

Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler

Stefano Liccioli

liccioli@interfree.it

Abstract

In this article the following questions have been addressed: does a unifying point exist in Scheler's philosophy? Who is Man? The author argues that Scheler defines man as person. A person is a unifying centre of actions: he interacts with other people and with God. Also God is person and man has a constitutive relation with Him.

Keywords: Max Scheler, man, person, community, God.

Premessa

Scrivo Hans-Georg Gadamer:

Può sembrare incredibile, eppure se oggi si interroga un giovane o anche un anziano, interessato alla filosofia, si scopre che non sa chi sia Max Scheler. Vi potrà dire molto vagamente che egli era un pensatore cattolico, autore di un'importante etica materiale dei valori, e apparteneva al movimento fenomenologico che aveva in Husserl il suo fondatore e in Heidegger, *right or wrong*, il suo continuatore. In ogni caso, la coscienza filosofica contemporanea non riserva a Scheler una presenza paragonabile a quella di Husserl o Heidegger. Come mai? Chi era realmente Max Scheler¹?

Personalmente ritengo che l'analisi di Gadamer sia appropriata: è indubbio infatti che tra i filosofi la conoscenza di Max Scheler sia piuttosto approssimativa. Invece, leggendo i suoi scritti, ci si rende conto che questa scarsa fama di cui gode è immeritata. Il pensiero di Scheler offre oggi come allora delle intuizioni originali, che a volte rimangono 'in nuce', non vengono sviluppate in modo adeguato, ma sono ugualmente importanti per chi vuol comprendere a pieno il quadro della filosofia tedesca ed europea all'inizio del Novecento.

Anche la critica è piuttosto concorde nel riconoscere la grandezza intellettuale di Scheler. Basta pensare ad Arnold Gehlen che considera fondamentale per la storia dell'antropologia filosofica l'opera scheleriana *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: «Tutti gli scritti contemporanei e posteriori nell'antropologia filosofica che abbiano in un qualche modo un valore, sono dipesi nei loro punti principali da questo scritto, e così rimarranno le cose»². Se è davvero così, come mai i filosofi sembrano non aver riservato molta attenzione per Scheler? A mio parere, la ragione principale è il modo con cui il filosofo espone le proprie idee: il suo stile di filosofare

¹ Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977 [tr. it. *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana, 1980, p. 56].

² Arnold Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (= *Gesamtausgabe* 4), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983 [tr. it. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990, p. 309].



non è molto sistematico, a momenti «appare arruffato e irriuale, ma sempre partecipe e appassionato»³. A tal proposito mi sembra piuttosto adeguata la descrizione che Nicolai Hartmann fa di Scheler nel necrologio in suo onore: «Egli non era un costruttore di sistemi, anche se tutto ciò che egli affrontava prendeva, sotto le sue mani, forma sistematica. Non aveva nessuna simpatia per coloro che partendo da una tesi, sia pure ben fondata, ne traggono comodamente le conseguenze senza rivederne essi stessi continuamente i fondamenti. Egli era fondamentalmente un pensatore di problemi»⁴. Anche Bobbio è più o meno dello stesso parere ed afferma che

Scheler non è mai uno scrittore sistematico, anche quando, come nell'*Etica* e nei *Problemi della Religione*, tenta il sistema; è caratteristico che tutte le sue opere tranne l'*Etica* e qualche altra secondaria, siano raccolte di saggi messi insieme con intenzioni giustificative talvolta assai deboli. Ma anche l'*Etica* è opera tutt'altro che organica; già nel titolo e nel sottotitolo [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*], rivela le due parti diverse di cui è costituita, e che, essendo composte in tempi diversi e con diversi oggetti, appaiono, riunite in un sol volume, più accostate che fuse [...]. Egli è essenzialmente un ricercatore, la cui ricerca è mossa da un profondo interesse per i problemi morali⁵.

C'è anche un altro motivo che impedisce a Scheler di avere una giusta considerazione: nel corso della sua vita egli ha cambiato frequentemente idea su alcuni grandi temi come l'uomo, Dio, la società. Questa mutevolezza non ha certo favorito l'interesse verso di lui, perché chi lo affronta sa di trovarsi su un terreno insidioso; infatti bisogna stare attenti a fare affermazioni nette e definitive sulle varie teorie di Scheler perché potrebbero essere smentite da alcuni suoi successivi ripensamenti.

Il cammino filosofico di Scheler si può suddividere in tre momenti. Il primo è quello formativo in cui egli entra in contatto con vari pensatori (Eucken e Husserl, per citarne due) che poi lo influenzeranno nell'elaborazione delle sue concezioni filosofiche. Il secondo periodo è definito cattolico, teistico e personalistico ed è compreso tra il 1915 circa e il 1922, anche se l'annuncio ufficiale dell'abbandono del teismo fu dato nella conferenza del 17 gennaio 1925 presso la Lessing-Hochschule di Berlino. La terza e ultima fase, chiamata panenteistica, viene fatta coincidere con gli anni che vanno dal 1922 circa all'anno della morte del filosofo (1928). Come tutte le suddivisioni cronologiche, anche questa non pretende di essere rigorosa e definitiva in maniera assoluta: è solo un modo per indicare che in alcuni anni la riflessione scheleriana ha determinati contenuti che, in altri momenti, vengono ripensati e modificati, a volte anche

³ Bruno Accarino, *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in AA. VV., *Ratio imaginis: uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di Bruno Accarino, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991, p. 7.

⁴ Nicolai Hartmann, *Max Scheler*, in «Kantstudien», XXXIII (1928) 1/2, p. XV. Cfr. anche Giovanni Ferretti, *Scheler* (Introduzione bibliografica e antologica), in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. Bausola, 4/1, Brescia, La Scuola, 1978, pp. 93-120.

⁵ Norberto Bobbio, *La personalità di Max Scheler*, in «Rivista di filosofia» XXIX (1938) 2, p. 98. La mancanza di sistematicità nel pensiero di Scheler dipende anche dalla sua idea di filosofia: «La filosofia è qualcosa come il tirare dei burattini con i fili» (H. G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, cit. p. 58). In questa ottica la filosofia sembra consistere nel dare degli stimoli, degli impulsi come quando si tirano dei fili: non c'è un metodo preciso e sistematico. Su questo tema Cesare Luporini osserva che l'unità dell'opera di Scheler è soprattutto «un'unità di temperamento, in cui emergono soprattutto gli interessi vitali del moralista e la preoccupazione religiosa e nell'appariscente varietà e tumultuosità dei problemi da lui toccati [...] è facile riscontrare una direttiva costante segnata da questa doppia esigenza» (Cesare Luporini, *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi*, I, Firenze, G. C. Sansoni, 1947, p. 4).



radicalmente. D'altra parte è importante «non chiudere Scheler in gabbie cronologiche»⁶, non considerare il suo pensiero come diviso in “contenitori” che non comunicano fra di loro. Infatti sia nella seconda che nella terza fase del pensiero scheleriano ci sono alcuni motivi speculativi che rimangono costanti. Ad esempio al di là delle loro differenze, il teismo e il panenteismo condividono questa identica condizione di base: la realtà suprema è lo ‘spirito’, caratterizzato da efficacia causale e produttiva; inoltre in questi suoi due periodi Scheler sostiene che la persona, grazie allo ‘spirito’ che la anima, non possa essere né oggettivata né conosciuta oggettivamente. Un altro esempio ci è offerto dalla riflessione del filosofo sull'amore: amare Dio significa partecipare al suo stesso atto di amore per tutte le creature, ciò comporta amare in lui tutte le creature; questa tematica dello ‘amare mundum in Deo’ è presentata all'incirca negli stessi termini sia nello scritto *Liebe und Erkenntnis* del 1915 sia in quello intitolato *Die Stellung des Menschen im Kosmos* del 1928. L'ultimo e, a mio parere, più importante tema che rimane costante nel corso della filosofia scheleriana è la riflessione sull'uomo. In questo ultimo caso non è tanto il contenuto della riflessione a restare identico (che anzi, cambia notevolmente), quanto il fatto che il filosofo durante tutta la sua vita si è sempre preoccupato di che cosa fosse l'uomo. In questo senso mi sembra esemplare ciò che scrive Scheler nel 1928:

Fin dal primo destarsi della mia coscienza filosofica domande come *Che cos'è l'uomo?* e *Qual è la sua posizione nell'essere?* mi hanno coinvolto più intensamente e ampiamente di qualsiasi altra questione filosofica. I lunghi anni di lavoro, dedicati a considerare questo problema sotto ogni punto di vista, si sono concretizzati in un'opera dedicata a questo argomento, ed è con gioia crescente che ho potuto constatare come in essa venissero a convergere la maggior parte dei problemi filosofici che avevo trattato⁷.

Anche se non è esplicitamente detto, mi sembra chiaro che capire quale sia la posizione dell'uomo nell'essere, vuol dire anche capire quale sia il rapporto dell'individuo con l'essere. In questa sede cercherò proprio di mettere in luce la visione dell'uomo secondo Scheler, ritenendolo un tema fondamentale in quanto unifica tutte le riflessioni del filosofo: «Alla base, ciò che guidò tutta la vita per i suoi intricati sentieri fu un unico problema: il problema dell'uomo. Psicologia e metafisica, gnoseologia e sociologia, etica e ontologia, tutto lo fece convergere in un unico oggetto, il più lontano e al tempo stesso il più vicino»⁸. Nell'affrontare questo argomento mi limiterò alla fase teistica sia per dovere di sintesi sia perché dovendo prendere in considerazione questo uomo aperto costitutivamente all'essere (che in questo periodo possiamo chiamare Dio), mi sembra più sensato concentrarmi in un momento in cui i due poli della relazione sono ben distinti e dove è piuttosto chiaro anche il nesso fra questi due elementi. D'altra parte nell'ultima fase, quando Dio è in tutto, come fare a distinguere dove finisce l'uomo e dove invece inizia il divino? Il nostro filosofo, per risolvere

⁶ Roberto Racinaro, *Il futuro della memoria: filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli, Guida, 1985, p. 246.

⁷ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, IX, *Späte Schriften*, Bern, Francke, 1976 [Tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Franco Angeli, 2000], p. 9 [73]. Nel corso di questo lavoro, le citazioni tratte da tutte le opere di Scheler, sono indicate con le pagine delle *Gesammelte Werke* e, tra parentesi quadra, con quelle corrispondenti alla traduzione italiana segnalata (ove presente).

⁸ Hartmann, *Max Scheler*, p. XVI.



questi problemi, ha dato alcune indicazioni, ma, a mio avviso, sono incomplete, anche perché la sua morte ha interrotto ulteriori sviluppi ed elaborazioni.

Max Scheler viene considerato un grande moralista, ma, grazie a queste sue riflessioni sull'uomo, su Dio e sulla loro relazione, ha dato il proprio contributo anche allo sviluppo della filosofia della religione. Sebbene sia interessante, non è questo il luogo per valutare l'entità di tale apporto né quanto possa aver influenzato le correnti teologiche a lui contemporanee.

