

Loretta Iannascoli

Scheler e Agostino

Etica e filosofia della persona

FA

FrancoAngeli

Etica e filosofia della persona

7

Collana diretta
da **Guido Cusinato**

La collana *Etica e filosofia della persona* si propone di diffondere traduzioni di classici e monografie sui temi della cura e formazione dell'esistenza umana, dell'antropologia filosofica, della fenomenologia della persona e dell'ontologia del mondo sociale. L'intenzione è quella di promuovere uno spazio di riflessione anche su prospettive diverse dalle forme di riduzionismo spesso dominanti nell'attuale dibattito su neuroscienze e filosofia della mente. Eventuali proposte vanno inviate direttamente al Direttore di collana per essere sottoposte a un processo di *peer review*.

Comitato scientifico

Paolo Costa (Fondazione Bruno Kessler-Scienze religiose, Trento), Antonio Da Re (Università di Padova), Roberta de Monticelli (Università San Raffaele, Milano), Ferdinand Fellmann (Università di Chemnitz), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Elio Franzini (Università Statale di Milano), Luigina Mortari (Università di Verona), Linda Napolitano (Università di Verona), Rocco Ronchi (Università dell'Aquila), Marco Russo (Università di Salerno), Hans Reiner Sepp (Università di Praga).

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Loretta Iannascoli

Scheler e Agostino

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara, Dipartimento di Filosofia Scienze Umane e Scienze dell'Educazione.

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	
L'eco di Agostino nel pensiero di Max Scheler	pag. 7
1. Amare e conoscere	» 15
1.1. Il sistema di pensiero agostiniano sull'amore e sulla conoscenza. Fenomenologia dell'alterità. Premesse	» 15
1.2. L'amore nelle prospettive intellettualistiche	» 38
1.3. La struttura dell'universo e la posizione dell'uomo al suo interno nel capitolo XI del <i>De Civitate Dei</i>	» 47
1.4. Redenzione e salvezza	» 61
2. Agostino sullo sfondo. Ordo amoris	» 68
2.1. Il regno delle amabilità	» 68
2.2. L' <i>ordo amoris</i> «in sé» «per me»	» 76
2.3. Amare. La partecipazione al movimento espressivo altrui	» 85
2.4. «Conosci te stesso»: teologia negativa, riduzione, ordo amoris	» 93
2.5. Fenomenologia dell'inquietudine. I due modi di realizzare il senso: nella «presenza» e nel «vuoto»	» 108
2.6. L'amore come radice dei sentimenti	» 122
3. In lumine Dei	» 134
3.1. Il silenzioso discorso delle cose del mondo	» 134
3.2. Evidenza e <i>illuminatio</i>	» 142
3.3. L'evidenza della verità	» 147
3.4. Lo splendore riflesso e la luce dell'origine	» 169
3.5. Il settimo giorno	» 177
Nota bibliografica	» 189
Indice dei nomi	» 199

Introduzione

L'eco di Agostino nel pensiero di Max Scheler

Agostino fu per Scheler una figura decisiva. Lo studio che qui presentiamo si prefigge di ricostruire il debito che egli ha nei suoi confronti. In un autore complesso e ricco come Scheler lo studio sulle fonti non può che risultare problematico. Risalire alla genesi del suo pensiero deve tener conto del fatto che la sua ricerca filosofica e la sua intensa riflessione speculativa sono sempre state accompagnate dal confronto serrato con studiosi di vari e eterogenei ambiti mostrando che egli ha saputo utilizzare un enorme materiale e costruire, nello stesso tempo, un sistema di pensiero personalissimo. Considerando perciò la densa stratificazione che la sua opera presenta, isolare la fonte agostiniana e distinguerla da altri influssi senza incorrere in una semplificazione del suo percorso teoretico-speculativo non è un'operazione facile e forse non è neanche attuabile. Tuttavia in qualche modo va tentata e questo perché il capitolo riguardante cosa abbia rappresentato la fonte agostiniana per Scheler non è stato ancora scritto in modo esauriente.

Impresa altrettanto complessa è anche stabilire un confronto fra i due filosofi e questo non a causa della distanza non solo di ordine temporale che li separa e che inevitabilmente conduce ad una diversa elaborazione di analoghe tematiche in quadri di riferimento non paragonabili fra di loro, ma per il semplice motivo che è pressoché impossibile sapere con certezza quali siano stati i testi agostiniani letti direttamente da Scheler. Egli lo cita spesso ma senza chiamare in causa le sue opere e facendo semplicemente riferimento ad alcune sue celeberrime frasi. Gli studiosi sono riusciti a individuare in parte solo la letteratura seconda di cui si sarebbe avvalso¹. Tut-

¹ Recentemente G. Ferretti si è dedicato alla ricostruzione delle fonti agostiniane nel pensiero di Max Scheler stabilendo che, per quanto concerne la letteratura seconda, sicuramente conosceva l'ampia presentazione che il suo maestro R. Eucken aveva dato di Agostino nella sua opera *Lebensanschauungen der großen Denker* (1897), l'esposizione manualistica di Windelband e quella presente nella storia dei dogmi di Harnack, le opere su Agostino di E. Troeltsch, di W. Kahl e di J. Mausbach. Per maggiori dettagli si veda G. Ferretti,

tavia non è possibile pensare che uno studioso che, ad un certo punto della sua vita, dichiara come suo obiettivo primario il voler rileggere l'agostinismo con gli strumenti fenomenologici non si sia avvalso di fonti dirette.

