

Vittorio d'Anna

**IL DIO  
IN TENSIONE**

*Uomo e mondo della vita  
nella metafisica di Max Scheler*

**F**

*Filosofia*

**FrancoAngeli**



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

**Vittorio d'Anna**

**IL DIO  
IN TENSIONE**

*Uomo e mondo della vita  
nella metafisica di Max Scheler*

**FrancoAngeli**

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Bologna.

Copyright © 2011 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](http://www.francoangeli.it).*

# *Indice*

Introduzione	pag.	7
1. La persona: nell'amore e in formazione	»	13
2. Divenire intemporale e essere temporale	»	33
3. Il mondo della vita	»	49
4. Il Dio che ha bisogno dell'uomo	»	85
5. Eros e Agape	»	103



## Introduzione

Non è possibile, e neppure legittimo, ricondurre la metafisica di Scheler in un sistema compiuto: non solo per la forma poco più che abbozzata a cui noi risulta, ma anche per la natura stessa della “cosa”. Gli scritti che la presentano non hanno il carattere della definitività: constano, assai più che di opere sistematiche, di materiale inedito, tale da richiedere una “messa a punto”; ma specialmente istanze distinte vi si fanno presenti talvolta, se non in contrasto, non riconducibili sotto un’unica cifra. Certo, il discorso lungo cui essa corre non consiste in un accavallamento di temi: è percorso da linee direttive e sta in un orizzonte ben determinato, ma resta fluido e non assume la “forma sistema”. Quello di Scheler è un pensiero inquieto che, piuttosto che ricostruito, va seguito, scontando, se non lacune, un che di incompiuto: specialmente non vi si deve fare valere sopra la pretesa che tutto torni. Il discorso, più che incompiuto, è aperto, scorre, e scorrendo subisce variazioni. Tesi, espressioni e definizioni vanno prese là dove si trovano, e cambiano non solo di portata ma anche di significato, quando ritornano in un altro contesto. Non si tratta soltanto di una trama spezzata nel bel mezzo del suo dipanarsi per la morte improvvisa di chi la veniva tessendo, ma anche del fatto che Scheler, nei suoi scritti più tardi, spintosi fuori dalla fenomenologia, volgendosi all’ontologia, si trova su di un terreno certamente originale ma non ancora dissodato, e di genere tale che sopra non vi si può costruire un edificio architettonico. Specialmente la sua riflessione, per quanto abbia idee ed essenze per termini di riferimento, non sconta il primato del logos. Egli la viene collocando su di una strada stretta, e mentre pensa l’essere al fondo oscuro ed inoggettivabile, pure lo assume in funzione delle categorie della metafisica. Il superamento delle nozioni di fondamento, di sostanza, di ente assoluto, della relazione soggetto-oggetto, non deve comportare l’abbandono del linguaggio e anche della logica che la tradizione filosofica ci hanno lasciato in eredità. Scheler condivide con *Essere e tempo* l’idea che l’essere non è nella presenza ma nell’esistenza, sostenendo però nel contempo che, se non lo vogliamo portare a svaporare, dobbiamo pensarlo in termini di spirito, vita, resistenza, divinità, persona, ecc...



Ad Heidegger, che gli contesta di, per così dire, versare vino nuovo in otri vecchi, risponde che non si può fare altrimenti<sup>1</sup>. In conseguenza della situazione paradossale in cui egli si mette, il suo discorso va incontro a torsioni: percorre un movimento sinuoso, e dal suo interno si viene sempre ogni volta rideterminando nei termini. Ma c'è anche dell'altro: una modalità di riflessione che passa per i problemi, per cui categorie, idee ed istanze si fanno valere nel loro impiego, rendendosi mobili, in un certo senso, plastiche, e in quanto tali solo in via di principio hanno un connotato di definitività. Esse sono messe a punto con le cose, rideterminandosi nell'azione che svolgono nell'interpretazione dell'essere e dell'esperienza: per cui, più che per sé, sono da prendere nel contesto in cui vengono a presentarsi. Hanno la portata di governare sul piano teoretico in quanto stanno a capo di una dinamica di riflessione che segue la trama della vita, nostra ed universale.

