Max Scheler

Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio

e l'inedito

La morte nel contesto di vita morale

Traduzione e cura di
Anna Piazza

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

Etica e filosofia della persona

11

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), Liangkang Ni (Sun Yat-Sen University, Guangzhou), Mario Lombardo (Università di Verona), Luigina Mortari (Università di Verona), Linda Napolitano (Università di Verona), Rocco Ronchi (Università dell'Aquila), Marco Russo (Università di Salerno), Hans Rainer Sepp (Università di Praga).

Max Scheler

Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio

e l'inedito

La morte nel contesto di vita morale

Traduzione e cura di
Anna Piazza

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

Copyright © 2014 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

Guida alla lettura, di Anna Piazza pag. 7
1. *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio* » 7
1.1. Filosofia e metafisica – valore ed essere » 8
1.2. La conoscenza del divino: rivelazione positiva e rivelazione naturale » 12
1.3. Necessità della metafisica » 15
1.4. Credenza e fede: la posizione d'esistenza » 19
1.5. Il problema delle sfere dell'essere » 23
2. *La morte nel contesto di vita morale* » 27
2.1. Vita e tutto vitale » 29
2.2. Note sul rapporto corpo e anima » 32
2.3. Significato morale della morte » 35

Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio

1. Possibilità di una posizione reale dell'idea di Dio e l'idea di un'auto-comunicazione » 41
2. Sfera assoluta – "inclinazione metafisica" – metafisica dell'assoluto – la fede in un'auto-comunicazione divina » 60
2.1. L'esistenza di una sfera assoluta e il problema dell'agnosticismo » 60
2.2. L'inclinazione metafisica e la possibilità di una metafisica. Sfera assoluta e fede » 69
2.3. Fede indebita – allocazioni della sfera assoluta e la necessità di una catarsi: il "medico del tempo" » 78
3. Le forme dell'auto-comunicazione di Dio » 91
3.1. Forme generali e individuali dell'auto-comunicazione » 91
3.2. Auto-comunicazione e libertà » 95
4. Aggiunte » 102

4.1. Fede come tipo d'atto (*Faith* e *Belief*) pag. 102
4.2. Fede e sfera assoluta » 112

La morte nel contesto di vita morale

1. Effetto del pensiero della morte » 117
2. Differenze morali e religiose nei diversi aspetti della morte » 120
3. Abbandono rassegnato alla morte » 123
4. La morte naturale come sacrificio volontario e gioioso del bene della vita » 127
5. Il suicidio come autodelitto e autoespoliazione » 131

Guida alla lettura

1. *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*

Il testo *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, che qui viene presentato per la prima volta in traduzione italiana, risale agli anni 1915-16 e appartiene al secondo periodo, detto anche "fenomenologico" (1913-22), dell'opera di Max Scheler (1874-1928). Questo periodo vede la predominanza dei temi della morale, quale trova espressione nel manifesto della riflessione etica e personalistica scheleriana, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1914-15), e della religione, la cui ultima sistematizzazione prende forma nel volume *L'eterno nell'uomo* (1917-21).

Per un più preciso inquadramento del testo di cui ci occupiamo in questa sede, è interessante notare lo sviluppo del pensiero scheleriano che caratterizza la stessa filosofia della religione: questo "secondo periodo" risulta infatti a sua volta scandito in due fasi, la prima delle quali, in cui si colloca *Sfera assoluta*, vede il prevalere di un interesse verso il fenomeno religioso nel suo interpellare l'uomo a livello personale. In questa fase, Dio viene considerato nel suo "essere persona", e nel suo potersi comunicare esclusivamente grazie alla mediazione di un individuo concreto, detto santo originario[1]. Questo assunto porta a un'essenziale superiorità della religione, la quale ha il suo unico fondamento nella libera rivelazione di Dio agli uomini, sulla metafisica, che invece consiste in una conoscenza strutturata e di natura intellettuale dei principi primi.

La seconda fase della riflessione scheleriana sulla religione può essere denominata "assiologico-naturale"[2]; come accennato, essa trova la sua

[1] Per una visione più completa di questa fase personalistica rimando al testo *Modelli e capi* (1911-12) [tr. it. E. Caminada, FrancoAngeli, Milano 2011], che espone una fenomenologia essenziale dei "puri tipi", modelli concreti che rappresentano e incarnano una determinata classe valoriale, la quale a sua volta diventa efficace per i seguaci proprio grazie alla materia storico-personale in cui si presenta.

[2] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione in Max Scheler*, Vita e pensiero, Milano 1972, p. 35.

completa formulazione nell'opera *L'eterno nell'uomo*, il cui cuore tematico è rappresentato dal saggio *Problemi di religione*. Qui, al posto della precedente subordinazione della metafisica alla religione, prende piede il tentativo di creare un equilibrio collaborativo fra queste due fonti di conoscenza del divino, le quali, pur avendo un metodo differente, trovano la loro radice comune nello spirito umano e nell'unità dell'oggetto. Prendono così forma una teologia naturale e la correlata proposta di un «sistema di conformità», in cui il Dio-persona-amore, coincidendo con l'oggetto della metafisica, l'Essere assoluto, diventa accessibile tramite le strade complementari della fede (in particolare negli atti religiosi) e dei procedimenti ipotetici dell'intelletto.