In questo studio ci proponiamo di mostrare che il suo incontro con la tradizione agostiniana ha giocato un ruolo cruciale nel suo itinerario teoretico speculativo e spirituale personale e che la presenza di Agostino va in realtà ben oltre l'utilizzo di alcune sue espressioni per altro davvero famose ricorrenti nei suoi scritti. Scheler si è nutrito a fondo di Agostino ed è evidente che egli ha dimestichezza con la sua opera quando vediamo che solo tenendo conto di questo si può afferrare la matrice di alcune sue basilari tesi. Fortemente attratto da lui, i suoi scritti della fase intermedia rivelano una frequentazione assidua, un'assimilazione profonda. Eppure il suo dialogo con Agostino deve essere stato assai tormentato e caratterizzato da attrazione e nel contempo da avversione, da vicinanza e da lontananza. Se Agostino fu in grado di aprirgli un orizzonte di ricerca teoretica e esistenziale, prossimità e distanza sono evidenti in quanto la lettura diretta dei testi agostiniani rende più chiara o esplicita la riflessione scheleriana, ma permette anche di ritrovare alcuni dei motivi che spinsero il filosofo tedesco ad allontanarsi dall'idea del Dio cristiano prendendo le distanze proprio da Agostino. Anche il fatto che il breve saggio *Ordo amoris*, in cui egli esprime idee fondamentali della sua filosofia e in cui l'influsso agostiniano è inequivocabile, sia stato lasciato incompleto e mai da lui pubblicato non è certamente casuale. Perché? Vuole mantenere una sorta di distanza in modo da non permettere che possa avvenire una comparazione troppo stretta o un'acritica identificazione? Oppure vale qui quello che dice Edith Stein riguardo al modo in cui Scheler faceva suo ciò che gli veniva incontro? «Tutti quelli che lo hanno conosciuto o hanno letto attentamente le sue opere – ella scrive –, sanno con quanta facilità Scheler subisse l'influenza altrui: ne riceveva le idee assimilandole subito, senza nemmeno accorgersi di subirne l'influenza. Poteva dire in buona fede che tutto era sua proprietà»². E se, a prima vista, questo potrebbe sembrare un giudizio poco lusinghiero, in realtà testimonia la grande capacità di questo uomo, la cui genialità era la prima cosa che saltava agli occhi³, di far tesoro di ogni incontro, di rendere

Max Scheler. Il primato dell'amore, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, (edd.), *Esistenza e libertà*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 49-71. A queste opere possiamo aggiungere M. Grabmann, *Grundgedanken des hl. Augustinus über Gott und Seele*, Köln 1916, che lo stesso Scheler cita come sua fonte.

² E. Stein, *Mein erstes Göttinger Semester* (1979); tr. it., *Il mio primo semestre a Göttinga*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 55.

³ Anche questo è un giudizio della Stein.

materia viva ogni suggestione che gli veniva dalle sue numerosissime e appassionate letture. Heidegger esprime un analogo convincimento, e con parole che meno si espongono al fraintendimento, quando nel necrologio annoverò fra le caratteristiche della sua natura «la straordinaria capacità di percepire l'affermarsi di nuove possibilità».

È dunque un compito assai arduo ma anche affascinante vedere come un uomo dalla mente geniale come Scheler abbia letto l'opera grandiosa di questo grande santo la cui umanità è stata assunta nello spazio cristiano, considerando che la sua esperienza di vita, il particolare modo di sentire e i contenuti di fede da lui afferrati nel modo in cui li ha fatti propri ed elaborati hanno indirettamente forgiato la nostra coscienza non solo religiosa.

Scheler si presenta subito, sin dalla prima lettura delle sue opere, un pensatore tanto penetrante quanto complesso. E se spesso gli viene contestato – forse più a torto che a ragione – di non essere sempre riuscito a coniugare armoniosamente la riflessione dell'intelligenza con l'esperienza del cuore, i suoi scritti, che sempre testimoniano la sua inquieta ed appassionata ricerca della verità e dell'armonia, risultano animati da sincerità e onestà intellettuale. Egli acquistò la sua coscienza filosofica nel corso del tempo costruendo i fondamenti del suo pensiero anche attraverso cambiamenti e trasformazioni. Se perciò non si può trattare il suo pensiero come un insieme perfettamente coerente o un blocco monolitico, se ne possono ritrovare e mostrare le linee unitarie individuando con precisione i temi e i concetti che tiene fermi nella sua speculazione. Spesso il lavoro di comprensione e di ricostruzione del suo pensiero deve tener conto della necessità di collocare espressioni analoghe all'interno del suo intero percorso teoretico speculativo, annotando quando una stessa parola o espressione assume nel corso del tempo una diversa accezione o sfumatura di senso testimoniando un cambiamento prospettico. Ma sulla presunta oscurità o incoerenza di fronte alle quali il suo lettore in alcuni casi troppo spesso si troverebbe, crediamo che in realtà, il più delle volte, siano le questioni stesse da lui affrontate ad essere talmente profonde e complesse da non poter essere chiarite fino in fondo. Inoltre sono proprio tali questioni, che permangono nell'intero arco di tempo, e non le soluzioni offerte, a dare unità alla sua filosofia.

