
L'ESPERIENZA RELIGIOSA IN QUESTIONE NELLA FENOMENOLOGIA DI
MAX SCHELER

Alessio Ruggiero

Non è il caso di nascondersi che coloro stessi che credono di essere sinceramente religiosi non hanno per lo più, della religione, che un'idea assai indebolita; [...] per i più, la religione è soltanto una faccenda di sentimento senza nessuna portata intellettuale; si confonde la religione con una vaga religiosità [...]; sarebbe ora di mostrare che la religione è ben altro che una faccenda di devozione sentimentale, o di precetti morali, o di consolazioni ad uso di animi indeboliti dalla sofferenza, e che in essa si può trovare il "solido nutrimento" di cui parla San Paolo nell'*Epistola agli Ebrei*. [...] Sarebbe molto facile mostrare come la religione e la scienza non possano entrare realmente in conflitto, per la semplice ragione che non si riferiscono allo stesso ambito¹.

È possibile misurarsi con la drammatica attualità espressa in queste parole di René Guénon muovendo dagli orizzonti tracciati da un filosofo, tanto singolare quanto innervato di oscurità, come Max Scheler, una personalità senza dubbio controversa nel paesaggio filosofico del Secolo breve. La presenza dell'opera scheleriana nel complesso della riflessione teoretica, non soltanto filosofica, del secolo scorso è spesso non esplicita e indiretta, ma senz'alcun dubbio mai ignorata.

I. La riflessione su filosofia e religione tra speculazione ed esistenza

In realtà il pensiero di Scheler appare come un intricato dedalo. Non a caso gli studi che gli sono stati dedicati hanno sovente designato le sue opere come tormentate, vulcaniche, enigmatiche, appassionate, giungendo perfino a qualificare il loro autore come un «pensatore di problemi», «invasato del pensiero»², spirito vorace e insaziabile³, entusiasta ed eclettico, perennemente inquieto, quasi demonico, costantemente oscillante tra la chiarezza e il disordine, tra prese di posizione esistenziali e speculative tra loro antitetiche. Eppure le sue riflessioni non persero mai di vista la ricerca di una certa sistematicità: laddove quest'ultima andrebbe intesa nel senso di un'argomentazione coerente e non contraddittoria sì, eppure nello sforzo di rivelare aspetti problematici e critici del proprio itinerario speculativo, e di convogliare il divenire palpitante delle realtà inerenti alla vita spirituale. L'elemento che forse più di altri ha contrassegnato l'orientamento del suo itinerario teorico ed esistenziale è stato indubitabilmente il suo personale legame con la religione. L'influsso congiunto che ebraismo, protestantesimo e cattolicesimo⁴ hanno avuto nella sua formazione ha fatto in modo che il suo destino fosse segnato in modo indelebile dal rapporto con la fede, e in particolare con l'*ethos* cattolico, ben presto determinatosi come bussola della sua vita e del suo pensiero⁵. Di sicuro gli aspetti salienti connessi al suo modo d'essere gl'impedirono di trovare una

¹ R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, EGP, Paris 1962; tr. it. di Francesco Zambon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1990², pp. 15-18.

² H.G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980, p. 66.

³ Cfr. F. Bosio, *Invito al pensiero di Max Scheler*, Ugo Mursia Editore, Milano 1995, p. 16.

⁴ Per un ulteriore approfondimento circa la presunta ispirazione ebraico-cristiana della filosofia della religione scheleriana cfr. E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia 2011, in particolare pp. 133-141.

⁵ D. Von Hildebrand, *Max Scheler als Ethiker*, in «Hochland», 21 (1923-1924), I, ristampa in *Menschenheit am Scheidweg*, Regensburg 1954, p. 609. In tale contesto von Hildebrand sostiene la tesi di una rottura interna al pensiero scheleriano tra il periodo intermedio, o cattolico, e quello finale, ritenuto come segnato dal panteismo. Questo, per via di profonde motivazioni personali e morali, assume un orientamento anti-cattolico. A proposito della tendenza a suddividere lo sviluppo del pensiero scheleriano in tre fasi o periodi, si veda G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ESI, Napoli 1999, p. 36.

quiete interiore in un accordo dottrinale con una religione costituita e in una fede nei suoi dettami. La sua personalità, infatti, malgrado le innegabili esigenze di sistematicità, di equilibrio e di ordine, era sempre soggetta a continue oscillazioni, ad una ricerca instancabile che lo spingeva a sintesi varie, nuove, imprevedibili e diverse⁶.

Eppure la cultura cattolica tedesca del suo tempo, che aveva il suo punto di riferimento nella rivista «Hochland», si mostrò fermamente convinta nello sceglierlo come suo ambasciatore più autorevole. Quel «vampiro speculativo»⁷ non incarnò, comunque, in nessuna occasione l'ideale del pensatore accademicamente e confessionalmente schierato.

L'intreccio profondo tra le vicissitudini personali e l'attività filosofica indica quanto un'analisi globale della meditazione scheleriana sul fenomeno religioso, che non intenda trascurare il continuo divenire del suo pensiero, appaia in questa circostanza, se non impossibile, quantomeno azzardata. La presente meditazione *con Scheler sulla religione* prende le mosse, per tale ragione, da una fase precisa del suo percorso, vale a dire quella in cui la religione cristiana cattolica rappresenta per l'autore una sorgente viva, in grado di attribuire un senso a quegli interrogativi che l'essere umano inevitabilmente si pone, concernenti la sua origine e quella dell'universo, la sua destinazione, il senso della vita umana, della sofferenza, dell'amore e della morte, la possibilità di un'esistenza riuscita, felice. Si levano a mo' di vessilli di tale periodo i saggi raccolti in *Vom Ewigen im Menschen*, e in particolare lo scritto *Probleme der Religion*. Perché di problemi, appunto, è qui il caso, non di una fissazione di principi né tantomeno di un'assiomatica della religione. Emerge con una certa chiarezza in quale misura Scheler fosse consapevole che l'essenza della religione, e dei suoi oggetti, tende per sua stessa natura a sottrarsi alla presa noetica esercitata dal pensiero razionale-oggettivante. Qualsiasi proposta conoscitiva concernente il religioso non potrà, pertanto, in nessun caso assumere un carattere conclusivo e irrefutabile. L'interrogativo di fondo che ispira l'intera problematica – che cos'è la religione? – porta inevitabilmente dietro di sé ulteriori quesiti. Ad esempio, in che modo lo spirito umano stabilisce una relazione vissuta con il divino? La filosofia può ritagliarsi un suo spazio di manovra *per e con* l'esperienza religiosa? Se, come acutamente fa notare Cusinato, il vero problema di Scheler è «di riproporre la presenza del divino al centro della filosofia, senza dovergli attribuire quelle caratteristiche che di solito sono necessarie per attirare l'attenzione dell'uomo sul divino»⁸, allora l'idea di filosofia della religione che trapela dalle pagine dei *Probleme* può a giusta ragione essere considerata come quel gesto del pensiero che trattiene e umilia, ma al contempo rapisce ed entusiasma la ragione filosofica. È la messa alla prova della speculazione metafisica dinanzi all'*Abgrund* indicato dal Kant della prima Critica⁹. Il pensiero filosofico dichiara i suoi limiti riconoscendo doverosamente l'inafferrabilità di ciò che pur intende comprendere, e con la massima urgenza: il Dio della religione. Quest'ultimo nulla ha a che vedere con quei concetti che rimandano a una causalità prima e incondizionata, con cui buona parte della tradizione metafisica occidentale ha provato a concepire l'ineffabile, generando così l'illusione, la più eccelsa tra le illusioni metafisiche, di poter percorrere la via che conduce all'intimità del Dio vivente, *theós zōn* (Mt 16, 16), avvalendosi di mere idee, argomenti e concetti della ragione. Il linguaggio filosofico scheleriano, malgrado dia l'impressione di ricadere nel medesimo equivoco, muove di contro dal presupposto dell'inservibilità delle sole categorie razionali per la partecipazione vissuta all'essenza divina. I *Probleme der Religion*, frutto maturo e, in un certo senso, «strutturato» della filosofia della religione scheleriana, rappresentano qualcosa in più di una dissertazione fenomenologica sulla religione. È lo sforzo, personalmente vissuto, di generare «un profondo rinnovamento filosofico del cattolicesimo»¹⁰.

L'effettiva originalità della proposta scheleriana, ad ogni modo, potrebbe essere rinvenuta nella scelta di sondare il fenomeno religioso mediante gli strumenti propri della razionalità filosofica. Eppure, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX non pochi furono i tentativi rivolti verso una più chiara comprensione della ragionevolezza intrinseca e, contemporaneamente, del carattere a-(e iper)logico e a-(e iper)razionale della religiosità. «Nei vent'anni che vanno dalla pubblicazione della *Lettre sur le*

⁶ F. Bosio, *Invito al pensiero di Max Scheler*, cit., p. 14.

⁷ H. G. Gadamer, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 59.

⁸ G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002, p. 21.

⁹ Cfr. I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga 1781; tr. it. di Costantino Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2012², in particolare pp. 887-889.

¹⁰ G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, cit., p. 24.

exigences de la pensee contemporaine en matiere d'apologétique (1896) di M. Blondel fino alla guerra del 1914, un "intenso fermento di idee" si era sviluppato soprattutto in Francia¹¹, con un ulteriore e altrettanto radicale coinvolgimento dei Paesi dell'area centrale europea, Germania su tutti. Filosofi e teologi, provenienti non soltanto dall'ambiente cattolico, prendevano in quel periodo seriamente in considerazione la possibilità di riproporre quei problemi connessi a una fondazione «naturale» per la religione e alla dinamica conoscitiva attivata dall'esperienza di fede¹² in termini nuovi rispetto a quel passato così profondamente contrassegnato da uno smodato razionalismo. Teologi come Kuhn, Drey, Möhler, Hirscher, Newman, Rousselot – e, in seguito alla comparsa dell'opera scheleriana, i vari Rahner e von Balthasar, Przywara e Eschweiler, Fries e Guardini –, insieme a personalità di rilievo del panorama filosofico, quali Blondel, Rudolph Otto, Troeltsch, Nicolai Hartmann, Wunderle, Rudolph Eucken, Natorp, Cohen, Windelband, Cohn e Dunkmann – con precorritori del calibro di Kant, Schleiermacher, Fichte, Schelling e, perché no, Feuerbach – concorrevano direttamente o indirettamente all'instaurazione di un serrato dibattito intorno all'origine e alla fondazione della religione, al di là delle letture dominanti offerte dalla filosofia speculativa e dalla filosofia critica della religione, entrambe a loro modo operanti un procedimento riduzionistico¹³. Collegandosi idealmente a questo sconfinato patrimonio spirituale, a cui va affiancata quella «corrente agostiniana sempre viva in Germania»¹⁴, la singolarità della *Religionsbegründung* di Scheler sta tutta, sebbene si muova a sua volta all'interno del medesimo contesto, nella ricerca di quelle componenti essenziali in grado di esibire l'originalità e inderivabilità dell'esperienza religiosa e, per di più, la sua costitutività per l'essere umano in quanto tale – per cui, da ultimo, la specificità dell'uomo risiederebbe nel suo esser «teso a-» (in un indirizzarsi che è tendenza e tensione al contempo), nella sua attitudine credente e, pertanto, aperta a ciò che lo trascende. Riflettere filosoficamente sulla possibilità che l'uomo realizzi un effettivo vissuto di fede è, muovendo da tale prospettiva, una pretesa quantomeno singolare. L'atto di fede, e questo è uno degli assunti filosofici fondamentali di Scheler, è non soltanto possibile ma, in un certo senso, addirittura inevitabile: ogni uomo necessariamente realizza l'atto religioso, «dote necessaria per l'essenza dell'anima spirituale (*Geistesseele*) umana»¹⁵. Pare come se la sua intera riflessione fosse sollecitata dal proposito di liberare

¹¹ G. De Simone, *L'amore fa vedere Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 140.

¹² *Ivi*, p. 141.

¹³ *Ivi*, pp. 61-62.