In ogni caso, non è di poco conto sottolineare come Scheler, nei passi in cui si trova a dover definire quale tipo di conoscenza del divino sia primaria e fondativa, non esiti ad attribuire il primato alla religione[3]. Innanzitutto perché essa permette l'esperienza del valore assoluto del sacro, esperienza a cui la metafisica di per sé è esclusa, e che unica, successivamente, le consente di muoversi e di conquistare le proprie certezze. In secondo luogo perché rende possibile una conoscenza del mondo trasfigurato dalla luce religiosa, e non più mero oggetto del sapere naturale, conoscenza da cui la metafisica potrà procedere verso il divino[4].

La tesi dunque già annunciata nel *Formalismo* che l'idea di Dio, persona infinitamente santa, si renda primariamente conoscibile tramite un'esperienza di fede, trova la sua esposizione più compiuta in *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*; questo testo e l'idea che incorpora rivestono un'importanza particolare perché enucleano alcuni dei *fils rouges* del pensiero scheleriano, che noi andremo a individuare.

1.1. Filosofia e metafisica – valore ed essere

Le parole con cui Scheler esordisce nel saggio suonano: «Poiché l'idea (…) della divinità è costituita dall'idea di una persona infinitamente santa, esiste solo un modo definitivo in cui sia pensabile, per delle persone finite, un'esperienza possibile anche della realtà di qualcosa che corrisponde al contenuto di questa idea: che l'idea della divinità stessa si mostri – in senso stretto – alle persone finite per mezzo di una persona reale (…) presso cui e

[3] Oltre alla superiore potenzialità conoscitiva nei confronti del sacro, la religione possiede un fine che per l'uomo è di maggiore importanza rispetto al fine della metafisica: mentre infatti quest'ultima punta al possesso della verità, la religione è un sapere di salvezza, che ha lo scopo di liberare l'uomo in vista del suo bene ultimo.

[4] Cfr. U. Pellegrino, *Introduzione*, in Max Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Logos, Roma 1991, p. 21.

"in" cui può avvenire la comprensione della realtà della divinità»[5]. Questa asserzione annuncia l'intento programmatico del saggio: Scheler non intende lasciare alcuno spazio alla metafisica e al suo procedimento ipotetico-deduttivo per giungere alla constatazione della realtà di Dio. La conoscenza della persona divina è compito esclusivo della religione, "ambito" in cui diventa possibile fare esperienza di quel *plus* proprio di una realtà sovrannaturale.

Lungo tutta la prima parte del saggio Scheler conduce una serrata critica a diversi tentativi volti a dimostrare la realtà di Dio con un metodo deduttivo; egli confuta in particolare tre generi di "dimostrazioni": la prova teleologica, la prova teoretico-assiologica e quella morale o "di coscienza".

Secondo Scheler la prova teleologica pretenderebbe di cogliere la causa finale del mondo come "bene", in quanto la natura e la storia presentano sempre delle "manifestazioni di scopi", o comunque una determinata teleologia. È certamente ammissibile, concede Scheler, esigere una *causa finalis* che spieghi le manifestazioni di senso della realtà. Ma questo non porta affatto a dover affermare l'esistenza di una causa finale infinita, né una totalmente buona, cioè una persona: una forza del mondo impersonale infatti, superiore per grandezza, basterebbe come spiegazione. Inoltre, con ciò non sarebbe ancora nemmeno specificata la direzione assiologica, positiva o negativa, di questo agente: che il metafisico definisca la *causa finalis* come buona o come cattiva dipende dal fatto che egli tenda a vedere il mondo più come un «insieme di beni», o più come un «insieme di mali». «Che il mondo come essenza sia un valore positivo, e la sua realtà sia un bene (…) è un pensiero che presuppone già la realtà di un Dio amorevole»[6].

Lo stesso varrebbe per una dimostrazione teoretico-assiologica, che parte dal dato di fatto assiologico del *mistero* delle cose e dalla correlata datità affettiva intenzionale del sentimento della *riverenza* che questo mistero suscita. Questa prova vorrebbe dedurre la realtà di Dio dall'immediata evidenza del fatto che l'amore dell'uomo per il sommo bene, e il suo desiderio verso di esso, non possano essere compiuti da nessun tipo di bene finito, e da nessun tipo di «massima realizzazione storica di una possibile soddisfazione». Però la riverenza è un sentimento che di per sé potrebbe trovare una soluzione alla propria tendenza anche tramite un diavolo o dei «mali impersonali»; allo stesso tempo, l'evidente insoddisfazione che procurano i beni finiti definisce «una ricerca per qualcosa dalla qualità di un valore assoluto in generale», che non indica per forza il bisogno di un bene morale.

