dal punto di vista dell'uomo, e cioè psicologicamente, può ben essere allora detto intuizione. All'esperienza umana la fede si presenta infatti come atto di vita vissuta, non riconducibile al pensiero razionale, e pur dotato di una sua propria evidenza intenzionale. La teoria tomista dell'illuminazione può essere quindi fruttuosamente collegata, per una migliore analisi della natura dell'atto di fede, con i risultati delle analisi fenomenologiche moderne sull'esperienza religiosa.

Data questa impostazione, Adam non ha difficoltà, per quanto riguarda i rapporti tra fede soprannaturale e filosofia, ad accettare praticamente il sistema scheleriano di conformità. La riflessione filosofica e le sue 'prove' razionali non costituiscono per lui in nessun modo il fondamento della fede. La funzione delle prove è solo infatti quella di mostrare in un secondo tempo, quando la fede è già in sé costituita, che essa è 'razionale', o meglio 'ragionevole', in quanto non è contro la ragione. La loro funzione non è quindi 'costruttiva', fondante, bensì solo difensiva, 'apologetica'; esse mostrano come la fede può inserirsi senza contrasti non solo nell'ambito della volontà e del sentimento dell'uomo, bensì anche nell'ambito del suo pensiero razionale²⁵¹.

Ciò che vale per la fede soprannaturale in Dio vale di fatto - secondo Adam - anche per quella conoscenza naturale di Dio come persona, che potrebbe fondare una religiosità puramente naturale. Anche tale conoscenza suppone infatti una rivelazione libera e gratuita di Dio, la quale si distingue dalla rivelazione soprannaturale solo per il modo della rivelazione e per la ricchezza del suo contenuto, ma non per la sua intima natura. A tale rivelazione l'uomo si apre con un atto globale di tutta la sua persona, che ha tutte le caratteristiche di un vero atto di fede. Nell'analisi di questo atto di fede nella rivelazione naturale di Dio, Adam non accetta di parlare, con Scheler, di conoscenza naturale immediata di Dio. Nella rivelazione naturale, infatti, Dio si manifesta tramite il creato e non direttamente in se stesso²⁵². Nonostante questa divergenza, che Adam attribuisce al punto di vista platonico-intuizionista di Scheler²⁵³, l'assunzione da parte di Adam delle analisi fenomenologiche di Scheler sull'atto religioso, quale autentica ed autonoma fonte di conoscenza del divino, e

²⁵¹ Cfr. H. DUMERY: *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1957, pp. 82-83. 86 nota 1. L'autore finirà per identificare il sistema scheleriano di conformità con quello regolante i rapporti fra fede e ragione presso i teologi e filosofi medievali, come san Bonaventura e san Tommaso. Questo metodo che egli indica col termine di metodo del confronto, avrebbe l'indubbio merito di permettere sia il rispetto della specificità della fede e della ragione, sia quella armoniosa sintesi fra i dati di fede e quelli di ragione, che fu il fine inteso dagli intellettuali del Medioevo cristiano. Per il Dumery tale metodo rimane però dualista perché non sottopone la religione a quella radicale indagine critico-razionale che una filosofia della religione se vuole rimanere filosofia, deve necessariamente porsi come compito.

²⁵² Cfr. R. AUBERT: *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1958, pp. 312-375.

²⁵³ Cfr. *Ibi.*, pp. 62-63.

sulla natura dei suoi rapporti di dipendenza e di correlazione con la filosofia, è quasi totale. Di assunzione veramente totale delle analisi scheleriane sulla religione e sui suoi rapporti con la filosofia, si deve invece parlare a proposito della filosofia della religione di J. Hessen²⁵⁴, filosofo cattolico di orientamento agostiniano. I suoi giudizi su Scheler sono quanto mai positivi. « I chiarimenti (dati da Scheler) circa i rapporti fra religione e filosofia - egli scrive - costituiscono la ricerca più radicale e profonda che il problema ha finora trovato. Scheler sa presentare in modo veramente convincente la essenziale diversità dell'atteggiamento spirituale proprio della religione e della metafisica... Il suo ' sistema di conformità ' è senz'altro giusto nei suoi principi fondamentali. Esso infatti da un lato tiene incondizionatamente ferma l'autonomia della religione e dall'altro difende i diritti della metafisica e ritiene possibile una conoscenza metafisico - razionale del fondamento del mondo »²⁵⁵, Hessen accetta pienamente anche la tesi scheleriana dell'auto-fondazione della religione naturale²⁵⁶, nonché l'analisi scheleriana della struttura psicologica dell'atto religioso²⁵⁷. Meno soddisfacente è invece per Hessen l'analisi scheleriana dell'oggetto religioso, le cui determinazioni sarebbero tratte più dalla dogmatica teologica che non dall'esperienza religiosa²⁵⁸; e, soprattutto, manca in Scheler una sufficiente messa in tema della verità della religione²⁵⁹.

Ci siamo dilungati in questa rassegna di alcune delle più rappresentative prese di posizione interpretative e critiche nei confronti della filosofia della religione proposta da Scheler, perché pensiamo che esse, dato il loro valore sia storico-informativo che teoretico, siano un prezioso punto di riferimento per meglio impostare l'indagine che seguirà. Volendo fare un breve bilancio delle posizioni critiche analizzate, ci pare di dover anzitutto prender atto del riconoscimento sempre più ampio e concorde, che non abbiamo difficoltà a fare nostro, della pertinenza delle critiche scheleriane di fondo ai vari metodi di filosofia della religione, o modi filosofici di studio del fatto religioso, dominanti nel secolo XIX e all'inizio del secolo XX, prima del sorgere e dell'imporsi della fenomenologia. Ricordiamo in particolare sia la critica ai vari tentativi di fondazione o riduzione della religione naturale, presi di mira in *Religionsbegründung* (fondazione filosofico - razionale, emotivo - soggettivistica, fideistica; riduzione 'etica' o 'culturale' della religione), sia la critica ai vari sistemi circa i rapporti in generale fra filosofia e religione schematizzati nella prima parte dei Problemi di religione (sistemi dell'identità parziale e totale e sistemi dualistici). Tramite la rilevazione, fatta in base alla sua nuova coscienza fenomenologica, dei falsi

²⁵⁴ Cfr. J. HESSEN: *Max Scheler. Eine Kritische Einführung in seine Philosophie. Aus Anlaß des 20. Jahrestages seines Todes*. Essen, 1948: nonché dello stesso autore, l'opera storico-sistemica più generale: *Religionsphilosophie*, 2° ed., München-Basel 1955 (1° ed. 1948).

²⁵⁵ Cfr. HESSEN: *Max Scheler*, op. cit., pp. 82-83.

²⁵⁶ Cfr. *Ibi*, pp. 83-86.

²⁵⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 86-87.

²⁵⁸ Cfr. *Ibi*, p. 37.

²⁵⁹ Cfr. *Ibi*, p. 88.

presupposti gnoseologici che sottostanno alle diverse impostazioni (ad esempio, l'empirismo, il criticismo, il razionalismo, lo psicologismo, l'agnosticismo, ecc.), e, d'altro lato, tramite le pertinenti analisi fenomenologiche sulla natura del fenomeno religioso (in particolare la rilevazione della originalità del fenomeno religioso nei suoi diversi aspetti) ci pare che Scheler sia veramente riuscito a mostrare l'inadeguatezza di tutta una serie di impostazioni di filosofia della religione, contribuendo efficacemente al loro abbandono. Per limitarci ad un esempio, ricorderemo come in campo cattolico l'impostazione della filosofia della religione criticata da Scheler col nome di sistema di identità parziale, e che Geysler e Lennerz hanno creduto di dover difendere fino ad identificarla con la posizione dogmatica cattolica, è oggi praticamente abbandonata²⁶⁰. Non meno abbandonate, a nostro avviso, dovrebbero essere le impostazioni hegeliane, neo-kantiane, empiristiche, fideistiche, ecc., che sono invece ancora vive nell'ambiente filosofico contemporaneo e contro le quali le critiche di Scheler ci pare siano quanto mai attuali²⁶¹.

Al riconoscimento, in generale ben consolidato, del valore della *pars destruens* della filosofia della religione di Scheler, non corrisponde però un eguale riconoscimento del valore della sua *pars construens*, di fronte a cui le posizioni sono più varie e sfumate. Per quanto riguarda la tesi scheleriana della originarietà specifica della conoscenza religiosa e del suo autonomo fondarsi in atti religiosi ineducibili da esperienze non religiose, tesi che Scheler stesso riteneva una delle basi fondamentali e certo la più originale del suo sistema²⁶², è andata sempre più diffondendosi negli studi contemporanei di filosofia della religione e nella stessa consapevolezza metodica degli studi storici o di scienze positive della religione²⁶³. Fra le cause del suo diffondersi va però anche attribuito il deciso trapasso che, nelle riflessioni di filosofia della religione, si è operato in questi ultimi decenni dalla considerazione filosofica

²⁶⁰ Oltre alle opere citate di Adam, Eschweiler, Fries, Hessen, Dumery cfr., ad esempio, le posizioni di Rahner: *Hörer des Wortes*, Kösel Verlag, München, 1941, trad. it. Uditori della parola, Borla Milano 1988; H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964; Mancini, *Filosofia della religione*.

²⁶¹ Il riferimento è soprattutto in riferimento allo sbocco che, in campo di filosofia della religione, ha la forte corrente antimetafisica propria del pensiero contemporaneo: la dichiarazione empiristica della non significanza del problema religioso, con i vari tentativi di spiegazione naturalistica del fatto religioso e la prospettazione di un suo definitivo superamento storico: oppure la posizione 'fideistica' propria del pensiero protestante, ma ormai presente anche in campo cattolico, secondo la quale la filosofia non ha nulla a che fare con la religione. Scheler criticerebbe entrambe le posizioni classificandole fra i sistemi di dualismo agnostico.

²⁶² Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 116.

²⁶³ Già nella prefazione alla seconda edizione di *L'eterno nell'uomo*, Scheler notava, con soddisfazione, una progressiva unificazione nell'accettazione della sua tesi, rimandando a tutta una serie di opere di autori come R. Otto, T. K. Oesterreich, H. Scholz, K. Girgenson, O. Grundler, J. Heiler ecc. Oltre all'influsso della scuola fenomenologica, ed in particolare di Scheler, un particolare impulso al riconoscimento di questa tesi è indubbiamente venuto anche dalla cosiddetta 'teologia dialettica', i cui primi rappresentanti. K. Barth, F. Gogarten, E. Brunner, R. Bultmann e E. Thurneysen, hanno pubblicato le opere fondamentali del movimento più o meno contemporaneamente a *L'eterno nell'uomo* di M. Scheler. La tesi scheleriana ha in seguito direttamente contribuito all'impostazione metodologica di tutta una serie di studi di fenomenologia empirica della religione, fra cui sono soprattutto da ricordare quelli di M. Eliade e di Van der Leeuw.

della cosiddetta 'religione naturale' alla considerazione filosofica della 'religiosità positiva', la quale si richiama sempre, per la sua fondazione, al fatto di una 'positiva rivelazione'. Le riflessioni filosofiche contemporanee sulla religione sembrerebbero quindi indirizzarsi più verso il problema di una ermeneutica radicale della religione positiva²⁶⁴ che non verso quello di una possibile fondazione della religiosità naturale. Per lo studioso di Scheler che condividesse tale orientamento si porrebbe allora con particolare interesse il problema di sapere quale esatto significato abbia la tesi scheleriana della fondazione della 'religione naturale' sugli atti religiosi naturali, concepiti come atto di risposta di fede alla offerta divina di una "rivelazione naturale". Ci si potrebbe quindi domandare - come cercheremo di fare - se le corrispondenti analisi fenomenologiche di Scheler si riferiscono ad un possibile e concreto atto di religione naturale, oppure ad una dimensione fondamentale dell'atto religioso concreto, di fatto sempre superante l'astratta religiosità naturale, ma che può essere rettammente compreso e valutato solo se misurato e confrontato sullo sfondo di tale dimensione fondamentale, che funzionerebbe così quasi da orizzonte ineliminabile di precomprensione della religiosità concreta.

L'accettazione sempre più vasta della tesi circa la natura originaria e specifica dell'atto religioso, che ci è parso di poter rilevare, non implica però un corrispondente accordo crescente sul modo di intendere la natura degli atti religiosi per quanto riguarda sia il loro modo di intenzionare il divino (se mediato o immediato), sia la portata di tale intenzione a livello naturale e soprannaturale (soprattutto a proposito della personalità e realtà di Dio), sia il rapporto fra la conoscenza religiosa e quella filosofica (rapporto di implicito a esplicito, oppure eterogeneità intenzionale assoluta). Come abbiamo messo in luce nella precedente rassegna, i problemi aperti riguardano non solo l'eventuale presa di posizione critica, bensì spesso anche la stessa interpretazione del pensiero scheleriano. Se le accuse di ontologismo, fideismo, idealismo, soggettivismo sono di fatto cadute, per la migliore conoscenza della portata gnoseologica della fenomenologia scheleriana, la discussione sulla natura e portata intenzionale dell'atto religioso analizzato da Scheler è ancora aperta. Nella nostra indagine cercheremo quindi anzitutto di impegnarci nella esatta interpretazione del pensiero di Scheler, convinti che esso possa essere ancora oggi un valido punto di riferimento per portare avanti la corrispondente riflessione teoretica. Per quanto riguarda più direttamente la proposta positiva di filosofia della religione, che Scheler denomina "sistema di conformità", i giudizi critici dipendono, come si è visto, non solo dalle posizioni circa la natura dell'atto religioso, ma anche da quelle circa la natura e la portata dell'atto metafisico. La cosa è particolarmente manifesta nelle due fondamentali posizioni critiche contrapposte, di parte cattolica e protestante, che si possono ricondurre alla accusa di dualismo irrazionalistico da un

²⁶⁴ Cfr., in particolare, le opere citate di K. Rahner, H. Dumery, I. Mancini.

lato e di concordismo razionalistico dall'altro²⁶⁵. Per gli uni infatti la metafisica può e deve almeno mettere a nudo e difendere quella dimensione intrinseca dell'atto religioso, che è la dimensione metafisico - razionale dell'uomo; per gli altri invece la metafisica non deve avere nulla a che fare con la fede, dato che questa si propone come radicale alternativa alla ragione umana, e quindi anche ad ogni religiosità naturale dell'uomo. Se la posizione protestante "ortodossa" è chiaramente scontata, dati i presupposti confessionali da cui parte, quella dei critici di parte cattolica è forse in parte dovuta anche ad una accentuazione interpretativa degli elementi dualistici del sistema scheleriano. Talora, come in Geysler, non si è addirittura notato come la conformità fra religione e filosofia non è solo affermata col richiamo all'unità dello spirito umano, ma anche all'unità reale dell'oggetto della religione e della metafisica, pur nella loro diversità intenzionale. In altri casi, come in Fries, forse si è identificato troppo, nell'interpretare Scheler, pensiero e filosofia da un lato e sentimento e religione dall'altro. Non sarà difficile far vedere, nell'esaminare analiticamente la fenomenologia dell'oggetto e dell'atto religioso che Scheler prospetta, come egli affermi chiaramente la presenza, nell'atto religioso, di elementi teoretici, di cui egli analizza attentamente la struttura logica, pur ribadendone la specifica natura religiosa. Sempre a proposito dell'accusa di dualismo, va inoltre fatto osservare²⁶⁶ come Scheler non si limiti a postulare la non contraddittorietà fra religione e metafisica, bensì chiaramente prospetti una concreta possibilità di ampia collaborazione fra conoscenza religiosa e conoscenza metafisica; collaborazione dichiarata indispensabile per una più profonda e organica visione di Dio, del mondo e dell'uomo, secondo le esigenze di conoscenza unitaria dello spirito umano e dell'oggettiva unità dell'essere. Scheler non solo ha prospettato la possibilità di una tale collaborazione, come abbiamo cercato di sottolineare presentando il suo pensiero, ma ha anche cercato di attuarla positivamente, contribuendo così notevolmente alla sintesi fra pensiero cristiano e cultura filosofica e scientifica del nostro tempo.

Alla base delle varie prese di posizione critiche nei confronti del sistema scheleriano di conformità va però forse rilevata una certa sfasatura di fondo derivante dalla identificazione, che essi hanno di fatto operato, fra sistema di conformità e struttura globale della filosofia della religione prospettata da Scheler; identificazione a cui ha contribuito in modo determinante lo stesso autore con la sua presentazione della problematica fatta nel capitolo di *L'eterno nell'uomo*, intitolato « *Religione e filosofia* »²⁶⁷. Dalle nostre indagini sulla filosofia della religione di Max Scheler pare invece emergere come il sistema di conformità non esaurisce di fatto, nella stessa

²⁶⁵ Scheler le rilevava già nella prefazione alla seconda edizione di *L'eterno nell'uomo*. Cfr. *Ibi*, p. 117.

²⁶⁶ Come ha egregiamente fatto osservare H. Dumery a proposito di quello che egli chiama "metodo di confronto", assimilandolo allo scheleriano "sistema di conformità". Cfr. *Critique et Religion...*, pp. 81ss.

²⁶⁷ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 240-260.

presentazione di Max Scheler, la struttura e i compiti della filosofia della religione. Il sistema infatti non si propone che di rispondere alla domanda: « se e fino a che punto gli oggetti della fede religiosa - esistenza e natura di Dio, immortalità dell'anima, ecc. - siano anche oggetto della conoscenza filosofica »²⁶⁸. La risposta della conformità non significa quindi che la filosofia abbia per Scheler solo il compito, nei confronti della religione, di verificare se i suoi risultati sono ' conformi ' ai dati della fede, lasciandosi eventualmente guidare estrinsecamente dalla fede nella sua stessa ricerca. Scheler, che è ben sensibile alle esigenze di radicalità critica proprie della filosofia moderna, si pone infatti in modo tematico anche il problema dell'inserimento della religione in quanto tale nell'orizzonte della ragione. Più volte, come vedremo, egli prospetta infatti tutta una serie organica di questioni connesse alla problematica della natura e dei compiti di una filosofia della religione, e non mancano, nei diversi scritti che vi ha dedicato, notevoli tentativi di svolgimento dei temi prospettati. L'individuazione della struttura globale della filosofia della religione, quale risulta dalla totalità del pensiero di Max Scheler, e che noi tenteremo di ricostruire, ci permetterà di analizzare e situare meglio anche la natura metodologica della *Wesensphänomenologie der Religion*, cui Scheler si è particolarmente dedicato, e che costituisce un altro punto obbligato della critica scheleriana e, più in generale, di ogni interesse all'impostazione metodica di qualsivoglia scienza della religione. Le principali critiche che normalmente si fanno al metodo fenomenologico, quale via di approccio filosofico al fatto religioso, si riducono in pratica a due. Vi è anzitutto la critica di intuizionismo aprioristico. Il rimando metodico all'intuizione eidetica, si dice, finisce per far trascurare eccessivamente gli apporti dei dati positivi delle scienze della religione, giungendo così alla elaborazione di un concetto della religione che non ha alcuna garanzia di corrispondenza effettiva con la realtà dei fatti. Sarà quindi per noi particolarmente importante individuare criticamente il modo con cui Scheler situa metodologicamente la sua *Wesensphänomenologie der Religion* nei confronti delle scienze positive della religione. Una seconda critica denuncia invece la insufficienza del metodo fenomenologico rispetto al problema della verità della religione, e quindi in genere la sua insufficienza per una analisi filosofica della religione che non potrebbe prescindere da tale problema. Implicitamente questa critica contesta al metodo fenomenologico la sua adeguatezza anche a riguardo dello studio della natura essenziale della religione, dato che dalla soluzione del problema della verità della religione deriva evidentemente anche la risposta al problema della natura dei fatti religiosi concreti.