Ma, tornando ad Agostino, ci si dovrà chiedere se Scheler colga il senso profondo della sua filosofia. La questione è controversa e alcuni studiosi hanno criticato il suo agostinismo. Molti lo hanno accusato di essersi avvalso della prospettiva agostiniana al solo fine di argomentare la propria. Altri gli hanno contestato di arrivare a lui attraverso la mediazione degli orato-

riani⁴. Il criterio che abbiamo scelto per valutare l'influsso agostiniano sul suo pensiero è stato il seguente: attraverso la lettura diretta delle opere dei

⁴ L'agostinismo di Scheler, negli anni '20, fu criticato sia da J. Geysler, *Max Schelers Phänomenologie der Religion. Nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich darstellt und beurteilt*, Freiburg, 1924, che da E. Przywara, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923. Soprattutto Geysler giudicò non corretta la ricezione di Agostino da parte di Scheler proprio a seguito delle fonti utilizzate, in particolare quella del padre oratoriano e filosofo cattolico L. Laberthonniere (1860-1932), il quale fu uno dei più noti rappresentanti del modernismo e seguace della filosofia di Blondel. Di parere contrario è invece J. Hessen il quale riconosce il carattere agostiniano della filosofia religiosa di Scheler (J. Hessen, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Verlag Dr. Hans v. Chamier, Essen, 1948, p. 23 e p. 55). Recentemente anche A. Lambertino ha sostenuto che, almeno in parte, Scheler ha interpretato Agostino alla luce della propria filosofia: «Scheler – egli scrive – ha così staccato sant'Agostino dal suo contesto storico e in particolare dall'influsso neoplatonico, per farne emergere alcune tesi consone alle proprie analisi fenomenologiche, quali la priorità dell'amore sulla conoscenza, l'amore come costitutivo dell'essenza divina e dell'atto creativo e redentivo, la risposta d'amore al messaggio divino, l'abbandono all'essere, l'amore della persona come amore *in Deo*, la relazione del mondo delle essenze con lo spirito infinito». Lambertino riconosce che di chiara influenza agostiniana è l'intuizione del mondo come autorivelazione naturale da parte dell'oggetto e, in ultima analisi, come rivelazione di Dio che in Agostino così come in Scheler assume una dimensione epistemologica e psicologica e, inoltre, la tesi della dimensione morale della conoscenza. Cfr. A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 64. Gli studiosi che indagano la vicinanza spirituale di Agostino danno in genere molto risalto alla lettera che Scheler scrisse il 27 aprile del 1906 a G. von Hertling, uno dei maggiori esponenti del cattolicesimo tedesco del primo Novecento, nella quale, tracciando le linee fondamentali del suo impegno teoretico-speculativo, esprime il suo debito di riconoscenza nei confronti del suo maestro Eucken, di Pascal e dell'agostinismo riscoperto attraverso la mediazione della tradizione dell'Oratorio francese, in particolare delle opere di L. Laberthonniere. La lettera è riportata in W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1980, pp. 33-34. Sulle circostanze che indussero Scheler a scrivere tale lettera si è recentemente soffermata G. Mancuso offrendo una ricostruzione assai dettagliata dei motivi più profondi che animarono Scheler in quel difficile periodo della sua vita. Cfr. G. Mancuso, *Il giovane Scheler (1899-1906)*, Led, Milano 2007, pp. 158-160. Si veda anche quanto scrive G. Caronello che ha parlato di assimilazione pascalizzante dell'agostinismo in G. Caronello, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del «Formalismo» di Max Scheler*, in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 51 ss. Tra gli studi condotti di recente vanno segnalati G. Ferretti, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, cit. e M. Lenoci, *Amore e conoscenza*, in AA.VV. *Studi in onore di Cesare Mozzerelli*, Vita e Pensiero, Milano 2008. Nei suoi studi G. Cusinato, ritenendo che la fonte agostiniana sia stata assolutamente decisiva per l'evoluzione filosofica di Scheler, ha aperto nuove prospettive a partire dalle sue analisi sulla teoria delle idee *cum rebus* in G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, pp. 333-341. Forse non è inutile precisare che queste indicazioni bibliografiche non offrono un panorama esauriente. Altri lavori e altri studiosi che sono stati tenuti presenti nella stesura di questo lavoro verranno segnalati nel prosieguo.

