

RICERCA TEOLOGICA

A CURA DELLA
SOCIETÀ ITALIANA
PER LA RICERCA
TEOLOGICA



RICERCHE TEOLOGICHE

A cura della Società Italiana
per la Ricerca Teologica (SIRT)

Semestrale

Anno XXX, n. 1, 2019

Direttore responsabile

Alfio Filippi

Direttore

Calogero Caltagirone

Comitato scientifico

Carmelo Dotolo, Fabrizio Bosin,

Calogero Caltagirone,

Giovanni Giorgio,

Cettina Militello,

Gianluca Montaldi,

Gianluigi Pasquale

Redazione

Giovanni Giorgio

c/o Istituto Diocesano Sostentamento
del Clero

Via Vittorio Veneto, 11 – 64100 Teramo

Abbonamenti 2019

Italia € 54,50

Italia annuali enti € 69,00

Europa € 79,50

Resto del mondo € 85,50

Numero singolo € 30,60

ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

tel. 051/3941255 – fax 051/3941299

CCP 264408



ISSN 1120-8333

Registrazione del Tribunale di Bologna
n. 7046 del 12 ottobre 2000

Editore

© Centro editoriale dehoniano

via Scipione Dal Ferro, 4

40138 Bologna

tel. 051/3941511 – fax 051/3941499

Stampa

Mediagraf Spa, Noventa Padovana (PD) 2019



Ricerche Teologiche è la rivista a cura della «Società Italiana per la Ricerca Teologica» (SIRT).

La SIRT è nata dal desiderio di un gruppo di teologi italiani di contribuire all'investigazione critica della rivelazione, in coerenza con il patrimonio della fede della Chiesa e con una metodologia di lavoro interdisciplinare.

La rivista intende essere un luogo di ricerca e di dialogo fra i teologi, avanzando prospettive nuove da motivare e valutare adeguatamente. È quindi un'occasione di incontro tra studiosi di varie discipline interessati al discorso teologico.

Espressione anche dei simposi e delle ricerche svolte dalla SIRT, essa si presenta come uno strumento di lavoro in vista di ulteriori approfondimenti.

Nello spirito della Società Italiana per la Ricerca Teologica gli autori dei contributi sollecitano un dialogo con i lettori anche oltre le pagine della rivista.

La corrispondenza si può inviare alla Segreteria SIRT c/o Giovanni Giorgio – Via F. Brandimarte, 5 – 64100 Teramo.

I saggi pubblicati in Ricerche Teologiche sono sottoposti a Double-Blind peer review. Per consulenze specifiche ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sommario e cinque parole chiave in italiano e in inglese.

Indice

Premessa

STUDI

- | | | |
|--|------|-----|
| – Gianluigi PASQUALE, <i>Fede e ragione: rischio di un fenomeno saturo nella postmodernità</i> | pag. | 9 |
| – Simone BILLECI, <i>Praeambula ad gratiam di Michael Johannes Marmann: studio di un inedito</i> | » | 29 |
| – Cesarina BROGGI, <i>Accompagnati da una presenza: Luigia Tincani</i> | » | 51 |
| – Calogero CALTAGIRONE, <i>Il corpo come «necessità modale» d'esistenza secondo Claude Bruaire</i> | » | 79 |
| – Giovanni GIORGIO, <i>Il corpo come dispositivo tecnologico: risvolti etici</i> | » | 103 |
| – Angelo TUMMINELLI, <i>Dal teismo cristiano al panenteismo metafisico. Max Scheler e la religione</i> | » | 123 |
| – Salvatore RINDONE, <i>Il «rischio» della verità. L'ermeneutica di Luigi Pareyson</i> | » | 143 |
| – Francesco FRANCO, <i>Xavier Tilliette interprete di Luigi Pareyson</i> | » | 157 |

CRONACA SIRT

- | | | |
|---|---|-----|
| – Emanuele AVALLONE, <i>La Chiesa che verrà... Modelli culturali e istanze di riforma</i> | » | 177 |
|---|---|-----|

NOTA DI LETTURA

- | | | |
|---|---|-----|
| – Salvatore BARONE, <i>Studiare è amare. Riflessioni sul libro di Angelo Tumminelli, Lo studio. Un esercizio spirituale</i> , EDB, Bologna 2018 | » | 199 |
|---|---|-----|

RECENSIONI

- | | | |
|--|---|-----|
| – Paolo FONTANA rec. a Luca Addante, <i>Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato</i> , Laterza, Roma-Bari 2018 | » | 209 |
| – Giovanni SPAGNOLO rec. a Luca Mantovani - Gianluigi Pasquale, <i>Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale</i> , Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2018, pp. 194 | » | 213 |
| – Giovanni SPAGNOLO rec. a Gianluigi Pasquale, <i>Sono giovani i santi. Verso il Sinodo sui giovani</i> , La fontana di Si-loe, Torino 2018, pp. 140 | » | 217 |

LIBRI RICEVUTI

Dal teismo cristiano al panenteismo metafisico. Max Scheler e la religione

Angelo
TUMMINELLI

1. Il rapporto tra filosofia e religione

Il carattere contraddittorio ed inquieto di una personalità come quella di Max Scheler (1874-1928) emerge in maniera ancora più evidente se si considera il suo rapporto con la religione. Pur non essendo mai stato un fedele praticante, Scheler non aveva rinunciato ad esprimere pubblicamente la sua adesione al cristianesimo cattolico, per lo meno durante tutti gli anni Dieci, fino al punto da essere considerato una voce eminente del cattolicesimo filosofico novecentesco. Tuttavia, il susseguirsi di alcuni eventi biografici, in modo particolare il suo divorzio e poi di nuovo la separazione dalla seconda moglie, porteranno il filosofo ad infrangere la relazione con la Chiesa cattolica fino al punto da comportare un'irreparabile rottura. Ci si potrebbe chiedere se la virata filosofica verso il panenteismo e verso una rimodulazione del concetto del divino nel suo pensiero nella seconda metà degli anni Venti trovi in questi eventi biografici un suo fondamento. Rimane però il fatto inaggirabile di una particolare coincidenza tra la rottura con la Chiesa cattolica e il passaggio dal teismo filosofico, espresso in alcune importanti opere,¹ a posizioni metafisiche di tipo panenteistico, elaborate nell'ultima fase del suo pensiero.² In que-

¹ Cf. in particolare M. SCHELER, «Liebe und Erkenntnis» (1915), in ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke (GW), Bd. 6, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges. Aufl.); ed. it. *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009; ID., «Ordo amoris» (1914-1916), in ID., *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW 10, Bouvier, Bonn 2000 (4., durchges. und überarb. Aufl.), 345-376; ed. it. *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008.

