
SAGGIO

di Angelo Tumminelli

Eros e Agape. I due volti dell'amore secondo M. Scheler

1. Introduzione

La tematizzazione filosofica dello stretto legame che sussiste tra l'amore e la creatività è sicuramente uno degli aspetti più significativi presenti nell'opera di Max Scheler (1874 - 1928): questi, nonostante le numerose oscillazioni teoriche che attraversano le diverse fasi del suo pensiero, mantiene tuttavia sempre ferma l'idea della natura creativa dell'amore ovvero della capacità, propria della persona che ama, di creare il valore (e con esso il significato) degli oggetti amati. Per comprendere come Scheler articola questo nesso essenziale, va anzitutto precisato che per lui il concetto di amore (*Liebe*) si colloca all'interno della relazione tra una dimensione erotica (*eros*) e una dimensione agapica (*agape*); la prima designa la natura istintiva dell'amore vitale, quello che spinge gli esseri viventi ad unirsi sessualmente per generare nuovi individui e garantire, quindi, la prosecuzione della specie; con amore agapico Scheler indica, invece, la dimensione spirituale che sorregge ogni scelta affettiva e ogni relazione interumana. Da un punto di vista storico, la distinzione tra *eros* e *agape* può essere ricondotta alla differenza tra due paradigmi filosofici oltre che sociali e culturali, legati ciascuno ad una precisa matrice religiosa¹: l'ideale dell'*eros* si lega al mondo pagano della Grecia antica tutta incentrata su una concezione di tipo immanente dell'essere umano e della realtà in generale; mentre è solo con l'avvento del cristianesimo che si fa avanti la convinzione del carattere spirituale dell'amore la cui origine viene rintracciata nell'essenza stessa di Dio². Parlare della dialettica tra *eros* e *agape* all'interno di un pensiero come quello di Scheler significa, dunque, cercare di comprendere come il filosofo articoli la relazione tra istanza greca e istanza cristiana, ovvero come egli concepisca la tensione tra l'orizzonte vitale-istintivo (*Drang*) dell'esistenza e quello spirituale-trascendente (*Geist*). In una filosofia come quella di Max Scheler, la quale subisce nel corso del tempo radicali oscillazioni fino a contraddirsi su alcuni punti, anche la dialettica tra *eros* e *agape* non viene presentata in modo univoco ma va collocata all'interno di precisi mutamenti

¹ A questo proposito cfr. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, (tr. it. di N. Gay) Il Mulino, Bologna 1971.

² Cfr. Gv 1, 7 - 10: «carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati».

teorici: ora Scheler considera *eros* e *agape* come due paradigmi alternativi difficilmente conciliabili, ora, invece li riconosce come momenti ineludibili e compenetrantesi dell'unico darsi processuale della realtà. Cercheremo allora di presentare il modo in cui Scheler, nelle diverse fasi del suo pensiero, articola il rapporto tra queste due dimensioni dell'amore per comprendere come ad entrambe, seppur con accezioni diverse, egli attribuisca la qualità essenziale della forza creativa.

Va anzitutto precisato che le riflessioni di Scheler si collocano all'interno del delicatissimo contesto filosofico tedesco dei primi anni del Novecento: si tratta di un momento significativo della storia della filosofia nel quale il pensiero occidentale ridiscute i propri presupposti epistemici e i propri fondamenti metafisici; attraverso le correnti del pensiero dialogico (Rosenzweig, Buber, Ebner)³, della *Lebensphilosophie* (Simmel e Dilthey) e della fenomenologia (Husserl, Stein, Reinach) si assiste ad una vera e propria decostruzione del *modus philosophandi* tradizionale con la messa in discussione dell'ontologia classica legata tanto all'impostazione parmenidea quanto alla metafisica moderna di stampo cartesiano. Scheler respira allora questo contesto di profondo mutamento filosofico: dopo una prima fase in cui egli è ancora legato alla filosofia della vita e fa propria la critica al neokantismo del suo maestro Eucken sotto la direzione del quale discute nel 1900 la sua dissertazione di dottorato sul tema del rapporto tra principi logici e principi etici⁴, a partire dal 1902 la sua riflessione sarà segnata dall'incontro con la fenomenologia husserliana che egli interpreterà sempre in senso realista contro ogni possibile deriva di tipo trascendentale. Facendo propri i capisaldi del metodo fenomenologico che intende costruire una scienza rigorosa sulla base dell'analisi dei puri fenomeni (ovvero della realtà delle cose nel loro darsi alla coscienza intenzionale), Scheler elabora un'etica fenomenologica fondata sulla nozione di valore (*Wert*) come a-priori esclusivo della intuizione morale⁵. Allo stesso modo egli, in altri lavori, applica il metodo della fenomenologia all'analisi dei fenomeni affettivi⁶ e allo studio degli atti religiosi⁷, sempre intesi come momenti dell'incontro della coscienza intenzionale con un preciso referente oggettuale. Per tutti gli anni¹⁰ il pensiero di Scheler viene considerato come

³ Sui fondamenti del pensiero dialogico si veda la monografia di B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, trad. it. di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009; ed. orig. *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Alber, Freiburg -München 2002.

