



SALVATI PER GESÙ, MORTO E RISORTO

Contributo

Ormai soltanto un Dio si può salvare. Suggestioni e interrogativi dall'ultima stagione del pensiero di Max Scheler

Valentino SARTORI

Abstract

The article presents the last period of thought of Max Scheler in its most suggestive and challenging traits, and tries to capture its richness without neglecting its problematic aspects. Starting from its central period of thought on God, Scheler takes a definite salvific direction which does not stop in the last years, but it becomes more solid and deep, involving God Himself in the story of salvation not only as a Saviour, but also as Saved, together with mankind and the world.

L'articolo affronta, nel suo profilo suggestivo e sfidante, l'ultima stagione della riflessione di Max Scheler, tentando di coglierne la ricchezza, senza sottacerne la problematicità. Sin dalla fase mediana del suo pensiero su Dio, questo si caratterizza nei termini di una decisa piega soteriologica, che non si interrompe negli ultimi anni, ma si conferma e approfondisce, coinvolgendo nel dramma della salvezza Dio stesso, non solo o prima di tutto in qualità di Salvatore, ma come "salvato" insieme all'uomo e al mondo.

L'ultima stagione del pensiero di Scheler, aperta nel 1923 con *Essenza e forme della simpatia*¹, e conclusa nel 1928 (anno anche della morte del filosofo) con la pubblicazione de *La posizione dell'uomo nel cosmo*², rappresenta una formidabile sfida interpretativa. Come lascia intendere la fel-

ce titolazione di un intero numero d'una rivista³, con Scheler si è in presenza di un pensiero in cui ben difficilmente s'incontra la rassicurante quadratura del 'sistema' – un pensiero, certo, attraversato da molte più linee di continuità di quante

¹ Max SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Milano: Franco Angeli 2010.

² Max SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano: Franco Angeli 2009⁵. Sarà sempre questa l'edizione citata, ove non segnalato diversamente.

³ Stefano BESOLI – Giuliana MANCUSO (a cura di) «Un sistema, mai concluso, che cresce con la vita». Studi sulla filosofia di Max Scheler», *Discipline filosofiche*, 2010. Aggiunge peso determinante a questa caratteristica la morte del pensatore avvenuta nel 1928 a causa di un infarto.

si sia disposti troppo spesso a vederne, ma che ha nel cambiamento un tratto distintivo che spicca⁴.

Lo spazio di un breve articolo rende quasi impervia la sfida in questione, vista la necessità della scelta di ritagliare una singola tessera, per quanto importante, d'un mosaico cangiante, senza poter premettere i motivi di precise opzioni ermeneutiche e considerare con puntiglio i tratti di continuità/discontinuità nell'autore, preziosi ai fini della sua comprensione.

È sicuramente legittimo chiedersi, ora, che cosa spinga a riavvicinare una meditazione filosofica densa ma datata, soprattutto se si pensa che un suo tratto individuante è costituito dall'ospitalità autentica offerta ai saperi scientifici del tempo.

Va considerato, prima di tutto, un motivo *storografico*, che, in queste pagine, non occupa il vertice in ordine d'importanza, ma non si può negare l'urgenza di strappare l'ultimo lustro della riflessione di Scheler da una troppo comoda ermeneutica che lo vuole catturato dal panteismo e polemico transfuga dal cristianesimo. Va usata prudenza in merito, anche in riferimento a *ipsisima verba* dell'autore, poiché ne dipende la raccolta di altri frutti.

Bisogna esplicitare, poi, un decisivo motivo *antropologico*. Quello sull'uomo è un tema dominante della riflessione scheleriana, ma è proprio nella cornice di un'opera dalla marcata indole antropologica (*La posizione dell'uomo nel cosmo*) che il filosofo tedesco dà origine ad alcune pagine tanto complesse quanto suggestive dal punto di vista della metafisica del divino. In altri termini, l'umanissima domanda di salvezza, che nella soteriologia giunge a raffinata consapevolezza, proietta la propria forma su quella dinamica del divino disegnata da Scheler⁵.

In ragione di questa *pericoresi* fra antropologia e teologia, la messa a tema del Dio-in-divenire (*werdender Gott*) entra di forza nel merito della teodicea, prospettando, se non proprio una solu-

zione soddisfacente, almeno un germe di pensiero che merita di essere coltivato, poiché non fa né razionalisticamente ricorso alla creazione del migliore dei mondi possibili, né immagina un Dio che stranamente si spoglia delle sue tradizionali prerogative, per potersi porre al livello dell'uomo che ha sete di senso, di giustizia, di salvezza⁶.

Tra i motivi ne va annoverato anche uno di ordine *scientifico*. Da parte degli studiosi di lingua inglese è facile registrare un ricco fiorire di interventi, contributi e pubblicazioni che convergono nell'intento di affrontare la *quaestio de Deo* in un atteggiamento di ascolto disponibile nei riguardi del sapere scientifico. In tale ottica guadagna credito la posizione del *panenteismo* (sia pure in versioni differenti), che, contrariamente al teismo (Dio radicalmente separato dal mondo), prospetterebbe un profilo di Dio che non infrange soprannaturalisticamente la chiusura dei sistemi per agire *sul* mondo, ma lo plasma dall'interno a partire da una posizione di immanenza⁷. In questo quadro, indubbiamente stimolante, destano sorpresa i timidi riferimenti al panenteismo trinitario di J. Moltmann e ancor di più il silenzio su Scheler, quando invece si attinge a piene mani alla *process theology*, ispirata dal grande A.N. Whitehead e analoga allo scheleriano Dio-in-divenire.