¹⁴ *Ivi*, p. 142. Che fosse nelle intenzioni dell'autore di rifondare la filosofia «cristiana» in chiave agostiniana è, sulla base delle sue stesse parole, un vero e proprio proponimento teorico: «Esiste – analogamente a quello che Kant ha denominato *lo scandalo della filosofia* – uno *scandalo della teologia e della filosofia*, che consiste nel fatto che le questioni della teologia naturale, ossia proprio *ciò che* è destinato a *unire* gli spiriti al di là dei contrasti di fede, li dividano invece ancora più profondamente dei contrasti confessionali.[...] L'autore ha la profonda convinzione, del fatto che la conoscenza naturale di Dio non può tornare ad adempiere il suo compito *unificatore* né sulle basi della filosofia di Tommaso d'Aquino, né sulle basi della filosofia inaugurata da Kant. Tale conoscenza sarà inaugurata solo quando il nucleo dell'agostinismo verrà liberato dalle sue vesti storiche e verrà fondato in modo nuovo e più profondo attraverso i metodi razionali della filosofia fenomenologica [...]. Allora essa manifesterà sempre più chiaramente quell'*immediato* contatto dell'anima con Dio (*unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott*), che Agostino, con gli strumenti del pensiero neoplatonico uniti all'esperienza del suo grande cuore, ha cercato di percepire ed esprimere[...]. Solo una teologia dell'*esperienza essenziale del divino* (*Wesenserfahrung des Göttlichen*) può aprire di nuovo gli occhi alle verità di Agostino che abbiamo perduto» (M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Verlag der Neue Geist, Leipzig 1923²; tr. it. di Paola Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, pp. 109-111). Nonostante la quasi totalità delle opere scheleriane contenga numerosi rimandi espliciti ad Agostino, la presenza di quest'ultimo in un filosofo come Max Scheler è problematica per ragioni legate sia alla tendenza, invalsa per l'autore, di non citare le sue fonti, sia per via della probabile ricezione *mediata* delle fonti agostiniane (attraverso le opere di Rudolph Eucken, suo maestro, o, ancora, Ernst Troeltsch). Una ricerca sul legame tra Scheler e Agostino meriterebbe un'attenzione che va di là dai limiti della presente trattazione. L'esegesi filosofica, per limitarsi alla sola letteratura in lingua italiana, ha comunque fornito contributi di grande interesse. A tal proposito cfr. G. Ferretti, «Il primato dell'amore. La presenza di Sant'Agostino in Max Scheler», in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 49-71 (ora ripubblicato in G. Ferretti, *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 15-34); cfr. inoltre L. Iannascoli, *Scheler e Agostino*, Franco Angeli, Milano 2012.

¹⁵ M. Scheler, *Problemi di religione*, in Id., *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 667.

l'atto di fede da una sfrenata concettualizzazione, per restituirlo alle sue componenti emotive¹⁶, intuitive ed esperienziali. Scheler, mediante la sua fenomenologia della religione, celebra l'apertura di prospettive – filosofiche ma altresì teologiche – inedite e inattese, linee di ricerca che fungono da quel momento in poi, sebbene in forma prevalentemente non esplicitata, da termine di paragone imprescindibile per le successive riflessioni sulle «ragioni» religiose:

È già stato ripetuto spesso: Scheler rappresenta il punto di partenza della filosofia della religione cattolica in Germania, tanto da un punto di vista storico quanto oggettivo. A cominciare da Scheler esiste una filosofia della religione cattolica, ed egli ha indicato i tratti fondamentali della sua forma e struttura¹⁷.

In verità Scheler, ponendosi il problema dell'essenza della religione, si pone il problema di Dio: non per come possa essere in sé, ma per come si manifesta, o meglio, rivela se stesso in un vissuto personale di fede. Ciò rappresenta una sfida aperta verso le pretese di assolutezza delle singole religioni. La domanda dunque che la filosofia pone alla religione (come esperienza umana del divino) è: può la credenza religiosa essere *razionale*? Ciò equivale a chiedersi non tanto se l'esperienza concreta di fede abbia o debba avere la sua scaturigine, e semmai la conferma della sua autenticità, nei procedimenti logici, concettuali e argomentativi della ragione. Il senso dell'interrogativo è invece quello di rintracciare, muovendo dal mondo e dall'uomo, i caratteri di un essere divino infinitamente buono, saggio, potente, perfetto; così almeno come la religione naturale lo rappresenta. E poi se tali caratteri siano, più che razionali, *ragionevoli*, vale a dire comprensibili, in un secondo momento, per una ragione che non sia carica di pretese nei confronti di ciò che valica i suoi confini «ideali», iper-razionalizzante, ma che si renda disponibile a un nuovo modo d'intendere l'esperienza, svincolandola dal consueto riferimento al sensibile. Un'esperienza originaria, la cui comprensione può schiudere il passaggio verso un nuovo empirismo, fondato non tanto sul soggetto e sul sensismo, ma sulla persona e la sua sfera emozionale¹⁸. Insomma, la disputa verterebbe non tanto sull'esistenza dell'oggetto, quanto sulla natura ideale, o meglio l'essenzialità del divino.

Comprensibilità e intelligibilità dei caratteri del divino, dunque, ma anche, e soprattutto, significatività e sensatezza della dimensione religiosa per l'esistenza umana, di là da ogni vuota e cristallizzata idea di Dio, la cui «morte» è stata proclamata da una profonda quanto travisata riflessione nietzschiana¹⁹. Qual è pertanto il divino cui si fa riferimento? Non si tratta del divino inferito da una razionalità ignara dei suoi limiti, illusa di poter pervenire dal mero concetto di Dio all'effettività della sua esistenza. Ben altrimenti, è il divino intenzionato dalla coscienza individuale immersa in un'esperienza vissuta di fede l'oggetto o, ancor meglio, il *problema* della filosofia della religione. L'idea

¹⁶ Illuminanti in tal senso le parole di Pedrolì, tra i primi in Italia, all'alba degli anni '50 ad accogliere il pensiero scheleriano nella sua genuina portata speculativa: «C'è qualcosa che differenzia in *nuce* i singoli filosofi, prima ancora che come filosofi, come uomini. Chiamiamolo carattere o sensibilità, struttura mentale o animo[...]. Certo si è che talvolta c'è un momento, particolare o complessivo, un atteggiamento del filosofare che è presa di posizione spontanea di fronte al mondo in generale, è senso del reale; è, insomma, usando una parola che invano la fenomenologia ha tentato di screditare, *Weltanschauung*, visione ingenua del mondo. Un dato di fatto è positivo: ci sono cose che sono talmente ovvie, come l'essere quotidiano della realtà, che non mette nemmeno conto dirle. Ci sono concetti, idee, che stanno alla base di ciò che si dice, sono a tal punto connaturate con la nostra spiritualità stessa parlante, che nemmeno viene in mente di distaccarle da noi per farle oggetto d'indagine, e quindi rimangono per noi le cose fondamentali e non dette. In Scheler si trova una visione del mondo inespressa, un ordine di idee latente eppure operante, che può essere efficacemente caratterizzato come *Weltanschauung simpatetica*. Per essa il mondo non è più considerato come oggetto di conoscenza o come oggetto strumentale ma, anzitutto, come ricchezza di valori; per essa il problema della fenomenologia è posto in termini di atti emozionali e di intuizioni emozionali di oggetti che non sono più significazioni, ma valori; così quello dell'alterità non è più un problema gnoseologico, ma problema, in largo senso, morale, problema della comunicazione affettiva interpersonale; per essa *il Dio di Scheler è molto più sovrabbondanza d'amore* che non potenza o sapienza infinita» (G. Pedrolì, *Max Scheler, dalla fenomenologia alla sociologia*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950, pp. 7-8).

¹⁷ H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Kerle, Heidelberg 1949, p. 23.

¹⁸ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., pp. 167-168, e L. Boella, «Rileggere il *Sympathiebuch*», in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 35.

¹⁹ Come fa notare Cusinato, il problema non è tanto quello di eliminare l'idea di Dio dalla riflessione filosofica, bensì di mettere seriamente in discussione una certa idea sul divino storicamente inadeguata (eppure sedimentata) e ciò che tale concetto sottende (cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 24).

di Dio qui intesa è la sola a poter schiudere una dimensione del divino tale da porre incessantemente una sfida alle categorie filosofiche²⁰. La *Wesensphänomenologie der Religion* scheleriana, pertanto, intende mettere a disposizione della comprensione filosofica non quegli strumenti atti a soddisfare l'assurda pretesa di giungere alla posizione di realtà (*Realsetzung*) del divino²¹, bensì le modalità e le forme in cui lo spirito umano diviene partecipe, mediante un'esperienza essenziale (*Wesenserfahrung*), di una relazione originata dal divino medesimo, presupposta beninteso la sua esistenza e l'eventualità di una sua auto-rivelazione (*Selbstoffenbarung*).

II. Tensione religiosa e metafisica

Ora, verrebbe da domandarsi, perché proprio alla filosofia compete l'indagine sulle dinamiche essenziali sull'esperienza religiosa? La risposta a tale interrogativo comporta necessariamente l'assolvimento di un altro, ancor più fondamentale quesito sull'essenza stessa della filosofia. In effetti il saggio *Vom Wesen der Philosophie*²² precede e, in un certo senso, è propedeutico alla lettura dei *Probleme der Religion*. La filosofia, o meglio la *conoscenza* filosofica deve la sua importanza per la comprensione dell'esperienza religiosa alla sua capacità di orientare lo sguardo dell'essere umano verso ciò che trascende la sua mera costituzione bio-psichica, spingendolo a contemplare l'essenzialità, il *So-sein* delle cose con un'andatura che, per quanto possa sembrare paradossale, è interessata e disinteressata al contempo. *Interessata*²³ nel senso che, all'atto di far filosofia, l'uomo si pone in una propensione *amorevole* nei confronti della realtà. È questo precisamente l'atteggiamento fenomenologico, quale disposizione emozionale costitutiva capace di osservare «con sguardo limpido i fondamenti essenziali di ogni *esistenza*»²⁴. Grazie a esso persone, eventi e oggetti emergono semplicemente per ciò che li rende tali, nel loro *So-sein* appunto. Con ciò non si ricusa chiaramente una certa razionalità, purché questa non sia intesa in senso meramente strumentale e oggettivante. Soltanto la filosofia può qualcosa su tale terreno essenziale, per via del suo essere «atto di partecipazione, determinato dall'*amore*, del nucleo di una persona umana finita all'essenza di tutte le cose possibili»²⁵. D'altro canto, è *dis-interessata*, per via della sua tendenza a porsi nei confronti di quegli stessi oggetti, eventi o persone muovendo non da una prospettiva condizionata sul piano sensibile oppure guidata dalle pretese del pensiero oggettivante, bensì dalla volontà di accantonare, superandoli, sia l'atteggiamento istintivo e pulsionale sia quello oggettivistico e reificante: il primo, in quanto orientato ai bisogni e agli impulsi che poco o nulla concedono a uno sguardo contemplativo, mentre il secondo per via di quella sua attitudine a considerare l'esistente alla stregua del misurabile e del seriale, trascurando completamente l'unicità delle singole manifestazioni e fenomeni, relegati in questo modo al mero piano del soggettivo e dell'illusorio²⁶. Ciò che rende l'atteggiamento filosofico l'unico, tra i vari approcci conoscitivi, in grado di riflettere sull'essenza della religione (in quanto *esperienza*) è la sua positiva predisposizione a farlo senza necessariamente pensare di doversi riferire a una sua derivazione allogena, ad esempio dalla sfera culturale, dalla morale o dalla psiche umana. Penetrare nel cuore della religione filosoficamente, per renderne a livello di pensiero un'immagine il più possibile appropriata e conforme essenzialmente, equivale a metterne in risalto l'*originalità* e l'*inderivabilità* da altri generi di esperienze. E ciò proprio sulla base del suo carattere squisitamente *esperienziale*²⁷. Posto che dell'esperienza

²⁰ *Ivi*, p. 141.

²¹ Anche laddove Scheler affronta in termini espliciti il problema del posizionamento reale dell'idea di Dio, ciò avviene sempre muovendo dal presupposto dell'assurdità della pretesa di dimostrare (*Beweisen*) incontrovertibilmente l'essere divino in quanto esistente. Cfr. M. Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-1916); tr. it. di Anna Piazza, *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, Franco Angeli, Milano 2014.

²² Cfr. M. Scheler, *L'essenza della filosofia e le condizioni morali della conoscenza filosofica*, in Id., *L'eterno nell'uomo*, cit.

²³ Nella misura in cui tale interesse del pensiero implica almeno una nozione di sapere come «un atto di partecipazione ontologica (relativa cioè all'*inter-esse*)» (G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 55).

²⁴ M. Scheler, «Prefazione alla prima edizione», in Id., *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 111.

²⁵ Id., *L'essenza della filosofia*, cit., p. 237.

²⁶ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., pp. 11-17.

²⁷ La scelta di caratterizzare l'esperire religioso in termini di *Erlebnis* (piuttosto che di *Erfahrung*) suggerisce l'intento di ribadire che ogni discorso sull'esperienza religiosa, se vuole acquisire il suo mordente più autentico, non può che fondarsi sulla necessaria coniugazione tra riflessione teorica e concreto vissuto di fede. È questo uno dei punti di maggiore originalità della proposta teoretica scheleriana. Non avrebbe senso parlare di religione *in generale* senza

religiosa si debba pur dare ragione, dunque, soltanto alla filosofia è concesso di pronunciarsi, e di farlo criticamente²⁸. Ogni discorso psicologico, sociologico, storico e antropologico corre il rischio di cadere nel malinteso di risolvere la religione in altro: fenomeni psichici, culturali, politici, storico-sociali e morali. È indubbio peraltro il legame che unisce *de facto* la religione a tutti questi aspetti che, comunque, caratterizzano in profondità l'abitare umano nel mondo. Alla filosofia spetta nondimeno il compito di evidenziare la piena autonomia e originarietà della religione come esperienza²⁹, prendendo atto della sua differenza essenziale da qualsiasi altra sfera o classe esperienziale.