Scheler, com'è nel suo stile, non affronta in maniera sistematica il problema della filosofia della religione, ma fa vari accenni, più o meno ampi, in diversi suoi scritti.

Alcune indicazioni esplicite sono già rintracciabili nella sua monumentale opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* in cui, ad esempio, vengono teorizzati alcuni temi che offrono spunti di filosofia della religione: l'assiologia con al vertice i valori religiosi, l'antropologia che vede la natura specifica dell'uomo alla luce dell'idea di Dio, il personalismo metafisico che considera l'idea di Dio come fondamento di ogni persona sia individuale che comunitaria. In *Vom Ewigen im Menschen*, dove gli spunti di filosofia della religione sono più sistematici, Scheler sostiene che la disciplina filosofica fondamentale circa la religione, è la fenomenologia essenziale (*Wesensphänomenologie*). Questo metodo, a suo parere, permette di cogliere, attraverso l'intuizione eidetica⁹, i significati essenziali delle esperienze umane concrete. In sostanza il nostro filosofo ci vuol dire che, cercando il posto della religione nella struttura della ragione umana, la filosofia deve mostrare il fondamento, ma anche il presupposto della religione nello spirito umano, cioè quella originaria tensione amorosa verso l'assoluto che costituisce metafisicamente ogni persona.

Uno degli aspetti più importanti del pensiero di Scheler è proprio questa idea secondo cui il rapporto Uomo – Dio non è fra due entità qualsiasi, ma fra due persone. Però questo incontro con la realtà divina può avvenire soltanto grazie a quegli atti religiosi specifici con cui si accoglie la rivelazione di Dio, da parte sua la filosofia si ferma prima. Infatti studiando da un punto di vista essenziale la natura degli atti religiosi, la fenomenologia non può sostituirli nel cogliere la realtà dell'oggetto religioso: la filosofia può solo indicare la natura della via con cui si giunge alla partecipazione all'assoluto, ma non può mai giungervi autonomamente. In conclusione la soluzione di Scheler permette di costruire una filosofia della religione che salvaguarda la peculiarità e l'indipendenza del fenomeno religioso, ma allo stesso tempo è capace di affrontare il problema della sua fondazione.

Con il presente lavoro non ho certo la pretesa di rendere giustizia a Scheler: mi preme però mettere in luce la grande pregnanza di alcune sue tesi filosofiche, come quelle elaborate sul problema dell'uomo. D'altra parte, come si può trascurare l'acutezza di certe sue osservazioni che difficilmente si appiattiscono su luoghi comuni, su affermazioni già fatte? Ritengo che troppo spesso le tormentate vicende biografiche di Scheler e il suo carattere volubile, il quale si è riflesso anche nel suo modo di filosofare, abbiano in parte oscurato la sua grandezza intellettuale, impedendogli di essere considerato meritatamente uno dei più grandi pensatori del Novecento.

⁹ È questo un tema in cui Scheler è debitore alla fenomenologia di Husserl: il primo considera l'intuizione eidetica, un'astrazione ideante, un modo unico per accedere all'essenza costitutiva del mondo.



1. SULL'IDEA DELL'UOMO

«In un certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio»¹⁰. Come testimoniano queste parole tratte dal saggio *Zur Idee des Menschen*, Scheler, già nel 1915, afferma che nella filosofia il problema dell'uomo e del posto che occupa nel mondo ha un ruolo centrale. In questo stesso anno il filosofo si era convertito per la seconda volta al cattolicesimo, ma l'importanza che egli attribuisce al tema dell'uomo va al di là della sua credenza religiosa; infatti il passo con cui ho chiuso il capitolo precedente e che rivendica anch'esso l'importanza del problema dell'uomo, è del 1927, quando ormai Scheler ha abbandonato da tempo la fede cristiana. Se dunque vogliamo trovare le prove di una certa sistematicità nel pensiero scheleriano, la riflessione sull'uomo può essere una: essa è una costante nel corso degli scritti del nostro autore. Come sostiene Nicolai Hartmann¹¹, il centro unificatore della filosofia scheleriana è il problema dell'uomo.

Prendendo in considerazione attentamente *Zur Idee des Menschen* possiamo evincere quale sia per Scheler la vera costituzione dell'essere umano: esso è "ripiegato" in se stesso oppure è aperto ad una dimensione trascendente, ad un Oltre? È la domanda a cui dobbiamo rispondere per capire se il rapporto con Dio è un rapporto essenziale, costitutivo per l'uomo oppure è una relazione qualsiasi, non necessaria. Prima di risolvere questo problema, ritengo doveroso illustrare le principali questioni toccate da Scheler nel suo saggio. Prima di tutto egli afferma che le definizioni dell'uomo che sono state date nel corso dei secoli, sono parziali ed insoddisfacenti. Infatti, a suo avviso, non è esauriente dire, secondo la teoria classica greca, che l'uomo è un animale razionale, valutando esclusivamente la sua capacità contemplativa e trascurando la struttura corporea specifica che fonda il suo comportamento pratico; ma è altrettanto insoddisfacente sottolineare esclusivamente l'elemento corporeo, definendo l'uomo solo in base a ciò che sa fare, come 'homo faber'. Positivistici e pragmatisti sono gli esponenti di questa posizione. Scheler non specifica a chi si riferisca in particolare, quindi è lecito pensare che abbia in mente il positivismo ed il pragmatismo in generale e non qualche corrente precisa. Queste teorie filosofiche sostengono che l'uomo non è più l'animale contraddistinto dalla ragione, ma l'animale che sa parlare e fabbricare strumenti. Per Scheler, questa continuità tra animali e uomini che i positivisti ed i pragmatisti sostengono, si basa sul fraintendimento della natura della 'parola' e dello 'strumento'.

Infatti, per quanto riguarda la parola e il linguaggio, il filosofo pensa che gli animali esprimano, attraverso suoni e gesti, un'esperienza vissuta, un sentimento (es. il dolore, la paura...). Non si può pensare però che la parola ed il linguaggio umano sorgano per semplice evoluzione di questi sistemi di espressione delle bestie, dato che fra i primi ed i secondi esiste una profonda differenza qualitativa. La voce, o meglio il suono espressivo degli animali, ben diverso da un

¹⁰ Max Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, III, *Vom Umsturz der Werte*, Bern, Francke, 1955; tr. it. *Sull'idea dell'uomo in La posizione dell'uomo nel cosmo ed altri saggi*, Fabbri, Milano, 1970, p. 176 [100].

¹¹ Hartmann, *Max Scheler*, p. XV.



mero rumore, esprime il sentimento che l'animale prova, il suo vissuto; la parola invece ci rimanda, di per se stessa, ad un oggetto del mondo. Essa indica qualcosa, che non s'identifica né con l'elemento corporeo del suo suono, né con l'esperienza vissuta di un sentimento che il soggetto potrebbe manifestare con un'esclamazione. La parola può 'intendere' il vissuto interiore di chi parla, ma lo fa in modo diverso da una semplice espressione; infatti un conto è gridare 'ah!', altro è dire 'io sento un dolore'.

L'intenzionalità propria della parola distingue sostanzialmente la comunicazione umana dal semplice contagio psichico dei sentimenti, che può aver luogo anche fra gli animali quando ad esempio un cane abbaia ed anche altri cani vicini cominciano ad abbaiare. Scheler afferma che comprendere ciò che uno dice con parole equivale ad intuire ciò che tali parole intendono, ad esempio il fatto che 'oggi il sole splende'¹². Questa concezione della parola, che vede nell'intenzionalità la sua natura specifica, serve al filosofo per non cadere nel nominalismo che erra nell'identificare la parola con il nome, e il nome con un semplice segno convenzionale di una o più cose. «L'essenza, il nucleo della parola sono per l'appunto costituiti da quel passaggio, che si verifica nell'*Erlebnis*, da suono a significato, e questi fungono esclusivamente da punto di partenza e di arrivo per un *movimento* intenzionale dello spirito»¹³. Senza la parola, sarebbe impossibile costituire le convenzioni che stanno alla base degli altri segni e dei nomi. In questa ottica non ha senso indagare sull'origine storica della parola, come non vale la pena ricorrere alla capacità anatomica e fisiologica di formare "suoni articolati" per spiegare la capacità umana di parlare, perché «la parola è un fenomeno originario», nato con l'uomo stesso. Per sintetizzare la sua posizione, Scheler usa un'espressione di W. Von Humboldt che recita così: «L'uomo esiste solo in virtù del linguaggio; nondimeno, per inventare il linguaggio egli doveva già esser uomo»¹⁴. Grazie al concetto d'intenzionalità, proprio di tutto il movimento fenomenologico, Scheler analizza la specificità della parola umana, che il naturalismo dei positivisti e dei pragmatisti, aveva completamente perso, fraintendendo in tal modo radicalmente anche la natura stessa dell'uomo¹⁵.

L'altro fraintendimento imputato ai positivisti ed i pragmatisti, riguarda la interpretazione dello 'strumento'. È significativo rilevare che anche in questo caso Scheler usa il concetto d'intenzionalità per analizzare fenomenologicamente lo 'strumento'. A suo parere, una cosa è resa strumento non dall'uso che se ne fa per conseguire un certo scopo, come possono fare anche gli animali usando occasionalmente degli oggetti esterni come mezzi per soddisfare meglio certe necessità biologiche; bensì l'utensile è tale in base al significato unitario imposto ad una data materia dall'azione dell'uomo. È importante osservare che questo significato

¹² Per completezza espositiva aggiungo che nell'ottica scheleriana comprendere ciò che uno dice con parole equivale ad intuire ciò che tali parole intendono, ad esempio il fatto che "oggi il sole splende"; non si tratta di un giudizio dato per contagio psichico, ma non vuol dire neanche cogliere che "X dice che oggi è bel tempo", riferendosi così solamente all'atto del soggetto che esprime il giudizio. Intendersi fra persone, comprendere una persona, non vuol dire farla oggetto della mia conoscenza, ma capire, appunto, ciò che essa dice. Cfr. M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 180 [103].

¹³ È interessante notare come contro il nominalismo Scheler sostenga che, mentre nel segno la percezione dell'elemento sensibile materiale è separata dalla comprensione del significato, che il segno solo per convenzione indica, nella parola invece si presenta a noi una realtà significante semplice, unitaria, in cui solo una analisi riflessa può dividere l'elemento acustico da quello significante. Cfr. M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 180 [103].

¹⁴ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit. p. 182 [106].

¹⁵ G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in *Max Scheler*, I, Milano, Vita e Pensiero, 1972, p. 107.



trascende ogni uso occasionale dello strumento così che esso si colloca quasi sul piano di un'opera d'arte che ha senso in se stessa, indipendentemente da ogni finalità biologica. Per chiarire questa idea Scheler usa questo esempio: «Se io uso una chiave come battente di porta, la chiave rimane chiave, e non diventa battente di porta»¹⁶. Inoltre, l'intenzionare i significati oggettivi unitari, che sono così indipendenti dalla contingenza delle esigenze vitali, è ciò che caratterizza lo spirito. Esso dunque si rivela in atto nell'uomo, già nel fabbricare strumenti, come qualcosa che lo distingue essenzialmente dall'animale.