⁴ Max Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Principien*, Druck Vopelius, Jena 1899 ora in *Gesammelte Werke* (GW), Band I, pp. 9 – 159.

⁵ L'opera monumentale dedicata all'elaborazione di un'etica materiale dei valori è M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16; 1927), Bd. II, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000, ed. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

⁶ M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Verlag von Max Niemeyer, Halle 1913.

⁷ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000 (6., durchges. und überarb. Aufl.), ed. it. *L'eterno nell'uomo* (1921), Edizioni Logos, Roma 1991 (tr. it. di Ubaldo Pellegriano) e Bompiani, Milano 2009.

l'espressione più alta della filosofia cattolica tedesca al punto che lo stesso Karol Wojtyła dedicherà la sua tesi di dottorato a questa fase dell'itinerario filosofico scheleriano in cui maggiormente emerge il personalismo filosofico e teologico⁸. È però a partire dal 1923 – 24 che Scheler opera una vera e propria virata di tipo teologico nel passaggio dall'idea di un Dio personale alla concezione del "Dio in divenire" (*werdende Gott*) secondo la quale la divinità coincide con la spiritualità immanente al cosmo⁹: a questa ultima fase del pensiero scheleriano si deve l'elaborazione di una antropologia filosofica¹⁰ e in essa va riscontrata la ri-articolazione del rapporto tra *eros* e *agape* in una direzione essenzialmente nuova¹¹. Mentre lo Scheler degli anni '10 escludeva la possibilità di una conciliazione tra dimensione erotica e dimensione agapica, l'ultima fase è invece incentrata sull'idea della compenetrazione e dell'armonizzazione (*Ausgleich*) tra le due dimensioni che diventano momenti interagenti e reciprocamente compenetrantesi dell'unico darsi dinamico della realtà.

2. *Eros platonico e agape cristiano: due paradigmi alternativi*

Il saggio intitolato *Liebe und Erkenntnis* (Amore e conoscenza)¹² risale al 1915 ovvero al periodo fenomenologico e cattolico dell'itinerario speculativo di Scheler. In questo testo il filosofo si chiede quale sia l'ordine di priorità tra l'amore e la conoscenza individuando due possibili paradigmi alternativi; da un lato vi è la figura del conoscitore che pone la conoscenza alla base di ogni desiderio di scoperta: per lui non si conosce ciò che prima si è amato, ma si ama solo ciò che prima si è conosciuto. La figura dell'amatore risponde invece all'ideale della priorità dell'amore sulla conoscenza secondo cui l'amore è l'atto originario da cui scaturiscono tutte le forme del sapere. Nell'alternativa tra la figura del conoscitore e quella dell'amatore, Scheler individua la differenza tra il paradigma greco-indiano, che subordina la sfera affettiva a quella intellettuale considerando l'amore come una mera funzione derivata della conoscenza, e quello cristiano che si fonda, invece, sul primato dell'amore come atto originario di ogni disvelamento dell'essere. Sia per il pensiero greco che per quello indiano, infatti, la pienezza esistenziale viene fatta coincidere in una forma di conoscenza la quale può consistere o in una forma di de-realizzazione (come nel caso

⁸ Cfr. Karol Wojtyła, *Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen in Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Seewald Verlag, Stuttgart-Degerkoch 1980.

⁹ A questo proposito cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002.

¹⁰ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Darmstadt 1928, ed. it. (a cura di Guido Cusinato) *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2002.

¹¹ Cfr. M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Band II, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, Francke Verlag, Bern und München 1979 (GW XI).

¹² M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis* (1915), in Id., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke* (da ora in poi GW), Bd. 6, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges. Aufl.), ed. it. *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009.