In verità esiste uno specifico nesso tra l'atteggiamento filosofico e quello religioso. Esso ha le sue radici in quello che si potrebbe considerare l'autentico presupposto antropologico dell'ontologia personalistica scheleriana: l'umana tensione al trascendente, ovvero la *tendenza metafisica*. Oltrepassare la dimensione sensibile e l'orizzonte della scienza oggettivante significa mettere in luce l'esistenza di ambiti del reale da quelli differenti, ma egualmente veri e originari³⁰. Lo spirito umano è caratterizzato da un'eccedenza di forze, una tensione insopprimibile a ciò che travalica il suo mondo-ambiente (*Umwelt*). Egli è – per rievocare un'espressione scheleriana eloquente – «l'intenzione e il gesto della trascendenza stessa»³¹. Tale tensione all'essere assoluto³² costituisce e orienta l'umano prima di ogni pensare, giudicare e percepire. La stessa filosofia non potrebbe sorgere senza quell'attimo incipiente. Esso, difatti, attualizzandosi, fuoriesce dallo stato di semplice potenzialità, e dispone verso quella particolare esperienza non sensibile che è la *Weltoffenheit* personale. Si tratta di un movimento duplice e correlativo di apertura *al* e *del* mondo³³. Da un lato infatti si ha un dischiudersi completamente al mondo³⁴ nell'umiltà, nel senso autenticamente cristiano dell'*humilitas*, imprescindibile condizione *morale* del passaggio da quella logica orientata secondo il sistema organico-pulsionale e oggettivante alla vita filosofica. L'*humilitas*, in quanto «condizione della trascendenza e quindi dell'apertura all'essere»³⁵, è quell'esperienza virtuosa che consente alla persona di acquisire la fierezza (e la dignità) per il proprio essere e del proprio valore, tracciando nel contempo i confini della propria determinatezza, del proprio relativo non-essere e non-valore³⁶. «Solo essa [l'umiltà] – che parte dal presupposto che

potersi riferire a un'esperienza *personale*. Il discorso filosofico porterebbe in tal caso non a un'astrazione (se con ciò s'intende l'innalzarsi del pensiero sopra il singolo caso puntuale), bensì a un'immagine sclerotizzata di un fenomeno il cui senso profondo traspare al contrario solo allorché l'esperienza di vita preceda il sapere che intorno a essa s'intende elaborare.

²⁸ Nel senso di una critica volta a discernere l'autentico da ciò che del religioso ha solo la parvenza.

²⁹ «Contro ogni astratto intellettualismo la religione appare come esperienza vissuta e come tale si ripropone non solo quale irriducibile e originaria datità con cui la filosofia deve confrontarsi e nella quale deve immergersi per coglierne il *logos*, ma anche, e più ancora, come luogo sorgivo di ogni discorso su Dio. [...] Porre in primo piano la dimensione esperienziale della religione significava, nel contempo, ricondurre la religione alla rivelazione quale sua fonte e fondamento. La rivelazione si riproponeva così quale realtà qualificante e strutturante la religione» (G. De Simone, *L'amore fa vedere*, cit., pp. 144-145).

³⁰ G. Cusinato, *Katharsis*, p. 13.

³¹ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, in «Der lose Vogel», I, 8-9, Leipzig 1913; tr. it. di Rosa Padellaro, *Sull'idea di uomo*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970, pp. 121-152.

³² L'assoluto cui fa riferimento Scheler fornisce uno degli innumerevoli esempi di fluidità della terminologia da lui adoperata, non sempre, a ben vedere, dotata di rigore e coerenza. Ad ogni modo, in questo caso non si è in presenza di una deriva onto-teologica. E ciò per la semplice ragione che egli, come fa notare Cusinato, con «assoluto» non pensa «un esser-sciolto dal mondo e con questo la riproposizione di un ente perfettamente compiuto perché assente dal mondo, quanto piuttosto un esser-sciolto dall'*ego* e quindi una dimensione irriducibile alla progettualità umana e alla filosofia del soggetto, e che di conseguenza può accogliere un senso non entificato del divino. *Nello stesso tempo in questa concezione dell'assoluto viene ribadita l'esistenza di una dimensione trascendente del divino: un divino che si manifesta solo in parte e che rimane anche Deus Absconditus*» (cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 22).

³³ La paternità dell'interpretazione del concetto di *Weltoffenheit* come apertura *al* e *del* mondo è di Guido Cusinato.

³⁴ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 17.

³⁵ *Ivi*, p. 75.

³⁶ «Un certo atteggiamento morale di tutta la persona è un presupposto per la chiarezza che illumina un'intuizione filosofica... Solo colui che dal punto di vista del valore del mondo e di se stesso, accanto al relativo orgoglio dell'essere e del valore positivo di ogni cosa, percepisce anche, anzi primariamente, la misura e il tipo di umiltà che gli si addice in base al suo non-essere relativo e al suo valore negativo» (M. Scheler, *L'essenza della filosofia*, in *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 297). «Dietro tale evidenza riemerge la dimensione del divino e con essa la tesi platonica del divino come momento ispiratore della filosofia: Dio non entra nella filosofia dall'esterno, ma al contrario è con essa fin dall'inizio platonico» (G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 105).

nulla spetta e che tutto è dono e prodigio – fa raggiungere tutto»³⁷, incluso lo stesso atto filosofico. Dall'altro lato si ha un aprirsi del mondo alla persona nella *Selbstgegebenheit*. La filosofia è il sapere interessato alla *Selbstgegebenheit*, al dato oggettivo e auto-ponente le condizioni del suo manifestarsi, che si consegna di sua iniziativa, indipendentemente dal controllo da parte del soggetto. Interessato, dunque, alla *gegebenheit* pura e semplice, trascendente il mero valore d'uso – teso alla scoperta del mondo attraverso il suo grado di utilizzabilità e riproducibilità³⁸ – e diretta al *gegen* per ciò che è in se stesso. In essa il dato, l'ente in causa, si svela da se stesso³⁹. E la religione? Che senso hanno tali affermazioni per una comprensione filosofica del religioso? *Selbstgegebenheit* e *Offenbarung* sono ambedue inscrivibili in quella nuova topologia del sapere, dell'esperienza e della razionalità che si costituisce all'interno della filosofia scheleriana. In rapporto alla totalità dell'essere la *Selbst-Gegebenheit* si pone anche nei termini di una *rivelazione* (*Offenbarung*), in analogia al senso che il termine assume in un contesto propriamente religioso. Scheler conferisce alla tensione metafisica una chiara valenza propedeutica e pedagogica nei confronti della religione. Essa pre-ordina la persona a rivolgersi oltre quegli ambiti della realtà sì essenziali, ma il cui ambito è sempre, in un certo senso, relativo all'organismo vitale o al soggetto che costituisce il rapporto conoscitivo.

Qui è il legame tra religione e metafisica a esser chiamato in causa. Si tratta solo d'impostarlo correttamente. La soluzione di Scheler è tutta inscritta nel suo *sistema di conformità tra religione e metafisica* (*Konformitätssystem von Religion und Metaphysik*). Esso esprime sostanzialmente l'alternativa teoretica a tutti i sistemi che si son fatti propugnatori o di un'identità (parziale o totale) o di un dualismo insuperabile tra fede e ragione⁴⁰. È importante si tenga fermo che la messa in luce delle connessioni tra conoscenza filosofica ed esperienza religiosa equivale tanto a sottolineare la differenza essenziale e autonomia di ciascuna, quanto soprattutto a evidenziare quelle strutture costitutive che ne determinano la reciproca co-abitazione nello spirito umano. L'intento è, da un lato, dimostrare l'indipendenza, l'originalità e l'auto-fondazione della religione e, dall'altro, delucidare le interdipendenze in forza delle quali essa si congiunge intimamente ed essenzialmente alla filosofia, qui fatta coincidere *in toto* da Scheler con la metafisica. Soltanto così è legittimato il senso della stessa filosofia della religione⁴¹. Metafisica e religione caratterizzano e definiscono se stesse in base alla diversità dei rispettivi elementi: l'*origine* della metafisica è la *meraviglia* di fronte alla positività dell'essere; la religione nasce dall'amore divino e dalla speranza escatologica dell'uomo; il *fine* della metafisica è la conoscenza razionale di ciò che esiste e dell'essere assoluto che ne determina l'esistenza; la religione è invece ricerca di salvezza mediante la *con-partecipazione* all'amore divino; l'*oggetto intenzionale* dell'elaborazione metafisica è l'essenza dell'essere assoluto, quale causa prima di ogni realtà; quello dell'atto religioso è il Sommo Bene e il divino quale fondamento della propria salvezza; la

³⁷ M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend* (pubblicato sotto lo pseudonimo di Ulrich Hegendorff), in «Die Weißen Blätter», I/4, 1913, pp. 360-378, e poi incluso in *Vom Umsturz der Werte*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919²; tr. it. di Laura Boella, *Riabilitare le virtù*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 160.

³⁸ È un pericolo, questo, percepito con una certa urgenza in quegli anni. Si guardi, ad esempio, alla meditazione heideggeriana sull'essenza della tecnica. A tal proposito cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1957; ora in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt Am Main 2000, pp. 5-36; tr. it. di Gianni Vattimo, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Ugo Mursia Editore, Milano 1976, pp. 5-27.

³⁹ Nella *Selbstgegebenheit* il dato (*gegen*) è «artefice del proprio manifestarsi, [e non] un oggetto che si manifesta solo quando lo decide un soggetto. Si tratta cioè d'interpretare il concetto di *Selbstgegebenheit* contro Husserl stesso [...]. Nella *Selbstgegebenheit* l'essente non aspetta passivamente di farsi scoprire, ma pone, al contrario, delle condizioni ben precise per il suo manifestarsi. [...] È preferibile allora [...] basare la specificità della filosofia sull'essenza della *Selbstgegebenheit* :[...] il dato della disposizione filosofica si auto-dà [...]. Nella prospettiva di Scheler esiste un livello che magari si manifesta attraverso il rimando segnico, ma perché è lui che decide di farlo: si tratta di un ambito di fenomeni [...] che sfugge alle reti della razionalità strumentale. [...] La novità di Scheler consiste nel sottolineare che la *Selbstgegebenheit* è il movimento attraverso cui l'apriori materiale decide d'esibirsi in un'iniziativa autonoma che sfugge completamente al controllo del soggetto [...] una contro iniziativa noematica, un'iniziativa che parte dal fenomeno e dall'essere» (G. Cusinato, *Katharsis*, cit., pp. 85-91).

⁴⁰ Cfr. M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., pp. 361-397.

⁴¹ Senso che, a ben vedere, emerge ulteriormente se si tiene fermo che «l'oggetto della filosofia [della religione] non è l'oggetto della religione – Dio – ma è la religione stessa» (*Ivi*, p. 363).

fonte della verità metafisica consiste in quella conoscenza essenziale che procede spontaneamente dal soggetto; quella religiosa sta nella ricezione della rivelazione di Dio; il *grado di certezza* della metafisica permane al livello della semplice ipotesi e probabilità; ogni religione implica al contrario sempre la certezza inconcussa rispetto all'oggetto di fede; il *tipo umano spirituale* proprio della metafisica è il filosofo, l'intellettuale; per la religione è l'*homo religiosus*, il santo originario; la *modalità espressiva* propria della metafisica è il ragionamento, l'argomentazione discorsiva per mezzo di concetti; la religione si esprime invece attraverso analogie e simboli⁴².