[5] M. Scheler, *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, qui tradotto, p. 41.
[6] Ivi, p. 54.

Un'ultima critica riguarda la cosiddetta prova morale o «di coscienza», la quale si basa sul dato della «comprensione dell'essere buono di qualcosa»: secondo Scheler questa comprensione affettiva si realizza sempre nell'amore e nella preferenza[7] verso un valore più elevato, costituendo allo stesso tempo «l'origine dell'essenza e dell'idea di Dio come persona buona e infinita». Questa tesi deriva dalla teoria scheleriana dell'oggettiva gerarchia assiologica, per cui sia il mondo è permeato da essenze valoriali ordinatamente classificate, le quali vanno dai valori del piacevole ai valori del sacro, sia l'uomo è dotato di una vita emotiva cognitivamente strutturata e stratificata, al cui apice si trovano i sentimenti spirituali e l'amore verso il divino. Però, rimarca, in quanto l'essenza e l'idea di Dio (come essenza e idea che permettono e compiono questa comprensione affettiva) sono, aprioristicamente, anche il presupposto di ogni possibile posizione reale di Dio, sarebbe un controsenso fondare questa stessa capacità di intuizione morale su una realtà di Dio predata.

Oltre alla confutazione di queste tre prove, Scheler sottolinea come nemmeno la necessaria correlazione fra oggetto e atto, procedimento che in seguito sarà chiamato "inferenza trascendentale", sia sufficiente a giungere alla realtà di Dio. Già nel *Formalismo* Scheler si era espresso a riguardo di questa legge essenziale, che permetteva di porre l'idea di Dio. Qui fa però un passo oltre, specificando che se all'insieme degli oggetti indipendenti dai nostri atti intenzionali contingenti deve corrispondere l'idea di un possibile atto intenzionale che li includa tutti, questa correlazione gnoseologica non implica in alcun modo la realtà dell'idea di tale atto[8].

Posto dunque che i procedimenti deduttivi e metafisici non hanno alcun diritto di parola riguardo alla possibile esistenza della realtà di Dio, e posto che la modalità conoscitiva primaria del divino coincide con un incontro con dei carismi particolari, i quali comunicano il suo contenuto d'essere, chi avrà il diritto di esprimersi a riguardo di questa possibile esperienza sarà la *filosofia*. Solo la filosofia infatti è capace di scoprire i principi a priori di questo vissuto e descrivere gli atti e le connessioni essenziali ad esso correlati, senza ricorrere a delle deduzioni. «Ma per quanto riguarda la *realtà* di questo essere, la *filosofia* (cioè la conoscenza senza rivelazione) può mostrare solo la *modalità costitutiva dell'esperienza* che, secondo le connessioni essenziali delle determinate modalità dell'essere e del valore

[7] Per le analisi fenomenologiche scheleriane della vita emotiva vedere *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, ed. it. a cura di G. Caronello, S. Paolo, Milano 1996, in particolare cap. V par. 8.

[8] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione*…, cit., p. 51.

con modalità di atti e forme di conoscenza, *appartiene all'ambito di oggetti del divino*»[9].

La filosofia dunque potrà in primo luogo scoprire i principi fenomenologici che valgono come fondamenti generali per ogni tipo di conoscenza e di esperienza, a livello ontologico, assiologico e gnoseologico. Un primo principio generale della filosofia fenomenologica afferma infatti che sebbene l'essenza di una realtà debba essere stabilita fenomenologicamente, l'effettiva posizione o non posizione di questo oggetto si deve fondare sempre e solo su un'esperienza contingente (una possibile rivelazione deve "succedere"). Oltretutto la filosofia può porre altre tre importanti premesse: primo, che in genere ci sia qualcosa dell'essenza della realtà; secondo, che ci sia una regione materiale dell'essere e del valore a priori, con le sue connessioni essenziali immanenti; terzo, che ad essa corrisponda effettivamente qualcosa dell'essenza della realtà.

Dopodiché, essa potrà studiare la natura dell'essenza del divino, originariamente presente ad ogni uomo, nonché il modo proprio di darsi in realtà che le corrisponde, in ogni caso senza poterne dedurre l'esistenza di fatto.

La prima cosa che la filosofia metterà in luce è che il divino si comunica innanzitutto in un'esperienza affettiva, cioè assiologica, in cui egli si presenta come *realtà di valore*, cioè come il *bene più elevato*. Questa affermazione è una conseguenza della dottrina scheleriana dell'indipendenza e della precedenza del valore sull'essere, per cui gli atti intenzionali sono diretti in primo luogo al contenuto assiologico delle cose, che si distingue dal loro contenuto d'essere. Questo ha delle risonanze anche sulla concezione del rapporto fra la filosofia e la metafisica, o la religione e la metafisica. Dio viene colto infatti primariamente come «*summum bonum*» nell'intenzione della religione, e poi eventualmente conosciuto come «*ens a se*» nell'intenzione della metafisica. Per questo si può affermare che la dicotomia fra la religione e la metafisica e la priorità della religione derivano dalla dicotomia e l'indipendenza reciproca di essere e valore.