della concezione indiana) o in un incremento di conoscenza dell'essere (così come avviene nel pensiero di Platone e Aristotele). Secondo Scheler, a differenza del pensiero indiano, la filosofia greca mantiene la priorità della conoscenza sull'amore facendo consistere la prima, però, in una determinazione ontologica positiva: per il mondo greco la conoscenza coincide con la pienezza dell'essere ovvero con il bene morale, mentre l'insieme dei valori negativi vengono ricondotti ad una carenza ontologica eticamente descritta in termini di male. La concezione greca vede l'amore come «un'appropriazione dell'essere nella conoscenza (*Sie ist Seinsbemächtigung in der Erkenntnis*)»¹³. Si comprende allora come nel prosieguo dell'argomentazione del saggio, Scheler focalizzi la sua attenzione sulla dottrina platonica dell'eros. Secondo il filosofo, la concezione di Platone cela un'idea intellettualistica dell'amore paragonabile a quella del pensiero indiano o di Spinoza. Il carattere apparentemente generativo dell'eros in Platone sarebbe in verità smentito dalla dottrina della reminiscenza che colloca la realtà, in sé già preesistente, in una dimensione ultraterrena da sempre esistita che non renderebbe ragione della forza creativa della stessa tensione erotica. Nella sua analisi, Scheler precisa anzitutto quello che potrebbe sembrare il carattere proprio dell'amore platonico consistente nella *generazione nel bello*¹⁴. Attraverso una vasta serie di gradi di successione, l'eros conduce l'uomo dalle forme più materiali della generazione come la procreazione animale fino alla dimensione più nobile della creatività spirituale espressa nell'arte, nella filosofia e nel governo dello stato: c'è quindi alla base del progresso evolutivo della generazione un medesimo impulso erotico che ascende verso l'orizzonte eterno delle idee e, in ultimo, verso l'idea somma del bene-bello-buono. Agli occhi di Scheler, la stessa concezione teologica elaborata da Platone è condizionata da questa idea dell'eros: la divinità non è essa stessa amante, come lo sarebbe stato per il cristianesimo, ma diviene un mero oggetto di conoscenza, una semplice realtà ideale raggiungibile solo nell'immediatezza dell'intuizione eidetica. L'eros non è Dio ma il figlio di una divinità e di una non-divinità, l'erede di uno scarto fra la conoscenza e l'ignoranza¹⁵; non è una persona assoluta ma una via di redenzione, un metodo filosofico volto ad incrementare la conoscenza. Anche l'altra definizione platonica dell'amore come "Tendenza" (*Tendenz*) rivela l'intellettualismo etico del pensiero di Platone: così pensato come stato di mancanza, l'amore deve necessariamente estinguersi con il raggiungimento dell'oggetto producendo così una pienezza ontologica non più bisognosa della forza erotica. A questo punto si può affermare come Scheler faccia emergere la differenza tra platonismo e cristianesimo circa la

¹³ M. Scheler, *Amore e conoscenza*, op. cit., p. 45; GW VI, p. 82.

¹⁴ Cfr. Platone, *Simposio*, 206b – 207a, 208c-209. A questo proposito cfr. anche A. Fabris, *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 47 – 75.

¹⁵ Cfr. Platone, *Simposio*, 203e – 204c.

questione cosmogonica: Platone, che non poteva ammettere una *creatio ex nihilo*, esprime nell'idea di *eros* l'esigenza di fondare l'essere su una realtà precedente, perfetta e assoluta, mentre la novità dell'amore cristiano consiste nell'idea che la forza creativa della passione divina trascende se stessa fino a produrre ex-novo dal nulla gli elementi del cosmo e l'uomo come ultima più nobile creatura. Una tale interpretazione scheleriana pone l'accento sulla differenza, poi discussa sia in sede teologica che in sede etica o epistemologica, tra l'azione del generare (*Zeugen*) e quella del creare (*Schaffen*); se il primo verbo indica la semplice manifestazione di una realtà che precede la sua stessa rappresentazione, solo il secondo verbo prefigura la dottrina di una creazione dal nulla. A proposito della concezione erotica di Platone Scheler allora evidenzia come «quel che viene qui definito come "generare" (*Zeugen*) e "creare" (*Schaffen*) è di fatto solo la semplice immagine (*Bild*) di un "creare per noi" (*Schaffens für uns*), per la sfera della "rappresentazione" (*δόξα*) (*Vorstellung*); per quanto attiene invece alla conoscenza rigorosa (*ἐπιστήμη*), ciò che si ritiene sia il "creare" non è creare, non è "produzione" (*Produktion*) ma è solo ri-produzione (*Reproduktion*) della forma; è solo un'eterna tendenza della materia (*nur ewiges Streben*) fuggevole e sempre "in divenire" (intesa come correlato ontico della materia sensibile), una tendenza a prendere parte alla dimensione imperitura della "forma" e dell'"idea" (*Dauerhaften der Gestalt und Idee*): in realtà, però queste ultime sono e sono state già prima del processo che a noi appare come creazione e "generazione nel bello"»¹⁶.

Dopo aver focalizzato l'attenzione sulla dottrina erotica di Platone, Scheler può introdurre la novità cristiana come evento di amore che scardina i presupposti filosofici elaborati dal pensiero precedente per annunciare una nuova prospettiva teorica, oltre che strettamente religiosa. L'evento di Cristo, agli occhi di Scheler, non produce soltanto un'eccedenza rispetto alla rivelazione veterotestamentaria ma offre una nuova prospettiva, una novità di sguardo che muta radicalmente la struttura del modo di fare esperienza del mondo. Con l'avvento dell'esperienza cristiana, l'essere umano si scopre visitato da uno sguardo di amore che precede ogni successiva costruzione teorica sulla struttura del mondo: il cristiano è colui che vive nell'orizzonte dell'amore e fa di esso lo sfondo entro cui la totalità dell'essere viene manifestata. Scheler sostiene allora che «al posto dell'auto-redenzione di tipo indo-greco che si realizza mediante la conoscenza compare perciò l'idea dell'essere redenti dall'amore divino. Con Cristo non si ha la comunicazione al mondo di una nuova forma di conoscenza e di saggezza relativamente a Dio stesso, com'è avvenuto ad esempio con Buddha, il "grande maestro", con Platone e così via, oppure quando Dio ha parlato e dato le leggi "in" Mosè e "nei" suoi profeti; di certo non si ha