III. Teologia filosofica e teologia rivelata

Fenomeno religioso e metafisica sono dunque pro-vocati da una stessa intenzionalità trascendente. È questo un iniziale punto di contatto strutturale. Ciò che ne scaturisce è talmente rilevante da determinare la riflessione scheleriana sulle condizioni di possibilità per la metafisica, e su quelle relative alla pensabilità della religione. Infatti, nonostante le diversità essenziali descritte, riguardanti la fonte «soggettiva» di metafisica e religione, esiste «una connessione insita nell'essenza degli *oggetti* intenzionali stessi di entrambe le parti ... in un' unica e medesima – possibile – realtà»⁴³. È assolutamente da escludere che il Dio della religione possa esser derivato (in modo consequenziale) dall'essere assoluto della metafisica. Il primo è conoscibile soltanto nell'atto religioso, e non vi è possibilità alcuna per l'indagine filosofica di giungervi con il solo procedimento inferenziale. Ciò tuttavia non esclude che i due oggetti possano ritrovarsi uniti sul piano intenzionale in un identico essere reale. «Negli oggetti intenzionali della religione e della metafisica – afferma Scheler – si dà un *elemento parziale identico*, sul quale in ultima analisi si basa la loro connessione necessaria nello spirito umano»⁴⁴. Si tratta del concetto di *Ens a se*, destinazione problematica di ogni conoscenza filosofica. Gli oggetti intenzionali di entrambi gli approcci sono i termini di due differenti aspirazioni umane. Eppure essi si richiamano essenzialmente e reciprocamente, essendo in fondo aspetti essenziali di un'unica e medesima realtà. Questa parziale coincidenza è tuttavia possibile soltanto qualora nel concetto di *Ens a se* l'«Ens» sia inteso in modo tale da risultare «*indifferente* tanto rispetto al concetto della realtà assoluta quanto rispetto a quello del bene assolutamente santo»⁴⁵. Pertanto esso è l'ultimo soggetto logico di ogni predicazione metafisica e religiosa, sebbene sia presente intenzionalmente a ambedue in modo differente. «La via della religione ha sempre come punto di partenza il contenuto di una realtà *assolutamente santa* e capace di santificare; la via della metafisica, invece, parte sempre da una determinazione essenziale della *realtà assoluta*»⁴⁶. La reale identità (a priori) di ambedue le terminazioni oggettuali riposa sull'«*unità dello spirito umano e la necessaria non contraddittorietà di tutto ciò che pone*»⁴⁷. Ciò che non è possibile alla riflessione filosofica, e resta accessibile in ultima istanza esclusivamente al concreto vissuto di religione, è la conoscibilità della *personalità* di Dio. La metafisica, nonostante possa conoscere con i mezzi propri una serie di attributi fondamentali dell'*Ens a se*, non può giungere alla forma d'essere personale del divino. È la tesi scheleriana sulla «*dimostrabilità dell'indimostrabilità di Dio come persona*»⁴⁸, vale a dire, come precisato dall'autore stesso, non l'impossibilità di conoscere Dio *come persona*, bensì l'impossibilità di conoscere *come Dio* una persona.

È dunque in gioco la conformità di religione e metafisica. Che non equivale a un'identità. «Il Dio metafisico è un *ens* immobile, nel quale tutto è eterno (sovratemporale) e necessario. Il Dio religioso è un Dio vivo – e con ciò si è detto tutto l'essenziale»⁴⁹. Eppure metafisica e religione «invece d'escludersi a vicenda assolutizzando la propria prospettiva, devono confrontarsi e interagire, svolgendo un'azione di reciproca purificazione dalle tendenze feticistiche»⁵⁰. Pertanto una conciliazione,

⁴² Cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 132-134.

⁴³ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 381.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 383.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 137.

⁴⁹ *Ivi*, p. 385.

⁵⁰ G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 151.

un'armonizzazione⁵¹ reciproca è possibile, sulla scorta di quello sguardo d'insieme che vivifica il Dio della metafisica e limita l'antropopaticità del Dio della fede⁵². È qui che riposa la carica altamente prospettica, ermeneutica ed ecumenica del pensiero scheleriano sul religioso. L'idea di un Dio perfetto, immobile, statico e, al contempo, funzionale a un bisogno consolatorio, ha smarrito tutta la sua credibilità per la filosofia⁵³. Figuriamoci se possa mai esser dotato di un qualche valore per i drammi da cui l'esistenza umana nella sua globalità – non solo, dunque, l'individuo credente – è quotidianamente assediata⁵⁴.

IV. Fenomenologia essenziale dell'oggetto religioso

Ma su quali basi fenomenologiche s'impenna il discorso scheleriano sulla religione? I concetti e le categorie insiti nell'atteggiamento fenomenologico di Scheler possono fungere da strumento per una migliore comprensione dell'essenza del sacro. In effetti la sua *Wesensphänomenologie der Religion* si articola (idealmente) in una *ontologia essenziale del divino* (*Wesensontologie des Göttlichen*), e in una *Wesensphänomenologie der religiösen Akte*⁵⁵, la cui premessa indispensabile è in ogni caso l'evento della rivelazione divina.

In primo luogo si pone al centro dell'attenzione l'aspetto *oggettivo* (e non oggettuale) di ogni esperienza religiosa: il *divino* come *dato originario* della coscienza umana⁵⁶. La conoscenza dell'*oggetto* (il divino) precede e determina la conoscenza dell'atto corrispondente, ossia l'atto religioso (di fede). In effetti la spiritualità conoscente porta a un livello riflesso prima l'oggetto intenzionale che l'atto conoscitivo deputato a coglierlo⁵⁷. La conoscenza filosofica dell'essenza della religione, muovendo dall'intuizione essenziale dei suoi oggetti, dati come creduti nella fede effettiva, ha il compito di esibire le determinazioni ontiche fondamentali dell'essenza del divino, costituenti essenziali comuni a «ogni realtà religiosa previamente data delle religioni positive»⁵⁸. L'oggetto che si *rivela* all'umano in virtù degli atti religiosi naturali è dotato di almeno due determinazioni essenziali, e lo è *necessariamente*, a prescindere dalla particolare religione positiva: è un ente *assoluto* e *santo*⁵⁹. L'intento di Scheler pare sia quello di fare in modo che tali attributi si mostrino come gli unici, da un punto di vista formale, in grado di delimitare l'ambito *oggettivo* della coscienza religiosa; essi pertanto esibiscono le caratteristiche fondamentali del divino quale si manifesta alla coscienza in ogni vissuto credente⁶⁰. Il problema è capire in che modo queste due determinazioni fondamentali si offrono alla

⁵¹ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 385.

⁵² *Ivi*, p. 389.

⁵³ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 165.

⁵⁴ Che risuonino dunque con prepotenza le parole del «folle» Zarathustra che irrompe nella calca così esclamando: «un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto». Soltanto, non si faccia in modo che a essere seppellita sia l'idea di Dio *tout court*. È qui che dà il suo apporto la filosofia della religione. Che a questo punto è, soprattutto, filosofia *per* la religione. Una filosofia che, pur riconoscendo che la sua vocazione è sostanzialmente altra da quella della religione, intuisce che non può, anzi non deve disinteressarsi del divino, relegandolo nel girone del devozionismo superstizioso. Riprova ne sia che «una delle filosofie più feconde e suggestive, quella di Platone, è nata proprio come meraviglia nei confronti del divino» (G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 164).

⁵⁵ È lo stesso Scheler che, a conclusione dell'itinerario teorico aperto ne *L'eterno nell'uomo*, chiarisce le ragioni della priorità, in ordine all'analisi fenomenologica sul religioso, dell'*oggetto* sull'*atto*: «Dio nella sua essenza naturale (un Dio come qualcosa di reale indeterminato, privo di essenza è un'assurdità) è il *primo* oggetto di ogni conoscenza naturale di Dio; il nostro rapporto con lui, pertanto anche i tipi di atti attraverso i quali una realtà divina può essere appresa, conosciuta – unitamente a tutta la teoria dell'atto religioso e della forma di coscienza religiosa – è il *secondo*» (M. Scheler, «Alcuni recenti tentativi di fondazione di una religione naturale», in *Problemi di religione*, cit., p. 721).

⁵⁶ Cfr. M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 435.

⁵⁷ Cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, cit., p. 212 (nota 68).

⁵⁸ *Ivi*, p. 429.

⁵⁹ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 435.

⁶⁰ Occorre far luce sul senso attribuito da Scheler alla nozione di «oggetto» (*Gegenstand*). Egli, all'interno di *Probleme*, sovente lo adopera per designare il riferimento intenzionale sia della coscienza religiosa, sia della trattazione filosofica che su quella intende riflettere. Tenendo presente la natura dell'argomento in questione, il massimo pericolo corso è quello di *oggettualizzare*, vale a dire sclerotizzare in formule e concetti, ciò che per sua natura si sottrae a qualsiasi definizione e dimostrazione puramente razionale: il Dio vivente della religione (ad es. il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe). In verità in tale contesto l'intenzione di Scheler è di mantenere a distanza qualsiasi tipo di soggettivismo, sia esso di valenza trascendentale, psicologista ecc. Ora malgrado l'ambiguità che contrassegna nell'insieme la sua produzione filosofica, specie il settore riguardante l'esperienza religiosa, il pericolo può essere

coscienza umana nel contesto di un'esperienza religiosa. Il divino è un ente *assoluto* nel senso che: 1) trascende la capacità d'essere di ogni altro ente; 2) l'esser-reale dell'uomo e la sua esistenza sono determinati interamente da un ente siffatto. A sua volta la coscienza religiosa, nell'istante stesso in cui esperisce l'assolutezza dell'ente che prende a oggetto, *corrisponde (Mit-antwort)* per mezzo di «due ripercussioni vissute del divino appreso nell'atto religioso come *colui che si rivela*»⁶¹: 1) il sentimento di nullità parziale (*partiellen Nichtigkeit*), o di relativo non-essere; 2) il sentimento di creaturalità⁶² (*Kreatürlichkeit*) di ogni ente relativo, in risposta alla causalità assoluta del divino.

Solo la religione – e le determinazioni fondamentali che da essa scaturiscono – può costituirsi come fonte sorgiva di tali *Erlebnisse*. Il dato originario che si auto-rivela nell'atto religioso conferisce all'esistente il carattere di nullità (*Nichtigkeit*), e porta l'uomo che ne fa esperienza a esclamare: «Io nulla – tu tutto». È questa la «più primitiva espressione della coscienza religiosa in ogni *primo* stadio del suo divenire»⁶³. In un secondo tempo, indirizzando lo sguardo all'indubbia positività dell'essere, a quell'ente positivo che anche l'uomo è, è possibile fare esperienza del proprio *esser-stato-creato* (*Geschaffenheit*) e della propria *creaturalità* (*Geschöpflichkeit*)⁶⁴. La prima caratteristica essenziale del divino dunque corrisponde da un punto di vista logico all'*Ens a se* proprio della metafisica⁶⁵.

evitato, anche a costo di una notevole fatica ermeneutica. Occorre dunque precisare anzitutto che quando parla di *oggetto*, Scheler non allude a qualcosa costituito e posto da un soggetto pensante. Egli, benché si sia avvalso di Kant come punto di riferimento lungo l'intero arco del suo itinerario filosofico, tenta comunque di demarcarsi dal soggettivismo. Ma con *oggetto* non intende neppure denotare un oggetto presente fisicamente in tutte le sue determinazioni. Tant'è vero che oltre che di *Gegenstand*, egli si serve anche di *Objekt* e di *Sache*, e in modo non sempre interscambiabile. Il senso assunto dall'*oggetto* (della religione, in questo caso) all'interno del tortuoso lessico scheleriano designa pertanto tutto ciò che in qualche modo viene *dato, donato, offerto* ai nostri atti intenzionali, senza che siano questi a *produrlo* o a costituirlo (cfr. G. Ferretti, «Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità nel pensiero di Max Scheler», in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., p. 27). La mira all'oggetto cui Scheler allude è quella capace di liberarci appieno da bisogni, interessi e idee che riversiamo sulla conoscenza dell'oggetto, aprendoci al suo *So-sein*, al suo *esser-così* e non altrimenti, a ciò che in definitiva lo costituisce essenzialmente e intrinsecamente. L'immediata presenza del divino ovvero, per riprendere un termine tanto gradito alla fenomenologia, la *Selbstgegebenheit* dell'essenza del divino alla coscienza religiosa non fa che segnalare il suo essere termine autenticamente trascendente di un atto di partecipazione ontologica, il suo essere intenzionato come specifico significato in se stesso. L'oggetto essenziale è, di conseguenza, più termine di trascendimento che non mera rappresentazione di un Io trascendentale. Solo in tal modo si può annullare quel rischio di ontologismo che con una certa frequenza viene addebitato alla fenomenologia scheleriana, fraintendendola nel suo senso più genuino. Ciò appare con ulteriore evidenza se si pensa alla definizione, generalissima e negativa, che Scheler dà di *rivelazione*, intesa come il contrario di tutto ciò che è immaginato, inferito, astratto dal soggetto (cfr. M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 437) e quella di *ente assoluto*, inteso a sua volta come ciò che «non è costruito, inferito o immaginato a partire da una dipendenza semplicemente appresa o sentita in precedenza. È piuttosto la determinazione positiva di un *essere in sé che tutto sovrasta, della onni-sovrastanzialità* (*Allüberlegenheit eines Seins selbst*) che risulta visibile in un ente determinato» (*Ibid.*). La stessa iniziativa del rendersi manifesto, mediante una positiva comunicazione di sé, implica che si è in presenza di un essere che, sebbene sfugga a qualsiasi cristallizzazione nozionale, è indubbiamente più-che-oggetto.