Proveniente dalla teoria assiologica e personalista scheleriana è anche la tesi per cui questa realtà di valore (Dio) non può essere la realtà di un'idea, di una cosa o un atto, ma di una *persona*. Dalla distinzione teorizzata nel *Formalismo* infatti, per cui i valori si dividono in valori personali (valori che ineriscono immediatamente alla persona) e valori cosali (valori inerenti alle cose di valore così come si concretano nei "beni")[10], i valori personali risultano in quanto tali superiori ai valori cosali[11]. «Il valore della persona

[9] Ivi, p. 3.

[10] Cfr. M. Scheler *Formalismo,* cit., p. 136.

[11] «I valori personali dello spirito sono superiori, ad esempio, ai valori reali dello spirito», M. Scheler *Formalismo,* cit., p. 615.

resta comunque il valore dei valori: si pone cioè come glorificazione della persona e (in ultima istanza) della persona delle persone, cioè di Dio, senso etico anche di ogni "ordine" morale»[12]. Proprio secondo queste leggi essenziali la realtà di Dio, bene sommo, non potrà che corrispondere a una realtà personale. Come conseguenza immediata, «se questa realtà (…) è una persona, dunque questo lasciarsi conoscere come reale può essere solo l'*auto-rivelazione* di questa stessa persona»[13].

La teoria personalista di Scheler vuole infatti che «ogni possibile comprensione di un A rispetto a un B, non presuppone solo il voler e il "poter" capire da parte di A, ma anche il vissuto dello spontaneo aprirsi o lasciarsi comprendere da parte di B [che] può sia chiudersi davanti agli altri (come davanti a sé), sia aprirsi…può "tacere" – che è diverso dal non parlare»[14]. Se però nel caso di un individuo finito possiamo cogliere qualcosa del suo essere tramite la sua realtà psichica e corporale, questo non vale nel caso di Dio, persona assoluta. Dunque è assolutamente inammissibile che la realtà divina possa essere conosciuta con il procedimento spontaneo di una persona o ragione finita, se Dio non prende l'iniziativa della propria *auto-comunicazione*.

1.2. La conoscenza del divino: rivelazione positiva e rivelazione naturale

In questo testo Scheler afferma con convinzione che la *rivelazione positiva*, cioè la libera iniziativa di Dio nel comunicare il proprio essere all'uomo, sia l'unica possibile fonte di conoscenza anche della sua realtà. La rivelazione positiva dunque, precede e fonda la possibilità della *rivelazione naturale*, cioè l'auto-manifestazione "simbolica" del divino nel mondo, in cui il mondo stesso si trasfigura, assumendo il carattere di segno o traccia della Sua presenza.

Mentre nell'*Eterno nell'uomo*, l'opera più tarda e sistematica di filosofia della religione, queste due differenti forme di auto-comunicazione di Dio vengono sì poste su due piani diversi ma senza escludere la dignità e l'autonomia di una possibile religione naturale, correlato della rivelazione naturale, in *Sfera assoluta* Scheler sostiene che «non c'è nessuna dimostrazione della realtà divina dalla rivelazione naturale, ma solo una successiva interpretazione religiosa della nostra ragione e della nostra conoscenza spirituale "come" rivelazione naturale – e sempre secondo il presupposto della realtà di Dio»[15]. La posizione assunta in questo testo è certamente

[12] *Ibidem.*
[13] M. Scheler, *Sfera assoluta.*…, cit., p. 45.
[14] *Ibidem.*
[15] Ivi, p. 51.

legata alla forte critica nei confronti della possibilità per l'uomo di giungere autonomamente, con un procedimento razionale, dal mondo a Dio. Il mondo quindi, con tutte le sue essenze, valori, realtà, non può essere riconosciuto come «campo d'espressione del divino» se già non si presuppone la conoscenza della sua realtà come persona creatrice[16].

In questi passi Scheler si preoccupa anche di prendere le distanze da due possibili concezioni di «interpretazione religiosa», quella dell'ontologismo e quella opposta tomista.