In base alle motivazioni richiamate, si è qui fermamente convinti che il recupero della riflessione scheleriana possa offrire un contributo di rilievo alla lettura in filigrana delle umane attese di salvezza.

1. Cautela ermeneutica

Al termine del 1923 Scheler notifica il suo allontanamento dalla chiesa cattolica, precisando di non essere mai stato un cattolico secondo i parametri della chiesa romana⁸. La dichiarazione, su

⁴ Rigidamente schematica, ma utile per orientarsi la periodizzazione di M.T. Pansera, che parla di un periodo *spiritualistico* (1895-1910), uno *cattolico* (1910-1921) e uno *panenteista* (1921-1928): cf Maria Teresa PANSERA, «Saggio introduttivo. Max Scheler: dall'etica all'antropologia filosofica», in Max SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Roma: Armando 1997, pp. 9-11.

⁵ Un aspetto che sarebbe interessante documentare consiste in una sotterranea linea di continuità nella concezione scheleriana del divino, nonostante gli innegabili rivolgimenti, ed è l'interesse *soteriologico* con cui il filosofo affronta il tema.

⁶ Un ventaglio assai variegato di posizioni è presentato in: Stefano BROGI, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, Milano: Franco Angeli 2006.

⁷ Cf Philip CLAYTON – Arthur PEACOCKE, *In Whom We Live and Move and Have Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK: W.B. Eerdmans 2004 (e-book); vedi anche Philip CLAYTON (a cura di), *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Minneapolis: Fortress Press 2007 (e-book).

⁸ Cf Guido CUSINATO, «Scheler interprete inattuale del Cristianesimo», *Filosofia e teologia* XIII (1999/1) p. 138. Nella stessa pagina, l'autore dell'articolo precisa che «questa dichiarazione ha finito con l'occultare una problematica a cui la stessa filosofia di orienta-

cui G. Cusinato invoca cautela per lasciare spazio a ipotesi interpretative meno scontate, fa comunque il pari con una presa di distanza dal teismo, che ne *La posizione dell'uomo nel cosmo* compare *ex abrupto*, dopo che il divino era stato etichettato con i tradizionali attributi: «noi neghiamo lo stesso presupposto teistico: quello di un Dio spirituale personale che è onnipotente proprio grazie alla sua spiritualità»⁹.

Stante la limpidezza della posizione assunta dal Nostro, ma stante pure la fondatezza delle cautele interpretative raccomandate da Cusinato, è probabilmente più sgombro il varco per caratterizzare il volto del divino quale emerge nella metafisica dell'ultimo Scheler.

Su di essa fa avvertire il proprio peso specifico il vivo interesse suscitato dalla filosofia della libertà di Schelling. Si è qui dell'avviso che l'influsso teosofico presente in quest'ultima – come avvisa lo specialista Pareyson – non autorizzi a parlare frettolosamente di un tuffo di Scheler nell'irrazionalismo, poiché la sua, al pari di quella schellinghiana, rimane una meditazione vigile, la cui lucidità si può facilmente indovinare dalle questioni che più o meno esplicitamente intende affrontare¹⁰. Rimane, ed è destinato a rimanere ovviamente tale, l'interrogativo circa la possibile maturazione di un'articolata ipotesi teologica che la morte ha gelato a pochissimi anni dalla sua promettente germinazione.

2. Una significativa inclusione nella *Stellung*

La posizione dell'uomo nel cosmo è un'opera di antropologia filosofica, tessera di un mosaico più ampio la cui composizione la morte ha purtroppo interrotto. A stento, però, si può negare l'importanza *teologica* dell'ultimo capitolo e di altre pagi-

mento cattolico non può rimanere insensibile, in quanto nell'ultimo periodo Scheler, più che rifiutare il cristianesimo *tout court* critica piuttosto un cristianesimo che, sopraffatto dal pensiero greco, finisce coll'irrigidire la portata rivoluzionaria del proprio concetto di agape nella tesi delle *ideae ante res* e in quella della *creatio ex nihilo*.

⁹ SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 181.

¹⁰ Circa uno sconfinamento irrazionalistico della filosofia di Scheler, che avrebbe i suoi presupposti nel modo peculiare di declinare il "metodo" fenomenologico: cf ad esempio Michele LENOCI, «Prospettive scheleriane sulla persona», in Virgilio MELCHIORRE (a cura di), *L'idea di persona*, Milano: Vita e Pensiero 1996, p. 363.

ne che lo precedono. È dato anzi di cogliere un fruttuoso nesso che non ingenera confusioni: la tematica teologica fiorisce dal cuore stesso di quella antropologica, suo contesto, ma naviga costantemente al largo da una cattiva antropomorfizzazione del divino.