¹⁶ M. Scheler, *Amore e conoscenza*, op. cit., p. 50; GW VI, pp. 84 – 85.

nemmeno una comunicazione il cui contenuto sarebbe solo l'esistenza di un Dio amante e misericordioso ; ma ogni nuovo contenuto di conoscenza relativo a Dio è piuttosto sorretto, come dal suo stesso fondamento creatore, dall'atto d'amore con cui egli si rende visibile in Cristo. Perciò Cristo è modello di "sequela", maestro e legislatore solo in modo derivato e solo in seguito alla dignità di divino redentore, ovvero di figura personale e incarnata di Dio stesso e della sua volontà di amore»¹⁷. Secondo l'interpretazione scheleriana, Cristo è figura dell'amore incarnato di Dio, di un amore non semplicemente rivelato nel suo concetto ma comunicato in una relazione, incarnato nella storia. In senso religioso, la persona di Cristo, intesa come verità vivente e parlante, diventa il primo oggetto dell'amore umano il quale assume il valore di risposta all'amore divino. All'origine dell'essere risiede, dunque, secondo questa prospettiva, una persona autenticamente reale che rivela l'amore di Dio rendendolo visibile e incarnato nella storia degli uomini. L'esistenza cristiana, per Scheler, si caratterizza come una modalità di vissuto nella quale l'amore divino costituisce l'orizzonte dell'amore interumano e della fraternità condivisa, l'origine nella quale solamente ogni relazione orizzontale trova il suo senso e il significato profondo. La risposta all'amore di Dio include poi anche l'amore per gli uomini e per tutte le creature del mondo; così l'esistenza cristiana, riconoscendo nell'amore divino l'origine di ogni realtà sussistente e di ogni conoscenza, realizza quell'atteggiamento che Agostino descrive come un *amare mundum in Deo*¹⁸. Se il principio greco-indiano conduce di per sé all'isolamento e alla solitudine, escludendosi da una prospettiva comunitaria, l'amore cristiano è per sua stessa definizione *diffusivum sui*, ovvero apertura all'alterità e riconoscimento/realizzazione dell'altrui valore.

Attraverso la sua argomentazione, Scheler vuole mostrare come nel cristianesimo si dia una priorità assoluta dell'ordine del cuore rispetto a quello dell'intelletto e si giunga così ad affermare la superiorità delle virtù caritative e affettive rispetto a quelle dianoetiche. A questa altezza del suo itinerario filosofico, Scheler distingue ancora in modo radicale la dimensione agapica da quella erotica rimarcandone la radicale differenza sul piano teorico: in questo saggio *eros* e *agape* sembrano apparire come due alternative inconciliabili, come due paradigmi opposti che si escludono senza mai potersi integrare.

3. La creatività come caratteristica essenziale dell'amore

Come già emerso in *Liebe und Erkenntnis*, per Scheler la concezione dell'agape cristiano si trova strettamente connessa con l'idea di una creazione dal nulla capace

¹⁷ M. Scheler, *Amore e conoscenza*, op. cit., p. 60.

¹⁸ Con molta probabilità qui Scheler si riferisce ad alcuni passaggi del *De civitate Dei* in cui Agostino afferma che il presupposto della pace è costituito dall'amore. Cfr. *De civitate Dei*, XIX, 13, 1.