La presentazione, cui ci accingiamo, della struttura globale della filosofia della religione, proposta da Scheler, in cui trova il suo posto anche la 'fenomenologia essenziale della religione' ci aiuterà, crediamo, a valutare meglio anche la portata di

²⁶⁸ Cfr. *Ibi*, p. 240.

questa ultima critica, e a porci con più consapevolezza la domanda circa le possibilità 'realistiche' del metodo fenomenologico in generale e di quello scheleriano in particolare, nonché circa i risultati concreti eventualmente raggiunti dalle analisi scheleriane, anche indipendentemente dai presupposti metodologici cui egli si richiama.

7 La struttura della filosofia della religione nella globalità del pensiero scheleriano.

Il problema metodico della struttura della filosofia della religione è presente negli scritti di Scheler in modo solo rapsodico. Il suo pensiero va quindi ricostruito sia in base ai vari accenni, che egli fa qua e là, circa i compiti della filosofia nei confronti della religione, sia tentando un esame strutturale delle analisi filosofiche concrete con cui egli studia la religione. Alcune indicazioni esplicite sono riscontrabili già in *Formalismo*. Scheler vi giunge là dove la sua trattazione etica sfocia nel campo religioso: per l'axiologia a proposito dei valori supremi; per l'antropologia quando si tratta di cogliere la natura specifica dell'uomo alla luce dell'idea di Dio; per il personalismo metafisico a proposito dell'idea di Dio come 'persona delle persone', fondamento di ogni persona sia individua che comunitaria; per il personalismo etico nella rilevazione di come l'idea di Dio, quale persona, ispiri di fatto e di diritto i modelli personali tipo da cui dipende l'ethos di una cerchia culturale e il suo divenire. In ciascuno di questi casi Scheler rimanda ad una trattazione filosofica specifica, distinta dall'etica, sia per lo studio più approfondito della natura dei valori religiosi e dell'idea di Dio, sia per lo studio della natura degli atti in cui tali oggetti sono dati; ma egli ricorda anche che, se la filosofia può rilevare la natura essenziale generale degli oggetti e degli atti religiosi, solo gli atti religiosi concreti e specifici potranno di fatto cogliere la realtà di tali oggetti e il loro contenuto positivo più determinato²⁶⁹. Al termine di *Formalismo* Scheler riassumerà questi vari rimandi, dall'etica alla filosofia della religione, dichiarando l'intento di voler completare la trattazione etica esposta nell'opera sia con una dottrina circa l'essenza di Dio (*Wesenslehre von Gott* o *Gotteslehre*), sia con uno studio degli atti con cui tale essenza è data (*Religionstheorie* o *Religionsphilosophie*), e sia con una indagine circa la possibilità e rispettivamente la necessità di giungere alla posizione della realtà di una tale essenza divina nell'atto positivo fondamentale della fede (*Glauben an etwas -faith*)²⁷⁰.

Dati i risultati già raggiunti in *Formalismo* circa l'essenza di Dio (quale persona-valore) e la natura dell'atto con cui tale essenza è data (un atto di intuizione emotiva), nel saggio postumo *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* Scheler potrà dirci che la *philosophische Gotteslehre* è di fatto una axiologia e non una ontologia, e la

²⁶⁹ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo* ..., op. cit., pp. 368-378; 503-505; 686-688.

²⁷⁰ Cfr. *Ibi*, p. 595.

Religionsphilosophie (che qui come già in *Formalismo* sta ad indicare esclusivamente lo studio dell'atto religioso²⁷¹) si presenta come una fenomenologia dell'esperienza emotiva (*Phänomenologie der Gemütsfabrung*)²⁷². Nell' *Eterno nell'uomo*, questo compito della filosofia nei confronti della religione sarà indicato con i termini di *philosophische Wesenserkenntnis der Religion*, *Wesensphänomenologie der Religion*²⁷³, od anche *philosophische Wesenslehre (Eidologie) des religiösen Gegenstandes und Aktes*²⁷⁴. Dopo le indagini di *Absofutsphäre*, che hanno particolarmente messo in luce come il darsi della realtà del divino è possibile solo nella rivelazione, ai due compiti generali attribuiti a tale trattazione filosofica in *Formalismo*, e cioè lo studio essenziale sia dell'oggetto che dell'atto religioso, in *L'eterno nell'uomo* se ne aggiungerà un altro: lo studio essenziale delle varie forme di rivelazione con cui il divino si manifesta all'uomo²⁷⁵. Ai fini di una ricostruzione della struttura della filosofia della religione in Scheler, è però soprattutto importante rilevare come in *L'eterno nell'uomo* la *Wesensphänomenologie der Religion* è dichiarata la disciplina filosofica fondamentale circa la religione, ed è posta alla base di ogni altro tipo di studio, sia filosofico che scientifico-positivo, che si interessi della religione e cioè: fra le discipline filosofiche, la teoria della conoscenza e della valutazione dell'atto religioso (*Erkenntnis und Wertungstheorie des religiösen Aktes*), la metafisica della religione (*Metaphysik der Religion*), la filosofia della storia della religione (*Geschichtesphilosophie der Religion*), la teologia naturale (*natürliche Theologie*); e, fra le discipline scientifico-positive, la psicologia della religione (*Religionspsychologie*), la storia della religione (*Religionsgeschichte*), e le varie discipline teologiche²⁷⁶.

È utile a questo punto mettere in luce come egli fondi e delimiti questo primo e fondamentale compito della filosofia nei confronti della religione. La tematica, che si presenta fin dall'inizio sotto forma di aporia, è anch'essa già presente in nuce in *Formalismo*²⁷⁷. Dato che i valori religiosi sono assolutamente originali e indipendenti rispetto ai valori culturali, Scheler si chiede infatti come possa la filosofia, che rientra di per sé nei valori culturali, proporsi come oggetto di studio l'essenza della religione, senza con ciò subordinare a sé la religione e lederne la originalità e l'indipendenza. D'altro lato, data la radicalità critica con cui la filosofia si pone di fronte ai suoi oggetti, Scheler avverte pure la difficoltà di giustificare l'esclusione del problema della realtà dell'oggetto religione dalla competenza della filosofia, senza ledere indebitamente i diritti di quest'ultima.

Come risposta alla prima difficoltà, in *Formalismo* Scheler si limita ad affermare che la filosofia, se da un lato fa parte della cultura, dall'altro ha per oggetto anche ogni altro

²⁷¹ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften ...*, op. cit., p. 184.

²⁷² Cfr. *Ibidem*.

²⁷³ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 264.

²⁷⁴ Cfr. *Ibi*. p. 244.

²⁷⁵ Cfr. *Ibi*, p. 269.

²⁷⁶ Cfr. *Ibi*, pp. 244, 268.

²⁷⁷ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo ...*, op. cit., pp. 554 nota 1, 552 nota 2.

campo culturale e per di più l'essenza stessa della religione. Questa singolare posizione, per cui la filosofia si pone in qualche modo al di sopra sia della religione che della cultura, le permette di essere la mediatrice nata fra l'una e l'altra. Quanto alla seconda difficoltà, Scheler pensa di poterla risolvere ricordando come sia la filosofia stessa a giungere autonomamente, nello studio dell'essenza della religione, a riconoscere i limiti della propria competenza nei suoi riguardi. La radicalità critica della filosofia non è quindi lesa, dato che si tratta di una spontanea autolimitazione e non di limitazione per intervento eteronomo.

In *Vom Wesen der Philosophie* il problema è ripreso più organicamente e più diffusamente trattando della natura dell'atto filosofico. Questo si costituisce, secondo Scheler, solo quando, concentrandosi l'uomo al centro della propria persona, là ove trovano la loro concretezza originaria tutti i diversi tipi di atti intenzionali, egli riesce a porsi di fronte ad ogni regione dell'essere da un punto di vista veramente supremo, raggiungendo così quella radicalità di considerazione che è propria dell'atto filosofico. « È necessario infatti che il filosofo reintegri, nel centro della sua persona, le forme di intuizione e gli stati di coscienza, essenzialmente diversi, che le ' scienze ' o la religione o l'arte, e coloro che le esercitano, assumono separati e differenziati in collegamento con il particolare modo di darsi della ragione dell'essere e del valore in questione. Solo così egli riesce a compiere ciò che gli altri, che vivono e agiscono unilateralmente in quelle diverse forme, non hanno la possibilità di fare: portare cioè alla luce e nettamente delimitare le differenze essenziali di queste forme di visione intuitiva e delle regioni dell'essere che loro corrispondono. E inoltre, ciò che più conta, solo così egli può portare di fronte allo sguardo ancora indifferenziato e assolutamente semplice dello spirito quelle forme di visione intuitiva, di pensiero e di sentimento, in cui gli scienziati, gli artisti, gli uomini religiosi vivono senza peraltro averle presenti come oggetto. Egli può cioè oggettivarle di fronte ad una visione intuitiva e ad un pensiero puri e privi di particolari forme »²⁷⁸. Se il filosofo, in quanto tale, si pone veramente da questo particolare punto di vista che Scheler ci descrive, e che non è improprio interpretare come il punto di vista dell'autentico orizzonte trascendentale, non è difficile capire come Scheler possa sostenere che il filosofo, pur rimanendo nell'ambito della sua specifica attività culturale, possa abbracciare come oggetto intenzionale di studio non solo ogni altra sfera culturale, ma la religione stessa, per scoprirne la specifica essenza in distinzione dalle altre attività dello spirito. Il problema di vedere come la filosofia, pur includendo nella sua sfera intenzionale la religione ed ogni altro campo culturale, non snaturi o fagociti quella o questi, non consisterà quindi nel tentare una limitazione della radicalità trascendentale del punto di vista filosofico, bensì nel caratterizzare meglio il particolare modo con cui la filosofia considera le varie regioni dell'essere e i corrispondenti atti con cui esse sono

²⁷⁸ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 197-198.

date allo spirito. Per Scheler tale caratterizzazione consiste - come si dice nello stesso saggio- nel fatto che la filosofia è essenzialmente un atteggiamento conoscitivo, ed un atteggiamento conoscitivo intellettuale - oggettivante, nato da una attività conoscitiva spontanea dell'uomo. Anche se la filosofia si pone dal punto di vista supremo, cui confluiscono tutti gli atti intenzionali dello spirito, specificatamente distinti secondo le varie regioni dell'essere che intenzionano, la filosofia non può quindi sostituirsi a tali atti, bensì deve ricevere da essi, come da sua fonte, il materiale dell'indagine filosofica²⁷⁹. Il filosofo, in quanto tale, può quindi bensì riflettere sulle vie con cui lo spirito di fatto giunge alla partecipazione dei vari campi dell'essere, e così tentare di cogliere la loro essenza e l'essenza degli atti con cui tali campi dell'essere sono dati; ma, dal punto di vista filosofico, egli non può sostituirsi all'atto concreto con cui è stato possibile partecipare ad un determinato campo dell'essere, qualora questo non sia oggettivabile come tale di fronte alla conoscenza intellettuale. La filosofia può quindi solo indicare la natura della via con cui si giunge a tale partecipazione, ma non giungervi essa stessa autonomamente²⁸⁰.

Ciò che vale in generale, vale in particolare anche per il campo della sfera dell'assoluto e per quella suprema partecipazione ad esso cui tendono sia la filosofia che la religione. Poiché il modo di partecipazione dell'assoluto dipende dalla natura stessa dell'assoluto, gli eventuali limiti della partecipazione filosofica all'assoluto dipenderanno dalla oggettività o meno dell'assoluto quale termine intenzionale di una conoscenza intellettuale originantesi per uno spontaneo processo conoscitivo dello spirito umano. Così, ad esempio, qualora il filosofo riconosca l'esattezza della determinazione cristiana dell'*Urmesen* quale infinito "atto di amore", egli dovrà necessariamente riconoscere che ad esso non può partecipare con l'atto di conoscenza specificatamente intellettuale e oggettivante propria della filosofia, bensì solo con l'atto religioso di partecipazione del suo proprio centro personale al compimento dell'atto stesso di amore di Dio. Il caso, posto a modo di esempio ipotetico in *Vom Wesen der Philosophie*²⁸¹, è ampiamente analizzato in prospettiva storica in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* e in *Liebe und Erkenntnis*; Scheler infatti ritiene che, con la sua originaria esperienza di Dio, Cristo abbia di fatto offerto al mondo occidentale quella nuova e più oggettiva conoscenza della natura di Dio, nella quale egli è colto come amore-persona²⁸².

In *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* - come abbiamo ampiamente esaminato sopra²⁸³ - Scheler riprende il tema con considerazioni filosofico - fenomenologiche tratte da principi ontologici, axiologici e gnoseologici generali, nonché più

²⁷⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 186, 198-199.

²⁸⁰ Cfr. *Ibi*. p. 188.

²⁸¹ Cfr. *Ibi*, pp. 183-184.

²⁸² Cfr. MAX SCHELER: *Amore e conoscenza*, Trad. it. e introd. a cura di L. Pesante, Liviana, Padova, 1967. pp. 20ss.

²⁸³ Cfr. sopra pp. 10 ss

direttamente dalla considerazione del divino quale persona infinitamente santa (o persona-amore-infinito), e conclude che l'unico atto di partecipazione alla realtà concreta dell'assoluto, cui l'uomo per natura sua tende, è la risposta di fede ad una sua possibile rivelazione. Le argomentazioni scheleriane si presentano come un concreto porre in atto quel processo di autolimitazione autonoma della filosofia nei confronti della religione di cui si parla nel *Formalismo* e in *Vom Wesen der Philosophie*. La filosofia, facendo vedere l'impossibilità teorica di una metafisica come conoscenza della realtà dell'assoluto, non solo purifica la coscienza dai miti della metafisica, ma dispone anche lo spirito a ricevere la luce della rivelazione, e fa posto così alla fede nell'ambito dello spirito umano. In questo senso essa diviene veramente la libera ancilla fidei, o cammino propedeutico che sgombra e indica la via della fede, senza con ciò snaturarla riconducendola ad un fondamento filosofico, e pur tuttavia riconoscendole con radicalità critica la legittimità di porsi su di un suo proprio e autonomo fondamento.

Come ci pare di poter rilevare, il processo di autolimitazione della filosofia dipende in Scheler soprattutto dal riconoscimento della originaria specificità dell'assoluto, operato - almeno in linea ipotetica - dalla *Wesensphänomenologie* dell'oggetto e dell'atto religioso. Ed è per questo che tale "fenomenologia essenziale" va riconosciuta come la disciplina filosofica fondamentale circa la religione. A questo punto, si può ribadire con ulteriori motivi, quanto già affermato sopra: il procedimento metodico della *Wesensphänomenologie* scheleriana è da ritenersi una lettura fenomenologica che procede dall'interno dell'intenzionalità propria dell'esperienza religiosa umana generale e cristiana in particolare. La *Wesensphänomenologie* non è una disciplina filosofica chiusa in se stessa, che possa fare a meno dell'esperienza concreta specifica, o che possa in qualche modo ricostruirla dall'esterno partendo da dati estranei all'esperienza di cui si tratta. Il richiamo del movimento fenomenologico ad un incontro vivente con le cose dall'interno delle esperienze umane concrete, dotate di intenzionalità conoscitiva oggettiva, richiamo che è il motivo ispiratore di fondo della coscienza metodologica scheleriana, deve essere visto come efficacemente posto in atto anche nelle sue analisi fenomenologiche sulla religione, comunque si voglia poi giudicare il risultato di tali analisi. Per Scheler ciò che fa sì che la *Wesensphänomenologie* sia una disciplina filosofica non è il suo "partire da zero", o il limitarsi all'analisi delle leggi generali dell'essere, bensì quel particolare punto di vista trascendentale che le permette di leggere in modo essenziale i contenuti delle esperienze umane concrete e la natura di tali esperienze stesse. La filosofia, anche in quanto *Wesensphänomenologie*, non si sostituisce alla vita, né è un semplice immergersi nella vita, bensì è una comprensione riflessa del significato essenziale della vita all'interno della totalità dello spirito.

I risultati della *Wesensphänomenologie* saranno quindi validi apriori non perché non siano tratti dall'esperienza, ma perché nell'esperienza sono stati colti, per intuizione eidetica, quei significati essenziali che in quanto tali valgono per ogni possibile realizzazione empirica dell'essenza in questione. Queste considerazioni, con cui abbiamo cercato di interpretare, ci pare fedelmente, il punto di vista scheleriano²⁸⁴, suggeriscono il punto di vista attraverso cui si possono analizzare le altre discipline filosofiche circa la religione, di cui la *Wesensphänomenologie der Religion* è fondamento e che, insieme ad essa, costituiscono quella più completa e organica struttura della filosofia della religione del nostro autore. In ordine di importanza ci pare di dover anzitutto prendere in esame quella disciplina che Scheler denomina *Erkenntnis- und Wertungstheorie des religiösen Aktes*²⁸⁵, *religiöse Erkenntnistheorie und Wertungslehre*²⁸⁶, ed anche, con terminologia kantiana, *Transzendentalphilosophie und -psychologie der Religion*²⁸⁷. Anche se la terminologia scheleriana è un pò vaga e incerta, il compito che a tale disciplina è attribuito è abbastanza ben determinato: « Essa dovrebbe mettere a nudo le permanenti radici della religione nello spirito umano e determinare l'ordine di fondazione della serie di atti in cui gli oggetti religiosi si presentano e si realizzano »²⁸⁸. La definizione di questo compito è data da Scheler parlando del modo di concepire la filosofia della religione presso i neokantiani in genere. Scheler si rifiuta

²⁸⁴ Quest' interpretazione si diversifica leggermente sia da quella di Przywara che da quella di Getzeny esposte sopra. Come ha ben visto Przywara, l'atteggiamento filosofico si distingue per Scheler da quello religioso, in quanto il primo è un atteggiamento riflesso e il secondo un atteggiamento vissuto diretto. Ma la differenza fra il primo e il secondo non sta tutta qui. L'osservazione di Getzeny, che riporta la differenza alla diversità fra conoscenza metafisica dell'essere e conoscenza emozionale del valore, è quanto mai pertinente, anche se non esclusiva. Per Scheler la filosofia, che è certamente riflessione sulla vita, è anche, forse proprio per questo, sapere intellettuale oggettivante, che può cogliere di per sé la natura dell'essere oggettivabile in generale, ma non può cogliere essa stessa direttamente le determinazioni specifiche delle varie sfere dell'essere, come, ad esempio, la sfera dei valori, o la sfera personale degli atti inoggettivabili dello spirito. A nostro parere la posizione di Scheler rimane quindi in qualche modo dualistica e irrazionalistica, perché identifica il pensiero filosofico con il pensiero intellettuale oggettivante, fino ad ipotizzare, e di fatto sostenere, che vi possa essere un campo dell'essere irraggiungibile dal pensiero. Se ciò vero per il pensiero oggettivante rappresentativo o tematico, non ci pare lo sia per il pensiero tout-court, dato che questo, per il fatto che intenziona l'essere in quanto tale nella sua trascendentalità, non può avere precluso nessun campo dell'essere, sia pur l'essere-valore o l'esser-atto, anche se può aver bisogno di ricorrere alle molteplicità delle esperienze vissute per rilevarne tutte le determinazioni specifiche. La riflessione filosofica, oltre a poter prendere atto delle essenze dei campi dell'essere, riflettendo, dal punto di vista trascendentale unitario della persona, sulle varie esperienze di vita che nella persona confluiscano, ci pare possa quindi anche esaminare in quale misura ciò che nelle varie esperienze di vita è oggettivamente dato in modo immediato sia in accordo con le leggi trascendentali dell'essere, cui l'uomo è originariamente aperto, e in virtù delle quali egli è non solo intelletto, ma anche ragione. Queste osservazioni critiche, in cui in qualche modo si riassumerebbero, a parer nostro, i limiti più rilevanti della gnoseologia e della metafisica scheleriana, rendendo possibile il dualismo radicale dell'ultima fase del pensiero del nostro autore, non tolgono però valore alla impostazione metodica della sua *Wesensphänomenologie*, quale disciplina filosofica fondamentale nell'ambito della struttura globale di una filosofia della religione, anche se potranno in qualche modo ridimensionarne l'importanza nel quadro di detta disciplina. Queste osservazioni critiche si trovano in U. Pellegrino, *Introduzione a M. scheler: L'eterno nell'uomo*, op. cit. pp. 87-91.