² M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), GW 5, Bouvier, Bonn 2000.

sto contributo cercheremo allora di mostrare da un lato i tratti filosofici essenziali del teismo scheleriano degli anni Dieci e dei primi anni Venti, dall'altro i nuclei metafisici di un panenteismo filosofico che comporta, nell'ultima produzione scheleriana, una radicale rivisitazione dell'idea di Dio, non più inteso, in continuità con la rivelazione biblica, come una persona viva, ma pensato come una spiritualità diveniente e immanente al darsi del cosmo.

L'opera principale di Scheler nell'ambito della filosofia della religione è il volume intitolato *Vom Ewigen im Menschen*, pubblicato nel 1921.³ In questo lavoro confluiscono tutti i risultati che Scheler aveva raggiunto nelle sue riflessioni fenomenologiche circa il rapporto tra la filosofia e la religione; emergono inoltre i paradigmi di riferimento sulla base dei quali l'autore ha costruito e definito le sue posizioni: primo fra tutti il paradigma del suo maestro Rudolf Christoph Eucken (1846-1926) il quale, avendo indagato i rapporti tra la religione, il mondo della natura, la cultura e la storia, riteneva che la prima avesse un ruolo fondamentale per la formazione della coscienza sociale e della civiltà e auspicava la necessità di un rinnovamento di tipo religioso.⁴ L'altro riferimento della filosofia scheleriana della religione è senza dubbio Rudolf Otto che, insegnando a Gottinga negli anni in cui anche Scheler frequentava quella città, poté influenzare il filosofo attraverso la sua opera sul sacro, nella quale si afferma che la religione scaturisce da un sentimento religioso originario.⁵ Sempre da Otto Scheler ricava l'idea che i fenomeni religiosi devono

³ SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, GW V; il volume si compone dei seguenti saggi: *Reue und Wiedergeburt* (1917); ed. it. *Il pentimento*, a cura di G. ALLINEY, Bocca, Milano 1941; *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917); ed. it. *L'essenza della filosofia*, a cura di C. AMICANTONIO, Rubettino, Catanzaro 2001; *Probleme der Religion* (1921); *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917); *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (1918). Esistono due edizioni italiane dell'intera opera: *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. PELLEGRINO, Logos, Roma 1991; *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. PREMOLI DE MARCHI, Bompiani, Milano 2009.

⁴ Cf. R. EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig 1901; ed. it. *Religione e verità*, a cura di G. MONTICELLI, Paravia, Torino 1923.

⁵ Cf. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917; tr. it. *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. BUONAIUTI, Bologna, Zanichelli, 1926; e Feltrinelli, Milano 1966 (ristampe: Gallone, Milano 1998; SE, Milano 2009). Le opere complete di R. Otto sono state edite in italiano a cura di S. Bancalari presso la rivista *Archivio di filosofia*: cf. R. OTTO, *Opere*, a cura di S. BANCALARI, Serra, Pisa-Roma 2005.

essere considerati in se stessi ovvero nella loro specifica intenzionalità. Anche Scheler nella sua opera propone di determinare l'essenza del religioso a partire dall'analisi degli atti della religione e, quindi, dall'esperienza concreta della vita religiosa. Insomma Scheler poté avvalersi di modelli preesistenti sull'indagine relativa al rapporto tra filosofia e religione, senza però lasciarsene condizionare in modo esclusivo. Nell'opera *L'eterno nell'uomo* emergono tutte queste istanze che Scheler saprà fare proprie e rielaborare secondo la propria prospettiva originando una peculiare fenomenologia della religione le cui influenze sarebbero state notevoli in tutto il pensiero cattolico del Novecento,⁶ oltre che in quello strettamente fenomenologico.⁷

Come si diceva, *L'eterno nell'uomo* apparve per la prima volta nel 1921 e fu inserito successivamente come quinto volume dei *Gesammelte Schriften*. Il volume si presenta composto da cinque saggi alcuni dei quali erano stati già precedentemente pubblicati: il primo è il testo intitolato *Pentimento e rinascita* (*Reue und Wiedergeburt*) già apparso nel 1917 e che affronta il tema di una fenomenologia del pentimento alla luce delle sue origini antropologiche e sociali. Segue poi l'articolo sull'*Essenza della filosofia* (*Vom Wesen der Philosophie*) che precede immediatamente il saggio centrale su *Problemi di religione* (*Probleme der Religion*) dal quale emergono le principali tesi scheleriane di fenomenologia della religione. Alla fine del volume si trovano poi i saggi *L'idea cristiana dell'amore e il mondo contemporaneo* e *La ricostruzione culturale d'Europa* che sviluppano delle riflessioni di natura sociale e politica, ma comunque a partire dal significato e dal ruolo della religione nella società. Nel secondo saggio del volume, e in continuità con i suoi precedenti studi sulla fenomenologia della vita affettiva,⁸ Scheler ribadisce la priorità dell'amore nel per-

⁶ Cf. G. FERRETTI, «Max Scheler e la filosofia cattolica della religione. Un bilancio del suo molteplice influsso», in ID., *La trascendenza dell'amore*, 77-101.

⁷ Le riflessioni scheleriane sulla religione a partire dal metodo fenomenologico sono state sviluppate principalmente da D. von Hildebrand e da E. Stein. Sul ruolo della riflessione scheleriana in fenomenologia cf. G. FERRETTI, *Max Scheler. II: Filosofia della religione*, Vita e pensiero, Milano 1972; ma anche S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per una introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa, 2015, 29-39.

⁸ Si vedano in particolare: M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges Aufl.), 7-258; ed. it. *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010; ID., «Liebe und Erkenntnis» (1915), in ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW 6, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges Aufl.); ed. it. *Amore e conoscenza*, Morcelliana, Brescia 2009.