due filosofi, abbiamo ripreso aspetti del loro pensiero valutando le possibili analogie, preferendo cercare però più le convergenze, ed eventualmente enfatizzandole, che le divergenze. Inoltre si sono tralasciate le oscillazioni e le incertezze che in alcuni casi emergono dai loro scritti, essendo entrambi, anche se diversamente, uomini dalla personalità complessa e dal temperamento assai inquieto, per soffermarci soprattutto sulle loro linee di pensiero più limpide che testimoniano le vette raggiunte e assumono un valore esemplare e tralasciando ciò che appare come offuscato dal peso che è insito in ogni percorso umano. In alcuni casi ci siamo limitati a mettere a confronto alcuni passi in cui ci è sembrato di riscontrare una concordanza non solo di parole, ma sempre cercando di ricostruire i contesti in cui le frasi vengono pronunciate. Frasi estrapolate dal contesto possono infatti essere piegate ai propri interessi o possono comunque dar adito a spiegazioni arbitrarie. La scelta della forma espositiva è stata fatta in modo da non confondere le due prospettive. Nella lettura in parallelo per far risaltare i nuclei teorici e i nodi problematici che essi affrontano abbiamo ritenuto che l'influsso è visibile lì dove la comparazione illumina reciprocamente i testi, lì dove leggere Agostino attraverso Scheler e leggere Scheler attraverso Agostino aiuta a comprendere meglio entrambi.

Questa ricerca si ricollega ad un altro nostro lavoro interpretativo sulla funzione delle frasi agostiniane ricorrenti negli scritti di Scheler, esplicitando le implicazioni della sua interpretazione, e vuole essere un ulteriore contributo a comprendere quali sono i nuclei tematici o le espressioni che ci parlano di questa vicinanza spirituale⁵. Il suo obiettivo si è fatto molto meno pretenzioso man mano che il lavoro progrediva e la complessità dei problemi appariva sempre più nitidamente. Più che presentare risultati definitivi, vuole avviare una pista di ricerca considerandola, per così dire, progetto in corso d'opera. Molte questioni infatti rimandano ad un approfondimento ulteriore. Abbiamo in ogni caso cercato di corredarla, per quanto possibile, dei riferimenti bibliografici necessari per una ulteriore lettura approfondita. Quello che ci auguriamo è di aver mostrato non solo che esaminare il rapporto fra Scheler e Agostino è una strada assai fruttuosa, ma che un confronto costante con i testi agostiniani è imprescindibile, considerando che il loro influsso è stato veramente profondo e decisivo per il filosofo tedesco.

⁵ Ci riferiamo in particolare a L. Iannascoli, «*Ordo amoris*» e «*ordre du coeur*»: la costruzione dello spazio (morale) nel tempo in M. Scheler, *Ordo amoris*, Testo tedesco a fronte, Traduzione, note e apparati di L. Iannascoli, Aracne, 2009.

Per quanto riguarda la strutturazione del volume, è diviso in tre capitoli. La base della discussione del *primo capitolo* è il confronto fra quanto Scheler scrive nel suo breve scritto *Amore e Conoscenza* e alcune pagine del *De Civitate Dei*, soprattutto il Libro XI. In tal modo si procede a mettere a fuoco l'antica e complessa questione del rapporto fra amore e conoscenza cercando il fondamento della tesi agostiniana (condivisa pienamente da Scheler) secondo cui la conoscenza si attua entro l'orizzonte che l'amore ha delineato. Questa importante tesi assume un carattere specifico quando Scheler offre una singolare interpretazione del sistema del pensiero agostiniano, mostrando come il primato dell'amore sia ravvisabile solo mettendo in luce l'intreccio sottile e profondo con la sua dottrina della creazione e della rivelazione. Cercando di ricostruire il contesto teoretico speculativo scheleriano, assai complesso e ricco di influenze, in cui sono inserite queste analisi, il termine chiave «rivelazione» assume un rilievo particolare intrecciandosi con il tema dell'espressività e con la sua fenomenologia dell'alterità in cui si mettono a fuoco i fenomeni nei quali l'individuo acquista coscienza di sé e articola la sua identità all'interno delle sue relazioni d'amore. Viene chiarito in che modo e in che senso la funzione originaria dell'amore permette di arrivare al fondamento stesso di tutte le cose o, più semplicemente, di ricavare determinate conclusioni sull'unità e la consistenza del mondo, giungendo a svelare gli elementi decisivi delle varie teorie metafisiche. L'amore è infatti un fenomeno originario spirituale la cui comprensione porta a sostenere una metafisica teistica di un fondamento personale e spirituale del mondo, o anche panenteistica, e a escludere una forma metafisica monistico-panteistica.