L'altra obiezione importante che il nostro filosofo rivolge alla teoria dei positivisti riguarda lo strumento considerato dal mero punto di vista della sua funzionalità biologica: in esso vedono una tappa propria dell'evolversi progressivo della vita, che arriverebbe nello 'homo faber' a formarsi, con gli strumenti, quasi dei nuovi organi per l'azione. Scheler invece pensa che se lo strumento è considerato esclusivamente dal punto di vista biologico, esso non è il frutto di un progresso, bensì di una deficienza vitale, della mancanza di organi adatti alla vita¹⁷. Perciò l'intelletto, considerato come 'capacità di fabbricare', non è il culmine dell'evoluzione vitale, bensì un segno di ristagno della vita, un surrogato dell'istinto che è venuto a mancare, il quale è capace di risolvere i problemi vitali in modo più immediato che non l'intelletto¹⁸; ovviamente anche l'intelletto può sbagliare, ma solo in casi rarissimi e per lo più in seguito a un intervento voluto dall'uomo.

In questa visione mi sembra sia evidente l'influsso della lezione di Nietzsche, anche se questi, secondo Scheler, ha sbagliato ad accettare il presupposto positivistico che considera l'intelletto come la caratteristica specifica dell'uomo, invece di ritenere l'individuo dotato di intelletto e di strumenti, «come un animale costituzionalmente *malato*, nel quale la vita ha fatto un *faux pas* e che si è smarrito in un vicolo cieco»¹⁹.

Ho voluto fare una breve rassegna di queste concezioni dell'essere umano, per mettere in luce l'originalità della posizione scheleriana riguardo il problema dell'individuo, posizione che non è assolutamente appiattita su altre teorie antropologiche. Scheler afferma che dal punto di vista

¹⁶ In questa ottica emerge con evidenza, a mio parere, che solo secondariamente lo strumento è tale in relazione al fine biologico contingente per cui è usato. Quando viene costruito lo strumento si deve vedere all'opera quella stessa "forza spirituale" che agisce nella costruzione della cultura spirituale, con una differenza però: nella formazione di strumenti tale forza spirituale si pone liberamente al servizio del soddisfacimento di necessità biologiche, mentre nella formazione delle opere culturali, se ne mantiene totalmente libera. Cfr. M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 182 [106].

¹⁷ Questa idea di Scheler richiama in un certo senso quella di Kant secondo cui la natura ha lasciato un vuoto nell'uomo, «la natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti si crea con la propria ragione» (Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1965, p. 126). La visione di Scheler si oppone anche a quella di Marx il quale vede la produzione degli strumenti come un progresso dell'uomo (Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie...*, Frankfurt am Main - Moskau, 1932; *L'ideologia tedesca...*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 8).

¹⁸ Ferretti sostiene che "Scheler fin da questo saggio, fa propria la concezione bergsoniana dell'intelletto come facoltà dell'*homo faber*, distinguendolo nettamente sia dallo spirito che dall'istinto. Mentre però in questo saggio l'attività spirituale dell'uomo appare nell'esercizio stesso delle attività biologiche, e l'istinto è visto perfino come una forma dello spirito, in seguito Scheler, soprattutto nell'ultimo periodo della sua filosofia, distinguerà e contrapporrà più nettamente spirito da un lato e intelletto e istinto, biologicamente condizionati, dall'altro" (G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in *Max Scheler*, cit., p. 115).

¹⁹ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 185 [109].



biologico, non si può definire l'uomo in modo specifico e neppure individuarlo come specie animale unitaria; in accordo con la teoria evoluzionistica l'animale e l'uomo formano un continuo, per cui una distinzione tra l'uno e l'altro, che si fonda sulle qualità naturali, rappresenta un taglio arbitrario operato da noi²⁰.

Il nostro filosofo contrappone alla concezione naturalistica dell'uomo, a cui anche Nietzsche era rimasto legato, una visione decisamente spiritualista e personalista. La peculiare natura dell'uomo non è nell'ambito del vitale, ma nel suo trascendere il vitale. «L'animale malato, l'animale intelligente e capace di costruirsi degli utensili diviene subito magnifico, grande e nobile, quando si consideri la sua possibilità di trasformarsi in un *essere che trascende ogni forma di vita*»²¹. L'uomo è l'essere che, pur attraverso attività biologicamente finalizzate, come la fabbricazione di strumenti, trascende ogni forma di vita²² e se stesso in quanto semplice vita. Per chiarire questo concetto, sono illuminanti le parole di Scheler:

L'uomo [...] è l'intenzione e il gesto della trascendenza stessa, l'essere che prega e cerca Dio. Anzi l'uomo non prega, egli è la preghiera che la vita eleva al di sopra di se stessa; non cerca Dio, egli è quello X vivente, che Dio cerca! E tutto ciò, esattamente nella misura in cui il suo intelletto, i suoi utensili e le sue macchine sono in grado di garantirgli un *ozio libero* per contemplare e amare Dio. Dunque ciò che può giustificare il suo intelletto e l'opera di questo, la civilizzazione, è solo il fatto che essi rendano sempre più permeabile il suo essere a quello spirito e a quello amore che, in tutti i loro moti e in tutti i loro atti, si orientano come i segmenti di un unico arco verso qualcosa che si chiama Dio. Dio è il mare, essi sono i fiumi: e fin dalla loro sorgente i fiumi presentano il mare verso cui corrono²³.

Inoltre Scheler sostiene che sia impossibile trovare per l'uomo una fissa stazione fra la vita e Dio, per definirlo in se stesso. All'essenza dell'uomo appartiene l'indefinibilità: «Questi è solo un *infra*, una *frontiera*, un *passaggio*, un *apparire di Dio* nel corso della vita, e una eterna *trascendenza* della vita oltre se stessa»²⁴. Il passaggio è appunto tra il regno inferiore a lui e quello a lui superiore, il regno di Dio²⁵: l'esistenza dell'uomo è proprio questo 'trapasso' dall'uno all'altro regno, un 'ponte', un movimento tra di essi; «e l'uomo non può - come intuì Pascal - sottrarsi all'alternativa di far parte dell'uno o dell'altro. Perché persino la non decisione si configura come decisione di essere un animale, e, come tale... un animale *degenerato*. Il fuoco, la passione di trascendersi - si chiami la meta, *superuomo o Dio* - costituisce l'unica sua vera umanità»²⁶.

Condivido la lettura di chi pensa che questa descrizione fatta da Scheler ha chiari accenti nietzscheani²⁷. Ma al superuomo, scopo intenzionale della trascendenza nietzschiana

²⁰ Ivi, p. 193 [118].

²¹ Ivi, p. 185 [109].

²² Anche in *Der Formalismus*, Scheler sostiene che "l'autentica definizione essenziale dell'uomo è: *egli è una cosa che trascende se stessa e la propria vita ed ogni vita*" (Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, II, Bern, Francke, 1954; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Torino, Edizioni San Paolo, 1996, cit., p. 293 [357]).

²³ Ivi, p. 186 [110].

²⁴ *Ibidem* (*Corsivi miei*).

²⁵ Cfr. M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 293 [357]. Anche qui Scheler afferma che l'uomo è la tendenza, il punto di passaggio verso l'ambito del divino.

²⁶ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 195 [120] (*Corsivi miei*).

²⁷ In *Fenomenologia e antropologia personalistica* (in Max Scheler, cit., p. 117) Ferretti mette a confronto questa descrizione di Scheler con quella fatta da Nietzsche in, *Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Kein*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883 sgg. [tr. it. *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 8]: «L'uomo è un cavo teso tra la



dell'uomo sulla vita, Scheler sostituisce Dio, la persona infinitamente perfetta. È proprio la tensione a questa Persona che caratterizza ogni cultura spirituale, tanto che si può considerare Dio come la «radice di ogni cultura» nell'uomo e, dunque, di tutti quegli atti spirituali intenzionali che una considerazione meramente naturalistica dell'uomo non può spiegare e che, invece, costituiscono l'uomo come persona.

Degna di nota è questa affermazione di Scheler: «Pertanto, tra le convinzioni più sciocche dei pensatori moderni c'è quella che l'idea di Dio sia *antropomorfica*. Cosa che appare tanto più falsa, quanto più si riflette sul fatto che l'unica idea dell'uomo che abbia senso è precisamente quella *teo-morfica* di un X che sia immagine finita e vivente di Dio, una sua analogia, una delle sue innumerevoli ombre sul grande sfondo dell'essere»²⁸. Quindi: «L'idea di persona applicata a Dio non è dunque l'espressione di un antropomorfismo! Dio è piuttosto l'unica persona *perfetta e pura*, mentre quel *quid* che può chiamarsi col nome di uomo è solamente una persona imperfetta e analogicamente intesa»²⁹. Solo in virtù di questo *Fondamento*, di questa persona perfetta, l'uomo acquista una sua unità, relativa al pensiero, alla coscienza e al sentimento, nonostante i dati delle scienze naturali, non dimostrino alcuna unità specifica nell'uomo. Per Scheler questo fatto costituisce la *prova* rigorosa che la nostra idea di unità non si fonda affatto sulla struttura naturale dell'uomo, inteso come un tutto unico, ma che il fondamento ultimo di questa unità riposa, a sua volta, su qualcosa di completamente *diverso*. A questo punto ci sono tutti gli elementi per rispondere alla domanda con cui ho iniziato il paragrafo e cioè: «Per l'uomo il rapporto con Dio è essenziale e costitutivo?» La risposta è sì: in questo saggio emerge la caratterizzazione specifica dell'uomo come apertura e tensione all'Infinito ed anche come trascendenza sulla vita. Questo slancio verso l'Infinito, eleva l'uomo dalla sua naturalità: «Là ove il desiderio di Dio chiama prepotentemente alla riscossa tutto l'essere e tutto lo spirito contro ciò che è solo *mondo*, ecco l'*homo bestia naturalis* trasformarsi in un *homo*. [...] Colui che cerca Dio, rientra con i suoi attributi sostanziali in una nuova classe eidetica oggettiva»³⁰. L'errore del positivismo, per Scheler, sta proprio nell'aver negato che la tendenza metafisica dell'uomo sia un suo costitutivo essenziale, considerandola invece un'abitudine, un effetto storico accidentale, che successivamente potremo abbandonare. Ma, se definiamo l'uomo senza riferimento a Dio e dunque senza lo spirito, la cultura, la religione, il risultato è un uomo privato di ogni dinamismo: non è più un ricercatore di Dio, bensì un individuo pago di sé³¹. Inoltre è interessante rilevare che questa essenziale

bestia e il superuomo, un cavo al di sopra dell'abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: ciò che si può amare nell'uomo è che egli sia una transizione e un tramonto». Oltre l'immagine del ponte, dell'uomo come passaggio dalla bestia a qualcosa di trascendente, anche l'immagine del fiume e del mare è presa da Nietzsche: «Davvero un fiume immondo è l'uomo. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume immondo, senza diventare impuri. Ecco io vi insegno il superuomo: egli è questo mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo» (Ivi, p. 7).