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE

corso della conoscenza umana considerando la stessa filosofia come una disciplina ascetica che richiede l'amore come sua condizione. Sottolineando anche in *Essenza della filosofia* il fatto che l'amore precede la nascita delle scienze, Scheler vuole evidenziare, anche in sede di filosofia della religione, il primato del valore rispetto all'essere,⁹ mostrando come nel sentire della vita emotiva e, in modo particolare, nell'amore e nell'odio si rivelano, mediante intuizioni, le realtà essenziali delle cose¹⁰ perché, come scrive, «essi [amore e odio] costituiscono anche la radice comune del nostro comportamento pratico e teoretico; essi sono gli atti fondamentali in cui la totalità della nostra vita teoretica e pratica trova e mantiene la sua unità ultimativa».¹¹

Nel saggio Scheler definisce la vita morale della persona come un'*ascesi* animata dall'amore, nella quale l'individuo giunge alla scoperta dei valori più alti. A differenza delle scienze esatte dove opera un principio di oggettività matematica e di divisione concettuale, nell'*ascesi* morale entra in gioco tutto l'uomo nella totalità delle sue forze spirituali. Attraverso l'*ascesi* filosofica si realizza gradualmente quella unificazione immediata tra l'essere della persona e quello delle realtà essenziali, si compie cioè una partecipazione tra l'orizzonte finito dell'essere umano e quello infinito dell'essenza che trova in Dio il suo termine ultimo. Se la conoscenza oggettiva si limita alle forme strutturali della visione naturale del mondo, la filosofia mira alla sfera ultima dell'essere e necessita di un percorso ascetico per arrivarvi. Attraverso una graduale emancipazione dalla sfera del vitale e del sensibile, il filosofo può giungere all'intuizione delle essenze scoprendo così il valore proprio del reale. È interessante notare come per Scheler la stessa essenza della filosofia richieda un insieme di atti ascetici che consentono di arrivare agli oggetti propri della conoscenza filosofica (ovvero i valori). Fra questi vi è anzitutto «l'amore di tutta la persona spirituale nei confronti del valore e dell'essere assoluti» (*die Liebe der ganzen geistigen Person zum absoluten Wert und Sein*), seguito poi dal-

⁹ Cf. l'opera in cui Scheler elabora un'etica materiale dei valori: M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-16, ³1927, GW II; ed. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. GUCINELLI, Bompiani, Milano 2013.

¹⁰ Cf. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 167-269 (GW V, 82-83).

¹¹ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 269 (GW V, 83).

l'umiliazione dell'io e dal dominio su di sé. L'amore per l'essere assoluto (Dio) si scontra con la realtà finita ma conduce l'essere umano nella direzione della trascendenza. Insieme all'umiltà e al dominio di sé, l'amore diventa, quindi, nell'ottica scheleriana, una condizione imprescindibile dell'asceti morale senza la quale non sarebbe possibile alcuna intuizione dei valori e, in ultimo, alcun accesso alla dimensione religiosa. Se per il ricercatore delle scienze positive l'amore per la conoscenza è sempre rivolto a un essere contingente e finito, l'amore che anima il filosofo si rivolge agli oggetti assoluti, ovvero alle determinazioni essenziali ultime delle cose. Avendo i valori come oggetti intenzionali propri della ricerca, l'amore del filosofo è un atteggiamento aperto che non si limita al contingente ma sa accogliere il mistero di un'alterità trascendente. Emerge da questo saggio come l'essenza della filosofia consista in un amore per l'infinito oggettivo, ovvero in un desiderio di conoscere le realtà essenziali nelle loro determinazioni in sé.¹² Collocando il saggio sull'essenza della filosofia nelle parti iniziali dell'*Eterno nell'uomo*, Scheler vuole subito indirizzare il lettore verso una distinzione costitutiva che separa l'essenza della filosofia da quella della religione: se la prima si rivolge alle essenze assolute dei valori ultimi, la seconda trova in Dio, persona delle persone, il suo proprio oggetto intenzionale. Sembrerebbe allora che filosofia e religione siano animati entrambi dal medesimo amore, distinguendosi però dal punto di vista con cui si rivolgono al loro proprio oggetto di intenzione. Rimane fermo, in questa prospettiva, il metodo fenomenologico che affronta gli ambiti del sapere a partire dalle dati degli oggetti delle singole discipline senza per questo concludere sulla loro realtà. Così, anche la fenomenologia della religione di Scheler è costruita sulla base della consapevolezza fenomenologica che, pur considerando l'oggetto proprio degli atti religiosi, non si può concludere nulla circa la sua esistenza ma soltanto attenersi al dato di fatto della sua rivelazione e del suo darsi alla coscienza intenzionale. Ma risulta a questo punto necessario capire il modo in cui Scheler determina fenomenologicamente il rapporto tra filosofia e religione inaugurando una tesi che avrebbe avuto una notevole fortuna nel prosieguo del pensiero cristiano cattolico del Novecento, ovvero la tesi del «sistema di conformità».

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE

¹² Cf. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 291-305 (GW V, 93-100).

2. Il sistema di conformità

Il rapporto tra filosofia e religione descritto da Scheler nell'opera *L'eterno nell'uomo* è definito da lui stesso «sistema di conformità» (*Konformitätssystem*), in opposizione tanto ai sistemi dualistici quanto a quelli dell'identità. Attraverso la messa in opera del metodo fenomenologico,

Scheler vuole anzitutto elaborare un'ontica del divino che parta dall'esperienza religiosa concreta e che interroghi direttamente gli atti religiosi nei quali si esprime la fede umana. La discussione sul rapporto tra filosofia e religione è allora data come preliminare alla determinazione fenomenologica dell'ontica del divino e all'indagine dell'atto religioso nel suo esperirsi concretamente. Se i sistemi dualistici contrappongono radicalmente la razionalità filosofica alla fede religiosa, i sistemi di identità (a loro volta suddivisibili in sistemi di identità parziale o di identità totale) identificano la filosofia con la religione risolvendo quest'ultima nella prima.¹³ Secondo Scheler, però, il rapporto tra filosofia e religione non deve essere né di separazione né di identità perché tanto nel primo caso che nel secondo si rivolgono all'assoluto come loro oggetto di intenzione, ma a partire da punti di vista sostanzialmente diversi: se, infatti, la religione ha come oggetto il divino nel senso di un Dio personale che si rivela con un atto di amore e con una chiamata,¹⁴ la metafisica, espressione del pensiero filosofico sull'assoluto, ha come oggetto di intenzione il divino inteso come essere eterno e fondamento stesso del mondo e della finitezza. La questione della salvezza, che resta secondaria per la metafisica, nella prospettiva credente dell'uomo religioso diventa assolutamente centrale e decisiva; la via della religione ha sempre come punto di partenza il contenuto di una realtà personale e santa, i cui attributi sono quelli dell'amore e della bontà, mentre la via della metafisica parte da una determinazione essenziale della realtà assoluta. Riguardo alla relazione tra metafisica e religione Scheler vuole quindi sostenere che si tratta di due differenti prospettive umane nel modo di conoscere e *intenzionare* l'essere asso-

¹³ Cf. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 357-396 (GW V, 124-142).