²⁸⁵ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 244.

²⁸⁶ Cfr. *Ibi*, p. 260.

²⁸⁷ Cfr. *Ibidem*

²⁸⁸ Cfr. *Ibidem*

di far propria la loro concezione, ma di fatto cercherà di riprendere, su altre basi, l'esigenza filosofica da essi messa in luce. I neo-kantiani si riducono di fatto a tentare una costruzione trascendentale soggettiva della religione, relegando ogni elemento religioso positivamente dato a semplice realizzazione storica della struttura religiosa trascendentale originaria dell'uomo²⁸⁹. Scheler non può accettare questa impostazione sia perché rifiuta il soggettivismo costruttivistico kantiano, sia perché riconosce, in ogni campo dell'essere e tanto più in quello religioso, un originario darsi di oggetti essenziali specifici. Su nuove basi gnoseologiche, il compito attribuito dal kantismo alla filosofia della religione deve però essere ripreso. Una volta infatti che la religione sia stata scoperta nella sua originaria e indeducibile natura essenziale oggettivamente data - e, si può aggiungere, proprio per arrivare a tale scoprimento -, è necessario mettere alla prova la religione inserendola nella struttura unitaria dell'umana ragione, in modo da poterla definire nel giusto posto che le spetta. Per questo Scheler, parlando programmaticamente dei problemi riguardanti la religione che la filosofia deve affrontare, enumera, oltre il problema dell'essenza della religione e quello della sua forma di fondazione, anche il problema della « posizione e situazione della religione all'interno della struttura generale della ragione umana »²⁹⁰. Pur senza svilupparlo organicamente, Scheler ha dedicato di fatto particolare attenzione nei suoi scritti a tale problema, soprattutto in occasione del confronto polemico con l'agnosticismo metafisico sia del positivismo naturalistico sia di alcune correnti teologiche protestanti. Tali posizioni - osserva Scheler - negando per diverse ragioni l'originaria tensione metafisica dell'uomo, finiscono di fatto per negare un presupposto antropologico essenziale della religione. La religione infatti, in quanto "via di salvezza assoluta", non avrebbe alcun significato per l'uomo, e quindi neppure potrebbe apparire a lui nella sua vera essenza, se l'uomo non fosse già sempre per natura sua aperto alla sfera dell'assoluto e dinamicamente orientato ad essa nell'amore della salvezza assoluta. Pensare di poter trasportare improvvisamente "nella profondità di Dio", con il fiat di un giudizio di fede, un uomo per natura sua chiuso al trascendente e quindi totalmente "a-filosofico", è per Scheler un patente controsenso. Indagando il "posto della religione nella struttura della ragione umana", la filosofia della religione deve quindi mettere a nudo "le permanenti radici della religione nello spirito umano", che per Scheler consistono primariamente in quella originaria ed intenzionale tensione amorosa verso l'assoluto che costituisce metafisicamente lo spirito umano in quanto tale²⁹¹.

²⁸⁹ Cfr. *Ibidem*

²⁹⁰ Cfr. *Ibi*, p. 242.

²⁹¹ Anche qui troviamo - ci pare - un chiaro esempio di "pre-comprensione", che potremmo chiamare la "pre-comprensione antropologica" o "pre-comprensione antropologico-metafisica" della religione. La religione infatti può essere compresa in quanto tale solo alla luce di una determinata visione dell'uomo, che lo colga come essere spirituale intenzionante l'assoluto. D'altro lato la comprensione della religione, in cui tale intenzionalità trova il suo compimento e la sua realizzazione

Una volta che la filosofia ha scoperto la relazione strutturale della religione con questo atto fondamentale dello spirito umano, essa ha la via aperta per indagarne la relazione anche con tutti gli altri atti dello spirito umano. Nei suoi scritti Scheler si sofferma spesso, e in varie occasioni, a mettere in luce tali relazioni, come, ad esempio, a proposito delle analisi fenomenologiche di alcune attività o realtà umane tipiche, quali il pentimento, il pudore, l'amore, la comunità, ecc. Senza pretendere di essere completi, dato che ciò implicherebbe prendere in esame tutta l'antropologia scheleriana, ricordiamo solo, a modo di esempio, la concezione scheleriana del rapporto di fondazione fra i valori; i valori superiori, pur distinti e originali nei confronti di quelli inferiori, ne fondano la piena significanza in quanto questi non appaiono in tutto il loro significato se non quando, giungendo alla loro perfezione, implicano, per legge di continuità, i valori superiori. Ed è interessante notare come tale rapporto di fondazione sia in stretto collegamento con il rapporto strutturale esistente fra le varie attività dello spirito. Si è visto infatti come per Scheler l'attività vitale implica, in vista del dominio della natura, l'attività intellettuale. Questa, per scoprire il significato più profondo dell'attività scientifica con cui si domina la natura, ha bisogno dell'attività filosofica della ragione. E la ragione, a sua volta, rimanda, per il compimento della sua tensione metafisica, alla religione.

Così chiarito, il compito della "filosofia trascendentale della religione" consisterebbe in un rapportare la religione a quelle strutture fondamentali dello spirito umano che ne sono ad un tempo le condizioni fondamentali di possibilità sia sul piano del riconoscimento della sua natura essenziale che su quello della sua attuazione di fatto. L'antropologia diventa così in Scheler elemento essenziale della struttura globale della sua filosofia della religione, ma anche, per la tipica natura circolare del rapporto di pre-comprensione, la filosofia della religione diventa elemento essenziale della sua antropologia. Accanto al particolare compito della filosofia della religione che abbiamo ora analizzato, ci pare sia bene ricordare un compito in qualche modo affine che Scheler attribuisce a tale disciplina: esaminare le relazioni essenziali in virtù delle quali la religione si inserisce dinamicamente nel mondo culturale in cui di fatto lo spirito umano si concretizza. Nel *Formalismo* tale compito è definito in questo modo: « La filosofia può essa stessa ancora mostrare come non dipende da accidentalità storiche il fatto che finora le forme strutturali delle visioni del mondo, proprie delle diverse culture, siano state fondate sulle forme strutturali di quel campo di oggetti che erano ritenuti religiosi, e quindi valevoli come sacri, data la particolare intuizione che si aveva del divino; e così pure che ogni ethos mondano (fino all'ethos sociale) sia stato fondato sull'ethos religioso, sia per quanto riguarda il contenuto dell'atto che l'atto stesso; la filosofia può infatti mostrare che tali correlazioni si

suprema, mette maggiormente in luce la vera natura di quella intenzionalità, quale caratteristica metafisica distintiva dello spirito umano.

radicano nell'essenza di questi campi di oggetti e nell'essenza delle forme di esperienza che loro corrispondono. Così pure si può mostrare che anche le forme sociologiche in cui hanno luogo le produzioni culturali (sia teoretiche che artistiche), fra cui finora hanno avuto la preminenza la forma comunitaria di cooperazione solidale positiva e la forma societaria di concorrenza critica individualistica, sono condizionate dal mutare, di per sé primario, delle forme sociologiche dello spirito religioso e delle sue istituzioni oggettive, le chiese »²⁹².

Scheler ebbe di fatto sempre un vivo interesse per questo genere di indagini, che farà confluire nella “sociologia della cultura”, da lui definita come quella parte della sociologia che indaga il modo secondo cui il comportamento umano viene condizionato da fattori spirituali, quali la religione, l'arte, il diritto²⁹³. Basti pensare, ad esempio, oltre ai vari accenni presenti nel Formalismo, ne *L'eterno nell'uomo*, in *Vom Wesen der Philosophie*, e, naturalmente, nella trattazione più specifica di *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, al saggio *Das Ressentiment*, ove è affrontato direttamente il problema dell'influsso della concezione cristiana di Dio sull'ethos occidentale; al saggio *Liebe und Erkenntnis*, ove la concezione cristiana di Dio è posta in relazione con il modo di concepire i rapporti fra conoscenza e amore, e, per loro tramite, è considerata come condizionante la gnoseologia, la psicologia, l'antropologia, fino a rendere possibile la costituzione di una “filosofia cristiana”, intesa come « sistema di pensiero scaturito dalle radici e dall'essenza dell'esperienza cristiana fondamentale attraverso una considerazione teoretica di sé e una investigazione del mondo »²⁹⁴; nonché al saggio *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, ove si esamina come la concezione cristiana dell'amore possa ispirare una organizzazione della comunità umana valida per il mondo d'oggi. D'altro lato, però, la filosofia ha anche il compito di mettere in luce come la cultura e il suo divenire influiscano sulla religione, sia per quanto riguarda le particolari caratterizzazioni della conoscenza religiosa che il suo organizzarsi. Le discipline filosofiche, quali la “teoria della conoscenza religiosa”, la “sociologia della conoscenza religiosa”, la “filosofia della storia della religione”, dovrebbero cercare di individuare le linee generali apriori di tale influsso, mentre le discipline scientifico-positive, come la storia delle religioni e la psicologia della religione, dovrebbero rilevare gli influssi culturali di fatto verificatisi nelle varie religioni²⁹⁵.

Scheler non ci ha dato purtroppo che sporadici esempi di tali analisi, anche se ha avuto una chiara coscienza metodologica del loro compito e della loro importanza. Così, ad esempio, parlando della “teoria della conoscenza religiosa”, egli ci dice che essa dovrebbe « scoprire in che modo la rivelazione, vissuta e intuita come totalità

²⁹² MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 669-670.

²⁹³ Cfr. MAX SCHELER: *Crisi dei valori*, p. 18.

²⁹⁴ MAX SCHELER: *Lo spirito del capitalismo*, op. cit., p. 114.

²⁹⁵ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit., pp. 361-362.

unitaria, sia originariamente posta in parole divenendo così comunicabile; come, in secondo luogo, tramite la tradizione e l'organizzazione ecclesiastica essa si condensi in dogmi ben determinati; come infine la comprensione del contenuto dogmatico sia più precisamente determinata e sistematizzata da parte della variabile scienza teologica »²⁹⁶.

Tutto questo complesso di discipline filosofiche e positive circa la religione, che, come si è visto, trovano il loro ultimo fondamento nella *Wesensphänomenologie der Religion*, la quale apre loro l'ambito stesso del loro operare tramite l'individuazione della natura del fenomeno religioso in quanto tale, non è però in grado, secondo Scheler, di far scaturire il contatto reale con l'oggetto religioso né di prendere posizione a proposito del contenuto religioso rivelato di fatto in tale contatto. Il contatto reale con l'oggetto religioso si ha infatti solo nell'atto religioso concreto, e la riflessione sistematica sul contenuto rivelatosi di fatto in esso è compito proprio della scienza della fede (*Glaubenswissenschaft*) o teologia. L'insieme dei contenuti che questa scienza analizza costituisce quindi un tutto in sé chiuso ed autosufficiente che non ha bisogno, per nessuno dei suoi elementi, di giustificazione filosofica, né sopporta alcuna critica filosofica²⁹⁷.

L'indipendenza della teologia dalla filosofia, per quanto riguarda il contenuto religioso positivo che di fatto è dato nell'atto di fede, non toglie però che la scienza teologica dipenda anch'essa, per il suo stesso costituirsi scientifico riflesso, nonché per alcuni criteri base di riferimento critico, dalla fenomenologia essenziale della religione. Lo sviluppo scheleriano di questo tema lo troviamo trattato a proposito dell'esame che egli compie delle strutture e dei compiti della 'teologia naturale'; esame che, dato il modo che ha Scheler di concepire tale scienza, ci pare valga anche per la teologia tout-court. La riflessione sulla natura metodologica della 'teologia naturale' è particolarmente sviluppata nel saggio *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung*; essa è compiuta in diretta relazione con il nuovo modo di fondazione della religione naturale, che Scheler difende nel saggio richiamandosi all'atto religioso naturale stesso dell'uomo quale risposta alla rivelazione naturale di Dio. La 'teologia naturale', che, in quanto teologia, è detta *Realerkenntnis Gottes* e, per il modo di procedere, è detta *rationales Wissen um Gott*²⁹⁸, è intesa da Scheler, come sappiamo, in modo molto diverso dalla teologia naturale scolastico-tradizionale, che avrebbe il compito di fondare la religione naturale sulle prove dell'esistenza di Dio. Scheler infatti ritiene impossibile giungere a Dio deduttivamente partendo da un campo extrareligioso. Tanto meno la teologia naturale può costruirsi razionalisticamente in base alla semplice costruzione logica di un insieme di giudizi su

²⁹⁶ *Ibi*, p. 362.

²⁹⁷ Cfr. MAX SCHELER: *Schriften...*, op. cit., p. 53.

²⁹⁸ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., pp. 266. 285.

Dio e il suo rapporto col mondo. La teologia naturale può costituirsi, secondo Scheler, solo fondandosi sulla 'religione naturale', e cioè su quei contenuti di esperienza e di intuizione specificatamente religiosi che l'atto religioso naturale originariamente offre all'uomo, senza che questi abbia alcuna possibilità di dedurli da un campo estraneo a quello che con assoluta novità gli si schiude nell'esperienza religiosa²⁹⁹. Compito della teologia naturale non è quindi di giungere autonomamente, con la riflessione filosofica, a tali contenuti, ovvero di dimostrarli, bensì, una volta che li ha assunti dalla religione naturale vissuta, di purificarli, sottoporli a critica, elaborarli e sistemarli organicamente in modo logico tramite il pensiero razionale ed anche, come suo secondo compito, di collegare la visione religiosa, così raggiunta, con il sapere circa il mondo, in modo da giungere ad una « teoria ben definita circa l'essere di Dio e il suo rapporto con il mondo »³⁰⁰.

Più che analizzare a questo punto come Scheler prospetti il modo concreto di costituirsi della teologia naturale così concepita³⁰¹, ci pare strutturalmente importante vedere come, secondo lui, la teologia naturale abbia bisogno, per costituirsi criticamente, di riferirsi alla fenomenologia essenziale dell'oggetto e dell'atto religioso. Scheler è infatti convinto che la religione naturale debba essere anzitutto studiata ' fenomenologicamente ', nei suoi atti e oggetti essenziali, prima che la teologia naturale possa procedere alla sistemazione dei suoi dati e al loro collegamento col sapere circa il mondo³⁰². Questa anteriorità della 'fenomenologia essenziale' non può certamente significare che la teologia naturale possa o debba cessare di essere teologia per diventare in un primo tempo una scienza filosofica di carattere puramente fenomenologico, i cui oggetti sarebbero dei semplici significati essenziali e non degli oggetti reali, come sono invece quelli colti e vissuti nella religione naturale. La fenomenologia essenziale, che deve operare non estraniandosi dalla religione naturale, bensì, come si è visto, riflettendo, dal punto di vista trascendentale, sul modo e le forme con cui il nostro spirito umano partecipa all'essere di Dio³⁰³, è necessaria - ci pare - alla teologia naturale per un altro motivo. Essa deve offrire a questa scienza la consapevolezza metodica di lavorare su di un proprio campo specifico, senza dover quindi mutuare da altri campi i propri criteri metodologici. Più in particolare: essa deve offrire concretamente quella serie di leggi

²⁹⁹ Cfr. *Ibi*, p. 265.

³⁰⁰ *Ibi*, p. 266. Cfr. anche pp. 254, 290. La difesa della possibilità e del valore del collegamento razionale delle verità religiose, una volta assicurato il loro fondamento intuitivo, è in Scheler quanto mai deciso. Cfr., ad esempio, le critiche che egli fa a riguardo, alle posizioni di Schleiermacher e R. Otto *Ibi*, pp. 281-282.

³⁰¹ Cfr. ad esempio, i suoi suggerimenti circa il modo di procedere nel riferire a Dio degli attributi positivi (*Ibi*, pp. 172 ss), circa la necessità di utilizzare la metafisica quale ponte di collegamento fra sapere religioso e sapere circa il mondo (*Ibi*, pp. 290 ss.), e di ritrovare il valore delle stesse prove tradizionali dell'esistenza di Dio per la determinazione dei rapporti fra Dio e il mondo (*Ibidem*).

³⁰² Cfr. *Ibi*, p. 266.

³⁰³ Cfr. *Ibi*, p. 285.

essenziali specifiche del campo religioso, che costituiscono un criterio di verità apriori per ogni concreto contenuto ed esperienza religiosa da elaborare con la teologia naturale.

In stretto collegamento con la sua teoria gnoseologica generale delle sfere dell'essere, Scheler parlerà allora, a riguardo della sfera religiosa, della necessità di elaborare fenomenologicamente una completa 'assiomatica essenziale sia ontologica che axiologica dell'atto religioso'³⁰⁴ o 'ontologia essenziale del santo e dell'essere assoluto'³⁰⁵, nonché di enucleare, in dipendenza dalla prima, quella 'logica ontologica del pensiero religioso' (*Seinslogik des religiösen Denkens*³⁰⁶) o 'logica di senso dell'atto religioso'³⁰⁷ che sono di fondamentale importanza sia per la comprensione di ogni possibile oggetto religioso, sia per conoscere la natura della via tramite la quale noi possiamo giungere alla sua comprensione. Si tratta, come si vede, di una autentica 'ontologia regionale' in senso husserliano. Scheler ne spiega l'importanza sia per la teologia naturale, sia, equivalentemente, per ogni teologia positiva³⁰⁸, ricordando come essa costituisce un criterio "positivo" di verità per ogni conoscenza religiosa concreta. Mentre cioè le leggi formali generali dell'essere, vevoli per ogni sfera ontologica, costituiscono un criterio 'negativo' di verità, per cui è falso ciò che non le rispetta, queste leggi indicano anche positivamente alcune costanti di fondo dell'oggetto e dell'atto religioso costituendo in tal modo per la conoscenza religiosa un criterio di verità che può essere detto "positivo". Non certo un criterio di verità 'logica', o corrispondenza dei giudizi ai dati, bensì un criterio di verità 'pre-logica', o discernimento dell'autenticità dei dati stessi. La teologia naturale non deve infatti soltanto fondare i suoi giudizi sui contenuti religiosi di intuizione da cui parte, bensì deve anche costantemente accertare l'autenticità dei suoi oggetti, per non perdersi dietro simulacri puramente apparenti di oggetti religiosi. Questo compito non è certamente un compito facile. Si tratta infatti di smascherare ogni volta le mille forme apparenti di divinità o idoli per poter così giungere al vero Dio. L'evidenza del vero Dio, che pur è il principio fondamentale su cui si fonda tutto l'edificio teologico, non sta infatti all'inizio del processo della conoscenza religiosa, bensì spesso al termine di un lungo cammino di pensiero mediato. L'ontologia essenziale del divino, nonché la logica ontologica dell'atto religioso, sono guide indispensabili per compiere di fatto tale cammino³⁰⁹.