La prima è quella «a cui talvolta tende Agostino e che Malebranche ha trasformato in un sistema: che noi conosciamo le essenze delle cose del mondo originariamente in Dio e le conosciamo come essenze (…) solo in quanto Dio avrebbe creato le cose del mondo secondo il loro modello»[17]. Anche se, già qui come negli scritti più tardi, Scheler tende a concepire il rapporto fra l'uomo e Dio secondo l'accezione agostiniana della *illuminatio*, che implica un contatto diretto e quasi "mistico" fra lo spirito umano e lo spirito divino[18], si cura però di prendere distanza appunto da una concezione ontologista che «insieme all'idea di Dio pensa di ottenere anche la sua realtà»[19]. Sicuramente pone delle domande il fatto che nella sezione del testo intitolata "Auto-comunicazione e libertà", egli affermi liberamente come Dio diriga necessariamente «la sua auto-comunicazione fondata nell'amore e necessaria alla salvezza a ogni persona finita (…) nella forma di un atto di *illuminazione*» e la renda «disponibile, nella forma di un atto di *grazia*, a seguire questa salvezza anche praticamente»[20]. Grazia e illuminazione sono infatti due concetti che si scostano non poco dall'idea di una conoscenza del divino possibile esclusivamente tramite un'auto-rivelazione positiva per mezzo di persone. Oltretutto in un passaggio del testo in questione, ma anche in altri scritti ad esso contemporanei, Scheler parla di «tendenza posta in tutti gli oggetti attraverso Dio e la sua rivelazione naturale d'amore». In *Ordo amoris* afferma come l'amore dell'uomo sia chia-

[16] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione*…, cit., p. 52.

[17] Ivi, p. 7.

[18] In *Sfera Assoluta* Scheler ribadisce come il sapere su Dio non coincida mai con un sapere mediato e dedotto ma sia sempre immediato. Anche ne *L'eterno nell´uomo* afferma: «L'uomo religioso apprende per esperienza vissuta – non solo per mezzo del giudizio – il fatto che lo spirito umano è un riflesso, la prima impronta creatrice, fatta a sua immagine, del creatore di tutte le cose finite. Ovvero, nel raccoglimento religioso e immergendosi in sé, l'uomo religioso giunge alla radice della sua essenza spirituale, alla fine, alla prossimità sensibile di un luogo in cui egli vede immediatamente il proprio spirito come "abbracciato", "nutrito", dallo Spirito di Dio, "fondato in Lui", "sostenuto" da Lui», M. Scheler, *Eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2009, p. 507.

[19] M. Scheler, *Sfera assoluta.*…, cit., p. 52.

[20] Ivi, p. 96.

mato «a riconoscere la *richiesta oggettiva* che proviene da tutti gli aspetti degni di essere amati e a sottomettersi all'ordine gerarchico in cui essi si trovano»[21].

In ogni caso, anche se l'utilizzo di certi termini lascia intravedere l'inclinazione verso una determinata prospettiva, o perlomeno fa intuire un prossimo cambio di concezione, Scheler è qui interessato a mantenere la distinzione fra l'iniziativa di Dio, rivelantesi tramite la persona concreta del santo, e l'iniziativa dell'uomo che cerca di giungere con le sue forze dal mondo a Dio. La rivelazione naturale, considerata come rientrante nella seconda parte dell'alternativa, è come tale rifiutata[22].

La seconda forma di «interpretazione religiosa» che Scheler rifiuta è quella tomista. In generale nella propria filosofia Scheler si considera più vicino a quella che lui chiama la «direzione platonico-agostiniana» che a quella «aristotelico-tomista». Anche se il modo in cui Scheler ha recepito Tommaso rimane discutibile[23], a noi interessa semplicemente soffermarci sulla critica che egli esercita nei confronti di una determinata concezione del rapporto fra le essenze e le idee nello spirito divino e le essenze e le idee nello spirito umano. Rifiutando la dottrina tomista per cui «le essenze delle cose create (e le idee loro appartenenti) devono distinguersi dalle essenze (e idee) nello spirito divino come due diverse serie di essenze, i membri delle quali dimorano nell'appartenenza l'uno all'altro solo in un rapporto di similitudine o di analogia», Scheler riafferma qui un punto di vista che è conseguente alla propria teoria della relatività dell'esistenza (*Daseinsrelativität*). Nel saggio *Fenomenologia e teoria della conoscenza* (1913-14) egli sostiene che nella «visione naturale» gli oggetti sono sempre dati in modo «esistenzialmente relativo» (*daseinsrelativ*), cioè secondo determinate forme, qualità, direzione etc., a seconda della complessità dell'organizzazione del portatore degli atti che vanno a cogliere i particolari oggetti. Quello che è «esistenzialmente relativo» si dà dunque sempre con una certa «gradualità» (*Stufung*), che dipende dal soggetto correlato. L'idea di Dio, sostiene Scheler, potrebbe valere come caso limite, in quanto Egli è l'unico portatore di una *conoscenza adeguata* di tutti gli oggetti.

Anche in *Sfera assoluta* ribadisce come «l'interpretazione religiosa dell'insieme delle essenze come rivelazione naturale è essenzialmente possibile solo nel senso in cui le essenze delle cose del mondo (e dei beni) siano *identiche* a quelle in Dio, e solo le idee loro corrispondenti diverse

[21] M. Scheler, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 73.