¹⁴ Un'analisi delle modalità con cui Dio si comunica all'essere umano in M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-16), in GW X; tr. it. *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, a cura di A. PIAZZA, Franco Angeli, Milano 2014.

luto; il Dio metafisico è l'*ens* immobile della tradizione aristotelica, mentre il Dio della religione è l'essere personale che si rivela per mezzo di un atto di amore. La conformità di religione e filosofia risiede allora proprio nel fatto che una conoscenza adeguata dell'essere assoluto può essere ottenuta solo attraverso uno sguardo d'insieme privo di conflitti che tenga conto di entrambe le due prospettive. Insomma, per Scheler, l'indipendenza della religione non esclude il rapporto tra la sua essenza propria e la metafisica. Contrapponendosi tanto ai sistemi di identità quanto a quelli dualistici, il *Konformitätssystem* scheleriano permetterebbe di tenere ferma tanto l'unità della religione quanto l'unità della metafisica. Per evitare confusione, Scheler precisa inoltre che la stessa distinzione tra religione naturale e religione rivelata riguarda la prospettiva religiosa e non quella strettamente filosofica.¹⁵ Quindi la metafisica non può identificarsi con la teologia naturale perché, altrimenti, i suoi risultati sarebbero già verità di fede. A differenza della metafisica che si fonda sull'intuizione dell'essere assoluto come valore supremo, la religione

«sgorga infatti sempre da una fonte: oggettivamente, dalla “rivelazione” di Dio (*“Offenbarung” Gottes*), soggettivamente dalla fede (*subjektiv aus der Glauben*). Per “rivelazione” non intendo qui ciò che i teologi positivi chiamano “la rivelazione”, e neppure una vera rivelazione (e, ancora meno una rivelazione positiva), ma solo il modo specifico del darsi di ogni classe di dati dell'intuizione e dell'esperienza vissuta di un oggetto, dell'essenza del divino o del sacro (*die spezifische Gegebenheitsart jeder Art Anschauungs – und Erlebensdata eines Gegenstandes vom Wesen des Göttlichen und Heiligen*), cioè il modo specifico di essere dato dell'essere già o del venire comunicato – sia in modo immediato, sia in modo mediato».¹⁶

L'ultima specificazione scheleriana sulla nozione di rivelazione è alquanto esplicativa dell'operazione filosofica compiuta nel suo lavoro: restituire, cioè, le categorie della teologia in termini fenomenologici, ovvero non a partire dalla presunta realtà in sé del divino ma dal suo modo di darsi alla coscienza intenzionale. Lo sguardo scheleriano sulla religione rimane quindi radicalmente pervaso da una prospettiva fenomenologica che applica la riduzione trascen-

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE

¹⁵ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 397 (GW V, 142).

¹⁶ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 399 (GW V, 143).

dentale ai fenomeni considerandoli a partire dalla loro *Gegebenheit*. Se la metafisica fosse identificata con la teologia naturale, essa diventerebbe allora un dogma di fede e non permetterebbe di distinguere lo sguardo filosofico da quello religioso. La differenza fondamentale consiste dunque nel fatto che la religione parte dall'essenza personale di Dio, mentre la metafisica deve poter riconoscere solo la razionalità e la spiritualità del fondamento del mondo. Le evidenze metafisiche (secondo cui l'*ens a se* costituisce la causa prima del mondo) si collocano su un piano essenzialmente diverso dallo sguardo della fede che accoglie liberamente la rivelazione di Dio, implicando una libera presa di posizione da parte della persona. Il metafisico, che indaga la realtà dell'essere assoluto, deve essere libero da ogni presupposto di natura religiosa per svolgere una ricerca rigorosa e autonoma. Nonostante ciò, Scheler afferma la precedenza della conoscenza religiosa rispetto a quella metafisica sostenendo che «l'uomo, prima di assumere l'atteggiamento spirituale metafisico, "possiede" già sempre una opinione di fede sulla via della salvezza propria e del mondo – e la possiede "necessariamente" – indipendentemente dal fatto che voglia o non voglia».¹⁷ Qui Scheler, concordemente con quanto aveva sostenuto in sede di fenomenologia morale, sottolinea il carattere originario della fede come atto di amore e affidamento rispetto alla conoscenza metafisica di natura oggettiva. Se la fede religiosa colloca l'essere umano in una situazione di dialogo personale con il divino, la metafisica cerca di comprendere il principio ultimo alla base dell'unico fluire della totalità come flusso di avvenimenti. L'unità di un principio del reale considerato da Scheler come oggetto di conoscenza della metafisica non può non ricordare l'unità metafisica di principio sostenuta dalla *Lebensphilosophie* che ritorna anche in questa sede come elemento di continuità nella riflessione scheleriana. A proposito della conoscenza metafisica e in accordo con la filosofia della vita, Scheler può allora sostenere:

«non c'è infatti alcun "mondo" meccanico, fisico, chimico, biologico, psichico, spirituale, storico ma soltanto la realtà una e concreta del mondo, che come tale e come totalità è un unico flusso di avvenimenti (*ein einmaliger Abfluss des Geschehens*) – che passa senza che si ripeta nulla di "identico". Soltanto per gli oggetti delle (già definite) scienze particolari, svincolate da questa realtà del mondo in virtù dell'astrazione è

¹⁷ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 411 (GW V, 149).

possibile confermare il postulato della regolarità. Ma è a questa intera concreta realtà del mondo che la metafisica cerca di avvicinarsi, per quanto possibile – secondo connessioni essenziali autonome – attraverso una visione d'insieme e una riflessione complessiva, integrativa, dei risultati delle scienze positive».¹⁸

Da questa affermazione parrebbe che Scheler identifichi la conoscenza metafisica con la conoscenza del principio unitario alla base del dinamismo universale dell'essere. Ma nell'economia dell'argomentare scheleriano la citazione riportata verte inoltre al riconoscimento dell'essenziale indipendenza della metafisica dalla conoscenza del credente la quale si fonda sulla rivelazione. Da qui l'esigenza di studiare l'atto religioso, ovvero la concreta esperienza credente, con lo sguardo fenomenologico che, sottraendosi alle conclusioni della metafisica, sappia guardare al fenomeno della fede a partire dalla datità dell'oggetto che le è proprio ovvero del Dio personale che si comunica agli uomini. L'operazione di considerare la religione a partire dall'atto intenzionale del credente inaugura quella che lo stesso Scheler denomina «fenomenologia dell'essenza della religione», la quale, distinguendosi tanto dalla metafisica quanto dalla teologia naturale, si articola in un'ontica essenziale del divino, in una teoria delle forme della rivelazione e in una teoria dell'atto religioso.

