



L'uomo come «luogo di Dio»: alcune considerazioni su  
trascendenza e creazione nell'ultimo Scheler

Andrea Losano

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 272-284

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/losano207.pdf>

# L'UOMO COME «LUOGO DI DIO»: ALCUNE CONSIDERAZIONI SU TRASCENDENZA E CREAZIONE NELL'ULTIMO SCHELER

Andrea Losano

Max Scheler pensa costantemente la sua filosofia come rovesciamento dei presupposti della metafisica tradizionale, del suo razionalismo di stampo cartesiano, del suo costruttivismo, dell'oggettivismo metafisico e scientifico: intende riportare in auge il principio spinoziano secondo cui «la verità connota se stessa e l'errore», che Scheler reputa autentico principio filosofico.<sup>1</sup> Questo principio può essere inteso come il principio animatore dell'accoglimento scheleriano della fenomenologia, sicché egli cerca costantemente di allineare le strutture della sua filosofia a ciò che la realtà, nella sua evidenza ed autodati, ci rivela. La verità della realtà è nel suo essere continuamente cangiante, nel suo inesausto dinamismo all'interno della «costanza» delle sue strutture,<sup>2</sup> perciò la filosofia di Scheler esperisce una crescente tensione dialettica di fluidificazione delle strutture di pensiero, la dinamizzazione delle categorie che devono cogliere una realtà altrettanto dinamica.

Nel *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* Scheler risolve il problema del rapporto tra dinamismo del reale e staticità delle strutture fenomenologiche (apriori materiali) introducendo una dialettica tra la natura

<sup>1</sup> Cfr. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916), in *Gesammelte Werke*, Band II, Francke, Bern-München, 1954, trad. it. *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Milano, 1996, p. 25.

<sup>2</sup> La filosofia di Scheler si muove costantemente entro un quadro di – talora difficile – equilibrio teorico che intende contemperare le istanze di una fenomenologia intesa come «atteggiamento» (*Einstellung*) e gli spunti critici della *Lebensphilosophie* che egli riconosce in Nietzsche, Bergson e Dilthey. Egli cioè costruisce una fenomenologia *sui generis*, fondata sulla priorità del dato etico-assiologico come motore dei piani volitivo e razionale, basata sulla critica alla centralità husserliana del concetto di rappresentazione e perciò non interessata primariamente all'orizzonte logico-gnoseologico, ma tesa in prima istanza a salvaguardare l'autonomia di una realtà che è valore prima ancora di essere «cosa». D'altro canto egli condivide con i teorici della *Lebensphilosophie* la critica alla mortificazione dei valori vitali tipica della metafisica tradizionale. Questa tensione tra movimenti di pensiero correlativi, almeno nell'intento scheleriano, conduce al pensiero – in sé problematico ma non per questo infecondo – di una metafisica che cerca di salvare l'elemento potente della realtà biologica ed impulsiva, senza tuttavia assolutizzarla né con questo negare autonomia alla sfera spirituale.

assoluta delle essenze ed il carattere contingente del nostro coglimento di esse. Il rapporto tra dinamismo e staticità, espresso così nei termini di un «rapporto di prospettiva», viene ulteriormente elaborato in *Vom Ewigen im Menschen* attraverso il concetto di *Funktionalisierung vom Wesensschau*.<sup>3</sup>

Quest'ambiguità di fondo, secondo la quale vi è una dinamica strutturale illimitata alla base delle forme della conoscenza (gli apriori soggettivi), ed al contempo una staticità nella sfera essenziale oggettiva, non resisterà a quella tensione metafisica che anima nel profondo il pensiero di Scheler. L'inquadramento «prospettico» del primo periodo viene superato in forza dell'introduzione, attraverso la metafisica della compenetrazione (*Durchdringung*) di *Geist* impotente e *Drang* potente, di una sostanziale dinamizzazione del piano ontologico. Si passa quindi dalla correlazione tra essenza ed esistenza *per noi*, ad una dinamica compenetrativa che informa *in sé* la realtà intera. Dalla caratterizzazione dinamica del rapporto tra persona e idee si giunge all'affermazione che «nemmeno lo spirito dell'*Ens a se* è il soggetto di un mondo d'idee statico o eterno, che rimanga sempre «uguale a se stesso» nel processo del mondo [*Weltprozess*] e che lo spirito umano dovrebbe semplicemente riprodurre [*nachbilden*】.<sup>4</sup>