Il collegamento strutturale, così individuato, fra "fenomenologia essenziale" e "teologia naturale" è confermato anche dalle affermazioni programmatiche che troviamo nella prefazione alla prima edizione di *L'eterno nell'uomo*, là dove Scheler,

³⁰⁴ Cfr. *Ibi*, p. 288.

³⁰⁵ Cfr. *Ibi*, p. 274.

³⁰⁶ Cfr. *Ibi*, p. 273.

³⁰⁷ Cfr. *Ibi*, p. 157.

³⁰⁸ Cfr. *Ibi*, p. 290.

³⁰⁹ Cfr. *Ibi*, pp. 288-290.

parlando dei *Probleme der Religion*, e riferendosi, ci pare, soprattutto alla *Wesensphänomenologie der Religion* che ne costituisce il nucleo centrale, afferma di aver ivi presentato, come risultato delle sue riflessioni di filosofia della religione, « i primi fondamenti per la costruzione sistematica di una teologia naturale »³¹⁰. Pur limitandosi soprattutto ad una 'fenomenologia essenziale', Scheler aveva quindi la chiara coscienza metodologica di come il suo lavoro di filosofia della religione doveva e poteva servire a preparare un rinnovamento della religiosità concreta tramite il perfezionamento della scienza della religione concreta, e cioè la teologia. Se qualche volta egli ha dato nei suoi scritti l'impressione di superare i limiti metodologici della filosofia della religione, ed in particolare i limiti di una 'fenomenologia essenziale', come alcuni critici hanno sostenuto a proposito di *L'eterno nell'uomo*, ciò va attribuito, ci pare, più alla sua foga di scrittore e di pensatore³¹¹, che non a carenza di coscienza metodologica.

Le accuse dei critici a questo riguardo dipendono forse in gran parte dal non aver sufficientemente rilevato la natura della distinzione, in Scheler presente al tempo di *L'eterno nell'uomo*, fra religione naturale, teologia naturale e fenomenologia essenziale³¹². In *Formalismo* e in *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, Scheler aveva considerato la conoscenza della realtà di Dio, inteso come persona, quale possibilità esclusiva della religione positiva, e aveva ritenuto che al di fuori di essa fosse possibile solo la conoscenza della semplice essenza di Dio, come ens a se assoluto e santo, cui ogni uomo è aperto per sua natura stessa, nonché la conoscenza, per correlazioni assiologiche messe in luce dall'etica, della personalità di Dio quale caratteristica essenziale dell'essenza di Dio come ens a se santo. Col saggio di *L'eterno nell'uomo*, più volte ricordato, *Ueber einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung*, è però iniziata quella che abbiamo chiamato la seconda fase 'assiologico-naturale' della riflessione scheleriana sulla religione. In essa la conoscenza della 'realtà' di Dio (*Realerkenntnis Gottes*)³¹³ è considerata accessibile anche alla teologia naturale, in quanto fondata su quell'incontro reale con Dio che si ha già negli atti religiosi specifici propri della religione naturale. La struttura della religione naturale acquista così in Scheler le stesse caratteristiche di fondo della religione positiva: è incontro con la realtà divina, in virtù di quegli atti religiosi specifici con cui si accoglie la rivelazione di Dio. Le differenze che Scheler segnalerà fra religione naturale e religione positiva, richiamandosi alla differenza di contenuto della rivelazione naturale e della rivelazione positiva (la prima, in questa seconda fase, non

³¹⁰ Cfr. *Ibi*, p. 8.

³¹¹ Scheler stesso implicitamente lo riconosce nella prefazione alla seconda edizione di *L'eterno nell'uomo*. Cfr. *Ibi*, p. 116.

³¹² La distinzione, da noi ben messa in luce, non è in Scheler sempre sufficientemente evidenziata, anche perché essa si presenta talora solo come una distinzione inadeguata, come là dove Scheler considera la fenomenologia essenziale come parte della stessa filosofia naturale. Cfr. *Ibi*, pp. 254 ss.

³¹³ Cfr. *Ibi*, p. 285.

offrirebbe la conoscenza della personalità di Dio), o alla differenza del modo con cui avviene la rivelazione (nella terza fase Scheler affermerà che anche la rivelazione naturale offre la conoscenza reale della personalità di Dio, ma la rivelazione positiva la offre tramite la mediazione concreta di persone particolari), non elimineranno quindi il guadagno di una profonda unitarietà metodologica sia nello studio filosofico della religione, che nella stessa scienza teologica. Il fatto che già l'atto religioso naturale colga la realtà di Dio, per cui Scheler giungerà in *L'eterno nell'uomo* a porsi addirittura il problema della possibilità di risalire dal darsi concreto di atti religiosi alla esistenza reale di Dio come loro unica causa possibile³¹⁴, non cambia, ci pare, la natura metodologica della "fenomenologia essenziale", che rimane studio delle essenze e delle correlazioni essenziali vigenti nella sfera religiosa, prescindendo dalla posizione della realtà di tale sfera anche quando si parta, per la riflessione, da atti religiosi concreti e reali e ci si proponga di studiare addirittura la correlazione essenziale fra la natura della realtà dell'oggetto religioso e il suo possibile modo di darsi.

Come bene aveva visto Przywara, Scheler rimane quindi strettamente fedele al suo punto di vista fenomenologico. Ma K. Adam aveva da parte sua ragione di ritenere che l'atto religioso è considerato da Scheler come intenzionante un oggetto reale e di utilizzare la sua fenomenologia dell'atto religioso per meglio comprendere anche la natura dell'atto di fede soprannaturale. Studiando da un punto di vista essenziale la natura degli atti religiosi concreti la fenomenologia non vuole, né può, sostituirsi alla loro intenzionalità reale. È riflessione sulla vita, non è la vita. D'altro lato, però, essa può mettere in luce la capacità di presa sul reale che tali atti religiosi hanno, rimandando così con buon diritto a loro per la soluzione del problema della realtà dell'oggetto religioso. La fenomenologia non dà né può dare quindi di per se stessa la risposta al problema della verità della religione concreta. Essa però può dare, secondo Scheler, delle buone indicazioni circa la via da percorrere per rispondere a tale problema. E ciò è quanto unicamente può forse fare una filosofia della religione che voglia essere ad un tempo rispettosa della specificità e della autonomia del fenomeno religioso e ad un tempo proporsi con radicalità critica il problema della sua fondazione³¹⁵.

³¹⁴ Cfr. *Ibi*, pp. 249-258.

³¹⁵ Per una sintetica presentazione della completa struttura della filosofia della religione quale risulta dagli scritti scheleriani, cfr. G. FERRETTI: *Antropologia ed ermeneutica della religione in Max Scheler*. in *Dimensione antropologica della teologia*, Milano, 1971, pp. 381-399.

TERZA PARTE

Ricorso all'autorità di Sant'Agostino per il recupero dell'autentica filosofia cristiana.

1 La lezione agostiniana nella fenomenologia della religione di Scheler.

Nel recupero, da parte di Scheler, della dimensione metafisica e religiosa dell'uomo e nella definizione della dignità e della specificità umane secondo il concetto di persona, quale trascendenza verso l'Assoluto, occorre riconoscere l'influsso determinante della lezione agostiniana.³¹⁶ Che Scheler, per le sue indagini filosofiche ed antropologiche, abbia fatto riferimento a Sant'Agostino, è altrettanto chiaro quanto difficile da documentare. Infatti - essendo Scheler più filosofo che storico - nei suoi scritti ricorre spesso il nome di Sant'Agostino, quantunque scarseggino di gran lunga le citazioni dirette del suo pensiero³¹⁷, nonostante ciò, abbondano le interpretazioni dell'autorevole guida.³¹⁸

In genere, si fa risalire l'ascendenza agostiniana di Max Scheler lungo la linea della teoria della conoscenza fino a congiungere la *phänomenologische Wesensschau* con il "conoscere ed amare in lumine Dei"³¹⁹ e realizzare così una sorta di

³¹⁶ Scheler non ci ha lasciato alcuna opera scritta su Agostino, inoltre in base alle ricostruzioni bibliografiche delle fonti ed alle citazioni nei suoi scritti, la maggioranza degli interpreti recenti asseriscono con un certo margine d'errore, che Scheler non aveva una conoscenza di Agostino approfondita.

³¹⁷ I rimandi alle opere o al pensiero di Agostino, si riferiscono a punti generalmente noti; non più di una dozzina i riferimenti espliciti, molti citati più volte, tratti dal *De vera religione*, dalle *Confessiones*, *De civitate Dei*, dai *Commenti al Vangelo di Giovanni* e da quello alla *Prima lettera di Giovanni*; dal *De genesi ad litteram*, dal *De mendacio*, dal *De Trinitate*, dal *De magistro*, dal *De musica*, dal *Commento ai salmi*, dal *De libero arbitrio*. Quanto agli interpreti che egli mostra di conoscere, va anzitutto ricordato il suo maestro R. Eucken che parla di Agostino come il "punto spirituale più alto del cristianesimo antico", cfr. *Die Lebensanschauungen der grossen Denken*, Veit und Comp., Leipzig, 1902, pp. 210-245; trad. it. di P. Martinetti, *Le visioni della vita nei grandi pensatori*, Bocca, Torino, 1921, pp. 214-248. Altri interpreti da lui citati sono: W. Windelband, che considera la filosofia di Agostino una "metafisica dell'esperienza interiore"; A.von Harnack; J. Mausbach e E.Troeltsch, che valorizza nella spiritualità cristiana il momento affettivo-vitale dell'amore, relegando gli altri aspetti, ecclesiali, sacramentali, sociali, esegetico-dogmatici, tra le parti del tutto caduche del suo pensiero, cfr. *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1970; W. Kahl, a cui si può risalire per la questione del primato della volontà in Agostino; inoltre egli mostra espressamente apprezzamenti per la tradizione agostiniana che va da Malebranche, Pascal, Thomassin, Laberthonniere, Gratry.

³¹⁸ A motivo di ciò, molti critici hanno giudicato non legittimi i richiami a Sant'Agostino, in quanto alterati da una rivisitazione troppo personale che non permette di cogliere la vera natura dell'insegnamento agostiniano (cfr. i riferimenti bibliografici alla nota 3 in questa pagina per una conoscenza delle posizioni degli interpreti.). A modesto parere, l'operazione scheleriana è del tutto corretta, se si vuole, è anzi più agostiniana e più conseguente la natura del fine verso cui un insegnamento tende, cioè la personale risposta strutturata grazie all'educazione ricevuta e il paragone con la propria personale disposizione.

³¹⁹ L'espressione, di assonanza agostiniana, non si ritrova nei testi di Sant'Agostino né nella sua interezza, né in una delle sue parti. Il *Thesaurus Augustinianus* dell'Università di Lovanio offre lo stilema *in lumine* congiunto con varie parole ma non con i verbi *cognoscere* o *amare*. Probabilmente Scheler, non avendo letto direttamente Agostino (opinione della maggiorparte dei critici suoi contemporanei- già menzionati in merito al dibattito intorno alla rinascita agostiniana-e accolta anche dai recenti interpreti del suo pensiero quali D. Verducci, F. Bosio, G. Ferretti, E. Kelly, V. Venier, H. Leonardy e altri), ne

giustificazione storica della fenomenologia husserliana. A questo tipo di interpretazione, denominato eidetico-ontologico, della dottrina agostiniana della conoscenza è stato dedicato un ampio dibattito tra il 1920 e il 1930; qui ci limiteremo ad indagare a quale esito giunga la speculazione di Max Scheler facendo uso, come egli dichiara, dell'impostazione gnoseologica di Sant'Agostino.³²⁰

Nella prefazione alla prima edizione dell'opera di filosofia della religione, *L'eterno nell'uomo*, Scheler attribuisce agli strumenti intellettuali della fenomenologia la capacità e il compito di liberare il nocciolo dell'agostinismo dalle incrostazioni storiche sedimentate, allo scopo di far riemergere in tutta la sua evidenza quella conoscenza naturale di Dio che, costituendo il terreno di accordo sicuro tra tutti gli spiriti (Scheler è uno degli assertori della pace possibile e del dialogo interreligioso sulla base di un naturale ed immediato riconoscimento del valore del sacro),³²¹ consentirà di superare lo "scandalo" delle controversie interne che coinvolgono la teologia e la filosofia insieme.³²²

La fenomenologia, infatti, ha permesso una riconquista alla filosofia dei principi essenziali dell'esistente che si erano corrosi per l'abuso di simboli da parte di una cultura ipertrofica.³²³ Agostino è colui che, autenticamente cristiano, accosta alla vita concreta, all'*esistente*, la filosofia, che all'epoca era quella greca. Tradotto direttamente con un linguaggio filosofico, egli è l'autore

aveva appreso la dottrina dalla *Dogmengeschichte* di A. von Harnack e dal *Die Ethik des hl. Augustinus* di J. Mausbach, opere citate da Scheler stesso nel suo *Formalismo* (cfr. p. 315n).

³²⁰ Cfr. E. SAMEK LODOVICI: *Questioni di storiografia filosofica*, I Brescia, 1975. pp. 452-453. L'autore dà un'esposizione della bibliografia ragionata di Agostino, in cui l'ascendenza agostiniana di Scheler viene ricondotta alle tematiche di teoria della conoscenza proprie della linea eidetico-ontologista, la quale tende a "conciliare la *phänomenologische Wesenschau*, l'intuizione dei valori oggettivi con il platonismo agostiniano". Per quanto riguarda il dibattito sulla interpretazione eidetico-ontologica della teoria della conoscenza agostiniana, che ha nel preambolo di Scheler alla prima edizione de *L'eterno nell'uomo* del 1920, uno dei suoi primi documenti, esso può essere fatto risalire ai saggi di J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem Hl. Augustinus* (Paderborn, 1919) e di K. Adam, *Glaubenswissenschaft im Katholizismus* (Rottemburg, 1920; 2a ed. Ampliata con riferimenti all'*Eterno nell'uomo* di Scheler, nel 1923). Ad essi fecero seguito i testi di J. Geysler, *Augustinus und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers* (Münster 1923) e *Max Schelers Phänomenologie der Religion* (Freiburg 1924), nei quali viene contestata la legittimità del richiamo ad Agostino per quanto riguarda la teoria della conoscenza immediata di Dio, presente nel rinascendo agostinismo fenomenologico (*Augustinus...*, pp.39-74). Secondo Geysler in proposito occorre rifarsi piuttosto a fonti platoniche o neoplatoniche e alla loro ripresa moderna da parte di J. A. Gratry (*Ibid.* pp. 75-103). A questa posizione fortemente critica nei confronti sia del richiamo scheleriano ad Agostino, sia della filosofia della religione di Scheler in generale, seguono le interpretazioni più articolate di K. Eschweiler e di E. Przywara citati più sopra: il primo continua a mantenere forti perplessità circa la conoscenza immediata di Dio, il secondo, avendo operato una distinzione tra il piano fenomenologico e quello proprio dell'indagine teologica tomistica, assume un atteggiamento conciliante e di valorizzazione tanto del sistema di filosofia della religione scheleriano, quanto dello specifico richiamo ad Agostino. Uno sguardo sintetico sulla teoria dell'illuminazione di Agostino e sulle principali interpretazioni che di recente sono state date, offre l'articolo di G. Wenning, *Die Illuminationslehre Augustins*, in *Augustiniana* 39 (2000), pp. 99-118.

³²¹ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo* ..., op. cit., pp. 220-228

³²² Cfr. *Ibi*, pp. 108-109.

³²³ Cfr. *Ibidem*.

della *grunderlebnis* del cristiano autentico. La filosofia di Sant'Agostino non è una filosofia greca mascherata da filosofia cristiana, essa è un sistema di pensiero, che si costituisce in maniera autonoma a partire dalla più autentica *grunderlebnis* cristiana; qui sta, per Scheler, tutto il significato storico. Quando i primi cristiani non avevano alcun interesse filosofico - i Padri Greci rifiutavano e combattevano i filosofi greci - Sant'Agostino riusciva - e fu l'unico - a dare un'espressione filosofica alla vita cristiana.³²⁴ Ma qui si impone una doppia restrizione. Poiché se Scheler così fa comprendere che tutta la filosofia cristiana ha il suo punto di partenza nell' *Erlebnis* cristiano, non intende dire che Sant'Agostino sia l'unico filosofo cristiano. Scheler è talmente convinto di quest'opinione che ai suoi occhi Sant'Agostino, ad esempio, è un "filosofo cristiano imperfetto": egli non possiede ancora il sistema filosofico elaborato da San Tommaso, i suoi, in questo senso, appaiono come dei tentativi che non avranno mai compiutezza, in quanto, difficilmente sarà indipendente dal neoplatonismo e il suo desiderio di difendere l'unità dell'istituzione ecclesiastica gli starà più a cuore della sua volontà speculativa. Di fatto, la fenomenologia si inserisce naturalmente nel solco dell'agostinismo, realizzandone le possibilità ancora inattuata.

2 L'agostinismo di Max Scheler.

Alla luce di quanto detto sopra, occorre comprendere l'agostinismo di Scheler. Egli si rifà a Sant'Agostino e alla tradizione da lui instaurata per elaborare una filosofia autenticamente cristiana. Nel primo saggio dell'*Eterno nell'uomo, Pentimento e rinascita*, a proposito del pentimento, Scheler osserva che "da ogni regolazione parziale di questo grande processo morale, un movimento intenzionale tende verso una sfera invisibile, un movimento che solo lasciato a se stesso e non sviato da una qualunque interpretazione, quasi di per sé ci traccia davanti allo spirito i lineamenti misteriosi di un giudice infinito, di una misericordia infinita, di una infinita fonte di potenza e di vita".³²⁵ Ciò significa che, continua Scheler, "io possiedo un'intuizione spirituale perfettamente chiara e in se stessa evidente dell'essenza di un Dio possibile, come essere infinito e *Summum Bonum*"³²⁶. Posso anche accertarmi del fatto che quest'idea non mi proviene da nessun fatto o forma del mondo interiore od esterno, anzi percepisco il mondo e me stesso soltanto alla luce di quest'idea: *in lumine Dei*, come dice Agostino.³²⁷

³²⁴ Cfr. J. GROOTEN: *Max Scheler et Augustin*, in *Augustinus Magister*. Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre, 1954. *Communications* II, pp. 1111-1120.

³²⁵ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 139

³²⁶ *Ibi*, p. 140.

³²⁷ Cfr. *Ibi*, p. 141.