di creare ex-novo la realtà dell'essere a partire da un originario atto di amore. Questo nesso si rende ancora più esplicito in sede di fenomenologia della religione allorché Scheler fonda l'intenzionalità degli atti religiosi sull'idea di un Dio creatore per amore. Se si considerano ad esempio le analisi condotte nell'opera *L'eterno nell'uomo*¹⁹, qui il filosofo si fa portatore di un paradigma cosmogonico che fa derivare la creazione del mondo dall'amore con cui Dio rende manifeste le cose. È l'amore con cui Dio ama il mondo che crea e rivela quest'ultimo nel suo valore più alto. Riaffermando anche in sede di fenomenologia della religione il primato dell'amore sulla conoscenza e l'intelletto, Scheler ne sottolinea qui anche la forza creativa mostrando come esso sia in grado realizzare per le cose la pienezza del loro senso e del loro valore. La stessa idea teologica della creazione trova allora nell'amore il fondamento fenomenologico esclusivo senza il quale non sarebbe pensabile l'apertura di Dio oltre se stesso. Si legge: «anche l'idea di un Dio creatore presuppone come nucleo dello spirito divino l'amore – non il sapere. Anche per questo l'idea di Dio di Aristotele non ha il carattere essenziale proprio dell'idea cristiana di Dio, della forza creatrice, poiché all'oggetto di questa idea manca l'attributo dell'amore. Solo l'amore di Dio, inoltre, rende comprensibile il fatto che Dio manifesti il suo volere nel senso di una creazione e non si mantenga chiuso in sé in un riposo eterno. Ho già mostrato anche in altra sede come i predicati specifici e cristiani positivi di Dio, come di un Dio che si manifesta rivelandosi e che nell'incarnazione si abbassa verso l'uomo, trovino una connessione comprensibile soltanto con l'idea dello spirito divino nella quale si pone l'amore, non l'intelligenza né il potere della volontà, quale attributo fondamentale»²⁰. L'attributo fondamentale dell'amore in Dio si rende dunque apertura cosmica e possibilità stessa della creazione del mondo il quale si definisce non come oggetto della conoscenza divina ma come termine del suo desiderio trascendente. Nella fenomenologia dell'ontica del divino presente in *L'eterno nell'uomo*, Scheler raccorda l'amore come attributo fondamentale dello spirito alla creazione del mondo la quale si realizza nel momento stesso in cui Dio compie l'atto d'amore per la creatura. Nell'esperienza mistica dell'amore di Dio la persona credente accede a questa trascendenza collocando in essa il suo stesso centro spirituale: allora nell'atto religioso la persona si sintonizza con la forza creatrice dell'amore di Dio vivendo radicalmente in essa e partecipando della sua vitalità generatrice. Questo amore di risposta dell'essere umano che si colloca nell'amore stesso di Dio è chiamato da Scheler *amare Deum in Deo* e si

¹⁹ M. Scheler, *L'eterno nell'uomo* (1921), Bompiani, Milano 2009; (trad. da M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, op. cit.).

²⁰ Ibidem, p. 575, GW V, p. 220.

differenzia tanto dalla religiosità greca quanto da quella protestante²¹, in radicale opposizione con ogni forma di panteismo intellettualista²².

Così, si può sostenere che per Scheler l'amore divino è creativo nel senso che genera ciò che ama e rinnova ciò a cui si rivolge: esso è il solo amore che ama per primo dispiegandosi come forza di creazione e di rinnovamento; l'amore umano, sia quello che si rivolge a Dio che quello che si rivolge agli uomini, è solo un amore di risposta all'infinito atto di amore con cui Dio crea e rinnova ogni cosa esistente.

Avendo chiarito il carattere primario dell'amore creativo di Dio, vogliamo adesso considerare il modo in cui Scheler definisce l'amore umano il quale, pur essendo un amore di risposta, partecipa all'originaria funzione creatrice. Ma, ci si potrebbe chiedere, cosa è in grado di creare l'amore umano? A cosa si rivolge? Per rispondere a questi quesiti occorre tenere presente la determinazione fenomenologica dell'amore presente nel volume *Essenza e forme della simpatia* (1923)²³ dove il filosofo definisce l'amore umano in questi termini: «l'amore non è un «sentire» (ossia una funzione), ma un atto e un movimento. Ogni sentire è un percepire, tanto i valori quanto gli stati affettivi (per esempio “patire”, “sopportare”, “tollerare”); in questo senso parliamo di funzione (*Funktion*). L'amore, invece è un movimento affettivo e un atto spirituale (*Liebe aber ist eine Bewegung des Gemüts und ein geistiger Akt*). Quindi è del tutto indifferente che il movimento venga fenomenologicamente vissuto a partire dal centro dell'io o abbia invece nell'oggetto il suo punto di partenza. Il concetto di “atto” usato qui non è affatto legato all'“io”, bensì alla persona mai oggettivabile»²⁴. Secondo questa definizione, l'amore non può essere inteso come una mera funzione ma come un movimento affettivo che ha un suo preciso referente oggettivo (il valore dell'altro) e che trova il suo compimento proprio nell'incontro con esso. L'attualità dell'amore qui presentata da Scheler indica la possibilità che la persona compia se stessa nel momento esercita l'amore, sia in modo attivo (ovvero amando) sia in modo passivo (essendo amato). Secondo questa prospettiva, l'amore offre l'occasione della piena manifestazione del valore personale rendendo la persona una pura attualità presente. Come si legge in un altro passaggio di *Essenza e forme della simpatia*, «l'amore è piuttosto il movimento intenzionale nel quale, a partire dal valore dato A di un oggetto, si realizza la manifestazione del valore

²¹ Cfr. ibidem, p. 575 (GW V, p. 220): «l'amore contemplativo mistico per Dio, “verso” Dio come massimo bene, deve condurre, per necessità essenziale, all'esecuzione concomitante e conseguente dell'infinito atto d'amore di Dio verso se stesso e verso le sue creature – cosicché noi uomini ci comportiamo verso la creatura accanto a noi in modo analogo a come Dio si comporta verso noi uomini -. Così come, d'altra parte, l'amore “in” Dio, cioè il nuovo attivo insediarsi del centro spirituale della persona nel nucleo della persona totale divina e l'amare tutte le cose insieme all'amore di Dio deve ritornare da sé verso Dio come supremo oggetto d'amore, e completarsi quindi, in mood mistico-contemplativo nell'amare Deum in Deo».