Nel nostro tentativo di delineare prospettive e approcci, gettiamo le premesse necessarie per articolare le tematiche sviluppate nei successivi capitoli in cui, approfondendo l'affinità spirituale che ci interessa, ci si dedica a sviluppare il tema dell'amore. In particolare nel *secondo capitolo* si analizza il breve ma intenso scritto *Ordo amoris* che riveste un ruolo decisivo nella filosofia scheleriana e che più di qualsiasi altro mostra la grande influenza di Agostino. È infatti ricolmo di frasi che riecheggiano espressioni agostiniane, ma la lettura comparata dei due filosofi permette di riscontrare analogie assai più che preziose. L'indagine si concentra così sulla natura dell'amore e sul ruolo e la funzione dei sentimenti ruotando attorno al concetto di *ordo amoris*, centrale sia nella filosofia agostiniana che in quella scheleriana, attraverso cui si descrive il nucleo della persona, il centro dinamico della sua identità personale che si costituisce, si struttura e si articola nel corso del tempo in virtù della sua capacità di amare. L'indagine sull'amore e sul suo rapporto con la conoscenza conduce naturalmente al cuore dell'agostinismo stesso poiché la soluzione di questo enigma, o al-

meno la direzione in cui cercare, è illustrata nel *De Trinitate*, opera estremamente complessa in cui si toccano le radici teologiche del pensiero di Agostino. Qualsiasi operazione che miri a separare la sua riflessione, non solo su questi temi particolari, dalla sua dottrina della Trinità altera il senso del suo discorso; tuttavia, in uno studio di impostazione filosofica come il nostro, si possono tentare distinzioni rispettando pienamente il pensiero agostiniano nel quale l'immagine trinitaria viene ad assolvere un fine non solo teologico ma anche teoretico.

Nel *terzo capitolo* ci avviciniamo da un perspicuo angolo prospettico all'*Eterno dell'uomo*, un'opera – che sin dalla sua prima apparizione ha suscitato grande impressione e su cui sono stati condotti molti studi – il cui obiettivo è quello di mostrare ciò che Agostino ha saputo «ritrovare nel suo grande cuore», ossia il contatto immediato con l'eterno, descrivendo questa sua personale scoperta di Dio come un fatto di luce: un irraggiamento della luce dello spirito, un essere toccati dal vero, un aprirsi del cuore alla luce dell'evidenza. Scheler nota che tutto l'orientamento agostiniano ha sempre sostenuto la tesi secondo cui l'anima può conoscere e amare attraverso un contatto diretto e immediato con la luce che tutto illumina, descrivendo il processo unitario e complesso che sta a suo fondamento attraverso un'immagine: si compie *in lumine Dei*. La nostra indagine intende mostrare come, utilizzando in maniera consapevole il modello della luce, Scheler metta a fuoco ancora una volta quel «principio dell'evidenza» che sta al cuore della fenomenologia stessa, riportando in luce il cardine della vita spirituale e religiosa dal particolare angolo prospettico della sua filosofia. In questo modo infatti egli mostra come la chiarezza appartenga all'esperienza religiosa e come la fenomenologia sia in grado di riportare alla luce lo splendore dell'inizio sperimentata dalla coscienza quando si dischiude e si amplia aprendosi oltre se stessa, quella chiarezza che penetra più a fondo e rischiarata il momento in cui il fondamento stesso appare alla coscienza come *splendor Dei*, come luce che, nella sua radice, non è proprietà umana ma appartiene a Dio e che tuttavia è anche luce umana essendo dato alla sua creatura di potervi partecipare. Solo a questo punto l'amore umano appare come amore di risposta e di corrispondenza all'atto di rivelazione naturale delle cose e all'amore di Dio. La persona diventa così consapevole di essere redenta dai limiti e dalle particolarità della propria struttura psicofisica e, nello stesso tempo, di essere una attiva corredentrica delle cose che conosce, perché sa di elevare le cose nella direzione del loro significato eterno e della loro destinazione a Dio come loro fine. Il rapporto fra amore e conoscenza acquista così il senso che Scheler sulla scia agostiniana ritiene di aver chiarito dando un nome a quel processo che passa attraverso l'uomo che conosce: «se questo processo deve avere un nome – egli scrive,

– questo nome non può essere altro che quello della *redenzione reciproca di tutte le cose* nell'uomo rivolto a Dio».

Ringraziamenti e dedica

Desidero esprimere la mia gratitudine, seppure mai potrò farlo in modo sufficientemente adeguato, al prof. Guido Cusinato, al prof. Umberto Galeazzi, alla dott. Anna Maria Tamburini e alla dott. Marzia Di Carlo. Un grazie particolare alla carissima amica Angelica Möllmann.

Dedico questo mio lavoro ai miei amatissimi figli: a *Irene*, per l'amore filiale che in ogni occasione mi dimostra, e a *Pierfrancesco*, che tanto spesso, mentre ero concentrata in questo mio appassionante sforzo ermeneutico, era immerso nei suoi studi di musica classica. Le note di Chopin, di Bach e di Beethoven hanno creato lo sfondo che mi ha permesso di capire ancor meglio cosa significhi quella conoscenza che non passa attraverso la mediazione delle categorie del pensiero alla cui spiegazione Scheler ha dedicato tutta la sua vita.