Scheler, passando dalla fenomenologia alla metafisica, non viene abbandonando l'intenzione descrittiva, per cui sempre cerca di fare parlare le cose, evitando di schiacciarle su di una logica di pensiero. E date nel mondo, esse risultano nel rapporto che con il mondo intratteniamo. Termine di riferimento è innanzitutto il fatto umano dell'esperienza: è su di esso che bisogna lavorare, a partire dalla premessa che il problema ontologico ha per via d'accesso la nostra esistenza. È in noi che Dio risulta, in determinazioni positive, ma anche ed innanzitutto nell'inoggettivabile del suo stare per un verso nel tendere impulsivo e per un altro nell'amore. Non è che sia in due distinte modalità, ciascuna chiusa in se stessa, ma in un unico movimento che corre lungo due poli. L'essere, energetico nell'impulso e rivelativo nello spirito, è inoggettivabile, ma pure risulta nell'oggettivo degli enti. Ha, in un certo senso, una doppia valenza: è nel venire a manifestazione e in ciò in cui si manifesta. Compito della filosofia è scoprirlo nelle modalità essenziali, evitando il suo schiacciamento sotto un'unica cifra. Le cose stanno nell'esistenza e nell'essere-così, sotto due condizioni distinte e insieme nell'unità del loro essere innanzitutto cose. Proprio in quanto ci sono, e sono ben determinate, sono nel movimento del venire a determinazione. Le tensioni a partire da cui risultano, giungono in loro ad un punto di adempimento, per poi ripresentarsi. E ciò a cui esse danno luogo non

<sup>1</sup> La risposta che Scheler si sentì in dovere di dare alle critiche che in *Essere e tempo* gli venivano rivolte è contenuta nell'inedito: M. Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskript*. Zu *«Idealismus – Realismus*, in: *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di M. Frings, Bern-München, Francke, 1976, pp. 254-94. Sulla questione della critica di Scheler a Heidegger si veda D. Dahlstrom, *Scheler's critique of Heidegger's Ontologie*, in: S. Schneck (a cura di), *Max Scheler's Acting Persons*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2002, pp. 67-92, nonché il saggio di V. d'Anna, *Scheler di fronte a Essere e tempo*, in: C. Gentili, F. W. von Hermann, A. Venturelli (a cura di), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, Genova, Il melangolo, 2009, pp. 229-52.

solo è sempre di nuovo trascinato via, per lasciare il posto a qualcosa d'altro, ma anche in se stesso è l'esito del coniugarsi di istanze distinte. Specialmente nel segno delle istanze distinte, addirittura contrapposte, è la nostra esperienza, con il suo stare insieme nel sentimento dionisiaco e nello spirito. L'ideale – formulato negli scritti scheleriani tardi, realizzabile nell'età moderna – è l'*Allmensch*: un uomo che è completo, non in funzione dell'uno ma del due. Le istanze restano nella loro specificità, solo vengono destituite di unilateralità, e finiscono con il disporsi nella reciprocità. A stare alla base sono spirito e tendere impulsivo; quel che è in dipendenza dell'uno entra in relazione con quel che è in dipendenza dell'altro. Maschile e femminile, conscio e inconscio, razionale e irrazionale escono dalla condizione di essere nella manchevolezza, e vengono a compensarsi. Convergono, senza però finire sotto qualcosa di terzo, che li ricomprensca come suoi momenti. Addirittura, nella nostra esperienza si alimentano reciprocamente, restando ciascuno se stesso, ma pure facendosi l'uno prendere dall'altro. L'unità è nella differenza. Già in natura è compenetrazione, scontando come presupposto la distinzione. Nell'uomo è mantenimento dei distinti nel bilanciamento. Sempre comunque non è nulla di originario ma, in quanto medio relazionale, introduce al divenire temporale.

Già nelle forme elementari e nel loro sorgere, le cose sono nel darsi, più in profondo che nell'essere date. Risultano determinate in quanto vengono a determinarsi: stanno originariamente nel tendere impulsivo, come non-cose, ma pure si fanno avanti, nel riferimento allo spirito. Il loro essere è il divenire, in una natura che è nella vita universale. Essere nella vitalità è insieme essere nella visibilità, entrare nel fenomeno, apparire. Le cose, tendendosi nel *Drang* e distendendosi nel *Geist*, per così dire, prendono forma. Ma così pure sono in ciò a partire da cui si vengono stagliando, in un determinarsi che è un uscire dallo sfondo. Esse sono non ciascuna per sé e l'una in l'una in rapporto all'altro – o lo sono solo secondariamente – ma nell'insieme da cui sorgono e in cui rifluiscono. Proprio in quanto nascono e muoiono, non sono nella morte, ma nella vita universale. È così pure l'io che – a differenza della persona – è in senso lato una cosa, seppure di genere particolare, sta in un universo che, sopravanzandolo, lo porta alla morte e nello stesso tempo lo redime dall'essere nella morte. «L'ordine comunistico [cioè solidaristico cosmoteogonico] distruggerà questa paura di fronte alla morte, redimerà l'io cosale, ci farà sentire che continuiamo a vivere in tutto – in ogni fiore, in ogni insetto, in ogni alito di vento, in ogni popolo – continuiamo a pensare in ogni spirito che ripensa in connessione con i nostri pensieri»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> M. Scheler, *Philosophische Anthropologie, in Schriften aus dem Nachlaß*, vol. III, *Gesammelte Werke*, vol. XII, 1987, cit., p. 340.