È tutt'altro che ozioso attardarci brevemente sull'inclusione testuale del tema, che fa il suo ingresso con una critica severa dell'idea di spirito nella metafisica occidentale (dalla filosofia greca a Hegel), correlata alla celebre tesi dell'impotenza dello spirito, per concludersi con una riflessione sull'inoggettivabilità di Dio, dovuta sia alla sua infinita trascendenza, sia all'inoggettivabilità della persona *qua talis*. Questi due estremi della riflessione teologico-metafisica di Scheler la incorniciano in un modo che è degno della massima attenzione, anche per non incorrere in un errore interpretativo che ha fatto scuola: quello di confondere la tesi dell'*Ohnmacht* del *Geist* (impotenza dello spirito) con l'ipotesi, testualmente non fondabile, di un'impotenza della persona, compresa quella divina.

Per quanto concerne il primo estremo dell'inclusione, Scheler trova nella metafisica occidentale, nei confini precisati, un filo ininterrotto nell'idea d'uno spirito dotato di forza e attività (*nous poietikós*), caratteristica che anima anche la concezione giudaico-cristiana di creazione, scaturente da una volontà positiva e onnipotente¹¹. Solo poche pagine prima, il Nostro aveva riattizzato la *vis polemica*, già accesa in *Essenza e forme della simpatia*, nei riguardi della figura speculativa di Agostino, che ha formulato l'ipotesi delle *ideae ante res*: essa aprirebbe lo scenario di «un piano della creazione del mondo precedente la stessa realizzazione del mondo»¹². Mentre Scheler sta ponendo le condizioni per parlare di un Dio il cui divenire è legato all'«urto di questa violenta tempesta, che è il "mondo"»¹³, nello stesso tempo sta anche creando i presupposti per parlare non solo in modo dinamico della creazione (*creatio continua*), ma anche della libertà divina. Per quanto presenti nella mente di Dio, infatti, nella misura in cui sono da lui concepite, le *ideae ante res* sarebbero rigidi progetti cui la creatività di Dio si dovrebbe uniformare nel momento in cui il mondo scaturisce dalle sue mani. In fondo, questo pensiero, in debito eccessivo con l'idealismo antico, renderebbe sterile il germe di rivoluzione atti-

¹¹ Cf SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 149.

¹² *Ibid.*, 134.

¹³ *Ibid.*, 157.

vo nell'idea della precedenza dell'amore sull'intelletto e la volontà, che *Amore e conoscenza* aveva rintracciato lucidamente nella gnoseologia e negli altri settori del pensiero di Agostino, sia filosofico che teologico¹⁴.

Il secondo estremo dell'inclusione in parola – quello riguardante l'inoggettivabilità di Dio – presenta un che di programmatico, ma riprende quanto già espresso nel *Formalismo* a proposito dell'inoggettivabilità della persona. Non è, quindi, solo a tema la trascendenza di Dio, che, come attesta *L'eterno nell'uomo*, legittima i rituali espressivi dell'apofatismo, ma anche il suo carattere personale. Il rilievo non è indifferente, se si considera che la posizione di Scheler è stata bollata spesso come panteista, nonostante gli espliciti chiarimenti sul termine *panenteismo* spingessero a custodire insieme due valori non necessariamente incompatibili: quello della personalità di Dio, che ora Scheler vede come il traguardo di un processo, e quello della sua immanenza al mondo, che il nostro autore pensa intimamente connesso al suo divenire.

La lezione scheleriana da cogliere in questa inclusione testuale incoraggia a guardare con favore il confronto alto che il filosofo bavarese imposta con Nietzsche proprio nelle pagine della *Stellung*: secondo Cusinato, egli valorizzerebbe gli stimoli critici nietzscheani nei confronti di una visione evolucionista all'uomo posto al culmine di un processo lineare, senza vicoli ciechi, ma nello stesso tempo scorge in Nietzsche il rischio esiziale di sostituire il Dio onnipotente con un Ego che lo è altrettanto e che si afferma ipertroficamente cibandosi dei resti di colui che ha ucciso¹⁵. All'interno del pensiero nietzscheano, com'è posto sotto critica da Scheler, l'Onnipotente sembra trovare un diverso rifugio, sotto mentite spoglie.

Spostando l'obiettivo critico, L. Cortella, in un articolo dedicato al tema dell'incarnazione in He-

gel, sostiene che il Dio della metafisica trova nelle coordinate della modernità il suo ultimo riparo. Il Dio "perduto", mondanizzato nella *Menschwerdung*, si salva nel soggetto, nella sua autoconoscenza¹⁶. Premesso che questo filosofema hegeliano (e schellinghiano) non è assente in Scheler, sorge la questione se la riflessione teologica di quest'ultimo non riesca a liberare salutarmente Dio dalla prigionia dell'immanenza all'uomo, ricollocandolo nell'immanenza di più ampio respiro rappresentata dal mondo e dal dramma cosmoteandrico¹⁷.

Dovrebbe, allora, essere rivista la linea interpretativa secondo cui Scheler avrebbe preso ruvidamente congedo dal cristianesimo, poiché in realtà egli incoraggia a guardarlo come esperienza ed esperimento di pensiero innovativi, ancora alla ricerca di una ripresa consona alla sua carica rivoluzionaria. Va salutata, perciò, con favore la linea interpretativa di Cusinato che, senza negare i cambiamenti, scorge nell'ultimo Scheler alcuni tratti di quello intermedio. Nella metafisica del Dio in divenire, infatti, paiono trovare avanzata maturazione le analisi fenomenologiche dell'*humilitas* e vi trovano critica le «varie filosofie del soggetto, dell'autosufficienza e dell'autorendenzione»¹⁸. È probabilmente questo il primo impatto salvifico del divino presentato nella *Stellung*: nella sua inadeguatezza strutturale a restituire, infinitamente ingigantita, l'immagine di un ego tronfio e impersonale. Il pregio di una simile sotterologia, implicita ma leggibile, è quello di muoversi al largo da ogni schema sostitutivo, sempre a rischio di sottrarre responsabilità all'uomo, esattamente dove invece gli è richiesta.