1. Amare e conoscere

1.1. Il sistema di pensiero agostiniano sull'amore e sulla conoscenza. Fenomenologia dell'alterità. Premesse

Nel suo breve ma intenso scritto *Amore e conoscenza* Scheler offre una interpretazione del sistema di pensiero agostiniano sull'amore e sulla conoscenza davvero degno di nota¹. Il suo discorso è rivolto ad illustrare, pur nei limiti di un saggio breve, la tesi del primato dell'amore nel Cristianesimo in genere e in Agostino in particolare, asserendo che basandosi su questa preminenza Agostino ha compiuto il tentativo di costruire l'intera psicologia e teoria della conoscenza. In questo egli sarebbe stato addirittura un innovatore e un precursore, avendo le sue tesi trovato riscontro e conferma in quanto affermato nella psicologia del primo Novecento.

Qual è questa tesi? Quella in cui si sostiene che gli atti di attenzione, di interessamento e d'amore sono alla base di tutti gli altri atti nei quali il nostro spirito coglie un possibile oggetto. Dunque se ci si chiede come venga incontrato l'altro primariamente, se come oggetto di cognizione o come oggetto di interesse e d'amore, si risponde che sono questi ultimi ad essere

¹ Il saggio *Amore e conoscenza (Liebe und Erkenntnis)* apparve per la prima volta nell'agosto del 1915 nella rivista *Die Weißen Blätter*, fu pubblicato di nuovo nel 1916 insieme con altri saggi nel volume *Krieg und Aufbau* e poi nel 1923 nel volume *Schriften zur Weltanschauungen*. Appartiene ad un periodo decisivo per la formazione del pensiero di Scheler, agli anni forse meno tormentati e certamente di grande impegno sul versante teoretico speculativo in cui progettava un profondo ripensamento dell'agostinismo attraverso l'indagine fenomenologica delle strutture dell'esperienza al fine di dare inizio ad una vera e propria filosofia cristiana. In questo periodo aveva pubblicato opere importanti tra le quali *Il risentimento nell'edificazione delle morali* (1912, 1915, 1919), *Gli idoli della conoscenza di sé* (1912), *Riabilitare la virtù* (1913), *Pudore e sentimento del pudore* (1913), *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia* (1913), *Etica* (1914) e, soprattutto, la prima parte della sua fondamentale opera *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* nello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913; la seconda parte fu pubblicata nel 1916).

fondanti. Il primato a cui si allude è di ordine fondativo e non temporale, ma esso induce lo stesso a chiedersi come sia possibile amare ciò che non si conosce.

In tal senso la difficile questione ha senz'altro tenuto impegnato a fondo lo stesso Agostino, il quale si è chiesto ripetutamente come dobbiamo intendere questo rapporto fra amore e conoscenza e, mantenendo fermo il principio che non si può amare ciò che si ignora del tutto, ritiene vero che, anzi, l'amore stia «nel cuore stesso della cognizione»².

La questione terrà impegnati anche noi e in un percorso che prevede tappe successive cercheremo di mettere in luce un dilemma tanto antico quanto complesso.

In *Amore e conoscenza*, Scheler fa notare come la tesi di questo primato vada ad intrecciarsi in Agostino a tutta una serie di considerazioni che appartengono all'elaborazione della sua dottrina della creazione e della rivelazione. Leggiamo infatti:

«In Agostino però questa dottrina [del primato dell'amore] acquista questo ultimo significato intrecciandosi in modo infinitamente profondo, difficile da vedere, con la sua dottrina della creazione e della rivelazione. L'apparire dell'immagine o del significato nell'atto intellettuale, per esempio già la semplice percezione, nonché la pienezza crescente con cui l'oggetto si dà con l'amore e l'interesse crescenti, non è per lui semplicemente un'attività del *soggetto* conoscente che penetra nell'oggetto bell'e compiuto, ma nel contempo una reazione di risposta dell'*oggetto stesso*: un «darsi», un «dischiudersi» e un «aprirsi» dell'oggetto, cioè un autentico *rivelarsi* dell'oggetto. Vi è, per così dire, un «domandare» dell'«amore», cui il mondo «risponde» «dischiudendosi» e pervenendo *solo in tal modo alla sua piena esistenza e al suo pieno valore*. Quindi, per Agostino, anche la realizzazione della conoscenza «naturale» del mondo, esaminata secondo la sua condizione oggettiva, acquista un «carattere di rivelazione» e il concetto di «rivelazione naturale» si pone accanto a una rivelazione positiva religiosa in Cristo. Anche questa «*rivelazione naturale*» è in ultima analisi una rivelazione di Dio definito eterno amore in base alla sua essenza. In tal modo il sistema di pensiero agostiniano sull'amore e sulla conoscenza si chiude in magnifica coerenza. Non solo ogni comprensione soggettiva e la scelta dei contenuti del mondo che giungono alla conoscenza nella forma di sensazioni, rappresentazioni, ricordi e concetti, sono fondati sulle direzioni dell'amore e dell'interesse, ma anche le stesse cose conosciute pervengono al loro pieno essere e valore solo nel loro rivelarsi. In questo modo Agostino assegna (in modo singolare, misterioso) alle piante, per esempio, una tendenza ad essere contemplate dagli uomini e in questo loro essere contemplate ad essere, per così dire, «redente» dalla loro esistenza particolare, chiusa in se stessa – come se mediante la conoscenza guidata dall'amore accadesse qualcosa di analogo