²⁸ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, cit., p. 188 [111]. (Corsivi miei). Cfr. *Der Formalismus*, cit., p. 293 [357].

²⁹ Ivi, p. 190 [114]. Sul tema di Dio come persona vedi il paragrafo successivo.

³⁰ Ivi, p. 190 [115] (*Corsivi miei*). Scheler arriva a dire che l'uomo che cerca Dio rientra in una nuova classe di essenze. C'è dunque una forte discontinuità, anche dal punto di vista essenziale, tra l'uomo ripiegato su se stesso e l'uomo proteso verso il divino.

³¹ Ferretti scrive che un uomo pago di sé, cioè non proteso verso Dio, così come vuole il positivismo, è per Scheler il ritratto del borghese (G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in *Max Scheler*, cit., p. 119). Credo



tendenza metafisica dell'uomo, la sua apertura alla sfera dell'Assoluto, è ritenuta da Scheler una condizione necessaria per la possibilità della religione, sebbene, come vedremo in seguito, la religione non sia metafisica.

Sorge dunque un altro problema non meno facile: "Come può essere soddisfatta questa apertura dell'uomo a Dio? Con una conoscenza dell'essere e del bene reale assoluto che non deriva da una rivelazione?" Se è così l'uomo è appagato nella sua tendenza metafisica e non ha più bisogno della religione. In caso contrario, questa apertura può essere soddisfatta solo con un'autocomunicazione di Dio all'uomo: una rivelazione appunto. Successivamente spiegherò tutti questi termini, ma prima di fare questo e soprattutto prima di mostrare la soluzione al problema appena menzionato, ritengo doveroso approfondire brevemente l'analisi dell'uomo e della *persona*, dal momento che questa fase del pensiero di Scheler che sto trattando è anche quella della sua filosofia personalistica. È per questo che nel paragrafo successivo metterò in luce, in maniera piuttosto schematica e riassuntiva, i punti principali del personalismo scheleriano.

2. LA PERSONA

Per impostare il suo studio dell'uomo Scheler comincia dal concetto di *spirito* e di *persona*. Com'è esplicitamente affermato in *Der Formalismus*:

Quanto emerge nell'uomo come nuovo elemento in una determinata fase della sua evoluzione è propriamente, da un punto di vista biologico, una certa *ridondanza d'attività spirituale*: è come se in lui e nella sua storia si fosse aperta una fessura da cui appaia, sovrapposto ad ogni forma di vita un ordine di atti e di contenuti (valori). Tutto ciò si manifesta in concomitanza ad una nuova *configurazione unitaria* di tale ordine, analoga a quella che abitualmente cogliamo come *unità della persona* (a differenza cioè dell'io, dell'organismo ecc.): la sua interiore articolazione è costituita dall'*amore* e dalla pura *giustizia* che su di esso si fonda³².

In questo passo Scheler accenna anche al rapporto che intercorre tra spirito e persona. Se lo spirito è la sfera di tutto quanto presenti l'essenza di atto, d'intenzionalità e di pienezza di senso, la persona è la forma unitaria in cui questa sfera può solamente concretizzarsi: «Persona è invero quella unità che sussiste in funzione del compimento di atti sempre *diversi in ragione della propria essenza* e nella misura in cui tali atti vengono pensati come compiuti»³³. In termini metafisici la persona si costituisce grazie allo spirito dal momento che questo ultimo viene visto come principio in antitesi ad ogni forma di vita, anche a quella umana, colte nel loro aspetto naturale³⁴, allo stesso tempo però «ogni spirito è *personale* per necessità di natura eidetica e l'idea d'uno spirito impersonale è un controsenso»³⁵. Nella prefazione alla seconda edizione di *Der Formalismus*, Scheler afferma coerentemente che

che Ferretti abbia ragione, infatti come osserva acutamente Norberto Bobbio, il concetto di borghesia «funziona per Scheler come una specie di scatola a sorpresa in cui sia racchiuso tutto il male del mondo» (Bobbio, *La personalità di Max Scheler*, p. 109).

³² M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 293 [356].

³³ Ivi, p. 382 [473].

³⁴ Condivido pienamente questa interpretazione di Giancarlo Caronello (Pref. a *Il formalismo*, cit., p. 80).

³⁵ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 388 [481].



anche «un fondamento spirituale del mondo (quale ne sia la natura) può essere definito in se stesso come *Dio* solo nella misura in cui sia personale»³⁶.

È interessante rilevare il motivo per cui Scheler, per indicare il principio 'transbiologico' caratterizzante l'uomo, preferisca il termine 'spirito' a quello di 'ragione'. Infatti quest'ultima è sempre stata usata per indicare il pensiero logico, che si articola per idee e concetti. Alla base di tale uso, fatto proprio anche da Kant, sta la convinzione che solo il pensiero logico apra l'uomo al mondo transbiologico, d'altra parte tutto ciò che nell'uomo non è razionale viene relegato nel campo della sensibilità. Invece Scheler, usando il termine spirito per tutta la sfera degli atti, pensa che la trascendenza sul mondo biologico, e dunque l'apertura a dati assoluti, riguardi ogni tipo di conoscenza intuitiva, cioè tutti gli atti emozionali e volitivi, diretti a contenuti essenziali. Per spirito dunque il filosofo intende la completa sfera di atti, di natura intenzionale, emozionali, teoretici, volitivi, che trascendono il dato empirico per rivolgersi ad essenze valide a priori³⁷.

Come abbiamo visto la critica di Scheler al pensiero morale di Kant si estende anche alla sua concezione della persona. Infatti, da una parte i due filosofi concordano nel riconoscere alla persona la dignità più alta e nel riaffermare l'imperativo per cui la persona non debba mai essere considerata esclusivamente come mezzo; in questo senso Kant avrebbe ragione nel far vedere come ogni etica dei beni e dei fini sminuisca la dignità della persona, subordinandola a qualcosa d'estraneo da se stessa. D'altra parte Scheler contesta l'identificazione kantiana della persona con il soggetto di atti razionali conformi alla legge morale. Così facendo, per Scheler, si attua un'autentica spersonalizzazione, una neutralizzazione della persona individuale e concreta; dunque Kant sbaglierebbe nel concepire la persona unicamente come ragione, escludendo la vita emozionale: «È corretto pensare che la persona non può *in alcun modo* venir pensata come una *cosa* o una *sostanza* che disponga di determinate facoltà o capacità tra cui quella facoltà o quella capacità che è appunto la ragione»³⁸. Infatti la ragione, separata dalla concretezza dell'individualità, del suo carattere, della sua vita emozionale e anche delle sue inclinazioni sensibili, resta solo una pura universalità astratta e non può presentarsi come una vera e propria individualità spirituale. Per Scheler se, come vuole Kant, la ragione è ciò che ci connota ed anche in un modo più universale e generico, noi siamo veramente persone, quanto meno siamo individui, cioè soggetti singoli con caratteristiche diverse da tutti gli altri: si crea così un'incompatibilità tra individualità e personalità. Inoltre Scheler critica in termini piuttosto precisi anche la definizione kantiana dell'uomo attraverso la nozione di noumeno:

Kant identifica, infatti, questa X con l'uomo noumeno, cioè con l'uomo quale *cosa in sé*, contrapponendo poi questo ultimo allo *homo phainomenon*. Ora, l'*homo noumenon* è [...] il concetto della (comunque inconoscibile) *cosa in sé* come costante ontologica, applicato però all'uomo. La medesima costante

³⁶ Ivi, p. 16 [10].

³⁷ È evidente che Scheler voglia tutelare la funzione dello *spirito* nella costituzione della persona e lo fa in maniera decisa a tal punto che si può legittimamente affermare che «Scheler si arrocca a difesa dello spirito» (B. Accarino, *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in AA. VV, *Ratio imaginis: uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, cit., p. 25).

³⁸ Ivi, p. 371 [458].



inconoscibile vale però, senza differenziazione, anche per ogni pianta e minerale. Come potrebbe essa quindi garantire all'uomo una dignità diversa da quella minerale?³⁹.

L'intento di Scheler è di cogliere (che cosa?) in un modo che salvaguardi contemporaneamente sia la spiritualità sia l'individualità della persona. Per fare ciò egli innanzitutto sgombra il campo dalla teoria della metafisica razionalistica che fa corrispondere la persona all'anima. Anche questa entità è infatti del tutto indeterminata da un punto di vista individuale. Da parte sua la tesi metafisica tradizionale, di tipo scolastico, vede l'individualità come il risultato della materializzazione dell'entità spirituale (l'anima appunto) per mezzo di una corporeità. Ciò però contrasta, secondo Scheler, con il forte senso d'unità psicofisica in cui la persona avverte se stessa: essa non si percepisce come costituita da due sostanze diverse. Inoltre «come potrebbe l'anima essere ciò che percepisce esternamente, mentre essa stessa o il suo fondamento intuitivo possono darsi solo nella forma specifica della percezione interna?»⁴⁰.

Dunque Scheler vuole mostrare come la sua tesi dell'individualità della persona, non sia riconducibile a nessun fondamento ontologico, come l'anima appunto. Anche in questo caso desidero mettere in luce che Scheler, dovendo definire filosoficamente la persona, non si basa su presupposti ontologici, come ha già fatto, a mio parere, nella "costruzione" del sistema dei valori, non ancorando la loro sussistenza e la loro autonomia all'Essere.

Il filosofo sostiene che la persona indica un essere umano considerato nella ricchezza della sua vita emotiva, non il soggetto incolore, animato da una mera attività di pensiero: un soggetto capace di pensare e che sia autocosciente, non è ancora una persona. A tal proposito il filosofo confuta un vecchio pregiudizio di stampo illuministico secondo cui le persone sono tanto più simili quanto più sono attive nell'esercizio delle facoltà razionali, mentre sono tanto più diverse quanto più vivono nelle necessità biologiche; Scheler sostiene proprio il contrario: le persone raggiungono la loro completa individualità, quando esercitano le facoltà superiori dello spirito, invece diventano tanto più simili, quanto più la loro esistenza è ridotta al campo delle funzioni vitali.

2.1 PERSONA E ATTI

Ma che cos'è allora la persona? In *Der Formalismus* Scheler definisce la persona come «l'unità-di-essere concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura, tale da darsi in sé prima d'ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'alterità ecc. *L'essere della persona fonda tutti gli atti essenzialmente diversi*»⁴¹. Quindi la persona precede e fonda i diversi tipi di atti. Occorre

³⁹ Ivi, p. 373 [461].

⁴⁰ Ivi, p. 376 [465].