²² Ibidem, pp. 577 – 585, GW V, pp. 221 – 225.

²³ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW, Bd. 7, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges. Aufl.), pp. 7 – 258, ed it. *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010;

²⁴ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 151.

superiore. E proprio questo apparire del valore superiore sta in connessione essenziale con l'amore»²⁵. E ancora: «Amore è il movimento nel quale ogni oggetto concretamente individuale e portatore di valori perviene ai valori più alti possibili per esso e secondo la sua determinazione ideale; o nel quale l'oggetto raggiunge l'essenza di valore ideale che gli è propria (l'odio invece è il movimento nella direzione opposta)»²⁶.

Il carattere creativo e non meramente riproduttivo dell'amore personale degli uomini è presentato da Scheler anche attraverso questa importante definizione: «l'amore è sempre e ovunque un movimento creatore e non riproduttore di valori (*Liebe ist immer und überall wertschöpferische, nicht wertreproduzierende Bewegung*). Esso è anche là dove si tratta di una produzione dell'essere umano quale portatore e artefice di tutta la storia»²⁷. Dunque, per il filosofo l'amore umano, facendo riflesso all'amore originario di Dio, opera una vera e propria rivelazione del valore dell'altro presentandosi come il luogo stesso del compimento della persona. Per dirla in altri termini, è lo sguardo d'amore che, secondo Scheler, illumina di valore la persona umana creandola nella sua dignità.

Perfettamente in sintonia con il senso della parabola evangelica del buon samaritano²⁸ mirabilmente rappresentata da Vincent Van Gogh in una tela del 1890, l'idea di amore presentata da Scheler sia ne *L'eterno nell'uomo* che in *Essenza e forme della simpatia* risulta aderente all'idea di agape cristiano in tutta la sua pregnanza spirituale che fa della persona il luogo stesso della manifestazione dell'amore creativo di Dio. Ma, a questo punto della nostra riflessione, occorre chiedersi quale ruolo Scheler attribuisce alla dimensione carnale e vitale dell'amore. La nuova funzione che il filosofo assegna all'*eros* emerge, però, solo nei testi successivi al 1923 allorché si fa avanti nel suo pensiero una prospettiva teologica e antropologica radicalmente diversa da quella finora descritta.

²⁵ Ibidem, p. 159.

²⁶ Ibidem, p. 156.

²⁷ Ibidem, p. 130.

²⁸ Cfr. Lc 10, 25 – 37.



VINCENT VAN GOGH, «Il buon Samaritano» (1980).

4. La dialettica eros/agape nell'ultimo Scheler: un cammino di formazione

Già in *Essenza e forme della simpatia*, testo del 1923 che costituisce, a parere di chi scrive, la soglia del passaggio dallo Scheler personalista allo Scheler panenteista, emergono importanti segnali del nuovo ruolo che il filosofo assegna all'*eros* nel suo rapporto con l'*agape*. Qui Scheler analizza i rapporti essenziali di fondazione tra le funzioni simpatetiche (*die Fundierungsgesetze*) e sostiene che l'unipatia (l'amore istintivo e unitivo, *die Einfühlung*) sta alla base del processo che conduce all'amore acosmico della persona e di Dio (*akosmischer Person-und Gottesliebe*). Secondo questa legge di fondazione, l'amore della persona e di Dio sarebbe fondato sulla dimensione vitale dell'unipatia le cui caratteristiche essenziali non differiscono da quelle dell'*eros*. Ci si potrebbe chiedere in che senso per Scheler la legge di fondazione delle funzioni simpatetiche (che fa derivare l'amore spirituale dall'unipatia) sia conciliabile con l'idea dell'amore agapico come fenomeno originario. Dietro una siffatta questione si cela inoltre il problema del rapporto tra impulso e spirito che rappresenta la cifra filosofica della riflessione dell'ultimo Scheler. A nostro parere, la chiave risolutiva per sciogliere questa apparente contraddizione va rintracciata nella nozione di *Bildung* con la quale Scheler intende il percorso di formazione personale che sa indirizzare le funzioni simpatetiche inferiori verso l'amore. Nei testi dedicati alla filosofia della *Bildung*²⁹ Scheler attribuisce infatti un ruolo decisivo al processo formativo personale nel raggiungimento del valore dell'amore. Il *Bildungsprozess*

²⁹ Gli scritti scheleriani sulla formazione sono stati raccolti e tradotti in italiano nel volume: M. Scheler, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009.