Ecco che allora la celebre tesi dell'impotenza (*Ohnmacht*) spirituale, pronunciata in sede di riflessione antropologica, rovesciando il *Grundirrtum* della metafisica classica – e cioè l'attribuzione di piena potenza alle più alte forme spirituali – attraverso la posizione di un rapporto di proporzionalità inversa tra grado e potenza delle forme dell'essere,<sup>5</sup> va a inficiare anche e soprattutto il concetto di un Dio statico ed onnipotente (quale ancora veniva qualificato nel *Formalismo* ed in *Vom Ewigen im Menschen*), il Dio della *creatio ex nihilo*. L'ultimo Scheler viene così a porsi, proprio in forza della revisione radicale delle strutture fenomenologiche del suo personalismo, nell'alveo di quella tradizione di pensiero – che ha le sue radici in Eckhart e Böhme e che si sviluppa in Baader e Schelling – che riconosce una dinamica nel «fondamento» stesso della realtà, e che pone, in ultima analisi, una visione «diveniente» od incompiuta della divinità. Tuttavia le suggestioni baaderiane e schellingiane dell'ultimo Scheler vengono giocate entro un quadro originale che

<sup>3</sup> La dottrina della *Funktionalisierung* implica un continuo arricchimento (*Bereicherung*) ed una continua crescita (*Wachstum*) della conoscenza delle essenze e la fenomenologia, come atteggiamento che giunge ad «abbeverarsi alle fonti» dell'essenziale, non può essere intesa altrimenti che sulla scorta di questa «dinamica di accrescimento» ad opera della cooperazione tra gli uomini nel fluire del tempo e nello spazio.

<sup>4</sup> *Schriften aus dem Nachlass*, Band 2, in *Gesammelte Werke*, Band XI (*Erkenntnislehre und Metaphysik*), Francke, Bern-München, 1979, p. 260.

<sup>5</sup> Cfr. Ivi, p. 51.

tenta di mediare le nuove suggestioni con esigenze teoriche preesistenti, il tutto non senza tratti marcatamente problematici.

### 1. Spirito e potenza

La teoria classica dell'uomo, o teoria del «*nous poietikòs*», riconosce allo spirito, oltre a piena autonomia ed essenza propria, il grado più elevato della potenza. Detta teoria attribuisce all'essere del cosmo un'essenza sempiterna ed un'essenza immutabile nel fluire della storia, nonché una strutturazione rigidamente gerarchica, in cui le forme più elevate e potenti sono quelle spirituali, talché l'onnipossenza, ossia il grado più elevato dell'essere cosmico, spetta a Dio<sup>6</sup> proprio in quanto essere totalmente spirituale. Tuttavia è proprio in questo schema teoretico che consiste il suo più profondo errore, ossia:

di affermare che il mondo nel quale viviamo è di sua natura ordinato in modo che le forme superiori dell'essere [N.d.R. cioè le forme spirituali] sono tanto più ricche non solo di significato e di valore, ma altresì – e qui comincia l'abbaglio – di forza e di potenza, quanto più sono elevate.<sup>7</sup>

mentre semmai vale il contrario, il che si traduce in una collaborazione dinamica vital-spirituale che permea tutta la realtà, sicché «lo spirito ideifica la vita»,<sup>8</sup> ma riceve da essa attività ed effettualità reale.

<sup>6</sup> Cfr. G. Cusinato in *Katharsis*, op. cit., p. 295 nota 8, fa notare molto acutamente come ciò non sia del tutto vero per Platone, dal momento che in *Timeo* 48a si nota come il processo cosmogonico si debba ad una mescolanza combinata di intelligenza (*nous*) e necessità (*ananke*), in cui l'intelligenza esercita un ruolo dominante sulla necessità solo attraverso la persuasione di essa a condurre verso l'ottimo la generazione delle cose. Dal che s'inferirebbe una certa qual «resistenza» dell'*ananke* al *nous*. E' da notare tuttavia come la necessità vinta dalla persuasione intelligente sia qui da intendersi, secondo l'interpretazione di G. Reale (cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 608 e s.) come «ciò che è casuale e disteleologico», cioè il minimo di resistenza che una forza ordinatrice, in un contesto che non è quello di una *creatio ex nihilo* ma di una produzione a partire dal bene e dalle idee intese come strutture assiologiche paradigmatiche e regolatrici (e non riproducibili quanto a perfezione) rispetto all'azione demiurgica, possa incontrare nella sua opera di creazione dell'universo. Ciò detto a noi pare che *Ananke* sia, proprio come limite inerte che impedisce all'azione del *nous poietikòs* di riprodurre nella finitezza la perfezione del mondo delle idee, la condizione necessaria attraverso cui il *nous* esplica la sua potenza poetica più che il limite ad essa.