⁴¹ Ivi, p. 382 [473]. Questa concezione è stata più o meno ripresa anche in ambito cristiano da Karol Wojtyła. Questi sostiene che l'uomo è persona perché compie atti. L'atto è il dato fondamentale per l'analisi del soggetto cosciente, giacché in esso si manifesta nel modo più chiaro il suo *essere personale*. L'uomo, nell'atto, sperimenta se stesso come causa efficiente del suo agire, vale a dire come qualcuno che liberamente determina se stesso nell'azione. (Karol Wojtyła, *Osoba i czyn ora zinne studia antropologiczne*, Lublino, KUL, 1969, 1994²; tr. it *Persona e atto*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi libri, 1999).



ricordare che per 'atti', Scheler intende i moti della persona nel suo aprirsi al mondo: essi, pur rimanendo distinti dal piano dello Io e del mondo, non nascono dalla sfera psichica, ma direttamente dalla persona e rivelano l'intenzionalità con cui essa si rapporta al mondo e agli altri. Ad esempio l'atto d'ascoltare una musica si serve dell'udito, ma si tratta d'un ascoltare che ha un'intenzionalità che invece è assente nella funzione sensibile dell'udire, ed in cui è dato qualcosa che prima rimaneva invisibile. Altri atti del genere sono quelli che ho descritto nel capitolo precedente: amare, odiare, ricordare, preferire, posporre. Inoltre, sia gli atti che la persona, afferma Scheler, sono psicofisicamente indifferenti, nel senso che sono dati precedentemente al senso interno ed esterno a cui corrispondono la sfera psichica e fisica. L'atto, dunque, ha una sua precisa natura e non deve essere identificato con la *funzione*⁴²: essa regola il rapporto fra il corpo vivente e il mondo-ambiente. Così il gustare un cibo, l'odorare, l'usare il tatto sono funzioni che servono a raccogliere informazioni importanti sul mondo circostante. Inoltre esse possono essere oggetto della percezione interiore, possono essere studiate e osservate, «dati i concomitanti organici proprio-corporali da cui sono accompagnate»⁴³, mentre non è così per gli atti perché mai un atto è anche un oggetto, cioè gli atti possono oggettivare le funzioni, ma non se stessi:

Un atto non è però mai anche un oggetto; alla natura d'essere degli atti perviene invero di venir intuitivamente esperiti nel loro stesso compimento e d'esser dati solo nella riflessione. Un atto non può quindi in alcun modo divenire un oggetto grazie ad un secondo atto che sia, in un certo senso, retrospettivo. La stessa riflessione che può render consapevole l'atto al di là del proprio (ingenuo) compimento non fa mai dell'atto un oggetto: il sapere riflessivo accompagna l'atto, ma non l'oggettualizza.⁴⁴

Soprattutto le funzioni formano la sfera che regola l'attività dell'Io psichico e si svolgono, a differenza dagli atti, nella sfera psichica: grazie ad esse l'uomo riesce ad avere una visione oggettiva del mondo. Vi possono essere relazioni fra atti e funzioni, nel senso che i primi possono intendere le seconde, 'usarle' per arrivare a cogliere il proprio oggetto, ma in nessun modo atti e funzioni possono essere confusi: «È da notare come tali *funzioni* non abbiano nulla in comune con gli *atti*»⁴⁵.

Inoltre è significativo osservare che la persona non si riduce allo psichico. La psiche manca della partecipazione agli atti che vengono compiuti perché essa non ha il senso della reciprocità interpersonale che caratterizza una dimensione propria dello spirito. Infatti l'animale esercita funzioni perché è dotato di psiche, ma l'uomo compie funzioni solo quando la partecipazione con la sua vita personale viene vissuta parzialmente. Ma anche in tal caso il suo esser-persona non viene mai meno. Scheler sostiene che anche la più grave delle alienazioni mentali, che non rende l'uomo più imputabile per delle sue azioni, non annulla il suo esser persona, ma ne impedisce solo il manifestarsi in determinate azioni. Così «la malattia

⁴² Può sembrar difficile distinguere concretamente atti e funzioni, ma per Scheler la differenza è ben definita. Infatti, egli in *Der Formalismus*, critica Stumpf, reo, a suo parere, d'aver identificato atti e funzioni, affidandone lo studio alla psicologia. (Cfr. *Der Formalismus*, cit., p. 387 [479]).

⁴³ G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in *Max Scheler*, cit. p. 155.

⁴⁴ *Ibi*, p. 374 [462].

⁴⁵ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 387 [479] (*Corsivi miei*). Su questo tema si veda la riflessione di Andrea Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 9.



e la salute non possono affatto porsi come eventuali predicati della *persona*, ma dell'*uomo*, dell'*anima*. Vi sono malattie dell'*anima*, ma non malattie della *persona*»⁴⁶.

Un altro aspetto importante da rilevare è che quando Scheler afferma che la persona fonda gli atti, egli dice che:

La persona non è un vuoto punto di cominciamento di atti, bensì è l'essere concreto senza il quale ogni discorso circa gli atti non potrebbe mai far riferimento all'essenza completamente adeguata di un atto qualsiasi, ma solo ad un'essenza astratta; solo in quanto inerenti all'essenza di questa o quella persona individuale, gli atti si concretizzano trasformandosi da essenze astratte in essenze concrete. Per tal ragione non è mai possibile cogliere in maniera adeguata ed esaustiva un atto concreto senza una precedente conoscenza intenzionale dell'essenza della persona stessa.⁴⁷

La concretezza della persona è data, per Scheler, non dal riferimento ad un agente in generale, formale e vuoto, ma dal riferimento all'essenza di questa o quella persona individuale. Il filosofo vede la persona come unità degli atti spirituali, basandosi sull'esperienza che l'uomo fa del riferimento complessivo alla stessa persona individuale di vari atti spirituali di stampo diverso: questo riferimento è talmente essenziale che gli atti non possono esistere che come atti di una certa persona. D'altra parte ritengo che questa ultima affermazione sarebbe quantomeno fuorviante, se Scheler non precisasse che non dobbiamo commettere l'errore di pensare la persona come una cosa o una sostanza capace di condurre a compimento di atti nel senso d'una causalità sostanziale. Ciò non vuol dire che la persona sia inconsistente, ma solo che non è un substrato: essa non può essere concepita come un punto fermo su cui si appoggiano i suoi atti, o, un ente oggettivato che si pone al di sopra del processo di compimento dell'atto stesso⁴⁸. Infatti, come sottolinea Scheler, «la persona *esiste* e si esperisce in maniera vissuta solo come essenza *che porta a compimento atti*, come pur è certo che non esiste, in alcun senso, al di sotto o al di sopra di questi atti o addirittura come un qualcosa che, analogamente ad un punto fermo, sussista al di sopra del processo di compimento e scorrimento dei propri atti»⁴⁹. Dunque la persona non fonda l'atto dall'esterno, ma vive nell'atto stesso: è vivendo in ogni suo atto che la persona lo caratterizza con il suo peculiare modo d'essere.

2.2 L' INOGETTIVABILITÀ DELLA PERSONA

La già citata differenza tra atti e funzioni ci porta ad affrontare un'altra distinzione fatta da Scheler: quella tra 'persona' ed 'io', dal momento che la loro differenza è fondamentale: «Una persona possiede, rispetto all'io, il carattere di una *totalità* che è sufficiente a se stessa. Una persona, ad esempio, agisce, va a passeggio o simili; un io, al contrario, non ha la possibilità di farlo. Gli *io* non agiscono, né vanno a passeggio»⁵⁰. Dunque gli 'io' non fanno nulla, non vivono

⁴⁶ Ivi, p. 479 [596].

⁴⁷ Ivi, p. 383 [474].

⁴⁸ G. Cusinato, *Scheler. Dio in divenire*, cit., p. 31.

⁴⁹ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 384 [475].

⁵⁰ Ivi, p. 389 [482].



in una dimensione fondamentale di reciprocità. Cosa che invece fanno le persone. Confondere la 'persona' con l' 'io' significa oggettivarla, farne un oggetto di studio e di ricerca. Infatti l' 'io' è il luogo di funzioni che si possono studiare in modo oggettivo, mentre la persona partecipa degli atti che essa stessa compie e l'atto di una persona non è mai qualcosa di neutralmente oggettivo che si può osservare come un evento naturale o psichico.

Particolarmente significativo è il fatto che Scheler critichi ogni oggettivazione della persona che non ne preservi l'essenziale soggettività spirituale. Per quanto detto precedentemente, si può affermare che per Scheler la persona è inoggettivabile, dal momento che essa è 'l'unità-di-essere concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura' e gli atti sono inoggettivabili. L'inoggettivabilità della persona si manifesta nel fatto che appartiene alla sua essenza il lasciarsi conoscere o meno. Una pietra non può compiere questa scelta, solo una persona può decidere quando e con chi confidarsi, se nascondersi o no. La persona si distingue da un oggetto in quanto supera le coordinate spazio-temporali: così facendo è libera di cambiare, sfuggendo alle leggi della causalità meccanica.

Appurato che persona ed atti sono inoggettivabili, Scheler afferma che è possibile, grazie alla riflessione che può sempre accompagnare gli atti intenzionali, conoscere la loro qualità specifica cioè le loro proprie leggi essenziali. Vale la pena osservare che oggettivare la qualità di un atto, non vuol dire oggettivare l'atto stesso. Quando io ricordo di aver compiuto un atto determinato, ad esempio che ho ricordato una cosa, il mio ricordo non ha per oggetto l'atto precedente del ricordo, ormai compiuto, ma solo la qualità di quello atto come ricordo⁵¹. Dunque se gli atti non sono oggettivabili, ma conoscibili unicamente grazie alla riflessione che li accompagna, allora essi possono essere conosciuti, solo attraverso il loro compimento effettivo; da ciò segue che un vero studio dell'uomo si fonda sull'esperienza vissuta più vasta dell'uomo. Ritengo che questa tesi rechi con sé una conseguenza con dei risvolti importanti: la persona può conoscere se stessa solo compiendo i propri stessi atti e grazie alla riflessione che li accompagna. Ciò comporta che anche Dio, essendo *persona*, non può essere conosciuto come un oggetto, ma solo nel partecipare alla sua stessa vita e cioè nel 'cogitare, velle et amare in Deo'⁵².

2.3 PERSONA E MONDO

L'inoggettivabilità della persona è connessa al problema della sua apertura al mondo: «Come correlato effettivo della persona in genere noi abbiamo posto il *mondo*»⁵³. Infatti, come l'oggetto è il correlato dell'atto, così il mondo è il correlato oggettivo della persona: non il mondo biologico inteso come l'insieme degli oggetti empirici reali, che si presentano all'uomo nell'atteggiamento naturale e costituiscono il suo mondo-ambiente (Umwelt), ma un sistema più vasto, che non è neanche assimilabile al mondo kantianamente inteso come un'idea.

⁵¹ G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in *Max Scheler cit.*, p. 154.

⁵² Vedi M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Manfred Frings, VII, Bern, Francke, 1973 [tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova Editrice, 1980], p. 220 [320].

⁵³ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 392 [486].