3. Una tensione originaria nel divino: vita e personalità

Nel dar figura al divino in fedeltà alle pagine della *Stellung*, bisogna saggiamente rinunciare a un'ermeneutica presuntuosamente ultimativa, poiché la meditazione scheleriana si sposa al carattere programmatico, ma anche magmatico, dei fogli in questione, che talvolta ne rendono disage-

¹⁴ Da parte di Scheler c'è un amore per l'Agostino pensatore, che gli ha fatto guadagnare il titolo di agostiniano *post litteram*: Daniela VERDUCCI, «Dall'intenzionalità all'atto. L'itinerario filosofico di Max Scheler, un agostiniano post-litteram», in Luigi ALICI – Remo PICCOLOMINI – Antonio PIERETTI (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità (Atti del IV seminario internazionale del Centro studi Agostiniani di Perugia)*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1993, pp. 286-312, che nell'ultima fase si raffredda bruscamente già nel *Sympathiebuch*.

¹⁵ Cf Guido CUSINATO, «Guida alla lettura», in Max SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano: Franco Angeli 2009⁵, p. 69.

¹⁶ Cf Lucio CORTELLA, «Secolarizzazione del Dio metafisico. Hegel e l'incarnazione», *Filosofia e teologia* XIII (1999/1) p. 111.

¹⁷ Si prende a prestito il felice aggettivo da Raimon PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio – uomo – mondo*, Milano: Jaca Book 2004.

¹⁸ CUSINATO, *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, 144.

vole la lettura. Non raramente, nelle pagine menzionate, vengono enunciate esigenze, più che solidi punti fermi. Mi concentro, così, su *un* profilo davvero rilevante del divino, così com'è sbizzato dal nostro autore: quello della tensione fra lo spirito e l'impulso primordiale – tensione che non solo lo attraversa, ma lo *costituisce*, visto che esso avrà una figura definitiva solo nel tempo escatologico¹⁹.

Scheler esplora anche eventuali ricadute della sua tesi del *werdender Gott*, ma il cuore pulsante della stessa pare essere proprio quello di una tensione costitutiva nel divino, non più visto come dotato di perfezione *ab origine*, ma come *risultato* in cui egli viene a capo di una «*tensione originaria fra spirito e impulso primordiale*»²⁰. Qualche riga più avanti, Scheler, impiegando il termine chiave 'compenetrazione' (*Durchdringung*), precisa che «l'obiettivo e il fine dell'essere e del divenire infinito è rappresentato dalla reciproca *compenetrazione* di uno *spirito* inizialmente *impotente* e di un *impulso primordiale* inizialmente *demoniaco*, cioè originariamente *cieco* nei confronti di tutte le idee e di tutti i valori spirituali»²¹.

Il passaggio citato è chiaro quanto basta per testimoniare, oltre alla riproposizione della tesi dell'impotenza dello spirito, anche l'avvenuto scioglimento di quell'equazione fra spirito e persona che caratterizza lo Scheler intermedio²². Lo spirito è ancora momento costitutivo del divino, ma non è abbastanza per deciderne la personalità, che invece è frutto d'una conquista, il termine d'un *processo*. Porre, tuttavia, la personalità di Dio nel divenire non equivale ancora a precipitarlo nell'indistinto del panteismo, che Scheler non ha mai smesso di criticare come posizione che consuma Dio nel mondo o il mondo in Dio. Egli

¹⁹ Scheler, infatti, individua il punto debole fondamentale del teismo nell'aver scambiato il punto di partenza con il punto di arrivo: cf SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 158.

²⁰ *Ibid.*, 157.

²¹ *Ibid.*, 157-158.

²² La tesi dell'*Ohnmacht des Geistes* rappresenta certamente una posizione di pensiero che coerentemente e audacemente Scheler sviluppa, fino a portarla nel cuore stesso del divino, ma non può essere sottovalutata l'aderenza del pensiero del Nostro alle concrete condizioni storiche da lui vissute in prima persona: la distruzione fisica e valoriale portata dal primo conflitto planetario lo induce a guardare con più prudenza, se non proprio ad abbandonare, una visione provvidenzialistica della storia e a considerare i valori più alti come incapaci di affermarsi per virtù propria.

immagina un dramma cosmoteandrico nel quale il panteismo non segna la perdita delle differenze, ma implica una comunanza di destino nel cui quadro Dio, uomo e mondo si salvano insieme, nel flusso di un'unica vita, che nelle differenti centricità della scala degli esseri (*Stufenfolge*) tende, comunque, alla *compenetrazione* fra le due grandezze nominate.