⁶¹ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 443.

⁶² È questo uno dei punti di contatto tra la riflessione scheleriana e quella di Rudolph Otto, laddove quest'ultimo afferma: «Quando Abramo (Gen. 18, 27) osa rivolgere la parola a Dio sulla sorte dei sodomiti, dice: *Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere*. Ecco un sentimento di dipendenza che si professa tale da se stesso, che è peraltro molto di più e nello stesso tempo del tutto diverso da ogni altro sentimento consimile. Ne cerco una denominazione e dico: è il *sentimento di essere una creatura* (*Geschöpflichengefühl*), il sentimento della creatura che naufraga nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che la sovrasta. Si vede facilmente che neppure questo dà una spiegazione concettuale di un tale sentimento. Quel che è infatti in gioco qui non è soltanto il momento dell'annientarsi e del riconoscere la propria nullità nei confronti di una qualsiasi potenza superiore, bensì di *trovarsi al suo cospetto*» (R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck, Breslau 1917; tr. it. di Ernesto Bonaiuti, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, SE, Milano 2009, p. 24).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Laddove il primo fa riferimento a un semplice *esser-causa*, mentre l'altra a un *esser-causato dal volere di una libera personalità spirituale*.

⁶⁵ Gli oggetti cui tendono metafisica e religione sembrano pertanto coincidere non solo sul piano intenzionale ma anche, a quanto pare, su quello della realtà. Pur tuttavia c'è qualcosa che non convince nell'analisi sull'assolutezza del divino. In precedenza Scheler aveva affermato che l'oggetto intenzionale della metafisica è l'essenza dell'essere

Il *santo*, inteso come categoria formale del divino, e non come persona concreta⁶⁶ (nel qual caso sarebbe stato più opportuno indicarlo in lettera maiuscola), guadagna in Scheler una fisionomia del tutto originale, quantunque egli lo presenti soltanto nelle vesti, più che formali, di una determinazione intrinseca a ogni coscienza religiosa. La questione è la seguente: come si presenta la santità, qualità assiologica suprema, nel vissuto religioso? Il modo in cui l'individuo credente coglie il sommo valore del divino è indubbiamente incomparabile al procedimento metafisico. Questo è un punto fermo della riflessione scheleriana. Contro ogni visione intellettualistica della fede, egli pone l'accento sullo scarto che distingue le diverse vie con le quali religione e metafisica giungono alla dimensione valoriale dell'*Ens a se*. Il Dio che salva, il Dio santo della religione, è colto entro un percorso che in comune con la metafisica ha solo l'aspetto (formale in sommo grado) della destinazione finale. La coscienza dell'individuo credente fonda il suo cammino su assiomi ontico-sintetici appartenenti in modo esclusivo alla sua logica di senso essenziale.

In primo luogo, «l'essere che possiede il valore supremo, e lo possiede solo per sé e in sé, deve possedere anche l'esistenza»⁶⁷. Non si tratta di un passaggio dal concetto alla sua realtà effettiva, bensì di «un successivo venire alla luce, per la coscienza religiosa, nello sfondo dell'*ens a se*, colto globalmente come *essere esistente di valore*, prima della dimensione assiologica del santo, che è quella primieramente intesa dall'intenzionalità religiosa, e in secondo luogo della dimensione ontologico-razionalistica»⁶⁸, che autorizza la distinzione tra l'intenzionalità metafisica (come conoscenza della «necessaria» esistenza dell'*Ens a se*) e l'intenzionalità religiosa (come fede nella realtà di Dio). Il momento caratterizzante del primo assioma religioso è da intendersi come il darsi originario alla coscienza religiosa dell'*Ens a se* come l'assoluta fonte di salvezza. A esso sono attribuite, in seguito, tutte quelle caratterizzazioni ontologiche la cui priorità spetta all'«esistere» inteso come momento solo logicamente distinto, nell'*Ens a se*, dalla sua essenza, ed evidenziato, in tale distinzione, dopo l'essenza assiologica dell'*Ens a se*»⁶⁹. Ciò focalizza perfettamente l'idea di fondo della *Wesensphänomenologie* dell'oggetto religioso. Essa intende esporre i connotati formali essenziali del divino, non per com'è in sé, bensì unicamente nel suo presentarsi alla mira intenzionale specifica della coscienza religiosa.

assoluto, causa prima di ogni realtà; della religione è invece il *Summum Bonum*, l'assolutamente Santo, fonte di salvezza. Per quale ragione dunque la fenomenologia essenziale dell'oggetto religioso muove dall'esame del divino come assoluto e non piuttosto dal suo contrassegno specificamente religioso, vale a dire la santità? In questione è ciò che l'atto religioso coglie preliminarmente della natura dell'oggetto intenzionato. La tesi fondamentale della sua riflessione gnoseologica afferma difatti che la conoscenza del valore precede la conoscenza dell'essere. L'aspetto valoriale, assiologico della realtà è *dato* ai nostri atti intenzionali conoscitivi prima dell'essere e dell'essenza. Ciò vale in particolar modo per la religione e i suoi atti. Come nota Ferretti, è necessario esaminare con maggiore prudenza le diverse gradazioni di senso con cui Scheler utilizza il concetto di *essere*. Un primo significato rimanda al «concetto *razionalistico* di essere, considerato come privo di valore e frutto di un processo di astrazione che prescinde dalle caratteristiche assiologiche di per sé originariamente presenti. Un secondo significato attiene invece a un essere cui conviene ogni determinazione e contrapposizione, «quella fra *Dasein* e *Sosein*, quella fra *Aktsein* e *Gegenstandsein*, e anche quella fra *Wertsein* e *wertindifferentes existenciales Sein*». È l'essere eminentemente positivo all'origine della meraviglia filosofica. Tale *sfera* d'essere non è indifferente al valore, sebbene lo preceda nell'*ordine di fondazione*. È in tale concetto di *essere* che risulta fondata l'ultima e profonda unità della sfera ontologica e assiologica. L'essere assoluto del divino, presentato da Scheler come sua prima caratteristica formale, è intrinsecamente ed essenzialmente connesso alla sua valenza assiologico-religiosa. Pertanto, se egli dà la priorità alla sfera ontologica all'interno della sua trattazione, è unicamente per via del fatto che essa rappresenta lo sfondo, la dimensione originaria, più formale e generica dell'essere, in assenza di cui la coscienza religiosa non sarebbe in grado di cogliere l'essenza stessa del divino. L'assolutezza del divino, il suo esser-sciolto dall'intenzionalità di ogni ente finito e contingente, la sua assoluta alterità e trascendenza, rappresentano ciò che è *primo in sé*. Il valore del santo e le qualità assiologiche inerenti al divino appartengono a ciò che, per così dire, è *primo per noi*. Di per sé l'essere precede il valore, poiché ogni qualità inerisce a un essere sussistente. Per ciò che invece riguarda l'essere-oggetto dell'essere, il suo poter-essere conosciuto, il valore, e tutto ciò che concerne la sfera assiologica, precede l'essere *neutro*, indifferente al dato valoriale. Solo in questo senso chi ama, e amando si apre alla sfera dei valori, precede chi conosce, e si accosta alla realtà con fare oggettivante. A tal proposito un'accurata analisi è svolta in G. Ferretti, *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, cit., pp. 209-211.

⁶⁶ *Ivi*, p. 214.

⁶⁷ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 449.

⁶⁸ G. Ferretti, *Max Scheler*, cit., p. 221.

⁶⁹ *Ivi*, p. 222.

In secondo luogo, «per la coscienza religiosa ciò che ha valore *assolutamente* e solo per sé appartiene alla classe di valore del santo»⁷⁰. Nell'istante stesso in cui il divino offre se stesso alla coscienza finita come l'essere assolutamente santo, esso si pone non solo «come il culmine di tutti i valori, la loro somma [...] bensì come un *valore originario irriducibile*, il valore del santo»⁷¹. Con ciò si afferma con vigore l'assolutezza e soprattutto l'irriducibilità della categoria del santo. Se quindi è in questione il divino, e si cerca di attribuirgli dei lineamenti essenziali, ciò accade nella piena consapevolezza che è soltanto di analogie⁷² e di *quasi-determinazioni* che si sta trattando. La *Wesensontologie des Göttlichen* intende mostrare che il legame tra il divino e il credente non può che essere di natura *personale*. E ciò sulla base di una duplice considerazione. Anzitutto è la persona nel suo nucleo indiviso e profondo che esperisce, in un vissuto di fede, l'essere assoluto e santo del divino. Quest'ultimo poi è per sua stessa essenza persona spirituale in sommo grado, artefice libero, volontario e, per tale ragione, creatore a pieno titolo della personalità dell'uomo. D'altro canto ciò non può in alcun modo scalfire il presupposto ontologico e gnoseologico della *dimostrabilità dell'indimostrabilità della personalità di Dio*. Che Dio sia persona la filosofia non può saperlo. O almeno non da sola. Unicamente la libera rivelazione di Dio («naturale» o positiva) può mostrare la sua personalità. Ciò non equivale in ogni caso alla dimostrazione (*Beweis*) della sua esistenza.

V. Assiomi ontico-sintetici

Scheler prosegue a questo punto passando dalle determinazioni attributive *formali* (appartenenti a ogni genuina intenzionalità religiosa, a prescindere dal positivo vissuto di fede in cui essa s'incarna) alla determinazione degli attributi positivi e *materiali* del divino. Il principio da cui muove tale ricerca è differente, quasi opposto, da quello individuato per gli attributi formali. Se in quel caso si era reso necessario tener conto del fatto che *conosciamo il mondo nella luce di Dio*, ora vale al contrario che *conosciamo Dio nello specchio del mondo*. È qui in causa la distinzione tra religione *naturale* e religione *positiva*, e la complessità dell'argomentazione subisce un'impennata vertiginosa. In merito Scheler rileva la differenza tra la religione vissuta concretamente e la religione tramandata nelle formulazioni teologiche della fede⁷³. La religione «naturale» scaturisce dalla visione del mondo storicamente propria dell'uomo religioso, e in generale delle epoche umane in cui di volta in volta essa si concretizza. L'immagine del mondo propria a ogni gruppo, nazione, comunità determina così l'idea positiva di Dio vivente in una determinata religione. La correlazione che viene a crearsi è la seguente: la religione naturale si trova a essere fondata sull'effettiva idea di Dio derivante dalla gerarchia di valori dominante di un determinato gruppo umano in un dato contesto storico (l'*Ethos*); e «solo questo contenuto presente, che guida e domina i moti del pensiero e della volontà appartiene alla realtà della religione naturale e delle sue specificità caso per caso»⁷⁴.

Una volta determinato in quanto spirito⁷⁵ (e lo stesso si dica per l'*Ens a se*), il divino, mediante l'attributo dell'assolutezza, diviene *spirito assoluto*, fondato esclusivamente su se stesso. È libertà

⁷⁰ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 449.

⁷¹ G. Ferretti, *Max Scheler*, cit., p. 223.

⁷² Nella *Prefazione alla seconda edizione* ricorre la seguente affermazione: «Neppure a me è estraneo il più profondo scetticismo nei confronti di tutte le parole e i concetti umani intorno a quell'essenza comunemente chiamata *Dio*, e proprio per questo ho dato risalto assai più del consueto alla teologia negativa e all'esperienza di Dio non formulabile tramite concetti; inoltre ho espresso con la massima forza il carattere *sovra-concettuale* dell'Idea di Dio e la natura solo *simbolico-analogica* di tutte le determinazioni della conoscenza positiva di Dio» (M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 127).

⁷³ G. Ferretti, *Max Scheler*, cit., p. 231. La differenza tra le due forme di religione è in realtà anche e soprattutto a monte, vale a dire sul piano del loro essenziale fondamento rivelativo; è da gradi diversi di rivelazione che hanno origine forme diverse di religione.

⁷⁴ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 477.