In ciascuno di questi ambiti della fenomenologia dell'essenza della religione l'amore svolge un ruolo decisivo sia come attributo dell'essenza spirituale di Dio (nell'ontica essenziale del divino) sia come modalità di rivelazione di Dio o di accoglimento da parte dell'uomo (nella teoria delle forme di rivelazione e dell'atto religioso). Va riconosciuto che la fenomenologia essenziale della religione (*Wesensphänomenologie der Religion*) di Scheler, nonostante le sue problematicità messe opportunamente in evidenza dalla critica filosofica,¹⁹ ha esercitato un'influenza enorme nell'ambito della filosofia della religione di ispirazione cattolica²⁰ costringendo anche il

¹⁸ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 413-415 (GW V, 150).

¹⁹ Cf. U. PELLEGRINO, «Religione e metafisica in Max Scheler», in *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati*, Vita e pensiero, Milano 1961, 389-403.

²⁰ Cf. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Kerle, Heidelberg 1949; J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Herder, Freiburg 1924, 29-46; M. DUPUY, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Puf, Paris 1959.

pensiero teologico a confrontarsi con essa.²¹ Non mancano tuttavia i punti deboli della teoria, sia riguardo alla tesi del sistema di conformità sia alla definizione fenomenologica dell'essenza dell'atto religioso; è in particolare la critica filosofica italiana a metterli in evidenza: Paola Premoli De Marchi, nella sua *Introduzione* all'edizione italiana de *L'eterno nell'uomo*,²² offre alcuni riferimenti importanti della critica filosofica al sistema scheleriano di conformità. «Gli studiosi», scrive,

«sono pressoché concordi nel considerare come assai debole questa determinazione dei rapporti tra religione e filosofia. La Vanni Rovighi, ad esempio, si domanda: “Come si fa a sapere che le due vie, filosofica e religiosa, sono parallele, se non c'è punto di vista che domini tutte e due e possa farci vedere il loro parallelismo?” Pellegrino propone di affrontare tanto l'indimostrabilità dell'esistenza di Dio, così come la distinzione tra metafisica e religione, attraverso una più attenta determinazione dei concetti di essere, essenza, esistenza e valore. [...] Sempre secondo Pellegrino la convertibilità tra *ens*, *bonum et verum* (trascendentali in senso classico) renderebbe possibile superare la contrapposizione tra un valore che non è intellegibile e un essere del quale non è percepibile il valore, dunque, anche, tra religione e metafisica²³».²⁴

In un recente volume dedicato alla fenomenologia della religione costruita sulla logica dell'*epochè*,²⁵ Stefano Bancalari critica la posizione scheleriana sottolineando che

«tra le numerose ambiguità che rendono le frontiere interne alla tipologia scheleriana assai meno nette di quanto non sembrerebbero a prima vista, una questione si impone su tutte le altre; una questione che riguarda una differenza tra differenze: cosa distingue la “differenza essenziale” tra filosofia e religione, conseguenza dell'agnosticismo metafisico e perno

²¹ Cf., in particolare, E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. Max Scheler – J.H. Newman*, Freiburg 1923; K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1963; tr. it. *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967.

²² P. PREMOLI DE MARCHI, «Introduzione», in SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 5-98.

²³ Cf. PELLEGRINO, «Religione e metafisica in Max Scheler», 389-403.

²⁴ PREMOLI DE MARCHI, «Introduzione», 63.

²⁵ Cf. BANCALARI, *Logica dell'epochè*, 29-39.

delle teorie dualiste, e la differenza che tiene a distanza filosofia e religione nel sistema di conformità e che garantisce che quest'ultimo non sia una semplice variante del tipo dell'identità?». ²⁶

Secondo Bancalari il sistema di conformità non renderebbe conto di una concreta differenza fenomenologica tra lo sguardo del credente e quello del metafisico nella considerazione del divino. Ciò perché l'oggetto in questione (Dio) sarebbe essenzialmente diverso nella prospettiva del credente e del metafisico e, tuttavia, identico nella realtà. Questa divaricazione tra differenza fenomenologica e differenza ontologica nella conoscenza del divino sarebbe, agli occhi di Bancalari, uno degli aspetti più problematici e irrisolti del sistema di conformità. «Secondo la definizione scheleriana», scrive ancora Bancalari,

«religione e metafisica sono “parallele” perché i rispettivi oggetti sono “essenzialmente differenti” (*wesensverschieden*) in quanto “oggetti intenzionali”, ma sono “identici nella realtà” (*realidentisch*).²⁷ Ciò consente a Scheler di sostenere che “religione e metafisica devono condurre ad un identico reale (*zu einem identisch Realen*) – se devono raggiungere la loro meta – un reale che conferisce agli oggetti intenzionali, essenzialmente differenti, il loro significato ultimo”.²⁸ Ma che il raggiungimento della meta sia possibile è lungi dall'essere ovvio: se l'atto di fede è l'accoglimento della rivelazione del divino, mentre l'atto di conoscenza metafisica conduce fino all'*ens a se*, su chi grava l'onere della prova dell'identità reale tra i due oggetti? La religione non sa nulla dell'*ens a se*, né la metafisica del divino o del sacro. Chi dispone del punto di osservazione privilegiato che permette di porre un'identità nella realtà?». ²⁹

Al di là del dibattito sulla legittimità fenomenologica di un sistema di conformità tra filosofia e religione nel pensiero di Scheler, i cui punti deboli non paiono essere pochi, dal nostro punto di vista risulta fondamentale evidenziare come per Scheler, tanto in una comprensione metafisica dell'*ens a se*, quanto in una religiosa

²⁶ BANCALARI, *Logica dell'epochè*, 33.

²⁷ Qui Bancalari cita SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 130 (tr. it. 371).

²⁸ Qui si cita SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 135 (tr. it. 381).

²⁹ BANCALARI, *Logica dell'epochè*, 38.

del divino, l'amore assuma una sua peculiare posizione. Nel primo caso, ovvero per la metafisica, l'amore significa la forza che produce l'autocomprensione dell'essere,³⁰ mentre per la religione esso designa l'atto con cui il divino si rivela all'essere umano consegnandosi in modo personale. Se le analisi condotte da Scheler nell'opera *L'eterno nell'uomo* rappresentano la sintesi della sua concezione della religione nella fase in cui egli esprime la sua vicinanza al cattolicesimo, occorre adesso considerare ciò che accade nell'ultima produzione scheleriana, dove il filosofo abdica all'idea di un Dio personale a vantaggio di una concezione radicalmente immanentista.