Nell'ultimo Scheler il sollevarsi dell'esistenza concreta di Dio dal *Grund* presenta linee di analogia, non di radicale diversità, da quella compenetrazione fra spirito e vita, agape ed eros che caratterizza la persona umana. È un'ulteriore testimonianza, indiretta ma tangibile, dell'infondatezza di ogni interpretazione che faccia avanzare il discorso di una dualità oppositiva e insanabile fra le due grandezze nell'uomo, salvo poi trasferire, con un antropomorfismo acritico, lo stesso schema in Dio²³. Probabilmente, la mancata registrazione di uno slittamento semantico subito dal termine 'spirito' nella transizione fra Scheler intermedio e ultimo procura aporie ermeneutiche a cascata²⁴, come se il testo scheleriano non fosse già sfidante a sufficienza con le sue asperità, al netto dalle malcomprensioni del singolo lemma, la cui responsabilità ricade interamente sull'interprete e non sull'*interpretandum*.

A proposito di lemmi, vale la pena di soffermarsi sul significato da dare al *Drang* (impulso vitale) comparso nella citazione riportata poco sopra, poiché finisce per attirarci sul terreno, ancora una volta interessante e denso di sviluppi speculativi, del debito acceso dal Nostro con Schelling. Non è solo nei confronti del pensatore di Leonberg che si mostra debitore Scheler, nel momento in cui fa uso del termine, ma «È sicuramente nel concetto schellinghiano di *Sehnsucht*, come momento primitivo della divinità, che va ricercata l'origine di quella concezione dinamica del divino che sfocia poi nell'espressione "*Dio in divenire*" (espressione però non usata da Schelling)»²⁵. È, quindi, da rilevare in Dio o nel suo momento primitivo una fame d'essere che probabilmente non è sbagliato caratterizzare come fame di nascere, che, stando

²³ Cf LENOCI, «Prospettive scheleriane sulla persona», 368ss.

²⁴ Cf Guido CUSINATO, «Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler», in Maurizio PAGANO (a cura di), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Milano-Udine: Mimesis 2011, pp. 535-560.

²⁵ CUSINATO, «Guida alla lettura», 153, nota 25.

all'introduzione di Pareyson, costituisce la condizione della personalità di Dio²⁶.

In merito al *Drang* come impulso primordiale, come *natura naturans*, va onestamente registrata un'instabilità di significato che, nel volgere di nemmeno un pugno di pagine, induce a descriverlo sia come «colmo d'infinite immagini»²⁷, sia come portatore di un tratto demoniaco, «cioè originariamente *cieco* nei confronti di tutte le idee e di tutti i valori spirituali»²⁸. Non è nostro intento sciogliere questa oggettiva difficoltà ermeneutica. La considerazione, piuttosto, secondo la quale «Attraverso la compenetrazione Dio schellinghianamente fa luce sul proprio *Abgrund* e trasferisce ad esso il proprio ordine»²⁹, guida al riconoscimento nel cuore del divino di una vita pulsante, impossibile da vedere nella spinoziana *causa sui*, che pure Scheler ha presente. Ed è proprio questa vitalità che anima, o forse rianima, il Dio prospettato dall'ultimo Scheler, diametralmente opposto a un Dio in cui si toccano come estremi, alla fine convergenti, «l'ateismo antropocentrico e il teismo canonico»³⁰, che riporta a interrogare l'illuminata e illuminante introduzione pareysoniana agli scritti di Schelling sulla libertà. Lo si fa con la sensazione che il pensatore piemontese ricalchi nella sua introduzione del 1974 i tratti del divino schelerianamente inteso.

Pareyson saluta nello scritto schellinghiano sulla libertà del 1809 il farsi largo di un Dio dai tratti personali, che sostituisce l'Assoluto indistinto della filosofia dell'identità, ma osserva puntualmente che la personalità diventa anche per lui oggetto di conquista, una soglia a cui pervenire, non un pacifico e assodato punto di partenza, da cui fluisce placidamente la sua azione *ad extra*. Il pensatore italiano precisa che personale Dio lo diviene «attraverso la sua vita e il suo movimento, attraverso quella vita e quel movimento che sono la sua essenza, e in cui si realizzano la sua libertà e la sua volontà»³¹.

È risaputo che Pareyson non avvicinò Schelling solamente con intenti esegetici. Analogamente a quanto accadde in Scheler, la meditazione sulla

produzione dell'ultimo Schelling divenne linfa preziosa per le sorti della sua ontologia della libertà. Si coglie, quindi, nelle parole di Pareyson, non prima di tutto il distacco imparziale dello storiografo, ma il favore di una persona che assiste alla nascita di qualcosa di nuovo, sia pure nell'universo della speculazione. Cattolico convinto e coraggioso, Pareyson non teme di mettere l'accento sulla vita tumultuosa che fluisce nelle vene del divino in Schelling, impastata anche di antitesi, di negativo, di cieca volontà, per quanto il pensatore cuneese ponga alcuni spunti della *Freiheitsschrift* sul libro paga della teosofia. Insomma, Dio conosce contrasto e storia e la sua esistenza, da distinguere dal fondamento, proviene da un progressivo far luce sul *Grund*, da un divenire e un patire. Pareyson e Scheler, uniti da Schelling, potrebbero stigmatizzare congiuntamente un limite spinoziano: quello di pensare la sostanza «come un oggetto privo di vita e attività»; la confusione fra Dio e «il fondamento personale da cui Dio è sorto»³².