⁷⁵ Il primo attributo positivo di Dio è la *spiritualità*. Muovendo dai presupposti della sua metafisica personalistica, Scheler rinviene nel divino colto dalla coscienza religiosa lo stesso ordine di fondazione delle determinazioni spirituali presenti nell'uomo. L'uomo può esperire qualcosa dell'essenza dello spirito solo in se stesso, in quella piccola parte del mondo che è egli stesso. Come non bastasse, solo se esperisce se stesso in quanto spirito – e non come una parte del mondo tra le altre – e solo se considera il mondo come permeato dallo spirito, come *spiritualizzato*, egli può cogliere (analogicamente) Dio che si rispecchia al suo interno: «solo in quanto e nella misura in cui l'uomo *vive nello spirito* e non *nel ventre*, egli può conoscere nell'atto religioso *Dio come spirito*» (*Ivi*, p. 481). Lo scarto che sussiste tra sapere

assoluta o autodeterminazione. Beninteso la spiritualità assoluta può essere ascritta anche all'*Ens a se* come supremo concetto metafisico. In tal modo l'*Ens a se* diviene *Ens per se*, e il suo causare universale può divenire causalità spirituale della libertà creatrice e della potenza del creatore. Siccome poi al divino compete l'attributo (formale) dell'infinità e quello (materiale) della spiritualità, esso diviene *spirito infinito*. In tal modo, è possibile considerarlo unico, eterno, dotato di ubiquità, immenso (o incommensurabile) onnipresente, onnisciente e onnipotente⁷⁶. Muovendo dalla struttura essenziale dello spirito umano è possibile altresì riferire *analogicamente* al divino «quei tratti essenziali (in forma assoluta e infinita) e quella struttura essenziale, ossia l'ordine di fondazione delle classi di atti dello spirito che vengono trovati nello studio essenziale dello spirito umano»⁷⁷. Il divino, essendo assolutamente semplice, comprende in sé *forze* come intelletto, volontà e amore. Tuttavia le possiede sempre e solo *in atto*, e mai allo stato di semplici capacità. Il senso di tali ulteriori attributi della spiritualità divina per Scheler non consiste nell'aggiunta di parti reali, differenti allo spirito divino, che è in sé unitario e semplice, bensì nella dichiarazione della somiglianza (sotto certi aspetti) dello spirito divino con quanto della spiritualità umana denominiamo di volta in volta amore, volontà e intelligenza⁷⁸. Il Dio della religione è il Dio che ama e che, amando, vuole eternamente. È un essere spirituale assoluto capace di salvare colui che *con*-ama con Lui il suo prossimo e il mondo intero. La coscienza religiosa ha come suo termine di trascendimento un essere, cioè la persona spirituale divina, che è infinita bontà, sapienza e saggezza. Risuonano qui in modo indiscutibile gli echi di quella tradizione cristiana cattolica che annoverò Scheler tra i suoi massimi esponenti intellettuali, tanto da essere presentato da Ernst Troeltsch, con un epiteto ormai famoso, come il «Nietzsche cattolico»⁷⁹.

VI. Lo statuto degli atti religiosi

L'altro versante preso in analisi dalla fenomenologia essenziale della religione concerne l'atto di fede, di credere in- (*Glauben an Etwas*). L'interrogativo ora è: che cosa conferisce la caratteristica della *religiosità* a quegli atti spirituali che l'uomo compie e, sulla scorta delle premesse scheleriane, non può non compiere? In altri termini, per quale ragione certe intenzioni spirituali dell'uomo possono essere considerate come religiose? Si tratta di rendere visibile l'intima logica di senso che dischiude all'essere umano un autentico vissuto di fede. È questo un punto della massima delicatezza. Se, come sovente accade, la parola religione è adoperata in contesti che nulla hanno a che vedere con il divino e con realtà trascendenti, allora l'indagine su ciò che è genuinamente religioso andrebbe posta con la massima urgenza. La questione verte non tanto su ciò che la religione *dovrebbe* significare, quanto piuttosto su ciò che, per via di un rigoroso *oggettivismo religioso*⁸⁰, la religione significa originariamente come esperienza. L'*oggettivo* di cui parla Scheler va inteso solo nel senso, chiarito sopra, di inerente al dato, a ciò che viene «*offerto, donato* ai nostri atti intenzionali, senza che siano questi a *produrlo* o a *costituirlo*»⁸¹. L'atto religioso forma insieme al suo correlato oggettivo, ossia il divino (l'unico in grado di realizzarne l'adeguato riempimento), un'unità intenzionale inscindibile. Pertanto la norma e la misura che consentono di valutare l'autenticità di un'intenzione spirituale come religiosa hanno il loro fondamento nell'adeguatezza del suo termine intenzionale di trascendimento. Religioso è, in senso

metafisico e religioso è fondato, per Scheler, sull'assenza (nel primo) di qualsiasi condizione (*Bedingung*) morale-personale della *vita nello spirito*, del *possedere la sostanza del proprio essere* (*Seinssubstanzhabens*) nello spirito.

⁷⁶ Cfr. M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., pp. 501-504. Intenzionalmente Scheler distingue l'*ubiquità* dall'*onnipresenza*. La prima concerne la capacità divina di essere presente e agire ovunque senza con ciò dividersi; la seconda al contrario indica la partecipazione della totalità dell'esistente al suo essere.

⁷⁷ *Ivi*, p. 551.

⁷⁸ Cfr. *Ivi*, p. 551-585.

⁷⁹ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, I: *Das Logische Probleme der Geschichtsphilosophie*, in *Gesammelte Studien*, III, Tübingen 1922, p. 609; tr. it. di Giuseppe Cantillo e Fulvio Tessitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, Guida, Napoli 1985.

⁸⁰ Per un ulteriore approfondimento del senso assunto dall'«oggetto» in Scheler si veda la nota 60 della presente trattazione. «È chiaro in Scheler il rifiuto di qualsiasi funzione costruttiva dell'oggetto da parte del soggetto» (G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere*, cit., p. 29, nota 34). Inoltre, cfr. H. Hafkesbrink, *The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion. A contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period*, in «Philosophical and Phenomenological Research», vol. 2, n. 3 (marzo 1942), pp. 292-309.

⁸¹ G. Ferretti, «Amore del bene e bene come amore», cit., p. 27.

pieno, solo quell'atto che si relaziona a Dio; solo, insomma, se poggia su quel presupposto necessario, vero e proprio substrato, che è l'*idea di Dio*⁸². La religione è, in senso stretto, rivelata.

Sulla base del suo «oggettivismo» di Scheler è lecito parlare di esperienza religiosa solo a condizione che si ponga l'assoluta ulteriorità del termine intenzionale ultimo rispetto al movimento religioso stesso. «Una fede in Dio non sarebbe fede in Dio, se ritornasse indietro all'essere del proprio sé»⁸³. La coscienza religiosa non in-forma (*ein-bildet*) l'essere che intenziona, non ne è l'origine. Così fosse, adorare Dio equivarrebbe a una mera forma di devozione verso se stessi. Ciò cui intende riferirsi l'atto di fede è dunque indipendente dall'esistenza fattuale di una coscienza e delle sue rappresentazioni. L'atto religioso in verità fa riferimento *necessariamente* a quella realtà totalmente altra, trascendente in modo assoluto lo spirito che compie l'atto medesimo. La fede non può essere «fede nella fede, così come la velleità del voler volere un certo contenuto non è il volere tale contenuto»⁸⁴. La religione, e quindi l'atto di fede, è dotata di una sua «autentica *essenza* peculiare, che corrisponde al suo oggetto come forma essenziale di apprensione»⁸⁵. Gli atti religiosi sono, in quanto classe di atti essenziali, caratterizzabili formalmente in quanto: appartenenti alla *costituzione* della coscienza umana; costituenti la coscienza non in quanto *umana*, bensì in quanto coscienza finita in generale; concernenti una regione (o «sfera»)⁸⁶ essenziale di oggetti che trascendono assolutamente l'ambito empirico e ideale-coscienziale; comprensibili solo presupponendo la *realtà* degli oggetti verso i quali mirano; attraverso di essi lo spirito umano finito si orienta alla volta di una realtà soprannaturale⁸⁷; obbedienti a una noetica, definita e rigorosa, loro propria, ossia a un insieme di leggi (autonome) inerenti ai soli atti religiosi; non riconducibili a, né tantomeno derivabili da, altre classi di atti intenzionali (logici, etici, estetici ecc.), sebbene il loro contenuto di senso consenta la formazione di concetti e giudizi logici, etici o estetici.⁸⁸

L'effettiva novità dell'intento scheleriano risiede nel fatto che tali criteri normativi siano da ricercare muovendo dall'essenza della religione medesima⁸⁹. In generale è possibile conferire a un'intenzione spirituale la caratteristica della *religiosità* unicamente in presenza dei seguenti tratti essenziali: l'intenzionalità trascendente rispetto al mondo; la possibilità che la sua realizzabilità (*Erfüllbarkeit*) abbia luogo unicamente mediante il divino; la condizione imprescindibile che a essere accolto sia un essere dall'essenza del divino che si dà in dono all'essere umano in un'auto-rivelazione (*Selbstoffenbarung*). Le parole chiave sono pertanto trascendenza, divinità e personalità⁹⁰. La proposta di filosofia della religione scheleriana pone un serio problema: nell'ambito così diversificato delle religioni concretamente esistenti quale significato possiede la rivelazione *personale* di Dio, se essa è intesa come condizione imprescindibile di ogni religione in quanto tale? L'essere personale del divino

⁸² M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 619.

⁸³ *Ivi*, p. 621.

⁸⁴ *Ivi*, p. 623.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Per ciò che concerne l'idea delle «sfere dell'essere» in Scheler, cfr. W. Henckmann, *Il problema delle sfere in Scheler*, in S. Besoli e G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che si compie con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, in «Discipline filosofiche», XX.2, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 27-78; G. Ferretti, *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 86-92; G. De Simone, *L'amore fa vedere*, cit., pp. 34-39; infine G. Cusinato, *Katharsis*, cit., p. 13.

⁸⁷ A proposito del senso dell'*über*, si accoglie qui la precisazione di Filippone-Thaulero: «qui sopra significa solo il naturale differire delle materie, non l'allusione a una teleologia della *soprannatura*» (V. Filippone Thaulero, *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler. II*, Fabbri, Milano 1969, p. 195).

⁸⁸ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., pp. 623-627.

⁸⁹ «La religione possiede dunque il suo ultimo e più elevato criterio conoscitivo nel darsi dell'oggetto al quale l'atto religioso è diretto – in definitiva di Dio – e nell'evidenza nella quale questo darsi si dischiude alla coscienza; considerare ciò come insufficiente significherebbe poggiare ciò che è più solido su ciò che lo è meno» (*Ivi*, p. 727).

⁹⁰ Questa terza condizione rappresenta (mentre lo stesso non può dirsi delle prime due) la vera novità teoretica della fenomenologia dell'atto religioso di Scheler. La possibilità che l'atto di fede si realizzi presuppone inevitabilmente l'*auto-donazione* da parte di un ente dalle fattezze del divino, vale a dire la sua rivelazione personale. L'intento è, anche qui, di ribadire la differenza tra sapere metafisico ed esperienza religiosa. Se il primo soddisfa la sua intenzione essenziale in modo, diremmo così, spontaneo, giungendovi per opera delle varie facoltà conoscitive, nella seconda si compie quella contro-attività, o attività di ricezione, innescata nello spirito umano dal libero offrirsi da parte della persona divina. «Ogni conoscenza religiosa ha la sua ultima fonte in qualche tipo di rivelazione» (*Ivi*, p. 431), a prescindere dalla sua *modalità specifica* («naturale» o positiva). La reale personalità di Dio è dichiarata presupposto imprescindibile di ogni genuino vissuto religioso, e criterio ultimo della sua autenticità (Cfr. *Ivi*, p. 639). In questo senso la dimensione personalistica è, per Scheler, condizione necessaria e sufficiente della religione *tout court*.

può fungere dunque da criterio ultimo per valutare l'autenticità di una determinata esperienza religiosa? Che si possa parlare di religione in senso stretto, se non è presente alla coscienza religiosa la personalità di Dio, risulta poco plausibile, sulla base di alcune considerazioni strettamente connesse al dato storico-empirico della religione medesima. In primo luogo è già di per sé inammissibile che si parli di religione «in senso stretto»⁹¹. Una serie innumerevole di religioni storiche, difatti, poggia su fondamenti non necessariamente personalistici. Non per questo la loro intenzionalità, e di questo Scheler pare sia consapevole, è meno religiosa. Tuttavia è legittimo domandarsi se, posto che la rivelazione della personalità di Dio non costituisca *de facto* l'elemento comune a tutte le religioni date storicamente, essa possa in ogni caso fungere da elemento che discrimina l'essenza della religione *in generale*⁹². Personalità che secondo Scheler va ad ogni modo pensata: «Dio – se esiste – deve essere persona»⁹³. Parlare a proposito dell'esistenza del divino non equivale a dimostrarla, bensì a *meditare sull'idea di realtà contenuta nell'idea dell'essere divino*. È un altro modo di ribadire la tesi sulla possibilità di dimostrare impossibile la dimostrazione della personalità dell'essere divino. Essa sbarra la strada a ogni sforzo d'inferire l'esistenza di Dio rimanendo «entro i limiti della semplice ragione».

È per tale ragione, pertanto, che Scheler si domanda se sia possibile dedurre l'esistenza di Dio dall'esistenza degli atti religiosi (o dalla cosiddetta *attitudine religiosa* dell'uomo)⁹⁴. Il problema della realtà del divino, tenuto ai margini della fenomenologia essenziale come suo limite non valicabile, entra prepotentemente in gioco.