3. Il panenteismo dell'ultimo Scheler

Nell'ambito della letteratura critica secondaria è il testo *Katharsis*³¹ di Guido Cusinato che consegna una interpretazione del pensiero di Scheler che fa emergere in primo luogo gli elementi di continuità tra i vari periodi della produzione del filosofo: Cusinato cerca di ricucire i vari momen-

ti del pensiero scheleriano proponendo la tesi della continuità. Allo stesso modo, rifiutando l'interpretazione dualista del rapporto tra il *Geist* e il *Drang*, Cusinato preferisce la categoria di «compenetrazione», che si associa all'idea che tanto lo spirito quanto l'impulso si danno sempre insieme, seppur a un grado diverso di reciproca interazione. La categoria di «comprensione» utilizzata dallo studioso si fa avanti insieme a quella di *katharsis* intesa come momento di sospensione dell'ego dell'individuo e di apertura continua a una sfera valoriale capace di incrementare i gradi di esistenza della persona. Secondo Cusinato, infatti, l'etica scheleriana si fonda sul movimento catartico che implica la morte dell'io a vantaggio di una apertura esistenziale che genera continuamente forme di esistenza sempre più alte e moralmente nobili. Per Cusinato, dunque, la filosofia panenteista dell'ultimo Scheler, reinterpretando il metodo dell'*epochè* fenomenologica, si baserebbe sul concetto di *humilitas*, intesa come la riduzione catartica che consente alla persona di incrementare la propria apertura esistenziale indirizzandosi verso gradi di valore sempre maggiori. Introducendo il suo lavoro su

³⁰ Come accade nel sistema di pensiero di Spinoza e Schopenhauer.

³¹ G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, presentazione di M.S. FRINGS, ESI, Napoli 1999.

Scheler, Cusinato definisce l'etica come «l'incremento del grado di apertura al mondo»³² che si dà in una azione, contrapposta all'atteggiamento di chiusura esistenziale che coincide di fatto con un ripiegamento della vita su se stessa. In questo senso, la riduzione catartica proposta da Scheler consisterebbe nell'atteggiamento che conduce una vita umana a superare la propria chiusura egoistica per aprirsi all'orizzonte di un incremento di valori. La *Weltoffenheit*, la radicale apertura alle possibilità esistenziali presentata da Scheler nella conferenza del 1927 intitolata *La posizione dell'uomo nel cosmo*,³³ implica però la fatica del sacrificio e della rinuncia alle pretese dell'ego; quindi, attraverso la messa tra parentesi della logica pulsionale dell'istinto, Scheler per lo studioso approderebbe a quella che Platone aveva chiamato la *phronesis*,³⁴ e che il cristianesimo annuncia come *humilitas*. La categoria ermeneutica di *katharsis* consente a Cusinato non solo di reinterpretare la filosofia morale di Scheler a partire dal mondo classico ma di legarla, al contempo, al cristianesimo, stabilendo un rapporto di continuità tra la fase cattolica del pensiero scheleriano e l'ultima produzione del filosofo; descrivendo il moto catartico, l'ultimo Scheler restituirebbe di fatto nei termini della filosofia morale la teologia della *kenosi* proponendo un modello antropologico e teologico fondato sulla rinuncia all'ego e sulla possibilità di rivelare il valore attraverso l'apertura esistenziale della persona. Alla morte dell'io segue il risveglio di una nuova vita che rigenera la persona collocandola a gradi esistenziali sempre maggiori. Un siffatto modo di intendere l'etica dell'ultimo Scheler più che allontanare il filosofo dalla dottrina cristiana lo avvicinerebbe ad essa collocandolo piuttosto nel solco della continuità rispetto alle tesi della stessa teologia cristiana: la stessa tesi scheleriana del «Dio in divenire» (*Werdende Gott*) viene interpretata da Cusinato più come una fedele ricostruzione filosofica di una teologia cristiana basata sul movimento kenotico di Dio che non come un termine di radicale frattura con essa. Certo, Cusinato riconosce al tempo stesso il carattere diveniente e mai organico del pensiero di Scheler che rende la sua filosofia instabile e mai integralmente interpretabile; e tuttavia, egli coglie nell'idea del movi-

³² CUSINATO, *Katharsis*, 11.

³³ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Darmstadt 1928; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. CUSINATO, Franco Angeli, Milano 2000.

³⁴ Cusinato si riferisce al *Fedone* (60ss) e all'*Apologia di Socrate* (20b).

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE

mento catartico ed estatico della persona la possibilità per una lettura continuista del suo pensiero che sappia armonizzare tanto l'elemento classico e quello cristiano, quanto la fase cattolica e quella panenteistica della sua filosofia. Non a caso, l'altra categoria fortemente richiamata da Cusinato è quella di *Ausgleich* che nell'ultimo Scheler assume una preponderanza esclusiva. Anche rispetto al tema dell'amore, l'analisi di Cusinato aiuta a comprendere come l'ultimo Scheler giunga ad integrare l'eroticismo platonico, ovvero il concetto greco di *eros* e l'*agape* cristiano nell'idea giovannea del Dio-*agape* (cf. 1Gv 4,7-16). A fronte dell'idea, precedentemente sostenuta, di una radicale incompatibilità tra *eros* greco e *agape* cristiano, nell'ultimo Scheler si fa avanti la possibilità di una «compenetrazione» tra le due concezioni dell'amore, grazie alla quale la specificità dell'umano viene rintracciata nella sua capacità di esprimere l'*eros-agape* o, detta in termini aristotelici, la reciproca coimplicazione di potenza e atto. Anche la tesi dell'ultimo Scheler dell'impotenza originaria dello spirito sarebbe alla base, per Cusinato, di un radicale ripensamento scheleriano della teologia e della stessa ontologia alla luce di una metafisica dell'*Ausgleich*. Insomma, quella dell'ultimo Scheler rimane per Cusinato una *metafisica* la quale, pur liberandosi dai dettami dell'ontologia tradizionale, ristruttura le proprie categorie a partire dall'idea dell'armonizzazione di *Geist* e *Drang* e da quella della necessaria apertura estatica al mondo nel processo di continua realizzazione della persona.³⁵ Per di più se-