produce allora, nell'ottica dell'ultimo Scheler, un vero e proprio rilascio dell'amore spirituale attraverso le forze dell'istinto vitale, al punto che egli può ultimamente sostenere che nel processo formativo si compie una co-realizzazione di Dio tramite l'uomo (siamo evidentemente all'interno di un nuovo paradigma teologico e antropologico). A questo proposito risulta illuminante il passo in cui Scheler scrive che «tutte le forze eterogenee dell'affettività, non solo queste o quelle, necessitano anzitutto di una educazione (*Ausbildung*), se si deve ottenere nell'uomo una possibile umanità idealmente piena. Ciò è necessario per il fatto che, come si è mostrato, sussiste uno stabile ordine di fondazione tra gli atti e le funzioni emozionali – la forza affettiva superiore e che, secondo l'essenza, compete all'uomo in modo meno universale, non può essere educata pienamente, se non lo è stata quella inferiore per valore, ma più universale»³⁰.

Alla luce di una nuova teoria metafisica che ha abbandonato il teismo verso il panenteismo filosofico (ovvero l'idea che la divinità è presente in tutte le cose attraversandole mediante la spiritualità), l'ultimo Scheler articola il rapporto tra istinto e spirito (ovvero tra eros e agape) a partire dall'idea della reciproca compenetrazione di entrambi gli elementi. *Eros* e *agape* non vengono più intesi come due tendenze contrapposte, come due paradigmi alternativi, ma come due aspetti reciprocamente interconnessi che richiedono una armonizzazione (*Ausgleich*)³¹; secondo l'ultimo Scheler la compenetrazione di *eros* e *agape* avviene mediante il processo formativo della persona là dove la potenza immanente dell'*eros* offre la forza vitale perché possa manifestarsi la dimensione spirituale dell'essere (lo spirito è impotente senza l'energia dell'impulso vitale). Allo stesso modo, l'*agape* consente all'*eros* di elevare l'impulso vitale verso la manifestazione del valore spirituale; in questo senso, nell'ultimo Scheler si assiste ad una rivalutazione della dimensione erotica la quale costituisce la base materiale attraverso la quale può manifestarsi l'amore agapico. Secondo questa nuova prospettiva, *eros* e *agape* necessitano l'uno dell'altro e vanno compresi come due momenti distinti nel processo di formazione della persona umana. La forza istintiva della dimensione erotica richiede di essere educata in modo da costituirsi come il sostrato materiale per una possibile rivelazione dell'*agape* spirituale³². L'idea dell'armonizzazione delle due dimensioni

³⁰ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 129.

³¹ Cfr. Cfr. M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in *Formare l'Uomo*, op. cit., pp. 121 – 148; attraverso la teoria dell'armonizzazione Scheler vuole ancora una volta ribadire il significato dell'amore come compenetrazione tra eros e agape ovvero nella sua reciproca collaborazione tra sfera delle pulsioni e sfera spirituale.

³² La considerazione della dialettica tra eros e agape nell'ultimo Scheler emerge in modo significativo dai testi pubblicati in M. Scheler, GW XII (1987), *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*. Cfr., in particolare, M. Scheler, *Zur Metaphysik des Menschen* in GW XII, pp. 235: «die Kraft, die Agape erwerben kann, bezieht sie einzig aus dem Eros (Franziskus s. Sympathiebuch). Der Eros bleibt stets gebunden das „Über mir“, an die positiven werte, an das Bild, die Gestalt, die schöne, prägnante. Erst ist Agape – getätigt im Eros – wird „Quell der Einsicht“ (Platon) in das Wesen. Die Agape ist männlichen Ursprungs, und sie ist es, die auf Wesen und Ideen und Urphänomen schlechthin geht – aufs Wesenhafte des Seins -, unbeschadet des Inhalts, des Wertes».

dell'amore nell'ultima produzione scheleriana è descritta efficacemente da Giudo Cusinato il quale sostiene che «la correlazione tra eros e agape permette di superare l'interpretazione dualistica che finora ha prevalso relativamente all'ultimo Scheler. Eros è l'impulso primordiale (il *Drang*) divenuto vedente, cioè il *Drang* contagiato in qualche modo dalla capacità di orientamento e di organizzazione dello spirito, altrettanto l'agape è uno spirito che diventa creativo, quindi uno spirito che grazie al contagio della potenza dell'impulso primordiale supera l'originaria impotenza. Non è corretto invece considerare l'eros come l'attività autonoma dell'impulso primordiale e l'agape come l'attività autonoma dello spirito: *eros* e *agape* sono piuttosto le forme dell'interazione fra impulso primordiale e spirito, sono lo spazio intermedio tra spirito e pulsione»³³. A differenza di quanto precedentemente sostenuto, nella prospettiva dell'ultimo Scheler non è possibile quindi pensare l'*eros* e l'*agape* né come due realtà opposte né come due dimensioni coincidenti ma esse vanno fatte interagire secondo il principio della compenetrazione e della reciproca interazione che sappia però mantenere le specifiche differenze dei relati. Secondo il principio dell'armonizzazione, la specificità propria dell'*eros* è quella di fornire le energie dell'impulso vitale, mentre la caratteristica essenziale dell'*agape* risiede nell'apertura all'orizzonte trascendente dei valori e delle idee, in quella possibilità di incremento valoriale dell'essere che solo la dimensione spirituale può attuare. La novità dell'ultimo Scheler nei riguardi della questione del rapporto tra *eros* e *agape* consiste allora in una riabilitazione della dimensione erotica e vitale nel processo di formazione della persona globale la quale si avvale delle forze dell'*eros* per elevarsi verso l'orizzonte spirituale dei valori morali e dell'amore agapico. Lungi dal considerarlo come una matrice negativa da demonizzare, l'ultimo Scheler valorizza l'*eros* riconoscendone l'indispensabile funzione ai fini della piena rivelazione del valore umano il quale è sì un valore spirituale ma che si sorregge sempre sulla base di un orizzonte materiale e corporeo.