Soltanto un essere reale con il carattere essenziale del divino può essere l'origine dell'inclinazione religiosa dell'uomo, ossia dell'inclinazione alla realizzazione effettiva di quella non possono trovare riempimento (*Erfüllung*) attraverso l'esperienza finita ma che nello stesso tempo esigono un riempimento. *L'oggetto degli atti religiosi è al contempo la causa della loro esistenza*. Ciò significa che *tutto il sapere su Dio è necessariamente allo stesso tempo un sapere per mezzo (durch) di Dio*⁹⁵.

Conoscere Dio *attraverso* Dio: per scongiurare il rischio ontologista occorre percorrere la via che muove dall'originalità nello spirito umano degli atti religiosi rispetto a tutti gli altri atti, compresi quelli della ragione conoscente⁹⁶. L'assunto da dimostrare è il seguente:

se il divino [...] è *dato* soltanto in atti che hanno l'essenza degli atti religiosi (*nur in Akten vom Wesen der religiösen Akte gegeben ist*), allora la dimostrazione dell'esistenza di una sfera soprannaturale dell'essere non deve essere addotta in primo luogo attraverso *prove* che provengono da fatti dell'esperienza extra-religiosa, ma piuttosto «destando» e «suscitando» gli atti religiosi nello spirito umano stesso; poi, quando tale risveglio è avvenuto, attraverso un originario mostrare (*Aufweis*) o, laddove questo sia già avvenuto, mediante un comprovare (*Nachweis*) il contenuto essenziale dell'intuizione che è dato *negli* atti religiosi⁹⁷.

⁹¹ Cfr. *Ivi*, p. 258.

⁹² È importante puntualizzare quanto segue: Scheler si domanda se si possa far rientrare nell'alveo dell'idea di religione non tanto quelle esperienze religiose che colgono la personalità di Dio dalla sua rivelazione nel mondo, nella natura e nella storia, senza la mediazione di persone sante (religione rivelata *naturale*); quanto, piuttosto, quelle che non presuppongono affatto l'esperienza di un rapporto *personale* con Dio (religioni *non rivelate*). La domanda circa l'autenticità di determinate esperienze religiose riguarda soprattutto queste ultime.

⁹³ *Ivi*, pp. 137-139. Nella prefazione alla seconda edizione di *Vom Ewigen im Menschen* Scheler afferma, a proposito della possibilità di giungere all'esistenza di Dio come persona, la necessità di una comunicazione (*Mitteilung*) divina come fonte per la conoscenza della sua personalità. Il fatto che l'esistenza di Dio sia da lui presentata in ogni occasione facendo ricorso al suo carattere *eventuale* corrisponde a un preciso contrassegno strutturale di ogni filosofia della religione. Dio come esistente può essere colto soltanto, e Scheler non esita a ribadirlo, all'interno di un'esperienza vissuta di fede. Questo è il limite invalicabile di ogni discorso filosofico che intenda spingersi sino a Dio.

⁹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 641. In merito si veda anche J. White, *Scheler's argument for God's existence from religious acts*, in «Philosophy Today», vol. 45 (2001), pp. 381-391.

⁹⁵ *Ivi*, p. 653.

⁹⁶ Scheler chiarisce la sua posizione confrontandosi con l'argomentazione cartesiana relativa all'esistenza di Dio, solo in apparenza comparabile, nello sviluppo, alla sua. Cfr. *Ivi*, p. 657; inoltre, cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1640; tr. it. di Lucia Urbani Ulivi, *Meditazioni Metafisiche*, Bompiani, Milano 2007³, pp. 181-217, e pp. 239-255.

⁹⁷ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 641. Con *mostrare* (*Aufweis*) si intende il far scorgere, per la prima volta o in modo migliore, ciò che si stava cercando, mentre con *comprovare* (*Nachweis*) o *rimostrare* si intende l'insegnare a ritrovare in modo regolato quanto è già stato trovato. Il primo è, quindi, il presupposto di quest'ultimo.

Sul piano teorico, meditare genuinamente sul rapporto tra l'uomo e il divino presuppone necessariamente l'assolvimento di due incarichi: da un lato, ripensare il concetto di «esperienza», svincolandolo dal consueto e pregiudicante riferimento alla sfera sensibile, per portare alla luce la religione in quanto esperienza originaria realmente fondata (e non mera fantasticheria o pia illusione); dall'altro, circoscrivere il dominio di ciò che è «dimostrabile» (*beweisbaren*): la dimostrazione è soltanto un'operazione che vuol rendere evidente quel che consegue muovendo da determinati presupposti, e non è né può essere l'unica strada per la verità. La nozione stessa di dimostrabilità (intesa come possibilità di derivare enunciati concernenti un certo stato di cose da premesse appropriate attraverso una concatenazione di ragionamenti) è, se applicata al caso religioso, semplicemente un non-senso. Come d'altronde lo è la pretesa di voler dimostrare (*beweisen*) Dio come esistente⁹⁸. L'esperienza religiosa ha la sua radice (per ciò che concerne il suo posto nello spirito umano), secondo Scheler, in quella disposizione che spinge incessantemente l'individuo a «trovare» Dio (*Gott finden*): l'atto religioso sorge come quell'atto mediante cui l'essere umano impara a *scorgere* l'essere divino, che è «qualcosa di fundamentalmente differente e più eccelso che dimostrare la sua esistenza. Solo chi ha trovato Dio (*der Gott gefunden hat*) può sentire la necessità di dimostrarne l'esistenza (*als sein Dasein beweisen*)»⁹⁹.

In fase d'esordio si è fatto cenno a quello che, a parer nostro, è un motivo indubbiamente originale della filosofia della religione scheleriana: la necessità dell'atto religioso. Tuttavia, che senso ha parlare di un atto di fede al di fuori di un vissuto squisitamente religioso? La risposta di Scheler non tarda a venire:

ogni persona *ha* qualche cosa di particolare, un contenuto connotato dal carattere di valore supremo (per lui), a cui egli coscientemente o nella sua condotta pratica attribuisce spontaneamente valore, posponendo ogni altro contenuto.[...] Ogni bene finito può, in linea di principio, entrare nella sfera assoluta dell'essere e dei valori, e allora verrà perseguito con un *anelito infinito*. Il bene finito [...] viene amato e desiderato con un'assolutezza inadeguata al suo significato oggettivo; l'uomo appare magicamente incatenato al suo idolo e lo tratta come se fosse Dio¹⁰⁰.

Che l'uomo ne sia cosciente o no, che lo esprima sotto forma di giudizi o meno, egli, in quanto essere finito, rimane costantemente aperto alla sfera dell'assoluto e, di fatto, la riempie. Ogni uomo si affida, nutre devozione per un determinato oggetto considerandolo, più o meno indebitamente, alla stregua di un essere assoluto. «Ogni spirito finito o crede in Dio o crede in un idolo»¹⁰¹. L'aspirazione dell'uomo all'Assoluto va, pertanto, in un certo senso formata, perché egli possa rivolgersi di là dalle cose finite. L'essere e il valore assoluti che si offrono all'uomo devono essere, in quanto tali, esistente in modo assolutamente indipendente dallo spirito umano. A nulla valgono in tal caso le prove dell'esistenza di Dio. Si tratta, ben altrimenti, di condurre l'uomo al «disinganno circa i suoi idoli»¹⁰², demolire gli enti idolatrati, e, in tal modo, lasciare che egli spontaneamente diriga la sua intenzionalità spirituale verso l'idea e la realtà di Dio.

VII. Il problema della rivelazione

La natura dell'esperienza religiosa si è così chiarita come libero assenso e risposta a un essere dall'essenza del divino che, manifestandosi, annuncia la propria volontà di relazione all'umano. Libero e, tuttavia, necessario al contempo. Tale specie di «necessità» attiene tanto al carattere «rispondente»

⁹⁸ «Il problema dell'esistenza di Dio è dunque piuttosto il problema del *pervenire* a Dio, giacché la sua esistenza è evidente» (Cfr. V. Filippone Thaulero, op. cit., p. 205). Almeno, bisognerebbe aggiungere, per chi vive un'autentica esperienza di fede.

⁹⁹ *Ivi*, p. 651. «Alle prove dell'esistenza di Dio si addice solo il significato di descrivere, nella forma di un'enunciazione razionale artificiosa (*künstlicher rationaler Formulierung*) le *vie* attraverso le quali un uomo che *ha già affermato l'esistenza di un infinito e spirituale Ens a se*, successivamente elabora le molteplici *collocazioni e relazioni* che Dio può avere con il mondo e con la sua costituzione essenziale precedentemente trovata, attraverso una *fonte conoscitiva del tutto indipendente da queste prove*» (*Ivi*, p. 125).

¹⁰⁰ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 671.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 667.

¹⁰² *Ivi*, p. 669.

(non spontaneo e, così, prodotto dall'iniziativa umana) dell'atto religioso, quanto al rapporto che quest'ultimo ha con l'uomo in quanto tale. Detto altrimenti: l'atto di «fede-in» (*Faith* come *Glauben an etwas*) è necessariamente una replica al gesto rivelativo dell'essere divino assoluto e santo; è, inoltre, iscritto secondo Scheler nell'essenza degli spiriti personali finiti, in modo tale che esclusivamente mediante la possibilità del suo compimento l'uomo è, in generale e anzitutto, uomo, l'essere che prega e cerca Dio. Purtroppo Scheler riserva al tema rivelativo, nonostante le iniziali dichiarazioni d'intenti¹⁰³, solo continue ma provvisorie irruzioni nel corso della trattazione. Ad ogni modo, il senso del suo domandare *sulla e con* la rivelazione potrebbe significare qualcosa del genere: è possibile che un essere divino, assoluto e santo – se esiste – prenda l'iniziativa di rendersi manifesto a quell'ente spirituale finito che è l'essere umano? Qual è, oltre a ciò, il ruolo dell'essere umano di fronte all'evento della *Göttlicher Offenbarung*?¹⁰⁴

Una persona finita, come si è visto in precedenza¹⁰⁵, non può in alcun modo venire a conoscenza della personalità del divino spontaneamente, muovendo da un procedimento (razionale, deduttivo, logico, etc.) che ponga Dio come sua conclusione necessaria. La possibilità che Dio – se esiste – si lasci partecipare, transita necessariamente dall'eventualità di una Sua auto-rivelazione (*Selbstoffenbarung*):

se Dio possiede un essere personale di una qualsiasi forma, è anche insito nell'essenza stessa di Dio il fatto che Egli, *in quanto* è personale, non può evidentemente mai essere portato alla nostra conoscenza *soltanto* attraverso i nostri atti spontanei di conoscenza; piuttosto la realizzazione di questa *conoscenza anche solo possibile*, deve iniziare in Lui stesso, nel suo chinarsi maestoso e libero verso di noi, in un qualche tipo di atto nel quale egli si dischiude (*erschließt*) a noi, si *partecipa (mit-teilt)* e si *manifesta (enthüllt)* come persona. Una comunicazione di questo genere, però, si chiama *rivelazione (Offenbarung)*. Sappiamo dunque che un Dio personale – se esiste e nella misura in cui si pone la questione del suo essere persona – può essere conoscibile (*erkennbar sein können*) per l'uomo solo attraverso la rivelazione¹⁰⁶.

Prendendo le mosse dalla possibilità che una persona umana non si riveli, Scheler spinge il suo discorso sull'essenza della personalità alle estreme conseguenze: cosa accadrebbe se una persona incorporea, invisibile, perfetta, infinita e assolutamente libera (*leiblose, unsichtbare, vollkommene, unendliche und absolutfreie Person*) decidesse di non rivelarsi?¹⁰⁷ È pienamente in potere dell'essere divino di nascondere non solo i suoi contenuti spirituali bensì, prim'ancora, la sua esistenza stessa. Dio potrebbe non essere disponibile a intessere un rapporto con l'uomo. È comunque concepibile la realtà di un mondo, popolato da esseri razionali, persone finite, sul quale «troneggiasse governando un Dio, che non si facesse conoscere, che non si lasciasse conoscere [...] perché così è piaciuto [a Lui]»¹⁰⁸. È un pensiero-limite agghiacciante. Tuttavia, essendo l'idea di Dio fondata su un infinito atto d'amore ne deriva immediatamente che Egli, sebbene possa non rivelarsi, decida liberamente per il contrario, sulla scia di una «necessità» particolarissima: proprio perché amorevole e buono, e per di più verace, Dio non può non¹⁰⁹ rivelarsi.

¹⁰³ Secondo quanto dichiara Scheler, la seconda fase della *Wesensphänomenologie der Religion* avrebbe dovuto essere dedicata a una «teoria delle forme della rivelazione con cui il divino si manifesta (*aufweist*) e si mostra (*zeigt*) all'uomo». Di fatto, poi, all'atto di discuterne effettivamente, egli procederà in tutt'altro modo.