La vita ha l'ultima parola, ma non solo è eterna giovinezza, bensì anche medio del farsi avanti delle cose nello spirito. Tutto quel che nasce e muore nello stesso tempo prende forma. L'eros, come medio di messa in forma nell'impulso, lo fa configurato. La funzione che svolge è quella condurre il tendere energetico in determinazioni obiettive. In ultima istanza esso porta le forze a realizzazione, nella dimensione estetica del venire avanti nella forma. La natura è *natura naturans*, sta nel creativo della vita, ma pure, come *natura naturata*, è fatta di cose che – al di là che lo siano di fatto – sono sempre nel segno della bellezza. Quel che le risulta dentro prende corpo in un esercizio di configurazione che ritorna nell'arte.

Su questa linea Scheler parrebbe approdare ad una sorta di panteismo estetico. Ma egli definisce la sua metafisica panenteismo. Questo non solo in quanto lo spirito è presente in ogni cosa – il che ancora non porterebbe fuori dal panteismo – ma anche perché, al di là del suo risultare in natura, è esso anche, e nondimeno, per sé perseguito. E a perseguirlo per sé è soltanto l'uomo che, collocato com'è nella vita, sporge fuori dalla vita. Noi siamo il luogo della differenza, non tanto di *Drang* e *Geist* – che sono indipendenti l'uno dall'altro solo in via di principio – ma dei loro derivati nella nostra esperienza, eros e agape che, entrambi nello spirito, restano distinte modalità di essere. L'amore nel suo essere in tensione, passa per condizioni della realtà e momenti di relativizzazione, mentre nel suo essere disteso, è nell'umiltà e nell'abbandono alla divinità. Da una parte l'esercizio della forza porta l'esperienza nella logica dell'affermazione, da un'altra il senso dell'impotenza la fa librare in una dimensione di incontaminatezza. L'uomo, disponendosi in un percorso di formazione, cerca di realizzare lo spirito in un esercizio di gestione degli impulsi. Eppure ciò su cui si appunta la sua volontà, è preso dall'azione, ma non si scioglie nell'azione. Nella ricomposizione, allora, vi è un margine di non-ricomposto. L'essere nell'amore è un essere nella differenza, un tenere insieme quel che viene a realizzazione e quel che è fuori dal venire a realizzazione.

La metafisica è un volgersi alla natura e quindi alle idee. Ma sempre corre lungo il filo dell'esperienza: come interpretazione del cosmo, è in dipendenza del microcosmo che noi siamo. Scheler, anche negli scritti più tardi, resta un fenomenologo: prima viene la scoperta nella descrizione e poi la ricostruzione nella riflessione. *Drang* e *Geist* sono attributi dell'ens a se, ma la vita universale non è nient'altro che la vicenda del loro venire a compenetrazione. Così pure la nostra esperienza è nondimeno nella compenetrazione, consistendo nel perseguire in intenzioni di coscienza quel che già si fa valere nelle cose. Nel suo momento più alto, però, quello in cui le idee vi risultano dentro nella visione, è in riferimento a ciò che è fuori dall'impulso ed è dello spirito soltanto. In noi la ricomposizione sconta il non azzeramento della differenza. Sempre