³⁵ Sottolineando la concretezza che dovrebbe caratterizzare il pensiero morale e l'elaborazione nell'ultimo Scheler di una nuova prospettiva metafisica, Cusinato scrive: «se la filosofia pone, come principio che caratterizza l'uomo, un'astratta ragione, pone un falso fondamento anche a se stessa. È attorno alla domanda: "che cos'è l'uomo" che si decidono, in ultima analisi le sorti della filosofia. La filosofia proposta da Scheler, quella che inizia con il sentimento della meraviglia di fronte al mistero sacro dell'esistenza. È possibile solo se l'uomo compie l'esperienza di una sintonia partecipativa, il gesto di una apertura estatica al mondo, altrimenti, fintanto che l'uomo si auto concepisce come un fondamento biologico definito all'interno della propria *Umwelt*, questa filosofia non risulta legittimata. [...] La prospettiva è quella di passare dalla critica – negazione del *nous poietikos*, della *creatio ex nihilo*, delle *ideae ante res*, della provvidenza del Dio onnipotente, immoto, perfetto, ecc., – alla proposizione di un nucleo positivo – *ordo amoris*, *humilitas*, *creatio continua*, *ideae cum rebus*, *Ausgleich*, funzionalizzazione, personalismo, apertura al mondo, ecc. – capace di costituire la base per una nuova metafisica» (CUSINATO, *Katharsis*, 25). Nelle ultime righe del passaggio citato Cusinato fa riferimento ad alcune dottrine ontologiche e teologiche che, dapprima criticate da Scheler, vengono poi riabilite. Ricategorizzando i concetti tradizionali della me-

condo Cusinato Scheler, recuperando la prospettiva agapica del cristianesimo e integrandola con quella erotica del pensiero antico, ripenserebbe la morale al di fuori di una metafisica della presenza e si inserirebbe quindi, a pieno titolo, insieme ad autori come Nietzsche, Feuerbach e Heidegger, in quel processo di distruzione dell'ontoteologia tradizionale. All'interno della stessa fenomenologia, a Scheler va riconosciuto il merito di aver ricondotto il metodo della riduzione alla morale e alla metafisica definendolo come il passaggio dal modo di vivere ripiegato e *chiuso* dell'ego a quello estatico e *aperto* della persona. D'altro canto, è il processo di personalizzazione con cui l'individuo diviene persona che realizza il disimpegno dalla dimensione pulsionale dell'io verso il rinnovato compimento del valore spirituale; in questo senso, anche la teoria scheleriana dell'amore viene interpretata da Cusinato come movimento estatico di eccedenza delle pulsioni erotiche verso l'*agape*: è attraverso la forza dell'*eros* che si compie il rivolgimento dai valori vitali a quelli personali, un meccanismo di graduale indirizzamento delle pulsioni verso i valori. Nell'ultimo Scheler questo meccanismo di personalizzazione è associato al divenire stesso dell'essere che, originariamente incompiuto e aperto, accade in un costante processo di formazione. L'essere, inteso come divenire creativo e libero, assume una forma estatica di esistenza in virtù della quale esso tende costantemente oltre se stesso per maturare in forme di vita più alte; così la rivoluzione cristiana dell'*agape* sarebbe allora interpretata da Scheler come un atto creativo che rinnova e crea di momento in momento la novità dello spirituale. In altri termini, il grado di apertura estatica dell'essere viene a coincidere, nell'ultimo Scheler, con il processo di personalizzazione con cui nel mondo lo spirito si manifesta liberandosi dall'impulso. E così l'esistenza manifesta il suo carattere estatico come movimento di fuoriuscita e di costante creazione dei valori spirituali. Per Cusinato, questa prospettiva della compenetrazione di spirito e impulso sancisce la netta superiorità dell'ultimo Scheler rispetto alla fase intermedia della sua filosofia là dove all'armonizzazione tra principi divergenti si preferiva l'opposizione inconciliabile. È utile precisare, inoltre come, attraverso il superamento dell'opposizione dualistica tra spirito e impulso, l'ul-

tafisica e della teologia, Scheler ricondurrebbe la stessa riduzione fenomenologica tanto alla catarsi platonica quanto all'umiltà cristiana producendo così un dislocamento del metodo della fenomenologia dalla teoria della conoscenza all'ambito morale.

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE

timo Scheler recuperi le istanze della *Lebensphilosophie* che, se precedentemente criticata, diventa poi un modello filosofico di riferimento. Scrive Cusinato:

«un tentativo, quello dell'ultimo Scheler, alternativo sia alla metafisica del *nous poetikos* sia al pensiero postmetafisico. Sotto il fuoco incrociato di queste due visioni Scheler rimase fedele alla sua convinzione più profonda: la necessità di continuare a riflettere a partire dallo stupore della ragione di fronte al fatto che “esiste l'essere e non piuttosto il nulla”, stupore, non domanda, che mantiene aperta la legittimità del discorso filosofico e nel contempo si rivela eversivo nei confronti delle sue molteplici dogmatizzazioni». ³⁶

Nonostante gli elementi di continuità, va precisato però che nell'ultimo Scheler la concezione del divino muta radicalmente: Dio non è più inteso come una persona ma come un dinamismo cosmico immanente agli eventi del tempo.³⁷ Se si considera il testo della conferenza del 1927, emerge significativamente la nuova prospettiva teologica e metafisica abbracciata da Scheler nell'ultima fase del suo pensiero: si annuncia cioè l'idea del *werdende Gott*, di un principio metafisico ultimo che, impotente e incompiuto, si realizza nel darsi stesso della vicenda cosmica e, in modo particolare, nell'impegno e nella forza spirituale dell'essere umano. Si tratta di un divino diveniente e imperfetto che attende di essere portato a compimento nel corso della stessa storia dell'essere anche attraverso il sostegno dell'impegno umano.³⁸ Con queste affermazioni Scheler vuole in qualche modo liberarsi da una metafisica della presenza che vedeva in Dio un assoluto onnipotente per abbracciare la con-

³⁶ CUSINATO, *Katharsis*, 31.

³⁷ A questo proposito si veda la teologia elaborata da Scheler in alcuni frammenti pubblicati postumi: M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Band II, *Erkenntnislehre und Metaphysik*, Francke Verlag, Bern und München 1979, GW XI.