Abbiamo seguito Scheler nell'argomentare come la sfera dell'atto religioso sia indipendente dalle altre sfere, e come l'apprensione dell'Assoluto sia immediata, perciò pre-categoriale e pre-esperienziale. Ora possiamo seguire il confronto che egli attua tra la sua intuizione immediata dell'Assoluto e la visione delle verità eterne in Agostino. L'analogia del procedere scheleriano e fenomenologico con la dimostrazione dell'esistenza di Dio e con la dottrina della visione delle idee eterne in Agostino è apprezzabile se si fa riferimento alla dimostrazione dell'esistenza di Dio nel I, II del *De libero arbitrio*, mentre nel *De Magistro* si parla di una speranza in una felicità più grande di qualsiasi cosa si sia sperimentata in vita; nel *De Trinitate* nel libro XII si parla di una luce divina che illumina tutti gli uomini, e diffusamente se ne parla nei libri IV, IX e X. La dottrina dell'illuminazione agostiniana è invece trattata nel Commento al Vangelo di Giovanni.

Tradotta in termini fenomenologici scheleriani, l'espressione di Agostino sembra configurare l'intenzionalità dell'atto religioso come il movimento che compie un sensore di luminosità quando si orienta verso la fonte luminosa intravista e nel cono di luce che guida il suo percorso motorio e visivo insieme, tutto assume un rilievo particolare.³²⁸ Sotto quest'apparente semplicità di relazione si nasconde però una ricca stratificazione, di cui Scheler, di nuovo, cerca le tracce in Agostino e dalla quale risulta che il nostro atteggiamento originario di fronte al mondo non è quello percettivo-di-verità, ma un atteggiamento emozionale o percettivo-di-valori.³²⁹ Il movimento intenzionale della coscienza, che intuisce essenze evidenti, portandole a manifestazione, avviene nella persona; esso cioè non si autopromuove, ma si verifica essenzialmente in connessione con un atteggiamento morale di amore all'assoluto, teso anche asceticamente a sciogliere la persona dal legame con la propria struttura psico-fisica.³³⁰ A dare avvio a un tale processo è l'amore, la "forza universale, agente dappertutto", che scaturisce da Dio stesso e che, anche in noi, è la sorgente ultima del conoscere e del volere.³³¹

³²⁸ Molto ironicamente E. Kelly ha definito quest'interpretazione scheleriana una "lettura illuminante" della dottrina agostiniana.

³²⁹ Cfr. MAX SCHELER: *Il Formalismo...*, op. cit., pp. 358 ss.

³³⁰ Cfr. *Ibi*, p. 290.

³³¹ Cfr. MAX SCHELER: *Ordo amoris*, in *Nachlaß I, Gesammelte Werke*, 10, 1957, pp. 355-356.

3 Il primato dell'amore sulla conoscenza

Occorre a questo punto, attardarci su quel che secondo Scheler, è stato il contributo apportato dalla visione cristiana del mondo. Per il filosofo contemporaneo, la novità consiste nell'inversione del senso entro il quale l'amore si muove. L'amore costituisce per il greco un movimento ascendente dal basso verso l'alto, dal *μη όν* all' *όντως όν*, dall'uomo a Dio (che per il greco è senza amore); per il cristiano, il movimento inerente all'amore è essenzialmente discendente, dall'alto verso il basso, da Dio all'uomo, dal Santo al peccatore³³². Filosoficamente quest'inversione si traduce in un'inversione del rapporto tradizionale tra essere e valore da una parte e tra conoscenza e amore dall'altra. Quanto a quest'ultima inversione è precisamente Agostino che la compie, mostrando come l'amore preceda la conoscenza; in questo motivo Scheler individua la struttura portante originale nel pensiero religioso e filosofico del santo e ne fa l'idea centrale del suo stesso pensiero. L'interpretazione data da Scheler a riguardo si trova sviluppata ampiamente nel saggio *Amore e conoscenza*, del 1915.³³³ Contro le teorie che vogliono la filosofia agostiniana improntata al volontarismo³³⁴, Scheler nota come Sant'Agostino sostenga il primato dell'amore, e non, malgrado le apparenze, il primato della volontà: l'amore precede la conoscenza e nel contempo la volontà. Egli dunque si oppone tanto a San Tommaso, che rifiuta di vedere nell'amore qualcosa di diverso da una tendenza che si annuncia, quanto a Duns Scoto. Il *volo ergo sum* di Sant'Agostino significa infatti, che l'amore (o l'interesse quale sua più umile espressione), in ultimo luogo il desiderio di consacrarsi alla salvezza dell'anima, costituisce ciò che lo spirito ha di più innato.³³⁵ Di conseguenza, i contenuti di conoscenza non sono che dei punti d'arresto provvisorio nel movimento continuo che porta l'amore a penetrare innanzitutto Dio e poi il mondo. Allo stesso tempo, la tendenza e la volontà propriamente detta, non sono che gli strumenti di espressione e realizzazione ad ogni suo proprio punto d'arresto provvisorio. La conoscenza e la volontà procedono dunque dall'amore come

³³² Cfr. MAX SCHELER: *Amore e conoscenza*, a cura di Livio Pesante, Liviana, Padova, 1967. pp. 30-34; 38-39

³³³ Questa interpretazione, che Scheler per primo sembra aver dato, influirà sulla famosa opera di A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it. di N. Gay, intr. di F. Bolgiani, il Mulino, Bologna, 1971. In quest'opera si dice che Scheler fu uno di coloro che meglio hanno capito il significato del pensiero cristiano sull'amore (ivi, p. 51). Essa trova oggi ampio consenso tra gli interpreti come risulta anche solo da G. Reale, *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, Introduzione a Agostino, *Commento alla Prima lettera di Giovanni*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1994, pp. 7-62.

³³⁴ Cfr. É. GILSON: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Marietti, Genova, 1983. p.274. Di Scheler, Gilson non accetta l'epiteto di primato dell'amore riferito a Dio, in quanto, "egli è l'Essere Assoluto, in cui vi è perfetta semplicità, cosa che esclude qualsiasi primato". Dio non è in competizione con Sé stesso.

³³⁵ Probabilmente, Scheler fa riferimento all'opera di W. Kahl.

una terza sorgente comune e primordiale della coscienza: l'amore muove, in primo luogo, la conoscenza e soltanto per la sua mediazione, la tendenza e la volontà.³³⁶

Questo primato dell'amore vale anzitutto per Dio. È l'amore che costituisce in ultima analisi l'essenza dell'essere divino. Ugualmente, le idee che Sant'Agostino, interpretando Platone, concepisce come pensieri di Dio, le comprende come idee esemplari della Sua volontà creatrice che si fanno precedere e determinare dall'amore. Così la creazione, attraverso l'amore e secondo le idee, diviene l'idea fondamentale della dottrina agostiniana della creazione. Secondo quanto detto, si afferma, come Scheler sottolinea, la natura creatrice dell'amore, il suo potere creatore nel senso forte e non platonico del termine. Inoltre, l'amore di Dio si manifesta nell'atto divino della redenzione, della quale la rivelazione intellettuale non è che la conseguenza. Gesù Cristo non è venuto -come Buddha- a comunicarci una nuova conoscenza di Dio, né l'esistenza di Dio quale amore e misericordia: un nuovo contenuto di conoscenza poggia sul soggetto di Dio, come sul suo fondamento creatore, sull'atto d'amore che vede la sua manifestazione in Gesù Cristo. Esempio da imitare, dottore e legislatore, Gesù è tutto ciò solo in secondo luogo ed in funzione della sua dignità di Redentore, anzitutto egli incarna Dio stesso e la Sua volontà d'amore. Ugualmente, la fede ai contenuti del suo messaggio e in Lui stesso quale Redentore, è condizionata dalla nostra preliminare risposta d'amore all'amore divino che si indirizza ad ognuno. È soltanto nel corso di questo processo che si rivela all'occhio spirituale l'immagine della Sua esistenza divina, l'oggetto proprio della fede. È così che la vita religiosa ha completamente mutato volto per sant'Agostino.³³⁷ Anziché essere un'auto-redenzione tramite la conoscenza, essa è redenzione per mezzo dell'amore di Dio: la sua fine come la sua origine si trovano in Dio. La conoscenza religiosa non è un atto spontaneo dell'individuo, ma un atto del quale l'iniziativa risale a Dio stesso, alla sua volontà di redenzione e alla sua rivelazione in Gesù Cristo che ne procede. Il processo di santificazione dell'individuo comincia attraverso le sue opere per il tocco della grazia santificante. Pertanto, un Dio amore e misericordia non può essere cercato in un'attitudine estetica: per cercarlo occorre abbandonarsi a Lui e compiere con Lui il movimento d'amore che Lo costituisce. Amare Dio significa perciò amare con Lui gli uomini e tutte le creature; l'amore di Dio e l'amore del prossimo non sono che un unico e continuo movimento. L'amore di Dio si rivela nella libera elezione che Egli fa dell'uomo. La dottrina agostiniana della predestinazione non è che una delle

³³⁶ Cfr. MAX SCHELER: *Amore e conoscenza*, op. cit., p. 45.

³³⁷ Cfr. *Ibid.* p. 50.

conseguenze del primato dell'amore. L'amore predestinante alla beatitudine eterna trascende la giustizia che, nel contesto biblico del peccato originale, è implacabilmente e ineluttabilmente di condanna.³³⁸

4 I guadagni della dottrina del primato dell'amore.

Più importanti ancora delle conseguenze sopra elencate della concezione del primato dell'amore sulla conoscenza, sono i tentativi che Sant'Agostino intraprende, in vista di una ricostruzione di tutta la psicologia e tutta l'epistemologia a lui note. Non soltanto Sant'Agostino è l'unico ad intendere il principio del primato dell'amore in un campo extra-religioso, ancora egli anticipa, come filosofo cristiano, tutte le più profonde visioni della psicologia contemporanea.³³⁹ Per Sant'Agostino, come per i moderni tra cui Scheler, gli atti intellettuali, così come i loro contenuti sono, quanto alla loro origine, legati essenzialmente e necessariamente non soltanto all'esistenza di oggetti esterni e alla stimolazione dei sensi che ne risulta, ma anche a degli atti d'interesse e quindi di attenzione, in ultima istanza a degli atti d'amore o di odio. Questi non si aggiungono semplicemente ai contenuti della coscienza, che, come tali si rapporterebbero esclusivamente alla sola attività intellettuale, essi li precedono piuttosto e fondano tutti gli atti nei quali il nostro spirito può prendere un oggetto così come essi fondano i differenti atti intellettuali concernenti lo stesso oggetto. In altri termini, non è possibile alcuna sensazione o alcuna percezione di qualcosa senza un interesse preliminare, istintivo o volontario per la cosa in questione. È proprio l'interesse o meglio l'amore per la data cosa che ce la fa identificare in mezzo a tutte le altre, per mezzo di tutto ciò che è percepibile oggettivamente, di modo che essa potrà essere realmente percepita, o ricordata o pensata, gli atti di percezione e di rappresentazione andranno proprio nel senso degli atti d'interesse e d'amore. È proprio il crescente amore ed interesse per essa che la portano alla pienezza del suo contenuto intuitivo e significativo per il quale essa è presente alla coscienza. Ciò significa che noi ci rappresentiamo, ci ricordiamo pensiamo solo ciò che amiamo? Lungi dall'essere dei fattori che rattrappiscono la nostra immagine del mondo e ci rende ciechi; l'amore e l'interesse la allargano e la approfondiscono nella stessa misura in cui si allarga e si approfondisce il centro d'interesse e d'amore. Così il primato dell'amore non è soltanto un cammino umano, un cammino che vale solo per noi uomini. Se così fosse, la dottrina di Sant'Agostino non si eleverebbe al di sopra di quella di Platone che caratterizza l'amore come guida

³³⁸ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 231.

³³⁹ Cfr. C. FABRO: *S. Agostino e l'esistenzialismo*, in « Sant'Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea », Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana, Roma, 1954. pp. 141-169.

e *methodos*: essa contiene molto più di un significato psicologico, è un sapere epistemologico, un significato metafisico o ontico.³⁴⁰ Ora, questo carattere metafisico, la dottrina lo possiede per la sua connessione, appena percepibile ma infinitamente profonda, con la dottrina della rivelazione e della creazione. L'apparizione di un'immagine in un atto intellettuale di percezione per esempio, non è per Sant'Agostino la sola attività del soggetto conoscente che penetra un oggetto immediatamente, ma è allo stesso tempo la reazione o la risposta dell'oggetto che si dona, che si apre, che si rivela. Alla domanda dell'amore, il mondo in un certo senso risponde rivelandosi, e tendendo al contempo alla sua piena esistenza e al suo pieno valore. Così la conoscenza "naturale" del mondo prende, quanto alle sue condizioni oggettive, il carattere di una "rivelazione naturale". Questa rivelazione naturale è essa stessa rivelazione di Dio in qualche modo, del quale l'essere è stato definito amore eterno. Il sistema agostiniano dell'amore e della conoscenza quindi si conclude per una conseguenza perfetta. Non soltanto il soggetto non può conoscere senza un amore preliminare, le cose conosciute d'altra parte, sono esse stesse in sé rivelantesi. È ciò che porta a dire Malebranche dell'interesse e dell'attenzione la preghiera naturale dell'anima, essendo la preghiera concepita come un dialogo. In verità, la documentazione di quest'interpretazione di Agostino è in Scheler molto ristretta. Egli si limita ad una citazione, senza referenza precisa, in cui il santo direbbe che "l'amore beatifica più di tutta la ragione", oltre che a riferire ad Agostino, in altri luoghi, il passo, anch'esso senza referenza precisa, «Nihil cognoscimus quod non diligimus». Interessante la risposta, però, che egli darà alla contestazione alla sua interpretazione fattagli da Przywara con il rimando al seguente passo del Commento al Vangelo di Giovanni 96,4: «Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantalacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur».³⁴¹ Secondo Scheler, questo passo, lungi dal contrastare, conforta la sua interpretazione. Infatti qui, Agostino non dice che quanto più si conosce, più si ama, ma, viceversa, che quanto più si ama, si conosce. Altro guadagno dell'interpretazione scheleriana del primato dell'amore di Agostino, sia pur ispirandosi all'Agostino di Pascal, è una ricca fenomenologia degli atti intenzionali d'amore, ponendo quest'ultimo al centro del suo personalismo fenomenologico.

³⁴⁰ Cfr. J. GROOTEN, op. cit., p. 1116.

³⁴¹ Cfr. A. LAMBERTINO: *Max scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze, 1996. Agostino attribuisce (in tono di mistero) per es. alle piante una tendenza ad essere contemplate dall'uomo e in questo loro essere contemplate quasi "redente" dalla loro particolare chiusa esistenza, come se attraverso la conoscenza guidata dall'amore del loro essere accadesse loro qualcosa d'analogo alla redenzione da parte di Dio che gli uomini hanno incontrato nel Cristo. Cfr. *Gesammelte Werke*, 97, trad. it. p. 75.

Al culmine dell'intenzionalità oggettiva della vita emozionale, stanno l'amore e l'odio, nelle varie forme, da quelle sensibili inferiori, alle spirituali più alte. Criticando le tradizionali interpretazioni soggettivistiche dei sentimenti, Scheler ne rivendica, infatti, il carattere rivelativi nei confronti del mondo dei valori, le cui essenzialità si mostrerebbero solo in correlazione con gli atti emozionali. Ciò in sintonia con la linea di pensiero che va da Agostino che ha parlato degli «occhi del cuore», tramite Malebranche e Port Royal, fino a Pascal con la sua nota tesi delle «ragioni del cuore», che nel Discorso intorno alle passioni dell'amore affermava: «I poeti non hanno avuto ragione a dipingerci l'amore come cieco. Bisogna togliergli la benda e rendergli la gioia dei suoi occhi».³⁴² Per Scheler l'amore non è solo una visione contemplativa dei valori, è un movimento intenzionale che porta alla luce il valore più alto del suo oggetto; nel caso dell'amore per una persona, quel modello originario perfetto della persona con cui Dio l'ha amata e voluta. Infatti, esso è un atto originario attraverso cui un ente in qualche modo, lascia se stesso per partecipare intenzionalmente all'essenza-di-valore delle cose; in un'ultima analisi, un impulso ad andare verso Dio, ad amare Dio. Questa è la ragione per cui l'amore non si deve confondere con l'aspirazione o il desiderio, tanto meno con il bisogno, questi sono atti, infatti, che si estinguono con l'attuazione del loro intento, l'amore, invece, nell'attuarsi cresce. Conseguentemente Scheler dirà che l'amore condiziona sia l'apertura intellettuale alla conoscenza dell'essere-di-valore delle cose, sia il volere la loro realizzazione. Poiché per Scheler, inoltre, la persona è il centro ontologico concreto di atti spirituali di ogni tipo, si comprende come egli possa definire l'uomo come *ens amans* più che come *ens cogitans* o *ens volens*, individuando nell'amore il nucleo costitutivo della persona. Le conseguenze in campo etico saranno tratte da Scheler con grande rigore fenomenologico soprattutto nell'opera già citata *Il formalismo*.

³⁴² B. PASCAL: *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, trad. it. di A. Bausola, Rusconi, Milano, 1978, p. 290.

5 La tensione trascendente dell'uomo.

Nel solco tracciato nella tradizione spiritualista dall'accorata preghiera di Agostino a Dio in apertura delle *Confessioni* «Inquietum cor nostrum, donec requiescat in Te», si innesta la riflessione antropologica di Scheler; proprio questo famoso passo costituisce, anzi, la sintesi della sua meditazione intorno all'uomo ed al suo rapporto col divino: «La caratteristica diagnostica più incisiva, anche se soltanto negativa di un atto religioso, a differenza di tutti gli altri atti spirituali, è la chiara visione, insita nell'atto stesso, del fatto che per sua stessa natura esso non può essere attuato attraverso un oggetto finito che appartiene al mondo o che costituisce il mondo stesso. In questo senso l'inquietum cor nostrum donec requiescat in te di Agostino, rappresenta una formula basilare dell'atto religioso»³⁴³.

Per Scheler il fondamento dell'atto religioso è quest'essere dell'uomo che trascende la sua stessa vita, distogliendosi dal mero esserci per ascendere al culmine del suo essere. Il percorso della trascendenza umana sarebbe costituito dai tre fondamentali movimenti che Gilson ha individuato per l'itinerario di Agostino: egli rientra insè e discende per poi ascendere.³⁴⁴ Questo movimento distingue l'uomo dal resto del mondo animale: egli rientra nel suo profondo per riscoprire l'Alta verità che il mondo della vita non gli concede, di cui solo lui sente il bisogno; come asserisce B. Lonergan: «Quando l'animale ha soddisfatto tutti i suoi bisogni va a dormire, quando l'uomo ha soddisfatto tutti i suoi bisogni, pone una domanda»³⁴⁵. L'uomo non è appagato dalle gioie vissute su questa terra, non va a riposarsi come gli altri animali, ma cerca di aprire il meccanismo chiuso dei dati con i quali si scontra, l'urto con la realtà lo riporta dentro sé per cercare l'altro da sé.³⁴⁶ È nell'ordine di queste idee che Scheler fa riferimento al passo del *De Magistro* di Sant'Agostino secondo cui l'uomo avverte in sé una promessa di felicità che nella vita mondana non ha mai sperimentato. Sono le verità eterne custodite nel cuore agostiniano che il mondo non può rivelare, né conoscere. Solo il cuore può conoscere queste verità, sono le *raisons du coeur* pascaliane, la via agostiniana che Scheler percorre per dare ragione dell'atto religioso, refrattario non tanto alla ragione quanto al suo procedere dimostrativo. Qui si tratta del terreno docile al lavoro della fede che procede con altri strumenti diversi da quelli utilizzati dalla conoscenza teoretica: essi sono quelli dell'immediatezza, della grazia, dell'autorivelazione, dell'amore.³⁴⁷ Le ragioni della fede non sono conoscibili attraverso i sensi,

³⁴³ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 370.