Pareyson fa risuonare l'interrogativo che Schelling stesso si pone: perché non la perfezione fin dall'inizio, ma come tappa conclusiva di un tragitto? La risposta, per nulla scontata, tira in ballo la vita: «Perché Dio è vita, non semplicemente essere. E ogni vita ha un destino, ed è soggetta al patire e al divenire»³³. Poco sopra, con la sua straordinaria abilità a custodire gli opposti e a maneggiare le espressioni dialettiche, scrive:

«se si vuole un Dio vivente e personale, bisogna attribuirgli quella contraddizione ch'è la condizione della vita e quella nascita ch'è la condizione della personalità. La vita risulta da un contrasto di principi opposti, l'ira e l'amore, la volontà egoistica e la volontà razionale, il desiderio oscuro e incosciente e la fiamma luminosa dell'intelletto; la personalità risulta da un ritorno su di sé, da una presa di coscienza di se stesso, e quindi da una storia e da un divenire»³⁴.

Si dovrà prendere in considerazione il nodo di provocazioni esistenziali cui Scheler ha dato ascolto in maniera intelligente, penetrante e meritoria nell'ultima fase della sua riflessione e della sua vita, ma già il commento pareysoniano a Schelling dà trasparentemente l'idea di un'alter-

²⁶ Cf Luigi PAREYSON, «Introduzione», in *Id.*, *F.W.J. Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano: Mursia 1999³, pp. 5-32.

²⁷ SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 156.

²⁸ *Ibid.*, 158.

²⁹ CUSINATO, «Guida alla lettura», 158, nota 37.

³⁰ Guido CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova: Messaggero 2002, p. 100.

³¹ PAREYSON, «Introduzione», 14. Il testo introduttivo di Pareyson è interamente editato in corsivo.

³² CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, 123.

³³ PAREYSON, «Introduzione», 15. Cf CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, 122.

³⁴ PAREYSON, «Introduzione», 14.

nativa che ogni teologia e ogni filosofia che si occupi di temi teologici devono affrontare: o rendere semanticamente e metafisicamente “differente” il discorso su Dio fino a renderlo asettico, differente fino all’indifferenza perché privo di *vita*, o attribuire a Dio la vita, ma esponendolo così all’urto della violenta tempesta che è il mondo, come dice Scheler in un passo già citato, iniziando a percorrere questa seconda strada.

4. Nodi che Scheler prova a sciogliere

La rivisitazione del concetto di onnipotenza divina pone Scheler in dialogo, polemico e alto a un tempo, con Nietzsche, ma gli consente pure di lavorare su fronti differenti, come quello che lo vede purificare provvidenzialmente e meritoriamente il concetto di creazione, spesso abbassato, con poco convincenti correzioni, al livello dell’*homo faber*. Affrontare il concetto di onnipotenza divina, però, non costringe solo a rivedere la qualità dell’azione di Dio nel mondo, ma anche i modi e il “peso” della sua presenza in esso. Cusinato ravvisa, infatti, nell’uscita dell’*Etica* di N. Hartmann nel 1926 un’ulteriore ed energica spinta alla riflessione dell’ultimo Scheler, nel senso che questi recepisce la provocazione dell’ateismo postulatorio hartmanniano, secondo cui una storia già posta su salde rotaie dall’Onnipotente lascia ben poco spazio di manovra alla libertà umana e, quindi, diventa vacuo ogni discorso sull’umana responsabilità³⁵.

Chi spinge per uno Scheler che tornerebbe tra le braccia del giudaismo al termine di una tormentata ricerca religiosa trova sicuramente motivi di prossimità fra la soluzione scheleriana e la mistica dello *Zimzum*, o analogie con gli spunti sul Dio debole formulati da H. Jonas dopo l’immane tragedia della *Shoah*. La proposta del filosofo di Monaco ci pare, tuttavia, più radicale, poiché con la tesi del *werdender Gott* non calca il sentiero già battuto di un libero ritrarsi di Dio (*Zimzum*) per fare spazio alla creazione o di una volontaria rinuncia della sua perfezione, quale risulta dalla riflessione di Jonas, ma a un Dio che consegue una perfezione e un carattere personale non posseduti precedentemente, né all’origine, né in alcuna fase della “storia”³⁶.

³⁵ Cf CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, 117-121.

³⁶ Similmente a Platone, riferendosi esplicitamente al filosofo ateniese, Jonas espone un mito al cui *incipit* Dio rinuncia alle proprie prerogative, rimettendosi

Sintonizzato con la linea ermeneutica di Cusinato, Tumminelli pone giustamente in evidenza l’ininterrotta presenza in Scheler di categorie del pensiero cristiano, con una preminenza dell’idea di agape. Non suona scorretta, ma nemmeno priva di ambiguità, tuttavia, l’affermazione secondo cui «la tradizionale metafisica dell’onnipotenza dell’essere viene sostituita dalla tesi dell’*Ohnmacht des Geistes*»³⁷. Vero è che la tesi scheleriana in questione si mostra estremamente articolata, ma così come viene evocata nella citazione dà l’impressione di pagare dazio al canone interpretativo avviato da Cassirer. L’impotenza dello spirito non apre immediatamente, infatti, lo scenario dell’impotenza di Dio, quanto invece quello della sua non-onnipotenza *ab origine*. In proposito, benché essa non sia dedicata alla metafisica dell’ultimo Scheler, ci sentiamo in sintonia con la riflessione di una giovane studiosa, esperta di Bohnhoffer, secondo la quale l’onnipotenza di Dio va biblicamente e trinitariamente riletta nella direzione dell’amore. Va visto in esso, infatti, una forza promotiva in grado di «rendere la realtà capace di relazione, trasformare gli individui da oggetti in soggetti, da entità manipolabili e sfruttate a persone capaci di decisioni, da unità chiuse in se stesse a personalità capaci di aprirsi alla relazione con il tu»³⁸.