³⁸ Cf. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, 183: «Ma allora mi si obietterà, e di fatto mi è stato già obiettato, che l'uomo non potrà mai sopportare l'idea di un Dio incompiuto [*einen ungertigen Gott*]: di un Dio in divenire [*einen werdenden Gott*]! La mia risposta è che la metafisica non può essere ridotta a un istituto di assicurazioni per uomini deboli e bisognosi di sostegno. Essa invece presuppone già nell'uomo un senso di forza e di fiducia, ed è per questo pienamente comprensibile come mai l'uomo sia divenuto consapevole di questo impegno e di questa realizzazione assieme al divino solo nel corso della propria evoluzione e nel progredire della propria autoconoscenza».

cezione di un Dio imperfetto e incompiuto a tal punto da necessitare il sostegno degli uomini per potersi realizzare e manifestare nel tempo. La critica esplicita di Scheler è qui rivolta all'idea religiosa, ma anche metafisica, dell'onnipotenza del divino, un'idea che se da un lato serve a assicurare gli animi deboli e bisognosi di sostegno, dall'altro non rende ragione del rischio intrinseco al darsi stesso dell'essere divino nel mondo. Solo dopo un graduale percorso di autoconsapevolezza e di autoformazione l'essere umano giunge a pensare il divino come diveniente: cioè solo dopo essersi liberato dall'idolo di una divinità assoluta e, per questo, rassicurante e protettiva. Il Dio che emerge dalla conferenza scheleriana del 1927 è un Dio impotente,³⁹ un Dio che si espone al rischio della sconfitta e che realizzerà il suo pieno compimento solo alla fine dei tempi.⁴⁰ Ma come conciliare questa nuova prospettiva metafisica con le precedenti posizioni teologiche?

Il carattere eversivo del pensiero dell'ultimo Scheler rappresenta forse una tensione che, seppur rimasta celata prima, permea l'intera riflessione del filosofo giungendo a strutturarsi nella forma di una concreta proposta filosofica alternativa tanto al dogmatismo ontologico quanto alla prospettiva disgregante del post-metafisico. In questa tensione dello stesso filosofare si può forse

³⁹ L'idea di un Dio impotente ritorna nella teologia ebraica nella seconda metà del Novecento, allorché il pensiero religioso si confronta con il dramma della *shoah*. Cf. I. KAJON, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993. È in particolare il filosofo Hans Jonas ad elaborare l'ipotesi di un Dio che diviene e soffre: nelle ultime pagine de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il nuovo melangolo, Genova 2005, 39, scrive: «E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo. [...] Grazie alla superiorità del bene sul male in cui noi confidiamo in virtù della logica non casuale che governa le cose di questo mondo, la loro nascosta santità può controbilanciare una colpa incalcolabile, saldare il conto di una generazione e salvare la pace del regno invisibile». Cosciente che la sua proposta è come un balbettio umano di fronte al mistero infinito e imperscrutabile dell'assoluto, Jonas risponde alla domanda di Giobbe ritenendo che in lui Dio stesso soffre, ammettendo faticosamente che il silenzio di Dio è come un mutismo impotente che, nel tacere, si affligge fino al rischio della morte.

⁴⁰ Ad aver sostenuto la pienezza di Dio solo in una prospettiva escatologica è stato il filosofo italiano Luigi Pareyson in *Ontologia della libertà*. Qui Pareyson fa riferimento alla nozione di apocatastasi escatologica (cf. L. PAREYSON, «Frammenti sull'escatologia», in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995; frammento 22, 307): da un punto di vista esclusivamente temporale, l'apocatastasi è la novità della fine, l'irruzione spirituale della redenzione eterna nella storia umana.

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE

scorgere la forza del pensiero scheleriano che, non identificandosi mai in una precisa collocazione metafisica, non smette di ridefinirsi e riproporsi in modo sempre nuovo e rinnovato. In questo senso, la proposta dell'ultimo Scheler più che una rottura nei confronti delle precedenti posizioni si può reinterpretare come una rivisitazione del suo stesso pensiero, come un tentativo per rinnovarlo nel rispetto della continua contraddizione che lo attraversa.

Tra la tesi della rottura radicale (Buber, Fries,⁴¹ Hildebrand)⁴² e quella della continuità (Cusinato), nell'interpretazione del pensiero di Scheler si potrebbe fare ricorso alla «tesi della polarità» che, attingendo a una categoria centrale nel pensiero di Romano Guardini,⁴³ consentirebbe di guardare a Scheler come il filosofo in grado di distinguere i due poli del reale per poi ricongiungerli in una proposta metafisica che sappia integrarli riconoscendoli nella loro reciproca compenetrazione. I due poli (teismo e panenteismo, *eros* e *agape*, impulso e spirito, potenza e atto) devono prima contrapporsi per poi interagire e potersi compenetrare; un pensiero *polare*, dunque quello di Scheler: *polare* perché apparentemente inconciliabile nella successione delle sue fasi, ma *polare* anche perché capace di integrare la diversità e l'opposizione in una proposta originale che sa accogliere istanze e posizioni radicalmente differenti.

ANGELO TUMMINELLI
Dipartimento di filosofia
Università "La sapienza" di Roma

Summary

This paper analyses the relationship between philosophy and religion in the two distinct phases of Max Scheler's thought. In the first paragraphs, the author shows the presence of theism in the book The Eternal in Man (1921) in which Scheler proposes a theory of relation between philosophy and religion defined as System of conformity. In the last part of the paper, the pantheistic conception of

⁴¹ Cf. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Kerle, Heidelberg 1949.

⁴² Cf. D. VON HILDEBRAND, *Die Menschenheit am Scheideweg*, Habel, Regensburg 1954.

⁴³ Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

the last Scheler is presented: according to this position, God is considered as an immanent spirituality, as a dynamism within the world. The author tries to show some elements of continuity between the first and the second period of Scheler's philosophy of religion.

Key-words

philosophy of religion – metaphysics – God – phenomenology – Max Scheler

Sommario

Il saggio analizza il rapporto tra filosofia e religione nelle due diverse fasi del pensiero di Max Scheler (1874-1928). Nei primi paragrafi, l'autore esplicita la presenza di una posizione teista all'interno dell'opera scheleriana intitolata L'eterno nell'uomo (1921) nella quale il filosofo elabora una teoria del rapporto tra filosofia e religione definita come sistema di conformità. Nell'ultima parte del saggio si cerca, infine, di mostrare come la concezione panenteista dell'ultimo Scheler, nella quale Dio è pensato come una spiritualità immanente al cosmo, seppur all'interno di un quadro metafisico nuovo e radicalmente diverso, accolga in sé elementi di continuità rispetto alle precedenti posizioni filosofiche scheleriane.

Parole-chiave

filosofia della religione – metafisica – Dio – fenomenologia – Max Scheler

DAL TEISMO
CRISTIANO
AL PANENTEISMO
METAFISICO.
MAX SCHELER
E LA RELIGIONE