³⁴⁴ Cfr. É. GILSON: *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova, 1983. pp. 99-130; 273-275.

³⁴⁵ B. LONERGAN: *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia, 1977. p. 184.

³⁴⁶ Quando Scheler meditava queste cose, non aveva ancora conosciuto M. Buber, con il quale si sarebbe confrontato sul terreno dell'alterità individuata nel *Tu* supremo.

³⁴⁷ Cfr. M. FRINGS: *Man's place in Nature*, De Paul University Press, 1984, Introduzione, pp. 20-22.

L'uomo può conformarsi ad esse attraverso quel procedimento affettivo-conoscitivo di cui Agostino aveva segnato l'inizio, riconoscendo anzitutto il carattere dell'intenzionalità anche per il meccanismo della conoscenza attraverso i sensi (in questo si riconosce una distanza da Platone); carattere che fu esaltato durante il medioevo e fu gradualmente destituito da Ockam, per poi essere riabilitato soltanto in tempi moderni da Brentano, arrivando fino a Scheler che ne conierà l'utilizzo non solo limitatamente al piano della riflessione teoretica, ma sarà impiegata in campo etico nella valutazione dei valori insiti nelle azioni.³⁴⁸

6 La dottrina dell'illuminazione

Abbiamo fatto riferimento a come Scheler abbia usato la teoria dell'illuminazione di Agostino genericamente, per confermare la sua tesi di fenomenologia della conoscenza, secondo la quale fra gli atti che gli uomini compiono ve ne sono alcuni dotati del carattere dell'originarietà, i quali portano a manifestazione fenomeni appartenenti a sfere originarie dell'esperienza umana, come quella religiosa. Egli ha rinvenuto cioè una somiglianza tra la sua teoria della conoscenza e quella agostiniana dell'illuminazione nel senso che, come la descrizione fenomenologica può avvenire solo alla presenza dell'oggetto, dovendo essere immediata e immanente, così in Agostino la ricerca della verità può esercitarsi solo di fronte alla verità e per la verità. La somiglianza tuttavia può essere spinta oltre. Infatti, se in generale ogni atto intenzionale porta a manifestazione l'oggetto intenzionato, come il lume della verità rende possibile lo svelarsi della verità, per la sfera dei fenomeni religiosi vige un'altra analogia: essa possiede, secondo Scheler, caratteristiche tali di originarietà e di totalità da assumere, per le conoscenze di tutte le altre sfere, la stessa fundamentalità che in Agostino ha, rispetto all'intera dinamica antropologica, la conoscenza per illuminazione delle verità eterne, in quanto conoscenza di Dio stesso. all'obiezione di soggettivismo che i teologi dimostrativi rivolgono alla teologia naturale dell'atto religioso, infatti Scheler risponde che l'atto religioso non è solo un evento soggettivo: ad esso corrispondono una originaria materia d'atto ed un autonomo ambito oggettivo, che esiste in modo assolutamente indipendente dal soggetto. Anzi, all'atto religioso corrisponde l'unico oggetto che non può mai essere esistenzialmente relativo al soggetto, in quanto oggetto di esistenza e di valore assoluti.³⁴⁹ Tutto ciò poi, non va inteso tanto nel senso di una dipendenza dell'oggetto religioso dall'atto religioso, tanto nell'ambito di un

³⁴⁸ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo ...*, op. cit., pp. 227-228.

³⁴⁹ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 276.

nesso di co-appartenenza secondo la stessa modalità cioè in cui si realizza la relazione intenzionale nel campo del conoscere, del sentire, del volere.³⁵⁰

Per l'atto di conoscenza religioso, dunque, e solo per esso, vale anche che può essere soddisfatto, cioè "riempito" secondo la sua intenzione essenziale, solo da un essere e da un valore che non dipendono da nessun altro, mentre tutto, compresa l'esistenza del soggetto conoscente e del portatore dell'atto religioso dipende da quell'essere e da quel valore. La classe degli atti religiosi è così l'unica che schiude la sfera dell'assolutezza dell'esistenza possibile e insieme, l'unica il cui compimento di atto dipende e si sa dipendente dall'oggetto che intenziona. Assioma essenziale dell'atto religioso è perciò questo: "Tutto il sapere su Dio è un sapere attraverso Dio"³⁵¹. Scheler osserva nelle pagine successive che il pericolo di soggettivismo sarebbe molto maggiore se anziché fondarsi su un'esperienza di evidenza come nel caso della sua teologia dell'atto religioso, la conoscenza naturale di Dio fosse fondata sull'arbitrario compimento o meno di certe conclusioni, aggiungendo poi che questo fatto viene oggi misconosciuto a causa delle teorie soggettivistiche con cui i filosofi e i teologi del sec XIX, influenzati dal protestantesimo, hanno affrontato l'indagine sugli atti religiosi.³⁵²

³⁵⁰ Cfr. *Ibi*, p. 277.

³⁵¹ Cfr. *Ibi*, p. 278.

³⁵² Cfr. *Ibi*, pp. 278-279.

7 I guadagni della dottrina dell'illuminazione

A questo punto sembra utile anche approfondire dall'interno la dinamica dell'atto religioso che Scheler propone, per scoprire fino a che punto le sue affermazioni possano avere un riscontro concreto.

Allo scopo di verificare le sue dichiarazioni nel reale processo degli atti della sfera religiosa, Scheler si serve di nuovo di riferimenti storici che, tratti dalla tradizione patristica greca, a suo giudizio, si prolungano poi nella corrente agostiniana del medioevo e giungono fino a Newman. Nei padri greci è infatti presente una teoria dell'atto religioso come fonte specifica degli elementi materiali della conoscenza religiosa naturale, denominata dottrina del senso religioso. In base ad essa, a prescindere dalla rivelazione positiva, ci sarebbe uno speciale organo di apprensione e di espressione dell'anima umana, per mezzo del quale essa potrebbe mantenersi in contatto vivente con Dio. Mentre la consapevolezza riflessiva di una tale situazione vissuta sopraggiungerebbe soltanto in un secondo momento, in cui adeguate condizioni di vita consentano l'elaborazione intellettuale di quanto è dato nel contatto vivo e la conseguente formulazione di giudizi sull'esistenza di Dio e sui suoi attributi. Tutto ciò rientra, secondo Scheler, nella teoria dell' "in lumine Dei lieben und erkennen", nella cui formula egli sottolinea il complemento di luogo, in quanto con esso, la situazione originaria di contatto con la divinità si configura come l'apertura di uno spazio per l'operatività intellettuale o, potremmo dire noi- dopo Jaspers e Heidegger – come l'apertura di un orizzonte di operatività intellettuale. Il carattere di un'apertura emerge con maggiore chiarezza dal confronto che Scheler istituisce qualche riga più sotto con l'espressione tomistica, in cui lo stato in luogo *in lumine* viene sostituito dal complemento di moto per luogo o di mezzo *per luminem*: in questa sostituzione – nota Scheler – l'attenzione si sposta dalla situazione originaria che rende possibile l'operatività intellettuale, al suo effettivo esercizio dimostrativo, dove comunque il lume divino continua ad esercitare un ruolo, sia pure in senso causale oggettivo, cioè come mezzo e via per portare a termine una dimostrazione.³⁵³

Rimane così confermata, con il supporto della corrente agostiniana della tradizione cattolica, l'interpretazione scheleriana della teologia naturale, secondo la quale essa può utilmente procedere solo a partire dalla sfera di evidenze dischiusa dagli atti religiosi, la quale è scevra da qualunque soggettivismo in quanto costituisce un'ontologia dell'essenza naturale di Dio e dei generi di atti attraverso i quali ci è possibile apprendere e conoscere qualcosa come un divino.

La teologia naturale di Scheler si configura cioè, sulla scorta agostiniana, come

³⁵³ Cfr. *Ibi*, p. 288.

riflessione essenziale evidente sui modi e le forme della partecipazione del nostro essere umano all'essere di Dio, di cui anche la conoscenza di Dio è soltanto una specie.³⁵⁴

8 Duplice sentiero del conoscere

Attraverso la breve indagine storico teoretica dell'atto religioso appena condotta, si conferma anche l'itinerario fenomenologico della speculazione scheleriana, secondo il quale, da un lato, l'intenzionalità degli atti è riflessivamente rilevabile dal campo di oggettività portato a manifestazione nel compimento di atti, mentre, dall'altro lato, gli atti intenzionanti realizzano l'intenzionalità come propria normatività intrinseca.

Ciò significa che il percorso conoscitivo è sempre duplice: esso infatti, come è stato esemplificato per la sfera religiosa, si innesta su un patrimonio pre-logico di esperienze vissute, nel cui ambito, i vari tipi di atti, corredati dai rispettivi oggetti-essenze, si distinguono secondo l'intenzionalità loro propria. Non si incorre in un'infinita molteplicità di fenomeni, come avviene nel caso degli studi di filosofia della religione di William James, dal momento che, nella teologia naturale di tipo fenomenologico, non ci si immerge nell'accidentalità caotica di singole esperienze religiose, ma ci si volge anzitutto all'essenza e alle strutture d'essenza degli oggetti della sfera religiosa e, solo in un secondo momento, alle forme d'atto religioso corredate.

Si attuacosi un primo percorso conoscitivo, volto a cogliere l'essenza "Dio", come autodatità cui è orientato l'atto religioso. Si tratta di un vero e proprio percorso, dal momento che ciò che è evidente dell'essere e dell'essere-così (*an Sein und Sosein*), in un possibile atto intuitivo che ad essi si volge, può aver bisogno, per essere guadagnato nella sua autodatità evidente, di una ricca compagine di pensiero mediato. Infatti, il principio originario di tutta la conoscenza religiosa, il principio dell'autodatità evidente si trova, geneticamente, alla fine del processo conoscitivo, non all'inizio.³⁵⁵

Accanto al processo di acquisizione sempre più completa dell'assiomatica ontica ed assiologica dell'oggetto religioso rispetto all'essenza del divino, si sviluppa anche l'altro percorso conoscitivo che arricchisce la sfera religiosa di tutte le forme effettive di religione.

L'ambito di evidenza della sfera religiosa così ottenuto, consente di conservare ed utilizzare i fattori prelogica della nostra conoscenza nel loro valore gnoseologico, in quanto l'evidenza è sempre misura del *verum*, almeno nel senso ontologico dell'espressione *omne ens est verum*, anziché nel senso riduttivo della

³⁵⁴ Cfr. *Ibi*, p. 293.

³⁵⁵ Cfr. *Ibi*, p. 288.

verità di giudizi e di teorie. L'*autodarsi* evidente di un oggetto infatti è criterio di verità in quanto è indice del vero che è nelle cose stesse, cioè permette di distinguere se un oggetto è effettivamente ciò che significa, piuttosto che ciò che noi, nelle nostre intenzioni di significato "riteniamo" in esso o di esso. L'ontologia eidetica della sfera religiosa serve perciò ad operare il disinganno e ad accertare continuamente che ai giudizi corrispondano oggetti reali e non apparenze o fantasmi religiosi.³⁵⁶

Come si può vedere, la relazione intenzionale che lega gli atti di coscienza agli atti intenzionati e che costituisce il pilastro portante della fenomenologia eidetica ha, secondo Scheler, una sua preistoria negli atti dell'esperienza vissuta pre-intenzionale, dalla quale l'intenzionalità emerge per mezzo dell'indagine fenomenologica, e una sua utopia, nel senso che gli atti intenzionanti, mentre riconducono tendenzialmente tutto l'accidentale all'essenziale, aspirano a condurre a manifestazione la sfera assoluta e a realizzare così quella rappresentazione teistica della relazione Dio-uomo-mondo, che, secondo Scheler, è impossibile affermare a priori, perché viceversa, va guadagnata sul campo dell'esercizio fenomenologico.

Proprio la presenza di una duplice attualità, pre-intenzionale e intenzionante, costituisce il punto di distacco fondamentale tra la teoria della conoscenza di Scheler e gli sviluppi "ontologistici" di quel conoscere et amare in Deo che Sant'Agostino per primo esplicitò. Nel capitolo V della V sezione del *Formalismo* (II parte), intitolato Relatività dei valori in rapporto alla vita, Scheler prende le distanze da un atteggiamento filosofico che egli dichiara pressoché costante nell'ontologismo: cioè dalla convinzione che si possa cogliere in modo immediato e intuitivo non solo l'esistenza di Dio come di una "sostanza" determinata, ma anche l'esistenza di Dio nel senso di una sostanziale positività. Per questo, secondo Scheler, è necessaria l'esperienza di una rivelazione positiva. Infatti, disconoscendo i limiti di un'esperienza intuitiva immediata, l'ontologismo si trasforma in una mistica nebulosa, che pretende di sovvertire ogni religione positiva con la sua idea dell'essere infinito, alla quale per di più, attraverso la mediazione dell'oscuro concetto di "essere perfettissimo" attribuisce anche predicati di valore.³⁵⁷ Ciò che si verifica in questo modo di procedere ontologistico, che Scheler rifiuta, è precisamente il distacco della dimensione essenziale intenzionale tanto dall'ambito dell'esperienza vissuta pre-intenzionale, quanto da quello dell'esperienza vissuta intenzionate: di conseguenza, il mondo dell'intenzionalità rimane sospeso su un piano ideale, puro sì, ma anche vuoto e formale.

³⁵⁶ Cfr. *Ibi*, p. 290.

³⁵⁷ Cfr. MAX SCHELER: *Il formalismo...*, op. cit. p. 398.

9 Considerazioni conclusive sull'Agostino di Scheler

Qui si conclude il confronto istituito tra la riflessione scheleriana sul fenomeno religioso e la tradizione agostiniana cui fa riferimento. Esso ha condotto a rilevare un'effettiva consonanza tra Scheler e Agostino proprio sul terreno della conoscenza. all'illuminazione agostiniana, infatti Scheler, rimanda tutte le volte che intende avvalorare, con il peso di un'antica tradizione filosofica, da un lato il carattere di fondamento veritativo della sfera eidetica, rispetto ai procedimenti dimostrativi usuali, dall'altro la valenza normativa dell'intuizione eidetica nei confronti dell'esperienza quotidiana e scientifica. In questo modo Scheler trasfonde il principio dell'interiorità agostiniano in quello fenomenologico dell'intenzionalità, mentre all'oggettività gnoseologica, di cui il *lumen rationis aeternae* è garante nel processo della conoscenza agostiniano, fa riscontro, in Scheler, il continuo esercizio dell'attività conoscitiva della persona, dall'esperienza pre-intenzionale all'esperienza intenzionale, e la incessante realizzazione di quella "relazione d'essere" nella quale per scheler la conoscenza consiste.

Queste analisi ci hanno, inoltre, rivelato in qual modo la filosofia di Agostino perviene ad essere quella filosofia cristiana di cui si sta parlando, facendoci vedere, altresì, quale sia il legame che unisce Scheler ad Agostino. È evidente che l'interesse che Scheler nutre per Sant'Agostino non è di ordine storico. Piuttosto che il santo storico, è il corifeo della filosofia cristiana che attira la sua attenzione. Altro è dire che Scheler è il discepolo che aderisce ai principi del maestro quale è sant'Agostino. Egli non è sottomesso alle verità agostiniane, è lui che in qualche modo le ha riscoperte. Così come egli ha elaborato con le sue proprie forze la filosofia che, si è rivelata coincidere con quella cristiana, egli ha compreso a partire dalla sua propria filosofia cristiana, la filosofia cristiana di Agostino. Il senso del riferimento ad Agostino, che tanti hanno trovato illegittimo troppo invasivo ed arbitrario nei confronti del pensiero del santo, si chiarisce soprattutto se si tiene conto del fatto che Scheler stesso è cristiano, quindi porta con sé il carattere cristiano della propria filosofia, richiamandola, contro coloro che lo contestano, all'autorità indiscussa del maestro del pensiero cristiano che è Sant'Agostino. Ma è chiaro che può farlo esclusivamente alla luce di una filosofia che è già considerata cristiana. Il riferimento a Sant'Agostino è dunque ambiguo: Scheler si richiama alla filosofia di Sant'Agostino, comprendendo Sant'Agostino alla luce della propria filosofia.³⁵⁸ L'agostinismo di Max Scheler consiste in ciò che situa la sua filosofia nella tradizione agostiniana che, sola, garantisce una filosofia autenticamente cristiana. Se la filosofia di Scheler si spoglia della tradizione

³⁵⁸ Cfr. J. GROOTEN, op. cit., pp. 1119-1120.

tomista essa non si confonde, comunque con la filosofia di Agostino in quanto tale. Al contrario, Scheler la deve rinnovare. Ciò che arriviamo a concludere, si trova particolarmente confermato da ciò che Scheler stesso dichiara al cospetto dell'agostinismo della sua filosofia religiosa. Essa si costituisce, scrive nella prefazione a *L'eterno nell'uomo*, per quell'agostinismo liberato dalle sue contingenze storiche e fondato da una nuova e più sicura maniera a mezzo della filosofia fenomenologica. Essa farà apparire sempre più chiaramente il contatto immediato dell'anima con Dio, che sant'Agostino si sforzò di cercare sempre con l'aiuto del pensiero platonico e che provò ad esprimere con il suo gran cuore. Solo una teologia della *Wesenerfahrung* del divino può riaprire gli occhi alle verità agostiniane perdute di vista. A dire il vero, questo testo, come l'opera tutta intera, si può prestare a confusione e di fatto, la controversia è sorta precisamente sull'operazione interpretativa ampiamente descritta. Contro Przywara³⁵⁹ che nega il carattere di questa filosofia religiosa, Hessen³⁶⁰ lo difende: Geysler³⁶¹, dal canto suo, l'ammette, anche se giudica l'interpretazione scheleriana di Agostino ingiustificata. Scheler si propone semplicemente di analizzare attraverso la fenomenologia l'atto religioso o l'attitudine religiosa. Ora questa si distingue in quanto tale in tutt'altra attitudine, allo stesso tempo se i loro elementi si confondono: per l'uomo religioso il mondo rinvia immediatamente al suo divino Autore allorché per l'uomo non religioso questo rinvio non avviene che mediatamente a mezzo di un ragionamento. Così Scheler ritrova d'emblé il vero senso del principio agostiniano in *lumine dei*. L'uomo religioso vede il mondo in *lumine dei*, senza tuttavia pertanto vedere Dio stesso. L'esistenza di Dio può essere provata in modo che sia Dio realmente presente all'atto religioso? La risposta non può che essere negativa. L'esistenza di una persona non si dimostra. La persona è inoggettivabile, essa di sua spontanea volontà si mostra, si rivela. Scheler rigetta per conseguenza le prove tomiste dell'esistenza di Dio. Certamente queste prove razionali sono esatte, e Scheler vi fa riferimento volentieri. Ma esse sono inadeguate e partono depauperate di tutto il valore probante. La prova agostiniana della verità non arriva a rendere presente Dio vero, il Dio vivente (a differenza del Dio platonico). Le vere prove di Dio così come Sant'Agostino -provando a trovare Dio- le ha elaborate, sono piuttosto delle indicazioni per la coscienza che procede verso Dio. Tuttavia- ed è ancora Sant'Agostino che lo sottolinea – questa ricerca di Dio non si conclude se Dio stesso non si rivela: tutta la conoscenza di Dio è già conoscenza tramite Dio. Così Scheler può appellarsi all'Autorità di Sant'Agostino per rifiutare le prove dell'esistenza di Dio della

³⁵⁹ Cfr. E. PRZYWARA: *Religionsbegründung* ..., op. cit., pp. 213-255.