lo scarto resta: le idee, per quanto siano *cum rebus*, non sono cose. Assumendole, le collochiamo nella metafisica, fuori dal nostro disporci in un tendere che, ancorché sublimato, resta impulsivo. Eppure vale anche l'opposto: dopo che le abbiamo scoperte nell'agape, ci volgiamo loro nell'eros, riportandole nella cultura e nei processi di formazione. La nostra esperienza, proprio al suo livello più alto, è ricomposizione nel mantenimento della distinzione. Ad attestarne la specificità è il fatto che dentro vi si fanno intenzioni non solo diverse, ma disposte su piani diversi. Innanzitutto noi portiamo le cose in compenetrazione, seguendo il movimento della vita, e rideterminandolo in un'istanza di realizzazione; ma poi pure, con un salto al di fuori, ci collochiamo nelle dimensioni solo spirituali: della visione delle idee, della dedizione a Dio, della carità, del pentimento. E siamo tanto in un sapere di formazione che in un sapere di salvezza: seguendo modalità non riportabili sotto un'unica cifra. La riconduzione all'uno non può valere come modello, se non si vuole pagare il prezzo della mutilazione dell'esperienza, rinunciando all'idea di un uomo completo. L'ampliamento dell'orizzonte porta ad un'interna polarità che lascia spazio sia alla irriducibilità dei distinti che alla loro fusione, senza la possibilità di giungere ad un'ultima parola. Tanto il monismo quanto il dualismo trovano in ciò una certa verità. Ma pure, se non tutto torna, la filosofia deve caricarsi anche di quel che non torna. La metafisica di Scheler, a partire dalla consapevolezza che i termini lungo cui corre sono nella ricomposizione, ma non ricomposti – perché nell'impossibilità di essere ricomposti –, più che da ricostruire, è da seguire.



## 1. La persona: nell'amore e in formazione

I valori Scheler li pensa nel loro darsi a vedere, come altrettanti oggetti essenziali: in un ordine assolutamente rigoroso, in sé disposto. Eppure non sono semplicemente indipendente da noi, ma pure si fanno avanti, ciascuno per sé, nel percepire affettivo, e l'uno in rapporto all'altro, nel preferire e nel posporre. Così si vengono dando in atti emozionali e non di pensiero. È il mondo a stare in una *logique du coeur* e noi lo portiamo a risultare, in contesti storici di riferimento. E così pure lo facciamo concreto, in un esercizio di funzionalizzazione. Non è però che prima sia in astratto, ma semplicemente è, nell'essenziale del suo essere di valore. I contenuti assiologici allora, se pure stanno nel fatto umano dell'esperienza, non sono in quanto tali fatti umani, ma medi di essere. Eppure non è che risultino sopra ma dentro, nel senso che sono nel loro venire a manifestazione. L'essere nell'amore è un essere e nel portare sé e gli altri a realizzazione. In conseguenza, preferire e posporre, che all'amore fanno capo, non indicano rispettivamente tanto posizioni di superiorità o di inferiorità – in un ordine gerarchico definito – quanto piuttosto il farsi avanti di posizioni di superiorità o inferiorità. Come tali non sono in dipendenza del nostro farli valere. Ma pure non è che ci siano per poi essere fatti da noi valere. L'essere è nell'esistenza dell'uomo, ma non è schiacciabile sull'esistenza dell'uomo. I valori, mentre entrano nel divenire e lo guidano, disponendolo in una prospettiva, pure nel divenire non sono esauriti. La modalità corrispondente al loro darsi in un rapporto di sovraordinazione e subordinazione, nella nostra esperienza viene relativizzata nella storicità, non propriamente nella sensibilità. A risultarne sono i molteplici sistemi di messa in rilevanza delle cose, come altrettante linee di scorrimento dell'esperienza nel farsi dell'umanità. Allora preferire e posporre, senza arrivare all'estremo di dualizzarsi, si presentano a un doppio livello: del loro essere in sé e del loro venire da noi acquisiti. «La “*gerarchia dei valori*” è pertanto qualcosa di asso-

lutamente *invariabile*, mentre le “regole di preferenza” sono variabili per principio nella storia»<sup>1</sup>. E questo perché l’essere risulta nella storicità, senza venire riassorbito nella storicità. «L’atto del “preferire” va completamente distinto dal modo della sua realizzazione»<sup>2</sup>. Al fondo resta una dualità. Ma, ancora più in profondo di quella di storico e metastorico, se ne presenta un’altra, che il preferire e il posporre stessi – in quanto tali – sanciscono: introducendo, loro che sono inoggettivabili, ad un sistema oggettivo, tanto rigoroso quanto quello dell’astronomia matematica.