[22] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione*…, cit., p. 52.

[23] Joseph Geyser in *Max Schelers Phänomenologie der Religion* e Erich Przywara in *Religionsbegründung* si esprimono a favore dell'esistenza di punti di contatto fra Scheler e Tommaso, o fra Scheler e la scolastica, ma Scheler stesso vi prende sempre distanza.

per pienezza e adeguazione in Dio e nelle persone finite»[24]. Posto questo, conoscere il mondo con una «successiva interpretazione religiosa» significa comprendere gli oggetti per come li comprende Dio, rispondendo appunto alla tendenza o alla richiesta ideale che è già presente in loro. Significa, secondo un'espressione ripresa ripetutamente ne *L'eterno nell'uomo*, *con-amarle* e *co-volerle* con Dio.

1.3. Necessità della metafisica

Come è già stato osservato, se le prove dell'esistenza di Dio non sono valide, la conoscenza della realtà divina non potrà basarsi sul pensiero spontaneo ma solo su una possibile rivelazione, insieme alla fede che accoglie tale rivelazione. Ciò però non significa che la filosofia - o la ragione umana - non possa svolgere il proprio compito di studio delle leggi essenziali che riguardano il divino e il suo modo di darsi come reale, insieme alle forme di rivelazione e le condizioni di possibilità che permettano all'uomo di accoglierle[25].

La filosofia ha infatti sempre il privilegio di poter porre delle importanti premesse gnoseologiche. All'inizio del paragrafo "L'esistenza di una sfera assoluta e il problema dell'agnosticismo" Scheler mette in rilievo due fondamentali "condizioni di possibilità" della disposizione umana a riconoscere e ad accogliere la presenza di Dio. La prima di esse concerne «*il sapere sull'esistenza di un essere assoluto e un valore assoluto in generale*», mentre la seconda riguarda una validità generale della fede, cioè che «l'esperienza fattuale di un'auto-comunicazione di Dio deve essere possibile non solo per una, ma per tutte le persone – per quanto Dio ha realtà»[26].

Scheler si sofferma in particolare sulla prima affermazione, una tesi che gioca un ruolo importante nella sua antropologia fin dai primi saggi. Già nello scritto *Sull'idea dell'uomo* (1914) egli presenta l'apertura all'assoluto come la caratteristica costitutiva della definizione stessa di uomo, mentre nel *Formalismo* sostiene che i sentimenti spirituali, correlati al valore del sacro, sono sentimenti assoluti che «si radicano nella natura assiologica della persona in quanto tale e nel suo statuto ontologico e di valore in quanto superiore ad ogni suo atto»[27].

Ciò che a Scheler preme di dimostrare è che l'esistenza di una sfera assoluta dell'essere e del valore sia un dato di fatto indubitabile, reso evidente

[24] M. Scheler, *Sfera assoluta…*, cit., p. 52.
[25] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione*…, cit. p. 53.
[26] M. Scheler, *Sfera assoluta…*, cit., p. 61.
[27] M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 425.

dall'*inclinazione metafisica* dell'uomo, la quale non può evitare di "riempire" la propria tendenza con una qualche realtà.

È interessante come dunque in questo testo la *metafisica* assuma un'accezione tutta particolare, che non indica più un costrutto scientifico dell'intelletto umano, ma una dimensione costitutiva della persona, insopprimibile, che esige trovare la soddisfazione che le è propria.

In ausilio alla propria argomentazione, piuttosto che descrivere «gli infiniti modi del riempimento positivo e fattuale di questa sfera nella coscienza umana», Scheler decide di richiamarsi a due specifiche modalità del suo apparente «non-riempimento»: il positivismo agnostico e la dottrina del nirvana. Egli vuole mostrare come anche il tentativo di contraddire a priori l'esistenza di tale dimensione fraintenda già in partenza la datità evidente per cui, nella sfera assoluta, essenza ed esistenza coincidono originariamente e necessariamente, così che risulta inevitabile porre per essa una *realtà*. Per questo entrambe le posizioni non possono che trovarsi in una situazione di «illusionismo metafisico»[28].

Scheler approfondisce in particolare, come più emblematico, il caso dell'agnosticismo: l'agnostico crede di poter lasciare indeterminata quanto al suo *quid* la sfera assoluta, sostenendo di astenersi dalla sua determinazione essenziale, senza però accorgersi che in questo modo non fa altro che affermare la datità assiologica del *nulla* e della *nullità* come realtà assoluta. Questo nulla infatti coincide con un «non qualcosa», è un «non-quid» che di per sé è ancora una datità intuibile e data nella percezione affettiva, «anche se lui non vuole affermarlo come vero nel giudizio e giudica di non conoscerlo e di astenersi dal dare un giudizio su ciò»[29]. Per questo l'agnostico non è altro che un «nichilista dell'assoluto». Di fatto è impossibile che l'uomo "non intenda" qualcosa nella propria sfera assoluta: la metafisica, ancora, è una dimensione presente a livello personale-coscienziale, tanto che «l'essere direzionato della fede al contenuto che si ha in mente, come *quid* determinato di ciò che è inteso come assolutamente reale, *è necessariamente co-dato* alla coscienza finita, e non può essere pensato come messo fuori funzione senza che venga soppressa la coscienza stessa»[30]. Così ogni coscienza finita possiede necessariamente una metafisica, cioè un *in-intendere* una determinata essenza nell'intesa sfera assoluta. Il cosiddetto