Questo sistema più ampio, di cui l' 'Umwelt' è solo una parte, è formato dall'insieme dei dati oggettivi in cui l'essere si manifesta così com'è in se stesso. È interessante rilevare che se «ad ogni persona corrisponde un mondo, ad ogni mondo corrisponde una persona»⁵⁴: la persona non è mai parte del mondo in cui vive, ma è il suo correlato. Da parte sua ogni mondo individuale deve certamente avere le caratteristiche essenziali generali a priori proprie di ogni mondo possibile, allo stesso tempo esso può essere correlato alla persona solo se presenta le peculiarità essenziali che corrispondono alla concretezza individuale della persona. Da tutto ciò consegue che non abbiamo un unico mondo uguale per tutte le singole persone, ma un mondo che è concreto e individuale, anche se è dato in se stesso ed assoluto.

Scheler tratta questa idea dei 'mondi individuali personali' e della loro unificazione, in una sezione⁵⁵ di *Der Formalismus*. La questione è importante perché potremmo arrivare ad una sintesi dei vari mondi personali: essi potrebbero essere visti come microcosmi, aspetti di un unico superiore macrocosmo. Il filosofo, a mio avviso, non dà una risposta precisa, però sostiene che l'idea di un unico mondo identico e reale richiama necessariamente l'idea d'una persona-spirituale infinta e perfetta, cioè l'idea di Dio: «Se quindi noi ponessimo come reale un solo mondo concreto, risulterebbe essere privo di senso [...] il fatto di non porre contemporaneamente anche l'idea di uno spirito concreto»⁵⁶. Analogamente ogni comunità di persone individuali non si fonda su una qualche astratta idea della ragione, ma sulla comunità di queste persone con la persona delle persone, cioè con Dio. È bene ricordare che qui non si fa riferimento alla posizione di realtà dell'essenza di Dio⁵⁷ perché, come vedremo, la concreta personalità divina si dà solo in ambito religioso.

2.4 L'IDENTITÀ DELLA PERSONA

Un altro aspetto importante è quello dell'identità personale: l'identità della persona non è una relazione di uguaglianza come $A=A$, non è un oggetto che si mantiene stabile nel succedersi del tempo; anzi, l'identità della persona è come uno stile peculiare che fa riconoscere subito un individuo dall'apparire dei suoi atti. Essi infatti si concretizzano ed hanno un significato in quanto ineriscono all'essenza della persona. Quest'ultima, dunque, si configura come un'identità nel cambiamento, dal momento che è 'un centro dinamico in movimento che regola gli atti d'un individuo'. Tale cambiamento deve essere inteso come un mutamento dell'identità personale, non sul piano oggettivabile, ma su quello della libertà, intesa come possibilità che una persona ha di mutare un ordinamento di atti.

Infatti la persona, nel suo poter 'divenire altro', cambia la sua identità, si 'muove', contrariamente al soggetto che rimane immutabile⁵⁸. Perciò l'identità della persona può cambiare, anche in maniera profonda ad esempio attraverso l'atto del pentimento⁵⁹ o del

⁵⁴ Ivi, p. 394 [489].

⁵⁵ *Mikro und Makrokosmos und Gottesidee* [Tr. it. *Microcosmo e macrocosmo e l'idea di Dio*], cit., p. 395 [489].

⁵⁶ Ivi, p. 395 [490].

⁵⁷ Ivi, nota (31) p. 396 [490].

⁵⁸ Per la differenza tra persona e soggetto vedi sopra.

⁵⁹ Vedi il saggio di Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, V, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke, 1954 [tr. it. *Pentimento e rinascita, in L'eterno nell'uomo*, Milano, Fabbri, 1972].



perdono: il risultato è una 'fisionomia' particolare che, pur essendo in mutamento, presenta una coerenza di sviluppo. Precedentemente abbiamo visto che in ogni atto concreto la persona si esprime nella sua interezza, senza però esaurirsi in essa; così nel compimento di ogni atto la persona sperimenta una variazione, 'diventa altro'. È proprio grazie a questo atto del divenire, del trascendersi (la cui più alta espressione è l'amare), che la persona è tale. Il centro dell'identità personale è dinamico in quanto si trasforma nella misura in cui fa sviluppare la persona.

2.5 PERSONA E COMUNITÀ

Prima di concludere non possono non fare un breve riferimento alla dimensione comunitaria della persona. Farò un rapido accenno allo scritto *Wesen und Formen der Simpatie*, tralasciando però di approfondire i vari temi e spunti offerti da questa opera.

Già in *Der Formalismus* Scheler sostiene che «nel compimento di ogni suo atto la persona ha di se stessa un vissuto tale da sapersi *membro d'una comunità personale collettiva* d'un determinato tipo in cui la simultaneità e la successione (delle generazioni) sono ancora *indifferenziate*»⁶⁰. Ma è soprattutto in *Wesen und Formen der Simpatie*, che Scheler sviluppa questa tesi dell'originaria comunitarietà delle persone umane, aperte alla sfera di un 'tu in generale', già prima di ogni esperienza dei 'tu' empirici concreti altrui. Per spiegare meglio questa posizione, in questa opera⁶¹ il filosofo riprende un esempio già fatto in *Der Formalismus*:

Robinson era un uomo che mai aveva percepito l'essenza dei suoi simili né qualsivoglia genere di segni e tracce dei medesimi, e dell'esistenza di tali esseri non aveva mai fatto esperienza alcuna. Ebbene [...] io posi la questione se un tale Robinson potesse avere o no una qualche conoscenza circa l'esistenza della comunità e di soggetti psicospirituali simili a lui; e se potesse sapere che egli apparteneva ad una tale comunità. [...] lo risposi affermativamente ad entrambe le domande. [...] L'evidenza che il Robinson ha dell'esistenza d'un qualche *tu* in generale e della sua appartenenza ad una comunità ha un determinato *fondamento intuitivo*. Questo fondamento intuitivo, cioè è dato dalla coscienza, determinata e ben circoscritta del *vuoto*.⁶²

Per coscienza del vuoto Scheler intende quel vissuto che si 'crea' quando a determinati atti sociali (l'amare, il comandare, l'obbedire, il lodare, il promettere) non corrisponde l'atto sociale di risposta che è loro proprio: al comando l'obbedienza, all'amore l'amore di contraccambio...È questo vuoto, così aperto da tali atti, che forma questa idea del *tu*, questa idea della *comunità in generale*, a cui mancherebbe solo il darsi di esemplari concreti.

Scheler precisa che la persona non si costituisce solo di atti sociali, ma anche di atti singularizzanti: la coscienza di sé, l'amore di sé, la stima di sé. Così il correlato degli atti singularizzanti forma il mondo del singolo, il correlato degli atti sociali costituisce il mondo comunitario. Questo però non è la mera somma di mondi singoli, né la persona comune è la

⁶⁰ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 509 [633].

⁶¹ Faccio riferimento alla seconda edizione di *Wesen und Formen der Simpatie* (1923).

⁶² M. Scheler, *Wesen und Formen der Simpatie*, cit., p. 229-230 [332-333]. L'esempio di Robinson Crusoe è un *topos* più volte sfruttato in filosofia. In questo caso Scheler lo usa per indicare un uomo che, pur essendo stato sempre completamente isolato dal mondo e dagli uomini, può avere l'evidenza dell'esistenza di qualche *tu* in generale.



somma di persone singole. Esse sono una ‘realtà vissuta’ in ogni possibile persona finita concreta. D’altra parte la persona singola non può essere considerata una parte della persona comune. Esse infatti si ‘rapportano’ a vicenda⁶³, senza che l’una sia il fondamento dell’altra: «L’io non è solo un membro del Noi, ma anche il Noi è un membro necessario dell’io»⁶⁴. In questa ottica ogni persona è altrettanto originariamente persona singola e comune, dal momento che entrambe sono subordinate «all’idea di quella persona infinta in cui *viene a mancare* ogni distinzione tra persona singola e persona collettiva, essenziale invece per tutte le persone finite»⁶⁵.

È importante anche la suddivisione, operata da Scheler, sui vari tipi fondamentali d’unità sociali. Così la ‘massa’, che negli animali è rappresentata dal gregge, si forma solo in base al ‘contagio affettivo’; la ‘comunità di vita’ nasce dal condividere i medesimi contenuti intenzionali, è caratterizzata dalla mancanza di ogni distinzione tra il vissuto mio o tuo e forma un’unità corporeo-vitale, rivolta ai valori vitali; la società è invece un’unità artificiale di singoli, basata su convenzioni e contratti: «Le diversità reali e di valore si manifestano nella società e tra i suoi membri solo grazie ai diversi valori di prestazione dei singoli, cioè rispetto all’orientamento della società verso i valori del piacevole e dell’utile»⁶⁶. Al grado più elevato si colloca la ‘persona comune’ che sorge dall’unione di «persone singole, autonome, spirituali, individuali articolatesi in una persona collettiva, autonoma, spirituale, individuale»⁶⁷, fino ad arrivare alla piena comunità di ogni persona con Dio, persona delle persone; questa forma di unione è caratterizzata «dal principio di *solidarietà insostituibile*: la persona singola è corresponsabile di tutte le altre persone singole, non solo all’interno della persona collettiva e come suo membro per il fatto di rappresentare una *funzione* [...], ma lo è pure in quanto *individuo personale, unico* e dotato di una coscienza morale individuale»⁶⁸; tutto dipende da quali valori vengono accentuati: abbiamo la nazione, se hanno particolare rilievo i valori spirituali della cultura, invece abbiamo la chiesa, se sono in primo piano i valori religiosi. Nell’ottica di Scheler, questa appartenenza della persona a vari gruppi sociali non esaurisce tutto il suo essere persona perché essa, oltre ad una sfera sociale costituita da quell’insieme di esperienze che può condividere con gli altri, ha anche una sfera intima fatta di esperienze che fa solo lei e non può comunicare. Questa sfera è caratterizzata, nell’ambito delle persone finite, dalla solitudine assoluta che cessa solo nei confronti della relazione comunitaria con Dio, che non è né persona singola, né persona comune: è così che davanti a Dio la persona si apre per tutto ciò che è, con la consapevolezza di essere al contempo giudicata e protetta.

Ai fini delle mie indagini sul rapporto tra uomo e Dio, occorre sottolineare ciò che Scheler scrive: «L’unità delle persone collettive tra di loro, nonché della persona singola o della persona collettiva è possibile peraltro solo in Dio»⁶⁹; risulta chiaro che, per il filosofo, ogni rapporto comunitario fra gli uomini, dipende dalla nostra relazione con Dio. Anche in *Wesen*

⁶³ Condivido pienamente questa interpretazione di Ferretti (G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in Max Scheler, cit., p. 225).

⁶⁴ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie*, cit., p. 225 [327].

⁶⁵ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 514 [640].

⁶⁶ Ivi, p. 519 [645].

⁶⁷ Ivi, p. 522 [649].

⁶⁸ Ivi, p. 523 [650].