Non si può, però, pensare la gerarchia assiologica come qualcosa di rigido: per un verso assoluta, in sé, e per un altro relativa, in noi che la acquisiamo; piuttosto essa sta nel movimento del suo risultare – ascensionale oppure discensionale – a cui partecipiamo nel movimento della nostra esperienza. I valori sono sì oggettivi, ma nell’inoggettivabile dell’*Erleben*. Come tali sono termini di riferimento nel farsi avanti del mondo. E li ritroviamo in noi, per la portata che hanno: di sorreggere il vissuto, indirizzandolo. Nell’autodati dell’essere vengono a darsi nell’esistenza dell’uomo. Ma pure stanno nella presenza, disposti l’uno sull’altro in una gerarchia. L’accento allora può cadere sul momento del loro esserci, in quanto si sono fatti avanti, oppure del loro farsi avanti. Sempre sono nella vita e nell’inoggettivabile di modalità intenzionali, ma per quanto li pensiamo come qualcosa la cui funzione è eminentemente orientativa, essi devono pure starci ben saldi di fronte. Se invece, enfatizzando il fatto dell’apertura, ne facciamo altrettante linee direttrici del realizzarsi – con a capo l’amore – della persona, partecipano dell’inoggettivabile di un essere che è rivelativo. Ma il preferire e posporre hanno a che fare con un sistema d’ordine. E proprio perché fanno riferimento a termini oggettuali, tanto che la posizione di superiorità di un valore «è comunque una relazione inerente all’*essenza* dei singoli valori»<sup>3</sup>, in una prospettiva di fondazione, essi sono modalità subordinate. Dietro e più in profondo di un sistema dato di relazioni sta il disporsi, a cui solo consegue lo stare l’un termine in rapporto all’altro. Il come viene prima del che cosa. I valori una volta che risultano, stanno in un ordinamento gerarchico, ma innanzitutto vengono risultando. Il preferire ed il posporre li fa presenti in un ordine; ma l’amore in via essenziale precede ogni ordine: è un fare venire avanti i valori, e non assunzione di valori dati. Ha sempre un che di feticistico riferirlo a qualcosa che c’è, come nell’innamoramento; e la stessa persona la perdiamo, quando la veniamo ad

<sup>1</sup> M. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori* (1913-16), ed. it., a cura di G. Caronello, Milano, San Paolo, 1996, p. 121.

<sup>2</sup> Ivi, p. 122.

<sup>3</sup> Ivi, p. 121.

assumere come questa o quella, ben definita nei suoi connotati ed oggettivata. L'amore non ha portata di rispecchiamento, è piuttosto medio di elezione: spinge a innalzare lo sguardo: volgendosi a quel che è più in alto, lo fa apparire come più in alto. È movimento di elevazione, non attestazione di uno stato di superiorità. Scheler lo definisce "pioniere", assegnandogli valenza fondativa, tant'è che vi «scintilla il valore più alto, che in questo modo può essere preferito»<sup>4</sup>. Solo in quanto i valori si vengono a dare nel medio dell'amore, per cui si fanno avanti, non nel vuoto dell'esserci soltanto, ma nel pieno del risultare nella persona, sono poi passibili di venire riportati ad una relazione fra loro, presentandosi gerarchicamente disposti.

Dati in un rapporto di fondazione, preferire e amore sono in via essenziale distinti; come pure distinti, e ciascuno nel suo proprio ambito, risultano nell'esperienza dell'uomo. Così mettono capo a due diverse modalità del nostro essere nel mondo. Le regole di preferenza sono le strutture portanti di un insieme di contenuti determinati. La loro portata è eminentemente storica; anzi sono esse a definire le linee degli orizzonti storici di riferimento. Aderendo all'esperienza, scontano come presupposto il fatto che l'uomo, trovandosi in un mondo, fa riferimento tanto a un ambiente quanto a un universo di valori che gli sono dati. Sono le regole di preferenza a rappresentare le condizioni per cui ci comprendiamo e ci disponiamo nei confronti di noi stessi e degli altri, definendo di volta in volta la nostra posizione in un orizzonte pratico e di senso. Per la funzione che svolgono esse sono altrettanti medi di appaesamento. L'uomo, facendole valere, non si determina in dipendenza di un principio ultimo, ma sta nella storia e si scopre in situazione. Gettato com'è negli istinti e nella cultura, non resta chiuso in se stesso ma si dispone – orientandosi, in un mondo che è orientato – in prese di posizione. È così ente eminente storico: non solo per l'orizzonte in cui si colloca, nella cultura e nelle *Weltanschauungen*, ma anche per il modello di indirizzo dell'esperienza che fa valere e a partire dal quale si rapporta a sé e agli altri. L'uomo, mentre è determinato da contesto ambientale e valori che, per così dire, egli non si sceglie, nello stesso tempo assume una posizione attiva: trasforma l'universo che lo circonda e specialmente è sempre nella possibilità di rideterminarsi, in funzione di termini assiologici di riferimento. Non subiamo passivamente il destino sotto cui stiamo – che è l'insieme delle linee che scandiscono, in un certo senso dall'alto, la nostra esperienza – ma lo rielaboriamo nella determinazione individuale. La gerarchia assiologica che governa l'esistenza dell'uomo è, per un verso, data, e per un altro è qualcosa a cui ci rapportiamo, in un movimento di