² Cfr. quanto afferma G. Beschin in una sua nota a commento di Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1987-2006, p. 283.

a quanto avviene nella redenzione che in Cristo accadeva agli uomini per mezzo di Dio»³.

Secondo Scheler, dunque, Agostino avrebbe messo al centro del rapporto fra amore e conoscenza la capacità autorivelativa delle cose. La conoscenza non è una semplice attività di un soggetto nei confronti di un oggetto, non dipende solo dagli atti spontanei di chi comprende, ma anche dalla spontanea disponibilità dell'essere da comprendere. Il che significa che si compie solo se quest'ultimo non si sottrae all'attenzione, allo sguardo, all'interesse: le persone non possono essere riconosciute mediante la comprensione *senza che esse si schiudano spontaneamente*, scrive Scheler. Non posso conoscere l'altro se l'altro si nasconde, non si rivela o non vuole essere riconosciuto.

In questo modo la tesi di una conoscenza basata sull'interesse e sull'amore implica come prima cosa il riconoscimento di una capacità di aprirsi ad un'intenzionalità che parte dal mondo, per ricorrere ad una felice espressione di G. Cusinato. Vi sarebbe per così dire un primato dell'oggetto che si offre al riconoscimento, che comunica se stesso rendendo così possibile l'azione recettiva del soggetto conoscente (il quale si pone in ascolto e si apre a ciò che si rivela nei modi in cui si rivela) in virtù dell'azione spontanea dell'espressione⁴. È evidente che non solo la vita umana ma anche quella animale è espressiva e, per dirla con Hans Jonas, persino avida di espressione: interi rituali, posizioni, gesti e movimenti espressivi funzionano da segnali prima dell'azione o nelle fasi delle aggressioni e del corteggiamento proprio perché la loro mimica è immediatamente comprensibile⁵.

³ M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis-Amore e conoscenza*, Testo tedesco a fronte, Saggio introduttivo, traduzione note e apparati di L. Iannascoli, Aracne 2010, pp. 145-7.

⁴ Il che è molto di più che affermare che vi è una correlazione fra conoscente e conosciuto come quella descritta da Agostino nel *De Trinitate* (IX, 12.18) con le seguenti parole: «Si deve dunque tenere evidente che ogni cosa che noi conosciamo coingenera in noi la conoscenza che abbiamo di essa. Infatti la conoscenza è generata da tutti e due, dal conoscente e dal conosciuto». È. Gilson commenta: «Ogni conoscenza di una qualsivoglia realtà materiale è generata simultaneamente da noi che la conosciamo e dalla cosa stessa che viene conosciuta. Prova ne è che in nessun caso l'anima può immaginare oggetti che non ha previamente percepito; la forma della cosa percepita concorre quindi indiscutibilmente, insieme al senso, a produrre la sensazione di cui è causa parziale». È. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1969); tr. it., *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Casal Monferrato (AL) 1983, p. 75.

⁵ H. Jonas, *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Technological Man* (1974); tr. it., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1991, p. 353. Cfr. anche M. Scheler, *Zur Idee der Menschen* (1913), *Gesammelte Werke* (da ora in poi GW) III; tr. it. di R. Padellaro, *Sull'idea dell'uomo*, in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma 1999, p. 56.

Ma se questo è sensato per gli esseri umani e fino ad un certo punto anche per gli animali, lo è anche per le piante? Persino le piante sono dotate di una capacità autorivelativa, di un carattere espressivo?

Eppure è il particolare che anche le piante sarebbero dotate di una forma di espressività inconsapevole ad attirare l'attenzione di Scheler e ad essere in vari modi elaborato nella sua successiva indagine speculativa, all'interno di una tematica più vasta e secondo angoli prospettici differenti.

Quello che vogliamo dire è che in questo particolare apparentemente singolare appare una linea sottile di pensieri che viene articolata nel tempo, che si aprirà a successivi approfondimenti conducendo ad un ampliamento di prospettiva. Il senso di queste affermazioni va perciò chiarito perché esse riguardano una questione fondamentale che appassionava Scheler già in questi anni e che aveva già in parte esplicitamente tematizzata anche in un saggio coevo a *Amore e Conoscenza* dal titolo *Sull'idea dell'uomo* in cui afferma che le questioni fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda riguardante cosa sia l'uomo e quale posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio. Il tema, che in quegli anni appassionava e aveva subito una svolta particolare riacquistando una nuova vitalità, viene da lui sviluppato a partire dal confronto serrato con filosofi, biologi e studiosi di vari ambiti che in un modo o in un altro si interrogavano sulla posizione dell'uomo nel tutto cercando quale fosse la linea di confine fra l'uomo e le altre forme di vita: «Tutta la filosofia attuale, scrive Scheler, è impiegata nel contenuto oggettivo di questa domanda»⁶.