¹⁰⁴ Per ragioni legate al contesto non sarà possibile ripercorrere esaurientemente la problematica scheleriana sulle diverse forme e gradi di rivelazione – «naturale» e positiva – di cui si possono comunque trovar numerosi riferimenti nel complesso della produzione precedente ai saggi contenuti in *Vom Ewigen im Menschen*. Pertanto, si rimanda in particolar modo a M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer, Halle 1927³, p. 580; tr. it. di Roberta Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013; inoltre, Id., *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, cit.

¹⁰⁵ Laddove si è trattato della tesi sulla *dimostrabilità dell'indimostrabilità di Dio come persona*, o, in altre parole, l'impossibilità per la ragione umana di conoscere la forma d'essere personale dello spirito divino procedendo in modo meramente consequenziale.

¹⁰⁶ Id., *Problemi di religione*, cit., pp. 823-825. Scheler, in nota, prosegue: «l'affermazione *il Dio esistente è persona* è superiore a ogni conoscenza razionale».

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Si tratta di quella necessità *morale* «insita nella comprensione stessa dei valori che, una volta emotivamente colti, determinano necessariamente il volere. Il che però non finisce per abolire la libertà della persona, in quanto per Scheler

Soltanto perché l'amore, come supremo valore d'atto, appartiene di necessità essenziale all'idea di Dio tanto quanto la personalità [...] l'idea di un Dio che nasconde se stesso e tace, anzi guarda tacendo se stesso e la sua esistenza, ci si svela per quello che è: l'idea di uno spettro terribile (*furchtbaren Gespentes*) che non può avere l'esistenza (*das Dasein nicht haben kann*), poiché ciò che è contraddittorio non può esistere¹¹⁰.

Qual è allora la ragione di un'eventuale nescienza da parte degli uomini? Se Dio non si lascia intravedere è, secondo Scheler, perché l'uomo non si è in cuor suo aperto nei confronti della possibilità che Egli si auto-riveli. La possibilità della fede nell'esistenza di Dio si fonda – fermo restando la sua auto-rivelazione – sulla fede nella possibilità della rivelazione, la cui necessaria condizione di possibilità è, a sua volta, la disposizione dell'uomo ad accoglierla nella *Weltoffenheit*, nella apertura *al* e *del* mondo: unicamente in facoltà di tale «atto fondamentale di apertura (*Grundaktes des Sichöffnens*), del lasciarsi inondare e illuminare dalla totalità del senso del mondo che ha Dio come suo centro»¹¹¹ l'essere umano s'inserisce in uno spazio adeguato alla ricezione di una comunicazione positiva del divino, intesa come

*modo specifico del darsi di ogni classe (Gegebenheitsart jeder Art) di dati dell'intuizione e dell'esperienza vissuta di un oggetto, dell'essenza del divino e del santo, cioè il modo specifico di essere dato dell'essere e del venire partecipato (Mit-geteiltseins oder Mit-geteiltwerdens) – sia in modo immediato sia in modo mediato*¹¹².

VIII. Essenza religiosa della filosofia ed essenza filosofica della religione

Anche chi non crede in Dio non può cessare d'essere interessato a ciò che Dio rappresenta per un credente, ed è solo la filosofia che può mostrarlo. [...] Ciò che Dio rappresenta per un credente e ciò che questa fede del credente in Dio può rappresentare per ogni uomo è un problema filosofico e solo filosofico. E il discorso che a tal proposito è fatto dalla filosofia è un discorso inteso non a definire l'essenza di Dio (anche per la filosofia Dio è quello della religione), né a dimostrarne l'esistenza o l'inesistenza (il credente lo afferma e il non credente lo nega: due atti di fede, una scelta), ma a chiarire che cosa significa credere o non credere in lui. In questo senso, e solo in questo senso, la filosofia parla e può parlare di Dio¹¹³.

L'unione che si realizza tra la filosofia e l'esperienza religiosa avviene malgrado e, probabilmente, per via della loro essenziale differenza. Se la filosofia nulla può dinanzi alle matrici fondamentali di un genuino vissuto di fede è perché la sua vocazione principale è anzitutto, in questo caso, di tipo ermeneutico e critico. Nel pensiero di Scheler non si può dire che tale esigenza non emerga prepotentemente. La meditazione filosofica può fare in modo che le religioni acquisiscano quegli strumenti di pensiero volti a una riflessione adeguata sulla propria costituzione essenziale. Il vero sostegno che la filosofia può offrire alla religione consiste nell'auto-comprensione che il credente può avere di se stesso e della sua relazione con Dio e con gli altri uomini. La filosofia ha il merito, secondo Scheler, di aprire, rendere disponibile l'essere umano nei confronti della possibilità di un'esperienza come quella religiosa. La conoscenza filosofica «è l'unica legittima mediatrice tra la *teologia* e le *scienze*», per via dell'intrinseca sua capacità di offrire «verità che, pur trovate in questa realtà contingente del mondo, non valgono soltanto qui, ma per ogni possibile realtà del mondo; dunque, anche per quella parte della realtà del mondo che *eccede (überschreitet)* i limiti di ogni possibile esperienza essenziale, posti dall'esperienza soltanto induttiva e accidentale»¹¹⁴. La filosofia – e, quindi, la metafisica – esercita verso la religione un ruolo, per così dire, *propedeutico*, predisponendo l'individuo verso quell'atteggiamento spirituale «nel quale unicamente gli si può dischiudere il regno degli oggetti religiosi»¹¹⁵. Nella prospettiva scheleriana è altissimo il valore che la filosofia ha per la

l'amore, che è il nucleo fondamentale della persona morale, è supremamente libero, ed è lui ad aprirci al mondo dei valori, condizionando la struttura della scala dei valori che noi effettivamente viviamo. Queste correlazioni essenziali, una volta colte nella loro assolutezza oggettiva, valgono anche in Dio (Cfr. G. Ferretti, *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, cit., pp. 48-49).

¹¹⁰ *Ivi*, p. 829.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 829-831.

¹¹² *Ivi*, p. 399.

¹¹³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 162.

¹¹⁴ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 735.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 741.

religione: solo essa può riuscire nel compito di schiuderle un varco per dimorare nell'unità dello spirito umano.

La profondità raggiunta dal pensiero di molti filosofi – e, tra essi, da Max Scheler – sembra quasi reagisca sottraendosi ai tentativi di presa concettuale, ritorcendosi su se stessa. Non si può certo dire che la sua proposta di filosofia della religione sia immune da aporie o apparenti contraddizioni. Tuttavia, è vano, quasi puerile, lo sforzo di scorgere *soltanto* degli aspetti contraddittori laddove, ben diversamente, riposano problemi e questioni aperte. La riflessione di Scheler sull'esperienza religiosa e sul divino è una filosofia in cammino o, meglio ancora – parafrasando un concetto celebre della sua ultima fase di pensiero –, una *Werdenden Philosophie*. È indubbio che, nell'opera considerata, il problema sia di scorgere le tracce di un'esperienza religiosa autentica, fondata a sua volta su una determinata idea di Dio. La vera forza del pensiero scheleriano sulla (e per la) religione sta, tuttavia – e questa è una caratteristica essenziale del suo approccio alle questioni filosofiche –, più nelle direzioni indicate che nelle soluzioni offerte. Per tale ragione, concludere una riflessione *con* Scheler per incamminarsi *oltre* Scheler stesso non può che avvenire in forma problematica, domandosi: l'idea del divino che emerge dalla fenomenologia essenziale della religione ha la possibilità di scampare a quella «morte» occorsa al Dio e messa in luce da Nietzsche o, viceversa, non corre essa stessa il rischio di saltare da una *Vergegenständlichung* del divino¹¹⁶ a una *Objektivierenden*, un'ingabbiatura del divino in formule concettuali rigide e cristallizzate? Inoltre, essendo l'esperienza religiosa fondata sulla rivelazione personale di Dio – dalla quale ha origine la stessa idea determinata che si ha del divino – in che modo va considerata la natura della religione qualora muti, come di fatto accade nello Scheler dell'ultimo periodo, l'idea stessa di Dio? E ancora: cosa può dire la ragione filosofica del Dio che si rivela? Fin dove può spingersi? Non v'è alcun dubbio che i problemi lasciati irrisolti dalla filosofia della religione scheleriana siano molteplici e di non facile soluzione. La sua costruzione filosofica, volta a dar ragione del fenomeno religioso, è problematica nella sua interezza. D'altra parte, la religione (e il divino) su cui si medita nei *Probleme* non è solo un problema, anzi *il* problema, di Scheler ma – ed egli è stesso a esserne profondamente convinto – è per l'uomo come tale la *questione fondamentale* (*Grundfrage*). Ed è per tale ragione che la filosofia non può disinteressarsene. La religione racchiude in sé la possibilità che, muovendo dalla sua essenza, l'uomo sia spinto a meditare e comprendere il senso del mondo e di se stesso, spronandolo affinché innalzi *apertamente il proprio sguardo spirituale a ciò per cui egli partecipa dell'Eterno*¹¹⁷.

¹¹⁶ Dove l'«oggetto» assume il senso delineato in precedenza. Cfr. *supra*, nota 60.

¹¹⁷ M. Scheler, *Problemi di religione*, cit., p. 107.

BIBLIOGRAFIA

Boella, L., «Rileggere il *Sympathiebuch*», in G. Cusinato (a cura di), *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milano 2007.

Bosio, F., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Ugo Mursia Editore, Milano 1995.

Cusinato, G., *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ESI, Napoli 1999.

Cusinato, G., *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002.

Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1640; tr. it. di Lucia Urbani Ulivi, *Meditazioni Metafisiche*, Bompiani, Milano 2007³.

De Simone, G., *L'amore fa vedere Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

Ferretti, G., «Il primato dell'amore. La presenza di Sant'Agostino in Max Scheler», in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 49-71 (ora ripubblicato in G. Ferretti, *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine 2014).

Ferretti, G., *Max Scheler. I. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

Ferretti, G., *Max Scheler. II. Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

Filippone Thaulero, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler. II*, Fabbri, Milano 1969

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

Gadamer, H.G., *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980.

Guénon, R., *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, EGP, Paris 1962; tr. it. di Francesco Zambon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1990².

Hafkesbrink, H., *The Meaning of Objectivism and Realism in Max Scheler's Philosophy of Religion. A contribution to the Understanding of Max Scheler's Catholic Period*, in «Philosophical and Phenomenological Research», vol. 2, n. 3 (marzo 1942), pp. 292- 309.

Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1957; ora in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt Am Main 2000, pp. 5-36; tr. it. di Gianni Vattimo, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Ugo Mursia Editore, Milano 1976.

Henckmann, W., *Il problema delle sfere in Scheler*, in S. Besoli e G. Mancuso (a cura di), *Un sistema, mai concluso, che si compie con la vita. Studi sulla filosofia di Max Scheler*, in «Discipline filosofiche», XX.2, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 27-78.

Iannascoli, L., *Scheler e Agostino*, Franco Angeli, Milano 2012.

Kant, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga 1781; tr. it. di Costantino Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2012².

Otto, R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck, Breslau 1917; tr. it. di Ernesto Bonaiuti, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, SE, Milano 2009.

Pareyson, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

Pedroli, G., *Max Scheler, dalla fenomenologia alla sociologia*, Edizioni di Filosofia, Torino 1950.

Scheler, M., *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee (1915-1916)*; tr. it. di Anna Piazza, *Sfera assoluta e posizione reale dell'idea di Dio*, Franco Angeli, Milano 2014.

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer, Halle 1927³; tr. it. di Roberta Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

Scheler, M., *Vom Ewigen im Menschen*, Verlag der Neue Geist, Leipzig 1923²; tr. it. di Paola Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009.

Scheler, M., *Zur Idee des Menschen*, in «Der lose Vogel», I, 8-9, Leipzig 1913; tr. it. di Rosa Padellaro, *Sull'idea di uomo*, in M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970, pp. 121-152.

Scheler, M., *Zur Rehabilitierung der Tugend* (pubblicato sotto lo pseudonimo di Ulrich Hegendorff), in «Die Weißen Blätter», I/4, 1913, pp. 360-378, e poi incluso in *Vom Umsturz der Werte*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919²; tr. it. di Laura Boella, *Riabilitare le virtù*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999.

Simonotti, E., *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia 2011.

Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme, I: Das Logische Probleme der Geschichtsphilosophie*, in *Gesammelte Studien, III*, Tübingen 1922; tr. it. di Giuseppe Cantillo e Fulvio Tessitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, Guida, Napoli 1985.

Von Hildebrand, D., *Max Scheler als Ethiker*, in «Hochland», 21 (1923-1924), I, ristampa in *Menschenheit am Scheidweg*, Regensburg 1954.

White, E. J., *Scheler's argument for God's existence from religious acts*, in «Philosophy Today», vol. 45 (2001), pp. 381-391.