⁶⁹ Ivi, p. 527 [656].



und Formen der Sympatie, il filosofo offre degli spunti interessanti di filosofia della religione o meglio, in questo caso, di sociologia della religione. Così egli pensa che il 'personalismo' da lui sostenuto sia comprensibile solo mettendolo in corrispondenza con il teismo: «La persona e il tutto esistono in modo indipendente e l'una per l'altro, ma mai *esclusivamente* l'una per l'altro, ma l'una e l'altro esistono al contempo per Dio come persona, e solo in Dio esistono anche l'una per l'altro»⁷⁰. L'altro spunto riguarda il 'tu altrui' e i diversi gruppi sociali: secondo Scheler, infatti, l'apertura alla sfera del 'tu altrui' segue l'apertura dell'uomo alla sfera dell'assoluto, e precede la relazione alla sfera del mondo esterno naturale.

Trattando del problema dell'uomo, ho scelto d'aprire questa lunga parentesi sul tema della persona perché, secondo Scheler, l'uomo è essenzialmente persona. Essa è, per il filosofo, un percorso: è il 'divenir-persona' contraddistinto dall'atto dell'amore, con cui l'uomo va oltre se stesso, in direzione del valore del 'sacro'. Questo processo del 'divenir-persona' non può essere concepito come un atto autonomo e autosufficiente dell'uomo, come il moto di una sostanza separata dal divino: nel divenir-persona si esprime una continuazione dell'atto creativo divino e tale divenire risulta possibile solo grazie alla presenza salvifica del divino⁷¹. Non dobbiamo dimenticare che anche Dio, nella concezione scheleriana, è persona: «Un fondamento spirituale del mondo (quale ne sia la natura) può essere definito in se stesso come *Dio* solo nella misura in cui sia personale»⁷². Dunque, il rapporto tra uomo e Dio, non è fra due entità qualsiasi, ma fra due persone.

2.5 UOMO E DIO: UN RAPPORTO FRA DUE PERSONE

Per Scheler la persona umana può raggiungere alcune evidenze ultime riguardo l'Essere Assoluto (Dio), mediante la conoscenza filosofica. Essa si configura come animata da quello slancio morale, con cui il nocciolo della persona cerca di raggiungere la partecipazione all'essenzialità tramite la conoscenza⁷³; ciò che ognuno può conoscere dipende dal grado dello slancio. La prima evidenza a cui giunge la filosofia è che 'qualcosa' esiste e dunque 'il nulla' non è; questa affermazione, apparentemente scontata, è per Scheler fondamentale: «Certamente chi non ha guardato nell'*abisso del nulla assoluto* non s'accorgerà dell'eminente positività del contenuto dell'intuizione, che in genere qualcosa esista anziché nulla»⁷⁴. La ragione dell'esistenza di qualche cosa dipende da un'entità assoluta, un'entità tramite cui ogni altro ente non-assoluto riceve l'essere che gli compete: questa intuizione è la seconda evidenza. Tale entità assoluta è, come la chiama Scheler, l'*Ens a se*, che ha nella sua essenza la ragione

⁷⁰ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie*, cit., p. 227 [329].

⁷¹ G. Cusinato, *Scheler. Dio in divenire*, cit., p. 33. Questa affermazione di Cusinato, a mio parere forse troppo netta, pone però bene in risalto il legame tra la *persona-Dio* e la *persona-uomo*.

⁷² M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 16 [10].

⁷³ Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und den moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, V, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke, 1954 [tr. it. *L'essenza della filosofia e condizione morale della conoscenza filosofica*, in *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano, 1972], p. 83 [196]. Si noti l'evidente richiamo all'immagine platonica del filosofo proteso verso il mondo dell'essenzialità.

⁷⁴ Ivi, p. 93 [207]. Su questo punto si veda l'affinità di pensiero tra Scheler e M. Heidegger che in *Einführung in die Metaphysik*, scrive: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?" (Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966; tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968, p. 13).



del suo essere; essa è anche Sommo bene, quale bene distinto dagli altri beni relativi. La realtà dell' 'Ens a se' è evidente e non è il frutto d'un'inferenza razionale: «L'illuminante luce di questa verità non è anzitutto dipendente da precisione logica»⁷⁵; nonostante ciò è sempre difficile non cadere nell'errore d'identificare l'Essere assoluto con uno dei tanti enti relativi che possiamo esperire. La terza evidenza è che ogni ente finito ha un'essenza ed un'esistenza distinte, mentre solo nell'Essere assoluto esse si identificano; perciò la filosofia, prescindendo dall'induzione, è un'intuizione a priori dell'essere e coglie le essenzialità e le loro interdipendenze, prima di qualsiasi osservazione empirica.

Perciò la filosofia, per spiegarsi come mai esistano enti che potrebbero anche non essere, stabilisce che c'è l' 'Ens a se' e che esso è causa del mondo; queste due proposizioni sono le sole affermazioni evidenti che la filosofia può fare intorno a Dio. Se si vuol andare avanti si entra nella metafisica applicata al reale e dunque nel campo delle ipotesi perché l'evidenza si ha solo nell'intuizione eidetica dei rapporti fra essenze; se la metafisica vuole essere una scienza del reale essa deve dunque applicare quei principi che nascono dai rapporti fra le essenze, a realtà esistenti, e giudizi sulla realtà possono esserci forniti solo dalle scienze particolari, che sono basate sull'induzione e perciò raggiungono solo la probabilità e non l'evidenza⁷⁶.

In *Probleme der Religion* Scheler afferma chiaramente che:

un'intera serie di questioni fondamentali [...] possono con l'aiuto della metafisica anche filosoficamente essere provate. Tra di esse pongo (solo a guisa d'esempio) l'esistenza di un essere, che ha l'esistenza solo per la sua stessa essenza; l'esistenza di questo *Ens a se* come prima causa di tutto l'essere contingente [...], la spiritualità e la razionalità di questo *Ens a se* e la sua natura come *summum bonum* e meta finale di tutte le attività del mondo; la sua infinità. **Ma in nessun caso vi annovero la sua effettiva personalità** (neretto nostro)⁷⁷.

⁷⁵ Ivi, p. 94 [209].

⁷⁶ Sofia Vanni Rovighi, *Filosofia e religione nel pensiero di Max Scheler*, in *Religione e filosofia* (Relazioni e comunicazioni all'XI Congresso Nazionale di filosofia), Milano, 1968, p. 151. Con questa interpretazione Sofia Vanni Rovighi mette in luce un'apparente incongruenza che emergerebbe nella concezione scheleriana della metafisica; infatti ella sostiene che è strano che Scheler applichi da una parte il metodo husserliano della riduzione fenomenologica, della messa fra parentesi dell'esistenza, dall'altra invece sostenga che la prima evidenza filosofica sia che "qualcosa esiste". Per Vanni Rovighi questa difficoltà concettuale è teoreticamente inspiegabile, mentre si può spiegare storicamente, se si vede nel pensiero di Max Scheler un momento di transizione fra la fenomenologia di Husserl e la filosofia esistenziale di Heidegger. Personalmente ritengo che l'obiezione della Vanni Rovighi sia importante, ma non pienamente condivisibile. Infatti Scheler nell'etica, pur parlando di Dio, mette tra parentesi la sua esistenza. Come si concilia ciò, secondo Vanni Rovighi, con la netta affermazione filosofica che qualcosa esiste? Penso che la soluzione stia nel tener presente che "mettere tra parentesi" ad esempio la realtà di Dio, non vuole dire cancellarla, ma solo non considerarla. Dunque, a mio parere, Scheler può affermare che la filosofia arrivi ad intuire l'esistenza di un *Ens a se*, senza però entrare in contraddizione quando opera la riduzione fenomenologica. Infatti nell'etica mettere tra parentesi la realtà di Dio, non vuol dire negare la sua esistenza, bensì significa che l'etica può fare a meno della sua esistenza concreta (non però della sua presenza come valore ultimo, valore di uno spirito personale infinito che fonda gli altri valori).

⁷⁷ Max Scheler *Probleme der Religion*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, V, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke, 1954 [tr. it. *Problemi di religione, in L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano, 1972], p. 141 [257] (Grassetto mio). Non concordo con Ubaldo Pellegrino che traduce il verbo 'erweisen' con 'dimostrare'. Infatti parlando della filosofia preferisco dire che essa può 'provare', ma non 'dimostrare' questioni fondamentali che anche la religione pone come vere. Il dimostrare infatti rimanda a dei procedimenti logici, a delle conclusioni inferenziali, che sono estranee al modo in cui l'uomo riesce a possedere certe evidenze filosofiche. Ad esempio l'esistenza di questo 'Ens a se', come prima causa di tutto l'essere contingente, è frutto di un'intuizione, non di una dimostrazione. La filosofia dunque può 'provare' alcune questioni fondamentali che anche la religione pone come vere.



Mi interessa sottolineare il fatto che per Scheler è impossibile una dimostrazione metafisica dell'esistenza di Dio come Persona, partendo dalla realtà esistente nel mondo, proprio perché il mondo nei suoi valori è colto nell'essenza e non nell'esistenza; la realtà esistente invece è conosciuta solo induttivamente e quindi ipoteticamente. Inoltre l'affermazione che l'uomo, con la metafisica, può raggiungere solo il concetto di Dio come 'Ens a se', come causa di tutto il contingente, ma non come persona è, a mio avviso, gravida di conseguenze; infatti, nel paragrafo precedente ho illustrato come la personalità sia una caratteristica essenziale per l'uomo, ma anche per Dio (un fondamento spirituale del mondo può essere definito in se stesso come Dio solo nella misura in cui sia personale)⁷⁸: dunque non cogliere Dio come Persona, cioè come amore, vuol dire non conquistare il suo intimo nucleo.

A mio avviso si può concludere che uomo è capace di giungere a Dio come Persona solo attraverso la religione: essa ha per oggetto il Sacro, per mezzo la fede, per fine la salvezza, per modello il santo. Unicamente nell'ambito dell'esperienza religiosa l'uomo riesce a raggiungere pienamente l'Assoluto che si rivela come Principio Primo degli enti, vivo, reale e personale, e non come il Dio della metafisica, freddo e vuoto.

Ritengo che nella concezione scheleriana la filosofia sembri fermarsi sulla soglia della piena conoscenza di Dio: per andare oltre, per arrivare ad una partecipazione perfetta all'Assoluto ci vuole la religione. Che ne è dunque della filosofia? È qualcosa di inutile da superare? Su tale questione sono d'accordo con Vanni Rovighi che afferma che il riconoscimento dell'insufficienza della filosofia è sempre una conclusione filosofica «perché la stessa limitazione della filosofia non avrebbe diritto di essere affermata se non come autolimitazione». Questo tipo di conoscenza resta dunque necessario, ma come una fase preparatoria, introduttiva alla religione, anche se non fondativa della religione. È in questo senso, secondo Scheler, che deve essere interpretata l'espressione 'philosophia ancilla theologiae': la filosofia, mostrando l'impossibilità di una metafisica come conoscenza della realtà dell'assoluto, non solo libera la coscienza dai miti della metafisica, ma aiuta lo spirito a ricevere la luce della rivelazione, e fa posto così alla fede nell'ambito dello spirito umano.