Qui il problema della ricostruzione delle fonti si fa subito evidente: nell'elaborazione di questa tematica, che attraversa l'intero suo percorso teoretico speculativo, è riconoscibile un complesso gioco di influssi e una delle fonti è sicuramente Agostino. Del resto che la tematica venga sviluppata intessendo un dialogo anche con quest'ultimo è mostrato indirettamente proprio nel breve saggio appena nominato *Sull'idea dell'uomo* dove Scheler – e ciò è insolito per lui – appone come epigrafe iniziale proprio una frase di Agostino: «Sic enim scriptum est: “et finxit Deus adhuc de terra omnes bestias” (Gen.1.25). Si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis de quo post loquerum» (*De Genesi ad litteram*, VI, 12).

Il tema viene dunque elaborato nel corso del tempo, ma a noi, in questa sede, interessa capire come veniva inquadrata nel periodo intermedio e qual è il contributo specifico della lettura agostiniana, se vi è un valore perspi-

⁶ Ivi, p. 52.

cuo che la posizione agostiniana conferisce all'elaborazione della tematica stessa⁷.

Nello scritto *Sull'idea dell'uomo* egli dedica alcune pagine al chiarimento di ciò che contraddistingue l'espressività umana da quella animale soffermandosi a considerare il nesso fra espressione e parola. Ma anche in questo caso il problema che lo interessa è come si rende accessibile la dimensione interna. Non è solo attraverso il linguaggio che noi esseri umani ci intendiamo, ma comunichiamo quel che portiamo in noi stessi esprimendolo in innumerevoli modalità davvero diverse le une dalle altre. In riferimento a ciò Scheler comincia a sviluppare la sua teoria secondo la quale il processo di svelamento e apertura è un vero e proprio processo dell'esprimere che il vivente compie. Rivelazione significa, secondo quando egli dice, ciò che non può essere immaginato, inferito, astratto, ma deve presentarsi, aprirsi, manifestarsi da sé. E ciò che si vuol soprattutto dire con queste espressioni è che costitutivo di ciascun essere è l'essere rivolto all'altro o, per dirla con Edith Stein, che la sua vita «ha la particolarità di essere vita che dall'interno si dirige verso l'esterno. Essa non scorre in se stessa, ma agisce, termina in un'«espressione»»⁸. Come anche il filosofo italo tedesco Romano Guardini afferma in un suo breve scritto: «il vivente non è bell'e fatto *a priori*, ma si realizza nella modalità del crescere e del trasformarsi. Ciò che dapprima era ancora soltanto in germe (*Ansatz*) passa

⁷ G. Cusinato nel suo libro, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, mostra quanto sia complessa la trama dei riferimenti del pensiero scheleriano riguardo a questa tematica che assume nel corso degli anni un'articolazione e una riformulazione continua. Dopo aver ricordato lo spiccato interesse di Scheler per le scienze biologiche e la medicina destinato a dare un'impronta particolare a tutta la sua antropologia filosofica, Cusinato indica quali siano state le sue fonti principali quando lega filosofia dell'organismo e antropologia filosofica: «Nella filosofia della biologia, che Scheler elabora a partire dalle *Biologievorlesungen* del 1908, sono riconoscibili molteplici influssi: il concetto di struttura elaborato da Dilthey, la teoria del corpo e del *milieu* di Bergson, l'*Umwelttheorie* di von Uexküll, ma è soprattutto l'affinità con la teoria schellinghiana della *Stufenfolge* a colpire. Nel 1927 Scheler parla di «*Stufenfolge des psychophysischen Seins*», di un progressivo rivolgimento autoreferenziale rintracciabile in tutti gli esseri viventi» (Ivi, p. 79). Mentre gli esseri della sfera inorganica, essendo privi di qualsiasi forma di essere-interno e di autoreferenzialità, non hanno un centro che appartenga loro ontologicamente, gli esseri viventi sono classificabili proprio in base a queste caratteristiche. La tematica viene articolata nel tempo da angoli prospettici molteplici, assumendo una sua particolare configurazione in *La posizione dell'uomo nel cosmo* dove si sostiene che l'espressione è il profenomeno di ogni vita, dunque anche della pianta, la quale è priva solo di quella funzione comunicativa che troviamo invece già negli animali e della funzione rappresentativa e denominativa presente unicamente nell'uomo.

⁸ E. Stein, *Einführung in die Philosophie* (1991); tr. it., *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 169. La Stein esprime più volte il suo debito verso Scheler durante l'argomentazione della sua tesi.