[28] Come osserva Cusinato, Scheler già precedentemente aveva sviluppato il tema dell'illusionismo metafisico in rapporto all'idolatria, sviluppando una teoria generale degli *idola* riprendendo il termine esplicitamente da Bacone. Cfr. G. Cusinato, *Katharsis, la morte dell'ego e il divino come apertura al mondo della prospettiva di Max Scheler*, Pubblicazioni dell'Università degli studi di Salerno, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, p. 112.

[29] M. Scheler, *Sfera assoluta…*, cit., p. 65.

[30] Ivi, p. 67.

agnosticismo rappresenta solo un caso limite di questa metafisica – la metafisica del nulla. Per questo l'uomo è *necessariamente un metafisico*, per quanto egli creda o meno alla realtà di Dio, e per quanto egli porti a coscienza o meno la propria metafisica.

«L'idea dei positivisti di voler disabituare l'inclinazione metafisica nell'uomo – come se essa non fosse un costituente della coscienza finita – ma solo un'abitudine sviluppatasi storicamente, da cui ci si possa anche "disabituare" (…) questo è il principale sbaglio filosofico del positivismo agnostico»[31]. A Scheler interessa mostrare come l'inclinazione metafisica sia un presupposto di ogni religione possibile, in quanto ne è la radice trascendentale spirituale e apriorica, che prende forma nell'amore, o nell'adesione, conscia o inconscia, a qualcosa. Per questo, d'altra parte, il *quid* in cui la persona ha fede può rimanere non tematizzato: perché è un'intenzione guidata innanzitutto dall'*amore*, atto ultimo e fondamentale dello spirito, non per forza portata a riflessione o a livello di coscienza.

Partendo da quest'ultima considerazione, vogliamo ora notare come le analisi che Scheler compie in questi passaggi rispetto alla sfera assoluta e al suo riempimento siano legate al suo concetto di *a priori*: la metafisica intesa in questo senso, non come metafisica filosofica o come sistema, non è una conoscenza spontanea, a cui competono assiomi o idee, ma un'inclinazione che ha il suo corrispettivo in un *a priori materiale* dell'essere.

Risulta dunque necessario spendere due parole sul concetto scheleriano di a priori materiale e sulla *funzionalizzazione* della conoscenza.

All'inizio del paragrafo "Fede indebita – allocazioni della sfera assoluta e necessità di una catarsi. Il medico del tempo", Scheler afferma che «anche se non ci fosse nessuna metafisica possibile dell'assoluto nel senso di una possibile conoscenza filosofia o scientifica, (…) in ogni caso esistono *fattualmente* e *necessariamente* prima di una rivelazione possibile, così negli uomini (persone singole) come fra i popoli, le nazioni, i circoli culturali, perlomeno delle forme *naturali* (…) dell'inclinazione metafisica. Ed esiste almeno una metafisica – il minimo metafisico – cioè ogni metafisica che ritiene la datità della *visione naturale* la stessa realtà assoluta»[32]. Questo perché? Perché il primo rapporto dell'uomo con la realtà, fin dalla nascita, è un rapporto di totale "investimento affettivo", dato dalla sua struttura emotiva alla cui origine si trova l'atto intenzionale dell'amore, anteriore a qualsiasi altro atto assiologico-cognitivo. Ciò porta la persona a porre la propria fede, o la propria salvezza, in una qualche forma di cui fa esperien-

[31] Ivi, p. 68.
[32] Ivi, p. 78.

za, forma che diventa modello carismatico, misura o schema interpretativo per ogni esperienza successiva: diventa dunque una forma a priori, che avendo però la propria base nell'essere, è un *a priori materiale*. Per questo Scheler, prendendo distanza da Kant, segnala come le forme assiologico-preformative dell'esperienza non siano innate, ma inerenti alla natura eidetica del singolo dato conosciuto e a quella partecipativa della singola conoscenza. Ed è appunto tale inerenza del processo di *funzionalizzazione* alla struttura eidetica del sapere l'elemento che configura la *natura specificamente metafisica* dell'esistenza personale[33].