5. Conclusione

A nostro parere, la rivalutazione dell'*eros* alla quale si assiste nelle riflessioni dell'ultimo Scheler offre importanti spunti teorici per una riconsiderazione dell'amore umano nel suo rapporto con la carnalità. Nonostante il mutato paradigma teologico teso verso un panenteismo filosofico, l'idea di una armonizzazione delle due dimensioni dell'amore presente nell'ultimo Scheler sembra molto più conforme al mistero teologico dell'incarnazione di quanto non potevano essere le considerazioni che vedevano nell'orizzonte erotico un paradigma alternativo rispetto a quello dell'agape spirituale. Forse, il recupero dell'*eros* nell'ultima fase

³³ G. Cusinato, *Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002, p. 141.

scheleriana risponde all'esigenza filosofica di coniugare il ruolo degli istinti vitali (*Drang*) con l'essenza dell'agape (*Geist*) e tuttavia, per quanto ci concerne, questa rivalutazione si può leggere anche come una implicita e inconscia assunzione del mistero teologico della *kenosi*, la quale rivela il desiderio del Dio cristiano di raggiungere l'umanità nel cuore stesso della sua dimensione carnale e vitale. La nostra interpretazione del pensiero dell'ultimo Scheler cerca di vedere in opera i dispositivi teologici del cristianesimo anche all'interno di un paradigma metafisico che vi si oppone esplicitamente rigettandolo nella sua cristallizzazione dogmatica. Credo, invece, che nell'idea di una armonizzazione tra *eros* e *agape* vi sia un potenziale morale e teologico da dover sfruttare e dal quale lasciarsi interrogare. D'altronde, se si guarda al magistero recente non sono pochi i segnali di una valorizzazione dell'erotismo e della carnalità nell'espressione dell'amore³⁴, a discapito di un cristianesimo che ha demonizzato la carne come luogo e ricettacolo del peccato e della perdizione. La buona novella cristiana, nella sua nudità evangelica, insegna invece che la salvezza passa attraverso un Dio che si fa carne e che assume su di sé l'umanità nella sua interezza. In questo senso, non c'è motivo di neutralizzare l'*eros* quanto piuttosto di riscoprirlo per educarlo ad una espressione che sappia interagire con la sfera spirituale. Dentro questa riconsiderazione della carne e dell'erotismo sembrano collocarsi le parole di papa Francesco nell'esortazione apostolica post sinodale *Amoris Laetitia* dove il pontefice pare paradossalmente fare sua la lezione di uno Scheler che aveva sì abbandonato il dogma cristiano, ma forse per riassumerlo in una forma filosofica molto più puntuale e profonda; poniamo, dunque, a conclusione di questo nostro contributo le parole di papa Francesco nella speranza che esse possano illuminare il lavoro ermeneutico fin qui condotto sulla figura di un filosofo così affascinante (forse perché contraddittorio) come Max Scheler: «pertanto» si legge al paragrafo 152 di *Amoris Laetitia*, «in nessun modo possiamo intendere la dimensione erotica dell'amore come un male permesso o come un peso da sopportare per il bene della famiglia, bensì come dono di Dio che abbellisce l'incontro tra gli sposi. Trattandosi di una passione sublimata dall'amore che ammira la dignità dell'altro, diventa una "piena e limpidissima affermazione d'amore" che ci mostra di quali meraviglie è capace il cuore umano, e così per un momento "si percepisce che l'esistenza umana è stata un successo"^{35,36}.

³⁴ Cfr., in particolare, Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Città del Vaticano 1993; Id., *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995; Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006;

³⁵ Il riferimento qui è a Josef Pieper, *Über die Liebe*, Kösel, München 2014, p. 174.

³⁶ Papa Francesco, *Amoris Laetitia*, §152, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

Freiburg, 01 luglio 2017

Angelo Tumminelli

angelo.tumminelli89@gmail.com

Phd Student in Philosophy

Università La Sapienza di Roma

Via Domenico Tardini 35

00167, Roma