Nel saggio del 1915 *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, Scheler afferma:

Poiché l'idea essenziale a priori 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 medi la conoscenza [...]. Ciò deve intendersi nel senso che un soggetto reale, corrispondente a questa essenza, giunge ad esperienza solo tramite il con-esperire e post-esperire 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 [...]. 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.⁷⁹

⁷⁸ M. Scheler, *Der Formalismus*, cit., p. 16 [10].

⁷⁹ Max Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, X, *Schriften aus dem Nachlass I*, Bern, Francke, 1957, p. 181. In questo brano Scheler sostiene che Buddha, Mosè, Cristo, Maometto sono esempi di "santi originari".



Già in questo scritto, in cui c'è un primo abbozzo della filosofia della religione di Scheler, emerge l'idea che la realtà della persona divina non può essere conosciuta con il ragionamento di una persona finita, ma esclusivamente attraverso la sua autorivelazione cioè la rivelazione che Dio stesso compie. I motivi a sostegno di questa tesi sono tre. Il primo riguarda la concezione scheleriana della persona: come ho mostrato nel paragrafo precedente, essa può essere conosciuta in se stessa solo se volontariamente si lascia capire, s'apre all'altro; in caso contrario possiamo cogliere il corpo della persona umana, ma non il suo nucleo più intimo. Anche Dio è persona, ma, dal momento che è incorporeo, invisibile, perfetto, infinito e assolutamente libero, se non si manifestasse sarebbe impossibile coglierlo: è chiaro che la sua stessa natura non esclude che essa nasconda non soltanto il contenuto del suo spirito, ma anche la sua stessa esistenza. Egli chiama questa argomentazione, 'prova dell'indimostrabilità di Dio come persona', sottolineando che «per quanto una visione razionale – senza luce di rivelazione – possa riconoscere l'esistenza di un Dio nel senso delle definizioni: 'Ens a se', 'res infinita', 'summum bonum', e possa anche stabilire teoreticamente che il carattere di persona è proprio dell'essenza del sommo bene, tuttavia l'affermazione: *il Dio esistente è persona* è superiore ad ogni conoscenza razionale»⁸⁰.

La seconda ragione a sostegno della tesi sull'autorivelazione di Dio, riguarda proprio la sua natura che è caratterizzata da amore e bontà universali. È proprio grazie all'amore che Dio non può tacere e nascondersi all'uomo perché l'amore porta questa persona infinita a manifestare la propria realtà in modo spontaneo, ad aprirsi all'uomo: «Quindi è nell'essenza di un Dio personale, il fatto che la conoscenza della sua esistenza può essere possibile soltanto in forza di questo atto fondamentale dell'aprire se stessi, del lasciarsi illuminare dal tutto del significato del mondo, che è imperniato su Dio e che viene a nostra conoscenza attraverso il suo amore universale e la rivelazione fondata su di esso»⁸¹. È importante notare che l'uomo conserva la libertà d'accettare o meno questa rivelazione: la sua colpa infatti consiste nel non accogliere questa luce, rimanendo legati alla finitezza degli oggetti.

Il terzo ed ultimo motivo riguarda il fatto che il divino è un valore ed un essere infinito, la cui essenza implica che non possa essere colta partendo da realtà finite. Su questo punto mi pare significativo che Scheler condivida la critica che Kant compie di tutte le possibili prove (cosmologiche, ontologiche) che pretendono di cogliere l'esistenza di Dio, partendo da realtà finite. In particolare Kant sottolinea che tali prove sono insufficienti perché esse al massimo ci portano ad una realtà più grande, una causa finita del mondo, ma mai ad un essere e valore infinito. Ritengo che Scheler riprenda questa argomentazione quando afferma che tali prove non soltanto non ci conducono alla personalità, alla santità di Dio, ma neanche ad un creatore del mondo dal momento che il concetto di creazione richiede, per Scheler, l'attribuzione a Dio della libera volontà personale.

Sempre nel saggio *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, il filosofo critica un altro tipo di prova, quella 'teoretico-assiologica'; infatti l'insoddisfazione che l'uomo prova per i beni e i valori finiti e la sua ricerca di un valore assoluto, di per sé non sono una prova per

⁸⁰ Max Scheler, *Probleme der Religion*, in *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 332 [466]. (Corsivi miei).

⁸¹ Ivi, p. 333 [467].



dimostrare l'esistenza di Dio. Alla base di questa esigenza umana d'arrivare a Dio c'è la costituzionale tendenza metafisica dell'uomo. L'apertura della persona all'Assoluto, lungi dall'essere il frutto di un mero effetto storico contingente, è un tratto essenziale della natura umana. Abbiamo visto che tale tendenza non può essere appagata da una metafisica cioè da una conoscenza dell'essere e del bene reale assoluto che nasce dall'uomo. Ciò che questi può fare è solo una metafisica relativa, che riguarda alcuni campi particolari dell'essere, come l'anima, la natura. Essa è costruita collegando i dati scientifici sulla realtà con i dati essenziali della filosofia. I suoi 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 scientifiche⁸². In questa ottica appare che l'unica via per giungere a Dio è quella tracciata dalla religione: è proprio nella fede che ci viene dato quel vero Dio conosciuto tramite la rivelazione.

Stefano Liccioli

Bibliografia

A) TESTI DI SCHELER

1. Scheler M., *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler e Manfred Frings, Bern, Francke, 1954 sgg., (voll. II – III – V – VII – IX – X).
2. Scheler M., *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, X, *Schriften aus dem Nachlass I*, Bern, Francke, 1957.
3. Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, II, Bern, Francke, 1954; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Torino, Edizioni San Paolo, 1996.
4. Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, IX, *Späte Schriften*, Bern, Francke, 1976; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Franco Angeli, 2000.
5. Scheler M., *Probleme der Religion*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, V, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke, 1954; tr. it. *Problemi di religione*, in *L'eterno nell'uomo*, Milano, Fabbri, 1972.
6. Scheler M., *Reue und Wiedergeburt*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, V, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke, 1954; tr. it. *Pentimento e rinascita*, in *L'eterno nell'uomo*, Milano, Fabbri, 1972.

⁸² Cfr. Giovanni Ferretti, *Filosofia della religione*, in *Max Scheler*, II, Milano, Vita e pensiero, 1972, p. 58. Condivido questo commento di Ferretti soprattutto perché egli fa riferimento ad un tema interessante: l'apporto della scienza alla metafisica. Scheler critica la cosiddetta *metafisica scientifica*, perché il metodo scientifico mira a costruire deduttivamente una serie di proposizioni, anche se solo verosimili, che servono per dominare il mondo. Questo metodo non considera il problema dell'intuizione delle essenze né il valore degli oggetti, mancanze che impediscono a questa metafisica scientifica di arrivare ad una conoscenza certa ed esaustiva dell'Assoluto e quindi a soddisfare la propensione metafisica dell'uomo.



7. Scheler M, *Vom Wesen der Philosophie und den moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, V, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern, Francke, 1954; tr. it. *L'essenza della filosofia e condizione morale della conoscenza filosofica*, in *L'eterno nell'uomo*, Milano, Fabbri, 1972.
8. Scheler M, *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Manfred Frings, VII, Bern, Francke, 1973; tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova Editrice, 1980.
9. Scheler M., *Zur Idee des Menschen*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Maria Scheler, III, *Vom Umsturz der Werte*, Bern, Francke, 1955; tr. it. *Sull'idea dell'uomo in La posizione dell'uomo nel cosmo ed altri saggi*, Milano, Fabbri, 1970.

B) TESTI DI ALTRI AUTORI

10. Bobbio N., *La personalità di Max Scheler*, in "Rivista di Filosofia", XXIX (1938) 2, pp. 97–126.
11. Gadamer H. G., *Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977; tr. it. *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia, Queriniana, 1980.
12. Gehelen A., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre (= Gesamtausgabe 4)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983; tr. it. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990.
13. Hartmann N., *Max Scheler*, in «Kantstudien», XXXIII (1928)1/2, pp. IX-XVI.
14. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966; tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1968.
15. Kant I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1965.
16. Marx K., *Die [Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, un des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten](#), in [MEGA, V, Frankfurt am Main - Moskau, 1932](#)*; tr. it. *L'ideologia tedesca: critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
17. Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Kein*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883 sgg.; tr. it. *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1991.
18. Wojtila K., *Osoba i czyn ora zinne studia antropologiczne*, Lublino, KUL, 1969, 1994³; tr. it. *Persona e atto*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi libri, 1999.

C) LETTERATURA CRITICA



19. Accarino B., *Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica*, in AA. VV., *Ratio imaginis: uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di Bruno Accarino, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991, pp. 7–63.
20. Bosio F., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Milano, Mursia, 1995.
21. Bosio F., *Religione e filosofia in Max Scheler: scritti in onore di Ubaldo Pellegrino*, in AA. VV., *Azione e contemplazione*, Milano, IPL, 1992.
22. Bosio F., *Scheler interprete di Nietzsche*, in «Criterio» V (1987) 3, pp. 192 – 209.
23. Caronello G., *Saggio introduttivo a Max Scheler, Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Torino, Edizioni San Paolo, 1996.
24. Cusinato G., *Scheler. Dio in divenire*, Padova, Edizioni Messaggero, 2002.
25. Ferretti G., *Fenomenologia e antropologia personalistica*, in *Max Scheler*, I, Milano, Vita e pensiero, 1972.
26. Ferretti G., *Filosofia della religione*, in *Max Scheler*, II, Milano, Vita e pensiero, 1972.
27. Ferretti G., *Scheler* (Introduzione bibliografica e antologica), in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica, Il pensiero contemporaneo*, a cura di A. Bausola, 4/1, Brescia, La Scuola, 1978, pp. 93-120.
28. Luporini C., *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler, Hegel, Kant, Fichte, Leopardi*, I, Firenze, G. C. Sansoni, 1947.
29. Mader W., *Max Scheler*, Reinbek bei Hamburg, Rowolht, 1995.
30. Pellegrino U., *Religione e metafisica in Max Scheler*, in AA. VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati*, Milano, Vita e pensiero, 1962.
31. Racinaro R., *Il futuro della memoria: filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli, Guida, 1985.
32. Riconda G., *Introduzione al pensiero di Max Scheler*, Torino, Giappichelli Editore, 1985, 2 voll.
33. Spielberg H., *The phenomenological movement: a historical introduction*, The Hague, Nijhoff, 1982.
34. Staude J. R., *Max Scheler: 1874-1928: an intellectual portrait*, New York, The Free Press; London, Collier McMillan, 1967.
35. Vanni Rovighi S., *Filosofia e religione nel pensiero di Max Scheler*, in *Religione e filosofia* (Relazioni e comunicazioni all'XI Congresso Nazionale di filosofia), Milano, 1968, pp. 147 – 158.
36. Zhok Andrea, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, Firenze, La nuova Italia, 1997.