Quello che interessa a Scheler in questo saggio, una volta constatato che la coscienza finita, nel processo di funzionalizzazione delle proprie conoscenze, cade inevitabilmente in un illusionismo metafisico per cui delle determinate forme esperienziali personali, o dei miti popolari o delle specifiche visioni naturali vengono assolutizzati e «trasferiti nella sfera assoluta», è mostrare come la filosofia possa assumersi il compito di purificare la coscienza riflessa da tali miti, rendendola libera per accogliere la rivelazione di Dio.

La filosofia possiede infatti un valore normativo nei confronti del mito e della metafisica: essa deve «purificare la sfera assoluta dalla fede necessaria nel mito e nella metafisica attraverso la conoscenza evidente dell'impossibilità di una metafisica dell'assoluto in generale. Attraverso ciò essa ottiene sia lo spazio per se stessa come metafisica relativa, sia lo spazio per la scienza. Soprattutto però rende la sfera assoluta, già sempre necessariamente prerivestita almeno con la metafisica ingenua, libera per la chiara coscienza, così da poter accogliere secondo il proprio discernimento una possibile rivelazione (auto-comunicazione) di Dio come l'unica luce qui possibile, e rendere anche solo possibile un credere *intuitivo* (fede) nel rivelato al posto del credere cieco»[34].

Tuttavia, per sradicare non solo dal campo della riflessione, ma da quello della vita vissuta, del lasciarsi vivere quotidiano, la radice fondamentale di ogni metafisica, la filosofia non è sufficiente. È necessaria quell'arte che fa sbocciare lo spirito al di sopra della vita e dell'organismo psicofisico[35], quella «psicotecnica dello spirito» di cui è capace solo il «medico del tempo», il quale rintraccia nelle intenzioni guidate dall'amore del suo paziente il contenuto esperienziale subcosciente rivestito con la *fede* e trasferito nella sfera assoluta; dopodiché il «medico del tempo» è in grado di guidare l'illusione metafisica del paziente in una dis-illusione, distruggendo il mito

[33] Cfr. G. Caronello, *Saggio introduttivo* a M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 91.
[34] M. Scheler, *Sfera assoluta*…, cit., p. 80.
[35] Cfr. G. Ferretti, *Filosofia della religione*…, cit., p. 58.

o «carisma usurpatore» e rendere la coscienza nuovamente libera e disponibile a porre fede nell'unico correlato in cui può trovare la propria soddisfazione: Dio.

1.4. Credenza e fede: la posizione d'esistenza

Occorre ora affrontare il problema della "posizione di esistenza", cioè il venire a datità di un oggetto assumendo il carattere di realtà, sia dal punto di vista delle leggi generali essenziali filosofiche, sia dal punto di vista dei correlati atti soggettivi. In questo, saranno messi in rilievo alcuni punti problematici della prospettiva fenomenologica.

Il punto di partenza di questa teoria è la separazione fra l'essenza e l'esistenza di un oggetto, la prima delle quali in particolare indica il suo essere-così (*So-sein*), il suo "significato ideale" che precede e fonda l'esserci dell'oggetto stesso (*Da-sein*), e che è il contenuto dell'atto intuitivo (*Einsicht*), unico atto dello spirito veramente cognitivo. Ciò che Scheler sostiene è che la vera conoscenza filosofica, la conoscenza essenziale, di per sé non può mai portare alla posizione reale dell'essenza stessa[36], cioè non può esprimersi sull'esistenza di fatto dell'oggetto intuito: per questo occorre che subentrino degli atti di diversa natura, più precisamente «l'e-sistenza di un'essenza viene portata a datità nella regione ideale dell'essere attraverso la posizione; nella regione reale finita e relativa attraverso la "credenza" = *belief*, nella regione assoluta dell'esistenza attraverso la "fede"= *faith* (…). Ogni affermazione di una tesi (come significato correlato allo stato di cose) è fondata attraverso un credere o non credere alla realtà degli stati di cose in questione, in una cosa o un processo (di qualche sfera dell'essere). Questo credere o non credere è un fondamento di ogni possibile giudizio di realtà – anche del giudizio che pronunciano filosofia e scienza (dunque altrettanto del giudizio su verità intuitive e non intuitive)».[37]

[36] Come osserva puntualmente Cusinato in *Katharsis* rispetto al rapporto a priori/realtà: «(…) Il tentativo di ampliare l'a priori formale kantiano nel senso dell'a priori materiale husserliano (…) comporta un prezzo molto alto, cioè la riduzione della metafisica a pura mistificazione: essa infatti da un lato ha la pretesa di parlare sulla realtà, dall'altro l'a priori viene limitato alla sfera husserliana delle "unità di significato ideali" (quindi al massimo è *Wesenserkenntnis*): ne consegue che "la metafisica apriorica è da escludere non perché l'a priori sia solo formale (…), ma per il fatto che la *Wesenserkenntnis* mai e poi mai può arrivare ad una qualsiasi posizione di realtà di un'essenza"». Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 116.

[37] M. Scheler, *Sfera assoluta…*, cit., p. 72.