<sup>4</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1922), trad. it. a cura di L. Boella, Milano, FrancoAngeli, 2010, p. 159.



elevazione o di abbassamento. E se già il destino non ha nulla del fato – perché concerne valori e non accadimenti – nei suoi confronti ci disponiamo nella determinazione individuale, che rappresenta il margine di libertà che abbiamo, in un orizzonte di riferimento che resta dato. Ognuno è insediato nella propria epoca e nella propria cultura, e se anche sempre vi resta dentro senza poterne uscire, pure è in condizione di prendere posizione, con l'adesione o con la denuncia, innanzitutto nella coscienza, secondo intenzioni sue, e che da lui dipendono. E questo perché la nostra esistenza è in via essenziale storica, per cui è passibile di correzioni ed aggiustamenti, addirittura di un cambiamento di segno, facendosi altra. Il destino ci afferra, non già come una potenza che, ineluttabile, si impone dall'alto ma, in funzione dell'essere dell'uomo nel mondo, solo circoscrive l'orizzonte della nostra esperienza. Disposto com'è in un universo temporale, è esso stesso temporale<sup>5</sup>. Per questo non semplicemente ci sovrasta ma, pur restando dato ed appartenendoci, in qualche misura dipende da noi, e aderendo alla situazione in cui di volta in volta ci troviamo, è ciò nei cui confronti prendiamo posizione. Scoprendolo nella sua efficacia impositiva, nello stesso tempo ci facciamo carico di esso, fino al punto di intervenirevi sopra in un'azione di gestione. Allora, sempre rimanendo al suo interno, più che subirlo lo conduciamo attivamente, allargandolo, talvolta addirittura rovesciandolo nei termini lungo cui corre. La determinazione individuale, in funzione di cui viene a rielaborazione, è un esercizio di temporalizzazione di esso che è dato nel tempo. A caratterizzarla sta il fatto che i parametri assiologici sotto cui sta la nostra esistenza, possono venire ridisposti, già per quanto ce ne appropriamo nella coscienza. L'assumere nell'intenzione è un cambiare, un non più stare sotto passivamente. E il medio di cambiamento è la determinazione individuale che, mentre si fa valere in funzione di regole di preferenza, ha al fondo, dietro di sé, l'amore: non certo come sentimento, ma come apertura al mondo. Innanzitutto, per la sua stessa natura ed in quanto è amore, si consuma in dipendenza del vuoto del cuore: del fatto che la nostra esperienza non sta in uno spazio chiuso, per così dire, riempito o da riempire, ma corre lungo termini di riferimento che si vengono dando sempre di nuovo, in un movimento di scoperta. Altrimenti, deresponsabilizzati, saremmo condannati ad occupare il posto che il destino ci assegna. E se procediamo, avanzando in un cammino di elevazione, è perché l'amore si fa valere, nei confronti degli altri come di noi stessi. A differenza

<sup>5</sup> Sulla natura temporale, e non oggettuale, del destino, si veda, E. Kelly, *Der Begriff der Schicksals im Denken Max Schelers*, in: Bermes/Henckmann/Leonardy (Hg.), *Person und Wert: Schelers "Formalismus"*. *Perpektiven und Wirkungen*, München, Karl Aber Freyburg, 2000, pp. 151-2.

dell'innamoramento, che è un fissarsi all'oggetto, in una forma appena mascherata di idolatria, l'amore è creativo, e sposta in avanti. Il suo essere del tutto inoggettivabile è attestato dall'inoggettività del termine a cui si volge: la persona, nostra come altrui. L'amore non si intrattiene con i beni, se non al prezzo del suo pervertimento. Subordinarlo a cose, è rovesciarne la portata; e nell'innamoramento l'individuo è ridotto a cosa. Amare è piuttosto un liberare l'esperienza da ogni referente cosale, nel fare venire avanti la persona a cui ci volgiamo, tanto la nostra che altrui. L'amore non dà un ente nella presenza, ma è medio del farsi presente dell'ente. Come tale si consuma nella trascendenza: nel portare fuori e nel fare emergere. Esso non ha di fronte a sé nulla di determinato e, vivendolo, noi pure non siamo nella determinazione. Che l'esperienza dell'uomo sia nella finitudine, non è in contraddizione con lo stare essa sempre in cammino, per cui il risultato a cui di volta in volta si perviene, è in dipendenza del pervenire ad un risultato. Per il primato del come sul che cosa, la vita spirituale è nell'avanzamento, non nel raggiungimento. L'amore, informandola, è definito una "prospettiva", che sta dinanzi allo sperare, al presentire, al credere. In questo senso rappresenta l'apertura di uno spazio, dentro cui si dispongono quei sentimenti che stanno nell'apertura: speranza, umiltà, pudore ecc...