Posta in questi termini agapici, l’onnipotenza divina viene strappata da penalizzanti analogie con l’avvilente prospettiva dell’*homo faber*, finendo così con l’essere ridotta a proporzioni angustamente tecnologiche, fino all’enfasi soprannaturalistica di un Dio che sospende nel miracolo le leggi di natura, per acquisire invece una promettente attitudine a essere letta in armonia con il suo agire creativo³⁹. A tal proposito, il Dio che ha bisogno di colmare la sua fame d’essere nella gesta-

al caso, «abbandonandosi all’avventura dello spazio e del tempo, la divinità non tenne nulla per sé» (Hans JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova: Il nuovo melangolo 2004, p. 23). Jonas dà l’impressione di presupporre una pienezza originaria, oggetto sì di rinuncia, ma data a monte, per la quale ci permettiamo di segnalare una differenza in confronto al Dio in divenire di Scheler.

³⁷ Cf Angelo TUMMINELLI, *Max Scheler sull’amore. Tra fenomenologia e Lebensphilosophie*, Napoli-Salerno: Orthotes Editrice 2018, p. 193.

³⁸ Nicoletta CAPOZZA, «“Aprire lo sguardo verso il Dio della Bibbia...” Il cammino del pensiero occidentale e la riscoperta del volto fragile di Dio», in *Esperienza e teologia XII* (2006) p. 37.

³⁹ Cf CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, 103.

zione della propria personalità, non ha per altro alcun bisogno di condizionare la propria libera creatività a un platonizzante progetto che preesisterebbe alla realtà (*ideae ante res*). Se si presta ascolto alla geniale analisi fenomenologica di Scheler sul pentimento, ci si avvede che anche il passato più fossile perde molto del suo granitico profilo, una volta che sia nuovamente interrogato dalle forze giovani e fresche di cui il Nostro parla in *Reue und Wiedergeburt*: «Nella misura in cui il presente “sceglie” senso e valore del passato che lo accompagna è libero nei suoi confronti»⁴⁰. Criticamente e avvedutamente proiettato tale schema di pensiero sul modo di concepire l'assoluto, acquista maggior plausibilità la tesi scheleriana della *creatio continua*: nulla costringe a pensare la creazione nell'orizzonte di un mortificante fissismo sbizzato e contenuto *ab ovo*, quando è possibile invece immaginarla come i vortici di novità che Dio apre e riapre *liberamente* in ogni momento del tempo⁴¹.

Non perché viene illuminato nelle sue radici, il pensiero del Dio in divenire risulta immediatamente chiaro e speculativamente metabolizzabile in tutti i suoi aspetti. La sua luce peculiare, probabilmente, dev'essere cercata, più che nella sua agevole spiegabilità, nella sua capacità di rendere meno caliginosi aspetti cosmologicamente o antropologicamente intricati come, ad esempio, l'eccesso del male e del dolore. A tal proposito, Scheler rifiuta di inserire una problematica simile nel meccanismo inesorabile d'una dialettica che affronta la questione da un punto di vista logico, senza offrire luce in prospettiva esistenziale, la più urgente in questi casi. Nemmeno per un attimo egli prende in considerazione la possibilità di una qualche pertinenza della tesi della giusta retribuzione, già severamente posta in discussione dal libro veterotestamentario di Giobbe⁴². L'entrata in crisi salutare del Dio che tutto può fare e che tutto controlla presenta una maggior attitudine a coesistere con la presenza indiscutibile e lancinante del male, che si fa fatica a sopportare col solo inquadramento nell'ottica del bene più alto. Doverosamente riconosciuto il loro pregio speculati-

vo, la posizione scheleriana pare salvare i fenomeni meglio di quelle concezioni che ipotizzano una protologica rinuncia di Dio alle proprie prerogative o un suo ritrarsi, poiché questo ritrarsi assume addirittura i tratti della crudeltà, se il suo soggetto è un Dio onnipotente e amorevole in grado di intervenire contro un male che, tracciando dalla creazione imperfetta, finisce per artigliare gli innocenti. Più dimessa, ma più pertinente sembra, invece, una presa in carico del male da parte di una comunità agapica, che è tale non solo in forza di un comandamento moralisticamente accolto e osservato, ma quale perfetta corrispondenza all'essenza di Dio, come limpidamente si evince già dal *Formalismus* e da *Vom Ewigen*.⁴³ Anche questa prospettiva d'ordine ecclesiologico, d'una comunità che si rende partecipe dell'unico processo con cui Dio emerge dall'abisso del proprio fondamento (*Ab-Grund* e *Urgrund*), crea e ricrea, apre la condizione per vincere il male, poiché egli l'ha vinto nella propria radice, dà corpo all'idea di *Mitvollzug*, di una compartecipazione nel compimento degli atti, che è idea gnoseologica, etica e soteriologica nello stesso tempo, e che funziona come testimonianza d'una sotterranea, ma non invisibile, continuità fra lo Scheler intermedio e quello seguente la *Kehre* del 1922/23⁴⁴.