³⁶⁰ Cfr. J. HESSEN: *Die unmittelbare* ..., op. cit., pp. 100-136.

³⁶¹ Cfr. J. GEYSER: *Augustinus*..., op. cit., pp. 120-167, 200-213.

tradizione cristiana e tracciare la sua propria via d'approccio a Dio, ma è evidente che egli si appella a Sant'Agostino agostiniano e non platonizzante (contro Hessen), autenticamente cristiano e non precursore del tomismo (contro Geysler), cioè a sant'Agostino già scheleriano. Il contatto immediato di cui si parlava prima, non ha niente di un'intuizione contemporaneamente né fenomenologica né di un'illuminazione, esso indica piuttosto l'incontro di due persone – ed è questo che costituisce la *wesenerfahrung des göttlichen* – l'esperienza di Dio in ciò che essa ha di essenziale.³⁶²

L'agostinismo di Max scheler è ancora più profondo. Poiché, se Scheler si riferisce a Sant'Agostino, può fare appello alla sua autorità in qualità di filosofo cristiano, è perché ha l'anima *naturaliter agustiniana*. Non si intende dire che Scheler rappresenta lo stesso tipo di pensiero di Sant'Agostino: visionario ed appassionato quanto Sant'Agostino, ma Scheler non è altrettanto "esistenziale". L'agostinismo di Scheler mira piuttosto alla concezione agostiniana dello spirito, che si definisce non come potere costruttore o creatore ma come puro abbandono all'essere. Ora, solo questo carattere agostiniano sembra poter spiegare i tratti più caratteristici della filosofia scheleriana nello stesso tempo in cui annuncia – tuttavia senza giustificarla – l'evoluzione del pensiero che passa dal teismo al panteismo.³⁶³ Per Scheler, lo spirito si trascende per sua natura e penetra il mondo proprio delle essenze. Queste essenze non sono i contenuti della coscienza, sia anche pura, esse sono delle nature vere e immutabili. Inoltre il mondo e l'ordine che costituiscono da esse stesse, si rapportano, in ultima analisi ad uno spirito o piuttosto allo Spirito Infinito. L'una e l'altra via sono evidentemente agostiniane. L'intuizione fenomenologica stessa, stabilendo il contatto con le essenze, offre dei caratteri agostiniani più pronunciati, ancorché, precisamente, distinguono l'intuizione fenomenologica tale quale Scheler la concepisce, dopo averla improntata su quella di Husserl, nel modo in cui quest'ultimo l'aveva analizzata. Per Husserl l'intuizione era la conclusione di una lunga e faticosa esplorazione o scoperta, che porta il nome di riduzione eidetica. Per Scheler, al contrario, non c'è bisogno di una riduzione eidetica: tutto ciò che lo spirito ha da fare o può fare è di essere attento o in preghiera. A un tale spirito (e solo ad esso) il mondo delle essenze si svela o si rivela esso stesso, in un certo senso spontaneamente. Qui senza alcun dubbio vi è una delle idee più importanti di Sant'Agostino e proprio quest'idea rende l'intuizione fenomenologica di Scheler doppiamente

³⁶² Cfr. J. GROOTEN, op. cit. 1115-1120.

³⁶³ In merito al problema del passaggio dal teismo al panteismo di Scheler, si può fare riferimento ad una copiosa documentazione critica, un recente ed interessante contributo di sintesi lo ha offerto P. SPADER al *Congresso annuale* della Max Scheler Society nel 2006 a Chicago; cfr. P. SPADER: *The relationship between Scheler's Panentheism, Pantheism and Theism*, Marywood University Press, 2006. pp. 12-27.

passiva: passiva in quanto intuizione, e passiva in quanto il mondo stesso delle essenze viene a colmare l'attesa o la domanda dello spirito. Ma se lo spirito non può essere che attento, per arrivare all'intuizione fenomenologica, significa che esso è nient'altro? Lo sarebbe se non fosse legato agli istinti tesi verso il mondo reale delle cose o verso la loro esistenza. Tanto vale dire che l'intuizione non può esserci senza un'ascesa morale dello spirito, che si distacca dagli istinti e da qui dall'esistenza del mondo. Scheler dunque incontra la riduzione fenomenologica, ma prima di essere un'operazione logica, essa è anzitutto un metodo morale. Come per Sant'Agostino, la conoscenza contiene delle condizioni morali. Infine Scheler ammette, con Sant'Agostino, la natura triadica dello spirito.³⁶⁴ Lo spirito è cosciente, così come è amante, così come è volente: in ognuna delle sue tre caratteristiche esso cerca un ordine di essenze autonomo e irriducibile. Scheler insiste in particolare sull'*ordo amoris*, che solo Sant'Agostino e la tradizione agostiniana avevano intravisto. E con Sant'Agostino egli sostiene il primato dell'amore sulla conoscenza e la volontà. Quanto al rapporto dello spirito finito con lo Spirito Infinito, Scheler lo concepisce in maniera agostiniana. Lo Spirito Infinito penetra completamente lo spirito finito, nel senso che questo non può nulla senza e al di fuori dell'altro, esso non può non essere che in Lui, *in Deo*. O piuttosto – essendo lo spirito personale – ciò che gli impedisce giammai di perdersi – il rapporto che unisce lo Spirito Infinito allo spirito finito è da precisare nei termini di un rapporto di solidarietà: *in Deo id est cum Deo*. Vivere della vita di Dio (*in Deo*), significa vivere la Sua vita (*cum Deo*): conoscere in Lui significa conoscere con Lui o come Lui, amare in Lui è amare con o come Lui, volere in Lui è volere con o come Lui. La vita che vive lo spirito finito è la stessa vita dello Spirito Infinito. Questa solidarietà non è soltanto il punto culminante dell'agostinismo di Scheler, è anche il suo momento dialettico. Poiché Scheler giunge a convincersi che la solidarietà è autentica solo se lo Spirito Infinito ha bisogno dello spirito finito e viceversa, cioè se la creazione è continua, cioè si attua con il concorso dello spirito finito quanto quello dello Spirito Infinito. Ecco dunque, ritornato ad un panteismo che diventa – occorre sottolinearlo – panenteismo: un'unica vita spirituale che attraversa lo Spirito Infinito e lo spirito finito. Questo è il radicale mutamento che avviene nel pensiero di Scheler. Pur essendo stato una guida intellettuale per molti pensatori cattolici (E. Stein, K. Wojtyła, per citare solo i nomi più conosciuti), l'ultima filosofia di Scheler giunge a un totale ripensamento dell'antropologia e di conseguenza ad un modo nuovo di concepire i rapporti tra uomo, mondo e Dio. Tante sono le

³⁶⁴ Cfr. M. FRINGS: *The Mind of Max Scheler*, Marquette, University Press, 1997, pp. 249-298.

motivazioni addotte dagli interpreti del suo pensiero³⁶⁵, ma quella di Scheler è una crisi che ha le sue radici in carenze prevalentemente teoretiche, in particolar modo, si è più o meno concordi su un inadeguato apparato metafisico che possa far fronte all'esigenza di sintesi delle componenti culturali del suo tempo: il vitalismo nietzscheano, quello bergsoniano e quello dostojewskijano e, non ultima, la riflessione contemplatrice della fenomenologia husserliana. La storia, con tutta la sua carica dionisiaca, non è esclusa dalla riflessione del filosofo, vi è entrata con tutte le sue contraddizioni a pieno titolo.³⁶⁶ In questo modo, il Dio scheleriano, include in sé luce e ombra, spirito e demoniaco, impulso vitale dell'uomo e sua essenza spirituale. Il problema del rapporto dell'uomo con Dio che culmina nella salvezza dell'uomo e nella sua compartecipazione al divino, si trasforma nel problema del rapporto uomo-mondo, poiché viene a mancare il terzo elemento un tempo garante dell'ordine. Come Przywara e Ferretti sostengono con le loro analisi, il rapporto di Scheler con il cattolicesimo aveva sempre avuto una vena estetizzante. Ciò si evince già dalla sua metafisica in cui all'essenza si contrappone il valore. E tuttavia, come abbiamo già accennato sopra, la filosofia fenomenologica della religione da Scheler sviluppata nel periodo centrale del suo pensiero, farà sì che i motivi agostiniani da lui ripresi con vera passione filosofica, continuino a portare frutti copiosi, ripresentandosi in vari modi nella «filosofia cattolica della religione» dei decenni successivi.³⁶⁷

³⁶⁵ Cfr. MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano, 1972. Nell'introduzione di U. Pellegrino. p. 80-82.

³⁶⁶ Questo tentativo di conciliazione degli opposti, il conferimento di dignità a ciò che è passionale ed impulsivo, l'escavazione nel profondo più negativo dell'uomo, è, secondo E. Przywara, l'eredità che Agostino ha lasciato a tutta la sua posterità, in particolare alla cultura contemporanea. La dialettica agostiniana, sarebbe anzi la chiave di lettura e la caratteristica formazione della cultura europea. (Vedi: E. Przywara: *Agostino informa l'Occidente*, Jaca Book, Milano, 2007. pp. 90-125.).

³⁶⁷ Cfr. in particolare l'opera H. FRIES: *La filosofia della religione cattolica oggi*, Queriniana, Brescia, 1987.

CONCLUSIONE

«Mi trovo in un mondo immenso di oggetti sensuali e spirituali che mettono il mio cuore e le mie passioni in un movimento incessante».³⁶⁸ Questa è la prima frase vergata da Scheler per il suo saggio *Ordo amoris*. Egli si trova in un mondo immenso non come spettatore, ma come un essere che mediante l'incontro tra sé e la realtà, è posto in un'inquietudine incessante. Il movimento filosofico di Scheler comincia in questa condizione nel mondo, permettendogli di mostrarcene la ricchezza inesauribile, in cui il filosofo non ha altro da fare che trovare il suo posto. Egli non conosce il suo posto nell'universo, né il suo vero rapporto con l'universo e con Dio. La verità che Scheler cerca per tutta la vita è il posto dell'uomo nel cosmo, il suo posto nel cosmo. Ma come osserva P. L. Landsberg, questo mondo così com'è sotto gli occhi di Scheler, sotto i nostri occhi, è un caos e non c'è posto nel caos, bisogna che il mondo sia cosmo. La nozione stessa di posto suppone quella di cosmo, entrambe, invece sono legate ad un terzo fattore: Dio. Senza Dio, senza un essere assoluto, non può esistere un cosmo. L'uomo ha bisogno di un punto di vista decisivo per determinare la sua posizione e questo può essere dato soltanto dal rapporto con l'essere assoluto e centrale. Partendo da questa constatazione, si comprende perché il pensiero di Scheler si immerga in una ricchezza per scoprirvi e non inventarvi un ordine. Così l'uomo è in posizione d'attenzione, di attesa, è in ascolto perché anch'esso, come tutte le cose, trovi il suo posto, risponda al suo fine, al suo compito, alla sua vocazione. L'ordine a cui tutto tende, è riconosciuto dal Nostro, in quella gerarchia di valori eterni che il Cristianesimo ha portato nel mondo, in ciò consiste l'abbrivio nell'affrontare il problema del rapporto tra filosofia e religione che Scheler interpreta facendo uso della fenomenologia inaugurandone così il nuovo indirizzo in campo teologico. Nella ricostruzione del dibattito che segue alla sua innovativa proposta si può apprezzare il fruttuoso paragone con il pensiero di Sant'Agostino: la difesa che Scheler attua nei confronti della sua teoria della conoscenza diretta di Dio nell'atto religioso, trova conferma in Agostino, secondo il quale l'idea di Dio è universale e naturalmente inseparabile dallo spirito umano, tanto che a nessun uomo è lecito ignorarla. Essa è infatti evidente per l'uomo che ha un cuore puro, una ragione retta e una fede docile agli insegnamenti della rivelazione, mentre è difficile dimostrarla ai cuori induriti che pretendono di esser autosufficienti. Agostino privilegia alle prove razionali dell'Esistenza di Dio l'aprirsi fiducioso dell'atto religioso della fede a Dio che si rivela. Il *Credo ut intelligam* di Agostino è colto ed esteso da Scheler all'intero campo dell'esperienza religiosa, anche «naturale»,

³⁶⁸ MAX SCHELER: *Schriften aus dem Nachlass*, I, Berlin, 1933. p. 227.

rintracciando con strumenti fenomenologici la stretta connessione che ivi si dà tra l'intenzionalità dell'atto di fede e la concreta rivelazione universale di Dio colto come libero dono gratuito. In questo modo Scheler cercherà di fondare la stessa religione «naturale» non più sulle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, bensì sull'atto religioso stesso, esperienza accessibile ad ogni uomo. Egli, però, sosterrà contrariamente alle posizioni protestanti, che l'esperienza religiosa non è riducibile ad un sentimento soggettivo, in quanto è caratterizzata da quella stessa intenzionalità oggettiva che caratterizza gli atti spirituali. Dunque, nella trascendenza di tale intenzione nei riguardi del mondo intero, vediamo l'agostiniano *superior summo meo*; troviamo nella tensione al totalmente altro della realtà, al "santo", quella che Scheler definisce la formula fondamentale per ogni atto religioso: l' *inquietum cor nostrum* che spera in una felicità che non si è mai sperimentata; cogliamo il motivo cristiano-agostiniano della fede nell'accoglimento di un essere personale come risposta "umana" alla precedente libera iniziativa divina. Questo è variamente riproposto in Scheler, ad esempio, che la personalità divina sia l'alfa e l'omega della religione, che oltre alla rivelazione positiva ci sia una rivelazione naturale, offertaci non attraverso il cosmo, ma tramite la profondità spirituale-personale dell'anima, in particolare quella del "santo", al cui contatto mistico con Dio, possiamo partecipare attraverso la sua esperienza religiosa; il darsi di atti religiosi effettivi sono essi stessi prova dell'esistenza di Dio. la realtà di Dio risulterebbe l'unica possibile fonte di comprensibilità dell'atto religioso: «ogni sapere su Dio è necessariamente un sapere attraverso Dio»³⁶⁹. Il ricorso di Scheler a Sant'Agostino appare come la certificazione che occorre al filosofo per interessarsi legittimamente di teologia. Nel lavorare insieme della filosofia e della teologia Scheler vede uno strumento di difesa della dignità e verità umane. L'uomo è religioso e scopre il suo senso ultimo e il senso ultimo di tutte le cose nella luce di Dio. Luce intelligibile emanata dal sole della pura "scientia" porterebbe la "tristizia", la luce cristiano-agostiniana è invece quella del caldo sole che fa vedere il bene di tutte le cose, che abbraccia nel bene tutto. L'uomo tutto vede con gli occhi del cuore e così vede che tutto è bene, che ogni cosa ha il suo posto, che lui stesso ha il suo posto.

Il fatto che poi Scheler si sia discostato con le sue nuove posizioni dalla religione non si intende sottoporlo a critica, anche perché nel suo successivo svilupparsi e radicalizzarsi, la sua riflessione appare non solo appassionatamente impegnata, ma anche un tipico esempio di quel rifiuto della religione che è fra i più caratteristici della cultura contemporanea. Rifiuto della religione in base a tutta una serie di valori umanistici in senso lato, che si credono (e talora si vedono) conculcati nella religiosità istituzionalizzata delle chiese, e che, al limite, si pensano lo debbano essere in ogni forma di religiosità. Ad esempio in Scheler sono ricorrenti il valore della libera ricerca

³⁶⁹ MAX SCHELER: *L'eterno nell'uomo*, op. cit., p. 354.

intellettuale e quello della purezza dell'impegno etico-personale; il valore della lotta attiva contro il male e quello della decisione di contribuire responsabilmente al progresso indefinito dell'umanità; il senso della dignità assoluta dell'uomo, fino a convinzione che nella sua storia vada attuandosi qualcosa di assoluto che non tollera valori superiori, indipendenti o comunque relativizzanti l'uomo; il valore di un'anticipazione della futura immagine "escatologica" dell'uomo, quale vero ed unico "Dio" dell'uomo, in cui si realizzeranno tutte le sue potenzialità; il conseguente valore della piena e totale assunzione da parte dell'uomo stesso della responsabilità storica dell'attuazione di questo futuro; il valore della ragione quale unica valida guida cui gli uomini possono affidarsi, pur nella realistica valutazione ed utilizzazione dei molteplici fattori irrazionali ed impulsivi che muovono la storia. Il tutto culturalmente animato da noti motivi hegeliani, feuerbachiani, marxisti, positivisti, nietzscheani e pre-esistenzialisti, per ricordare solo i principali, nonché dai risultati delle più moderne scienze antropologiche, soprattutto psicologiche e sociologiche, volte a mettere in luce nel modo più esatto possibile, le strutture condizionanti, e spesso impedienti, lo sviluppo ideale della storia umana.

Le notevoli capacità di sintesi fenomenologica presenti in Scheler, che gli avevano permesso di analizzare e rivivere, nei suoi momenti essenziali, il fenomeno religioso, gli hanno dunque anche permesso, nell'ultima fase del suo pensiero, di cristallizzare i motivi assiologici che ispirano le principali istanze critiche del mondo contemporaneo contro la religione, fino a riviverli in sé con lucida consapevolezza, nel suo tentativo di risposta "laica" all'ansia metafisica di assoluto presente nell'uomo.

Se si sottolinea esclusivamente la finitezza radicale dell'uomo, si finisce per chiuderlo ad ogni interesse religioso, dato che, come Scheler ha ben saputo mettere in evidenza, l'ansia metafisica di assoluto è un presupposto strutturale fondamentale della religione. Se, però, si sottolinea esclusivamente l'assolutezza che c'è nell'uomo, si finisce per giungere a negare il Dio della religione, visto quasi come limite esteriore di tale assolutezza; e così è di fatto avvenuto nell'ultimo Scheler. Nell'un caso e nell'altro l'uomo è preso come "metro" di Dio, Dio è giudicato dal punto di vista dell'uomo ed accettato o rifiutato di conseguenza. In ciò è probabilmente insito il pregiudizio che ha accostato ed allontanato Scheler dalla religione. Forse solo una rinnovata ed autentica esperienza religiosa, in cui la propria finitezza e la propria ansia di assoluto fossero radicalmente accettate e salvate nell'amore di Dio, scoperto come corrispondente all'umano con Sant'Agostino, avrebbe potuto far superare a Scheler – come egli stesso in parte avvertì – la cadenza di quell'esclusivo criterio antropologico e la conseguente aporia religiosa.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI MAX SCHELER

L'essenza della filosofia; a cura di C. Amicantonio, Rubbettino, 2001.

Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori; a cura di G. Caronello, San Paolo, Roma, 1996.

Conoscenza e Lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo; di L. Allodi, Presentazione di G. Morra. Milano, 1997.