Eppure per quanto l'amore lo viviamo nel finito dell'esistenza e sia esso alternativo ad ogni pretesa di assolutizzazione del relativo, nondimeno, per venire pienamente compreso, richiede di essere pensato in Dio, e solo conseguentemente nell'uomo. Si può dire che unicamente perché la creazione è nell'amore, noi anche ci disponiamo nell'amore. Amando amiamo in Dio. Il nostro è amore di risposta: come medio di essere dell'esistenza nell'apertura, implica un essere nell'apertura, al quale partecipiamo. L'esperienza dell'uomo non è schiacciata sul positivo delle determinazioni, ma consumandosi – nel vuoto del cuore – in un movimento di avanzamento, sconta come condizione il suo essere in via essenziale in un rapporto di partecipazione con il creativo della divinità. Non è però che sia un rispecchiare relativizzando; piuttosto è un distendersi temporale in funzione di un termine intemporale, nel senso che la persona in noi, se non è soggetta all'usura del tempo, pure si viene facendo nel tempo<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> M. Gabel, *Ausgleich als Verzicht. Shellers 'später' Gedanke des Ausgleichs im Licht seines phänomenologischen Ansatzes*, in: E. W. Orth, G. Pfaffert, (a cura di), *Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs' Universität zu Köln 1993*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1994, pp. 225-8, definisce, con una felice espressione, l'esperienza dell'uomo che si viene realizzando nello spirito, in un rapporto di identità e differenza con l'autorealizzazione dello spirito.

La riflessione di Scheler sull'essere, passa per la comprensione del fatto umano dell'esperienza, nel senso che nostri *Erlebnisse*, mentre ci appartengono, pure hanno valenza intenzionale, e per quanto ne ripercorriamo la trama, seguendone le linee di scorrimento, li scopriamo in dipendenza di qualità di valore che governano il mondo<sup>7</sup>. Ma ciò che è medio di gestione, ed ha portata di incondizionatezza, pure si fa avanti temporalizzato nell'esistenza

<sup>7</sup> Sull'idea che al centro della riflessione di Scheler sia l'esperienza umana, nel suo articolarsi in strutture assiologiche, si veda E. Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophie of Max Scheler*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht/ London/ Boston, 1997. Scopo della fenomenologia sarebbe non lo stabilire nuove verità sulle cose, ma la chiarificazione del singolo insieme dei fatti, da ottenere portando a datità le strutture conoscitive e emozionali della nostra esperienza del mondo. È innanzitutto il punto di vista naturale a dover essere ricondotto ad analisi fenomenologica. La filosofia di Scheler è vista nel segno dell'intenzione di cogliere nell'esperienza di ogni giorno le essenze. Il mondo è sperimentato in una dimensione emozionale che pertiene a noi. Negli scritti del periodo di mezzo, lo scopo di Scheler «era di dimostrare come il sentire umano costituisca un modo di conoscenza dei valori che struttura il nostro essere nel mondo ed il nostro essere con gli altri» (p. 151). Per E. Avé-Lallemant, *Phänomenologische Reduktion*, in: P. Good, (a cura di), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München, Franke, 1975, pp. 174-6, Scheler non prende le mosse dalle scienze, ma dall'esperienza naturale del mondo. Nel suo pensiero la riduzione fenomenologica, prima di essere preconditione della conoscenza filosofica, è in relazione all'essere umano. Anche M. Gabel *Intentionalität des Geistes. Die Phänomenologische Denksatz bei Max Scheler*, Erfurth, Benno Verlag, 1991, pp. 33-4, vede le essenze in Scheler appartenere al compimento umano di un'esperienza. Nondimeno, avendo a che fare con l'autorealizzazione dello spirito, la fenomenologia si stacca dalle strutture relative dell'esistenza. Così essa, mentre sta dentro un proprio ambito di contenuti essenziali, nello stesso tempo si incarna nella realtà dell'esperienza extrafenomenologica (pp. 47-9). Così pure per G. Pfafferott, *Präferenzwandel und sittlicher Wertordnung*, in: *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*. II Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V. Universität zu Köln 7. 10. Juni 1995. Bonn, Bouvier, 1997, p. 100, i valori risulterebbero sulla base dell'intenzionalità umana. In precedenza, F. Hammer, *Theonomie Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, L'Aja, Nijhoff, 1972, p. 151, aveva posto la fenomenologia scheleriana nel contesto dell'antropologia, in quanto non è una visione transempirica di essenze. M. Frings, *Max Scheler*, Milwaukee, Marquette U.P., 1996, pp. 50-1, in riferimento all'idea scheleriana di *ordo amoris*, parla di fattori primordiali, determinativi della natura e struttura del mondo umano. Sulla stessa linea interpretativa, per U. Eichler, *Die Relativisierung des Begründungsproblem in der Wertethik Max Schelers*, in: A. Engstler, A. Schnepf (a cura di), *Affekte und Ethik*, Hindelsheim-Zürich-New York, Olms, 2002, p. 329, Scheler, vedendo nell'uomo un *ens amans*, collega nell'amore antropologia e fenomenologia dei valori. Così pure, nel suo pensiero, per G. Ehrl, *Schelers Wertphilosophie im Kontext seines offenen Systems*, Neuried, Ars Una, 2001, p. 62, i valori compenetrano la realtà umana, tant'è che per viverli non occorre un atteggiamento fenomenologico. Come essi si danno nell'esperienza della vita, così, corrispondentemente, l'esperienza della vita nelle sue articolazioni è di valore. La stessa visione naturale del mondo sta dentro un universo assiologico e non è qualcosa di semplicemente connotato in senso empirico. Con Pfafferott, Ehrl condivide l'idea di una sfera emozionale, in Scheler, della natura umana.