Conclusione: un lascito impegnativo al pensiero metafisico

L'ultimo piccolo segmento di questa rilettura del pensiero religioso di Scheler, comandato fin dalle sue radici epistemologiche – se così si può dire – da una preoccupazione genuinamente *soteriologica*, non intende aggiungere ulteriore materiale di riflessione, quanto invece proporre un rapidissimo consuntivo sulle acquisizioni di tale pensiero. È difficile negare il carattere denso, sug-

⁴³ Cf CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, 108.

⁴⁴ In questa direzione pare muoversi questo pregnante passaggio alla conclusione della *Stellung*: ««Tuttavia la realtà ultima dell'“essere che è attraverso di sé” non è mai oggettivabile, così come del resto non lo è la realtà dell'altro come persona: di conseguenza si può partecipare alla sua *vita* e alla sua *attualità* spirituale soltanto attraverso la *coesequazione* degli atti e solo attraverso l'atto dell'*impegno* e dell'*identificazione attiva*. L'essere assoluto *non esiste* come mero sostegno dell'uomo e come mero riempimento delle debolezze e dei bisogni umani, e d'altra parte tali debolezze e bisogni tendono inevitabilmente ad *oggettivarlo* in continuazione» (SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 184).

⁴⁰ CUSINATO, *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, 145.

⁴¹ Cf *ibid.*, 146.

⁴² Cf CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, 104-107. Fra i vari addebiti critici nei confronti del Nostro, va annoverato quello proveniente dagli ambienti marxisti, perché avrebbe sollevato obiezioni contro la dialettica hegeliana: cf CUSINATO, *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, 141.

gestivo, ma in alcuni punti anche esegeticamente impervio della riflessione scheleriana, a meno che non si voglia porre tutto sotto il segno dell'irrazionalismo, col che ogni problema interpretativo è risolto, ma anche dissolto alla radice.

La meditazione scheleriana diventa un pungolo formidabile per ogni metafisica ancora convinta di doversi far carico di quella riflessione che, camminando sulle proprie gambe e lontana da una *metabasis eis allo genos*, voglia porsi sulle tracce dell'esperienza del divino dischiusa dal cristianesimo. Quanto a questo intento, Scheler calca probabilmente analoghe orme a quelle del nume tutelare di due terzi della propria speculazione: Agostino. Seguendo, però, il filo dell'analogia, va evidenziata un'incompiutezza che il nostro autore scorge nel santo nordafricano, iniziatore di una rivoluzione rimasta allo stato embrionale.

P. De Vitiis è giustamente incline a motivare con la prematura scomparsa quei punti dell'ultima metafisica scheleriana che maggiormente suscitano i più profondi interrogativi, convinto anche che, della metafisica, l'ultimo pensiero di Scheler sia più crisi che aggiornamento⁴⁵. Quest'ultimo apprezzamento di De Vitiis è convincente, soprattutto se si considera la crisi in parola come una frattura instauratrice e non come una dissoluzione dei problemi sull'agenda della metafisica. È questo un merito del dramma cosmoteandrico che Scheler mette magistralmente e lucidamente in scena. Considerando, però, la conoscenza tutt'altro che superficiale che il Nostro ebbe della *Spätphilosophie* schellinghiana, compresa la *Philosophie der Offenbarung*, è legittimo chiedersi – come fa anche De Vitiis alla fine dell'articolo – che cosa avrebbe potuto sortire una riflessione così insonne e vigorosa, riuscendo a dare un respiro trinitario all'esigenza di non separare più, con asettici risultati, il destino del mondo e la vita prorompente e tumultuosa di un Dio "patetico".

Registrato il malinconico tramonto del Dio onnipotente all'origine, Scheler ha avuto il merito di riportarlo, come diveniente, al centro dell'attenzione, a scavare nell'uomo un'inquietudine per la mitigazione della quale la metafisica non si candida affatto come cura: il Nostro lo dice forte e chiaro al termine della *Stellung*. Estratto da una

nociva immanenza al soggetto umano, Dio è consegnato dallo scheleriano dramma cosmoteandrico a un'immanenza non meno discutibile, ma senz'altro più benefica: l'immanenza al mondo. Ebbene, nel momento in cui si mette a fuoco il carattere personale, benché in divenire, del divino in Scheler, è legittimo chiedersi quale risultato avrebbe potuto farsi largo in lui, provando a unire il pensiero della *Menschwerdung* del Figlio divenuto carne con quello del divenir progressivamente persona di Dio: due forme diverse, indubbiamente, ma entrambe legate in Scheler dal concetto di *Durchdringung*.

È difficile dare un contorno attendibile agli sviluppi di un pensiero che la morte improvvisa ha consegnato alle congetture. Questo pare, però, il punto più opportuno in cui il non detto, l'inespresso di Scheler può trovare continuazione in un pensiero di differente matrice, al cui interno l'ipotesi cosmologica e soteriologica di un divenire *di Dio* può forse trovare nuovo corso in quella di un divenire trinitario *in Dio*.

⁴⁵ Cf Pietro DE VITIIS, «Teismo ed antropologia in Max Scheler», *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 5 (2003) [inserito il 20 luglio 2003], <<https://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [Accesso: 02 aprile 2023] [71 KB], ISSN 1128-5478.