Crisi dei valori (trad. parziale di *Vom Umsturz der werte*, di F. Sternheim); con introd. di A. Banfi, Milano, 1936. Comprende *Il risentimento...*, parti de *Il futuro del capitalismo*, e di *Riabilitazione della virtù*.

Il pentimento; di G. Alliney, Milano, 1941.

Amore e conoscenza; trad. It. e introd. a cura di L. Pesante, Liviana, Padova, 1967.

La posizione dell'uomo nel cosmo; con un saggio introduttivo di G. Cusinato, F. Angeli, Milano 2000, 2nd ed. 2001.

L'eterno nell'uomo; di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972.

Lo spirito del capitalismo; (13 saggi da *Gesammelte Werke*, Vol. III e VI) di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988.

Il risentimento nell'edificazione delle morali; di A. Pupi, Milano, 1975.

Sociologia del sapere; di D. Antiseri, introd. di G. Morra, Roma, 1966.

Pudore e sentimento del pudore; di A. Lambertino, Napoli, 1979.

Essenza e forme della simpatia; di L. Pusci, con introd. di G. Morra, Roma, 1980.

Il dolore, la morte, l'immortalità; a cura di A. Rizzi, con introd. di F. Biasutti, Leumann, 1983.

Pagine scelte dalle opere di Max Scheler, breve antologia; a cura di F. Bosio, Roma, 1986.

Idealismo-Realismo; di F. Bosio, con introd. (*Ges. Werke, Vol. IX, 185-241*), Milano 1995.

Lavoro ed etica. Saggio di filosofia pratica; introduzione e traduzione a cura di Daniela Verducci. Città Nuova Editrice, Roma 1997, pp. 5-50/51-105.

Il valore della vita emotiva (comprende: *Gli idoli della conoscenza di sé; Riabilitare la virtù*); con un saggio introduttivo di L. Boella, Guerini, Milano, 1999.

Schriften aus dem Nachlass, I: Zur Ethik und Erkenntnislehre; in *Gesammelte Werke, X*, Bern, 1957.

Gesammelte Werke(I-X); Bern, 1957.

OPERE SU MAX SCHELER

F. BOSIO: *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma, Abete 1976.

Id.: *Religione e filosofia in Max Scheler*, in: AA.VV, *Azione e contemplazione*, Milano 1991.

Id.: *Invito al pensiero di Max Scheler*. Mursia, Milano, 1995.

GUIDO CUSINATO: *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, in: «Filosofia e Teologia» 1999.

M. DUPUY : *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*. Paris 1959.

Id.: *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959.

G. FERRETTI: *Antropologia ed ermeneutica della religione in Max Scheler*. in *Dimensione antropologica della teologia*, Milano, 1971.

Id.: *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un'opera di Karl Rahner*: « Rivista di filosofia neo-scolastica », 56 (1964), pp. 96-106.

Id.: *Fenomenologia e teoria della conoscenza in Max Scheler*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LVIII (1966), pp. 25-62.

M. FRINGS: *Max Scheler. A concise Introduction into the world of a Great Thinker*, Pittsburg-Louvain, 1965.

Id.: *Man's place in Nature*, De Paul University Press, 1984.

Id.: *The Mind of Max Scheler*, Marquette, University Press, 1997.

Id.: *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag, 1969.

Id.: *The Impossibility of Proofs of the Existence of God and the Sphere of the Absolute in Consciousness*, in: Google (2007).

W. HENCKMANN: *L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*. Paris 2002.

LEROUX HENRY : *Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France*, in: *Phänomenologische Forschungen* 28/29 (1994), 332-356.

E. KELLY: *Ethical Personalism and the Unity of the Person*. In: *Max Scheler's Ethical Personalism*, ed. Steven Schneck (Value Inquiry Book Series, Rodopi Press, 2001).

A. LAMBERTINO: *Max scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*; La Nuova Italia, Firenze, 1996.

P. L. LANDSBERG: *Scritti filosofici*; a cura di M. Bucarelli, San Paolo, Roma, 2004.

H. LEONARDY: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines 'phänomenologischen' Personalismus*. Den Haag: Nijhoff 1976.

Id.: *La dernière métaphysique de Max Scheler*, in: *Revue philosophique de Louvain* 78 (1980).

Id.: *La dernière philosophie de Max Scheler*, in: *Revue philosophique de Louvain* 79 (1981).

Id.: *La philosophie de Max Scheler. Un essai de présentification*, in: *Etudes d'Anthropologie philosophique* Nr. 2 (Bibliothèque philosophique de Louvain, 30). Louvain: Editions de l'I.S.P. 1984.

Id.: *De l'homme et de dieu dans la philosophie de Max Scheler*, in: *Veritas* 45 (2000).

J. R. H. LUTZ: *Demokratie im Zwielficht.. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*. München, 1963 (tr. It. M.L. Milazzo, Brescia 1970, pp. 27-48).

ENZO PACI: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1963.

Id., *Tema e svolgimento in Husserl* in «Aut-Aut», 95 (1966), p. 7-28.

G. RAULET: *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*. Paris 2002, S. 48-61.

P. SPADER: *The relationship between Scheler's Panentheism, Pantheism and Theism*, Marywood University Press, 2006.

Id.: *The Primacy of the Heart: Scheler's Challenge to Phenomenology*, in: *Philosophy Today* 29 (1985), 3/4, 223-229.

Id.: *Person, Acts and Meaning: Max Scheler's Insight*, in: *The New Scholasticism* 59 (1985), 2, 200-212.

J. R. STAUDE: *Max Scheler, 1874-1928. An intellectual portrait*, New York, 1967.

SOFIA VANNI ROVIGHI: *Filosofia e religione nel pensiero di M. Scheler*; estr. dal suppl. di «Rivista di filosofia neoscolastica» vol. 27, luglio 1936.

VENIER V.: *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001.

D. VERDUCCI: *Thomas Absconditus. Presenza di Tommaso D'Aquino nel pensiero di Max Scheler*, in: Atti del Congresso Internazionale su "L'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tomaso d'Aquino", PAST (Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis), Città del Vaticano, 2000.

K. WOJTYLA: *Persona e atto*, Bompiani, Milano, 2001.

OPERE DI SANT'AGOSTINO

Confessiones; introduzione di C. Mohrmann, BUR, Milano, 2000.

De Trinitate; introduzione di A. Trapè e M. F. Sciacca, Città Nuova, Roma, 2000.

De Beata vita; a cura di A. M. d'Angelo, San Paolo, Roma, 1959.

De vera religione; a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano, 1989.

De civitate Dei; a cura di D. Gentili, Città Nuova, Roma, 1991.

De libero arbitrio; a cura di L. Galati, San Paolo, Roma, 1959.

Contra academicos; a cura di G. Catalano, Bompiani, Milano, 2005.
Commento al Vangelo di Giovanni; a cura di O. Campagna, A. Vita, E. Gandolfo, Città Nuova, Roma, 2005.

Commento alla Prima lettera di Giovanni; a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1994.

De genesi ad litteram; a cura di L. Carrozzini, Città Nuova, Roma, 1989.

De Magistro; a cura di M. Casotti, La Scuola, Brescia, 1986.

De Musica; introduzione generale di A. Trapè, Rusconi, Milano, 1992.

De Mendacio; a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano, 2001.

Soliloqui; a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano, 1989.

OPERE SU SANT'AGOSTINO

L. ALICI : *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999.

H. ARENDT: *Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929 (tr. it. L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 1992).

A.H. ARMSTRONG: *Platonic Eros and Christian Agape*, «Downside Review», 3 (1961), pp. 105-121.

AA.VV.: *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione*, 3 voll., Roma 1987.

AA.VV.: *Augustine Today*, Grand Rapids (Mich) 1993 (tr. it. P. Alborghetti, *Agostino oggi*, a cura di R.J. Neuhaus, ed. it. a cura di P. Alborghetti, Milano 2000).

AA.VV.: *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, [Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L. Alici, Roma 1990.

Id.: *Interiorità e intenzionalità nel De civitate Dei di Sant'Agostino* [Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura R. Piccolomini, Roma 1991.

Id.: *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* [Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1993.

Id.: *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino* [Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1994.

Id.: *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana* [Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1995.

Id.: «De doctrina christiana» di Agostino d'Ipbona, Roma 1995.

Id.: *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De civitate Dei di Agostino* [Atti del VII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L.Alicì,R.Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1996.

Id.: *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino* [Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 1997.

AA.VV.: *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento/2*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Roma 2001.

W. BAYERWALTES: *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, tr. it. G. Girgenti e A. Trotta, Milano 1995.

S. BILOLO: *L'amore umano ponte sull'Eterno*, in AA.VV., *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Bari 1988, pp. 69-87.

I. BOCHET : *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.

R. BODEI: *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna, 1991.

CH. BOYER: *L'esistenza di Dio, secondo Sant'Agostino*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 46 (1954), pp. 321-331.

P.R.L. BROWN: *Augustine of Hippo. A biography*, Berkeley 1969 (tr. it. G. Fragnito, *Agostino d'Ippona. Una biografia*, Torino 1971, 1974²).

F. CAYRÉ : *Ama et fac quod vis. Aime et fais ce que tu veux*, «La vie Augustinienne», 2 série, 1 (1953), pp. 3-6.

H. DE LUBAC : *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965 (tr. it. G. Benedetti, *Agostinismo e teologia moderna*, Bologna 1968).

K. FLASCH: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980 (tr. it. C. Tugnoli, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna 1983).

J. FERNANDEZ GONZALEZ: *Teología y antropología dialéctica. Antropología religiosa de los Soliloquios*, «Revista Augustiniana de Espiritualidad», 17 (1976), pp. 39-64.

G. GIANNINI: *Carattere teocentrico dell'antropologia agostiniana*, «Humanitas», 9 (1954), pp. 1013-1029.

È. GILSON: *Introduction a l'etude de saint Augustin*, Paris 1929 (tr. it. V. Venanzi Ventisette, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Casale Monferrato 1983).

K. JASPERS: *Die Grossen Philosophen*, München 1957 (tr. it. F. Costa, *I grandi Filosofi*, Milano 1973).

P.L. LANDSBERG : *La conversion de Saint Augustin*, in *La vie spirituelle* XLVIII (1936), Supplément.

Id. : *La confession de Saint Agustin*, in *La vie spirituelle* LX (1939) Supplément.

Id. : *Les sens spirituels*, in *Dieu vivant* 11(1948) Trad. dal tedesco P. Klossowski.

Id. : *Du concept de vérité chez saint Augustin*, Deucalion 3 (1950).

G. MADEC : *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989 (tr. it. G. Lettieri, S. Leoni, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Roma 1993).

Id. : *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1992.

Id.: *Verus philosophus est amator Dei*, «Revue des Sciences philosophique et théologique», 61 (1977), pp. 549-66.

A. MANDOUZE : *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.

H.. I. MARROU : *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1937, (tr. it. M. Cassola, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di C. Marabelli, A. Tombolino, Milano 1987).

Id.: *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955 (tr. it. P. Crespi, *Agostino e l'agostinismo*, a cura di A. Zani, Brescia 1990).

J. MAUSBACH: *Die Ethik des hl. Augustinus*, v. I-II, Freiburg im Breisgau 1909.

J.A. MOURANT: *The emergence of a christian philosophy in the dialogues of Augustine*, «Augustinian Studies», 1 (1970), pp. 69-88.

M. NÉDONCELLE : *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957 (tr. it. C. Miggiano, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma 1959).

S. NICOLOSI: *La filosofia dell'amore in Sant'Agostino. Carità e verità*, in AA.VV., *L'umanesimo di S. Agostino* [Atti del Congresso Internazionale 1986], a cura di M. Fabris, Bari 1988, pp. 553-572.

A. NYGREN: *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, tr. it. N. Gay, Il Mulino, Bologna 1971.

P. PALMERI: *La persona umana nel pensiero di Sant'Agostino*, «Studia Patavina», 1 (1954), pp. 370-399.

L. PELLOUX: *Riflessi della soluzione agostiniana del problema del male nella filosofia contemporanea*, in AA.VV., *S. Agostino e le correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 33-49.

A. PIERETTI: *Interiorità e intenzionalità: la dignità del finito*, in AA.VV., *Ripensare Agostino: Interiorità e intenzionalità*, Roma 1993, pp. 99-120.

P. PORRO: *Agostino e il «privilegio dell'adesso»*, in AA.VV., *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Roma 1990, pp. 177-204.

P. PRINI: *Temi agostiniani nel pensiero storico contemporaneo*, in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, I, Roma 1987, pp. 283-292.

E. PRZYWARA: *Agustinisch UrHaltung des Geistes*, Einsiedeln 1970.

G. REALE: *Introduzione, ad Agostino, Amore assoluto e «terza navigazione»*, Milano 1999.

Id.: *Un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano, in Agostino, La natura del bene*, Milano 1995.

A. RIGOBELLO: *Linee per un'antropologia prescolastica*, Padova 1972.

Id.: «*Intentio-extensio-distentio*», *modello ermeneutico dell'antropologia agostiniana*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova 1972, pp. 135-146.

H. RONDET: *Etudes augustiniennes*, «Recherches des sciences Religieuses», 37 (1950).

E. SAMEK LODOVICI: *Agostino*, in AA.VV., *Questioni di fonografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, I, Brescia 1975.

G. SANTI: *Agostino: la verità della religione e il compito della filosofia*, in "Aquinas" 2, Roma 1997, pp. 255-272.

M.F. SCIACCA: *La persona umana secondo S. Agostino*, in AA.VV., *Umanesimo e mondo cristiano*, Roma 1951, pp. 151-160.

Id.: *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949.

Id.: *Il composto umano nella filosofia di S. Agostino*, «Studia Patavina», 1 (1954), pp. 211-226.

Id.: *Filosofia e incarnazione in Sant'Agostino*, L. da Vinci, Roma, 1999.

L. STEFANINI: *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo*, in AA.VV., *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 52-68.

A. TRAPÈ: *S. Agostino*, in AA.VV., *Patrologia IV: I Padri latini (secoli IV-V)* Roma 1978, pp. 325-434.

E. TROELTSCH: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München 1915 (tr. it. E. Goldstein, P. De Fidio, *S. Agostino, il cristianesimo antico e il Medioevo*, Morano, Napoli 1970).

TJ. VAN BAVEL: *The anthropology of Augustine*, «Louvain Studies», 5 (1974), pp. 34-47.

Id.: *Répertoire bibliographique de saint Augustin (1950-1960)*, Steenbrugge 1963.

Id.: *The double face of love in Augustine*, «Augustinian Studies», 17 (1986), pp. 169-81.

Id.: *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, «Augustinus», 38 (1993), pp. 499-510.

OPERE SUL DIBATTITO INTORNO A SCHELER E AGOSTINO

K. ADAM: *Glaubenswissenschaft im Katholizismus Rottemburg*, 1920, 2a ed. 1923.

R. AUBERT : *Le probleme de l'acte de foi*, Louvain, 1958, pp. 312-375.

H. BOUILLARD : *Logique de la foi*, Paris 1964.

E. BRUNNER: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München, 1926.

H. DUMERY : *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1957.

K. ESCHWEILER: *Religion und Metaphisik Zu Max Schelers « Vom Ewigen im Menschen »*, « Hochland », 19, [1921-1922], 308-313, 470-489.

R. EUCKEN: *Die Lebensanschauungen der grossen Denken*, Veit und Comp., Leipzig, 1902.

H. FRIES: *La filosofia della religione cattolica oggi*, Queriniana, Brescia, 1987.

Id.: *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg, 1949.

H. GETZENY: *Um die Religionsphilosophie Max Schelers « Hochland »* 21, I (1923-193)1, pp. 583-596.

J. GEYSER: *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster, 1923

Id.: *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg 1924.

J. GROOTEN: *Max Scheler et Augustin*, in *Augustinus Magister: Congrès international augustinien*, Paris, 21-24 septembre, 1954.

O. GRUNDLER: *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf Phänomenologischer Grundlage*, München, 1922.

J. HERING: *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris 1926.

J. HESSEN: *Religionsphilosophie*, 2° ed., München-Basel 1955 (1° ed. 1948).

Id.: *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem Hl. Augustinus*, Paderbon 1919.

Id.: *Max Scheler. Eine Kritische Einführung in seine Philosophie. Aus Anlaß des 20. Jahrestages seines Todes*. Essen, 1948.

F. KREPPEL: *Die Religionsphilosophie Max Scheler*, Leipzig, 1931.

H. LENNERZ: *Schellers Konformitätssystem und die Lehre der Katholischen Kirche*, Münster 1924.

I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Abete, Roma, 1968.

P. MARTINETTI: *Le visioni della vita nei grandi pensatori*, Bocca, Torino, 1921.

H. NEWE: *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*, Würzburg, 1928.

E. PRZYWARA: *Religionsbegründung. Max Scheler - J.H.Newman*, Freiburg im Br. 1923.

Id.: *Agostino informa l'Occidente*; Jaca Book, Milano, 2007.

G. REALE: *Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti cardine del pensiero greco in generale e di Platone in particolare*, introduzione a *Agostino, Commento alla Prima lettera di Giovanni*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1994.

E. TROELTSCH: *Der Historismus und seine Problem*, in *Gesammelte Schriften*, III, Tübingen 1922, pp. 603-617.

G. WENNING: *Die Illuminationslehre Augustins*, in *Augustiniana* 39 (2000), pp. 99-118.

K. WOJTYLA: *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, Logos, Roma, 1980.

G. WUNDERLE: *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderbon, 1918.

OPERE COMPLEMENTARI

H. BERGSON: *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano, 2002
Id.: *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano, 2002.

G. BONTADINI: *Studi sull'idealismo e indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

G. COLOMBO: *La conoscibilità naturale di Dio nell'insegnamento del magistero ecclesiastico*. «La Scuola Cattolica». 85 (1957), pp. 325-391.

F. DOSTOEVSKJI: *I fratelli Karamazov*, Rizzoli, Milano, 1997.

C. FABRO : *L'anima, introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma, 1955.

É. GILSON: *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1947.

Id.: *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1969.

Id.: *Dio e la filosofia*, Massimo, Milano, 1984.

J. A. GRATRY : *De la connaissance de Dieu*, Pierre Téqui, Paris, 1922.

Id. : *De la connaissance de l'âme*, Pierre Téqui, Paris, 1920.

MARTIN HEIDEGGER: *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976.

E. HUSSERL: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002.

Id.: *Le ricerche logiche*, Quality Paperback, Milano, 2001.

B. LONERGAN: *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia, 1977.

J.H. NEWMAN: *La grammatica dell'assenso*; a cura di Bruno Gallo, Jaka book, Milano, 2000.

PAPA BENEDETTO XVI: *Deus Caritas est, Lettera enciclica*, San Paolo, Roma, 2006.

Id.: *Spe salvi, Lettera enciclica*, San Paolo, Roma, 2007.

PAPA GIOVANNI PAOLO II: *Fides et Ratio, Lettera enciclica*, Piemme, Roma, 1998.

B. PASCAL: *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, trad. it. di A. Bausola, Rusconi, Milano, 1978.

K. RAHNER: *Uditori della parola*, tr. it. Borla, Torino, 1967.

W. SCHULZ: *Le nuove vie della filosofia contemporanea* (tr. it. M. Bonola, 2 voll. Genova, 1986).

E. STEIN: *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma, 2000.