dell'uomo. I saggi che Scheler scrive sul pentimento, sul pudore, sul risentimento, sulla morte, oppure sul capitalismo e sulla guerra, al di là della differenza di intenti, convergono sul presupposto che i valori sono in concrezioni; e anche il fatto che stiano in un loro proprio regno, risulta nell'esperienza che ne facciamo. Così pure, efficaci, nelle molteplici modalità del loro disporsi l'uno per l'altro, essi mettono capo a contesti storici di riferimento e nello stesso tempo sono in contesti storici, determinando non solo cultura e visioni del mondo ma la stessa organizzazione, per così dire, materiale – in termini di potere ed economici – della collettività. I valori hanno una funzione direttiva, trasformando l'esperienza in positivo, come nel pentimento, oppure semplicemente connotandola o addirittura, per quanto la gerarchia in cui stanno è rovesciata, portandola a sprofondare nel pervertimento, come nel mondo moderno nel quale l'utile è anteposto a ciò che – come vitale oppure spirituale – gli è sovraordinato in via essenziale. Di essi diciamo che sono ciò in grazia a cui prendiamo posizione nei sentimenti. Ad esempio, il pudore è, certamente, un fatto psichico, avvertito in diversi gradi di cogenza, ma non soltanto, anche, ed innanzitutto, una modalità del disporsi del mondo, tant'è che, come affermazione della dignità sia del proprio corpo che della propria interiorità – rispettivamente nelle dimensioni della vita e dello spirito – può essere fatto valere oppure tacere. Addirittura il senso della morte è termine di presa di posizione e, per quanto non possa venire al fondo eliminato, è passibile di essere rimosso, come nel mondo moderno, con la riduzione delle cose a termini di calcolo e quindi della vita a materia inorganica. Così i valori, anche se non hanno una portata di sentimento, informano i sentimenti: tanto nel connotarli dall'interno, per cui li fanno risultare nell'apertura e nella chiusura – come, rispettivamente, nella speranza e nella disperazione, nell'umiltà e nell'orgoglio, nel pudore o nell'impudicizia – quanto nel dirigerli, assecondandoli o osteggiandoli. Sorreggendo l'esperienza in funzione dell'essere della persona, sempre vengono, per così dire, a incarnarsi e, alla fine, nel destino e nella determinazione individuale, si fanno avanti nella storia. Così, essi che sono intemporalmente, risultano nel temporale dell'esistenza umana.

Il tempo è un essere nella continuità ed insieme nella discontinuità. Il fluire, se fosse soltanto tale, nel "tutto scorre", consisterebbe in un avanzare che coincide con il restare sul posto, in assenza dell'irrompere del nuovo. È solo perché vi è un momento di frattura, che il divenire si fa temporale e si carica di futuro. Ciò che altrimenti risulterebbe chiuso in un gioco illimitato di rimandi, viene spezzato e si apre. Riprendendo un'idea di Kierkegaard, per Scheler il divenire, per non coincidere con l'identità del presente, esige un frammento di eternità: l'istante, in grazia al quale il passato è quel che è stato, e quel che sarà non sta al suo interno. Carico di ascendenze teologiche, viene fatto valere, in un saggio su Weber, come la condizione dell'avvenire, in po-