<sup>7</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in *Gesammelte Werke*, Band IX (*Späte Schriften*), Francke, Bern-München, 1976, trad. it. *La Posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di R. Padellaro, in M. T. Pansera (a cura di), *La Posizione dell'Uomo nel Cosmo*, Armando Editore, Roma, 1999, p. 167.

<sup>8</sup> Ivi, p. 180.

Ora, questa necessaria collaborazione tra i due principi pre-reali non può fermarsi «neppure di fronte all'essere supremo, al principio del mondo».<sup>9</sup> L'essere supremo dovrà necessariamente possedere l'attributo dello spirito in sé impotente e l'altro attributo, la *natura naturans*, come impulso potente.

Se noi chiamiamo *Deitas* l'attributo puramente spirituale del principio supremo di ogni essere finito, allora non si può assegnare al cosiddetto «spirito» e alla «divinità» di codesto principio alcuna potenza creatrice reale.<sup>10</sup>

Sulla scorta di ciò Scheler non può che rifiutare qualsiasi idea di *creatio ex nihilo*, dal momento che «il principio delle cose, per realizzare la sua *deitas*, la propria pienezza di idee e valori, per realizzare se stesso nel corso temporale del processo cosmico dovrebbe liberare l'impulso creatore del mondo; dovrebbe, per così dire, far suo tale processo con il quale e mediante il quale giunge nel tempo alla realizzazione della propria essenza».<sup>11</sup>

Scheler dà dunque alla divinità un'accezione condizionale: si può parlare di esistenza divina solo se l'*Essere-per-sé* realizzerà «nell'impulso della storia universale, la *deitas* eterna nell'uomo e attraverso l'uomo».<sup>12</sup> Questo processo di autorealizzazione della divinità nel mondo – giacché è solo nel mondo che può aver luogo «una reciproca penetrazione ontologica delle forme e dei valori con le potenze attive»<sup>13</sup> –, che è atemporale se considerato in se stesso ma necessariamente «legato al tempo» nella prospettiva dell'esperienza finita, può procedere verso il suo compimento «solo nella misura in cui ciò che noi chiamiamo «mondo» sarà diventato il corpo perfetto della sostanza eterna».<sup>14</sup> Ora, un Dio così coinvolto nella vicenda tumultuosa della compenetrazione tra *Geist* e *Drang*, un Dio che deve continuamente «farsi Dio», che assume i connotati del processo, è un Dio completamente impotente?

La risposta a questa domanda che aleggia sull'ultimo Scheler mi pare essere risolutamente negativa. Il Dio diveniente ed incompiuto non è, come traspare dai passi citati in precedenza, un Dio soltanto spirituale, ma continua ad essere in un certo qual senso, come nel *Formalismo* e in *Ordo Amoris*, «Persona delle Persone». Il «“principio del mondo” [...] coglie e realizza se stesso immediatamente nell'uomo, il quale come essere spirituale e vivente, è solamente un centro parziale dello spirito e dell'impulso, propri dell'”Essere per

<sup>9</sup> Ivi, p. 171.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 171-172.

<sup>11</sup> Ivi, p. 172.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

sé” [*Ens a se*]». <sup>15</sup> Se dunque l'uomo realizza la sua personalità in un movimento di trascendenza rispetto al contingente, movimento che è al contempo pratica identitaria ed esercizio di libertà, in cui opera al più alto livello di sublimazione il rapporto dinamico tra vita e spirito, allora Dio – il divenir Dio – non potrà che configurarsi come penetrazione progressiva dello spirito proprio in quel movimento. L'uomo, il «cuore umano» costituisce «l'unico luogo a noi accessibile in cui Dio viene a formarsi», <sup>16</sup> venendo così altresì ad essere «una parte vera e propria di questo processo trascendente». <sup>17</sup>

## 2. L'idea come principio teleoclinico

Il pensiero dell'ultimo Scheler consta così di un doppio movimento coincidente: l'immanenza dell'*Ens a se* nel processo mondano, e quindi nell'uomo come punta di diamante di quel processo, postula necessariamente un'immanenza dell'uomo in Dio: un Dio che ha nell'uomo e nel suo agire il suo «luogo» privilegiato di realizzazione, non solamente un particolare canale per la sua manifestazione.

Sulla scorta di quanto detto risulta plausibile come il Dio dell'ultimo Scheler non sia più onnipotente, ma nemmeno impotente. Se la sua realizzazione passa attraverso l'uomo, la *persona*, allora anche Dio conserverà una sua forza. Il rifiuto di Scheler dell'onnipotenza e della personalità divina nei termini del teismo tradizionale è da intendersi anche e soprattutto come rifiuto di una metafisica tranquillizzante, intesa come «un istituto di assicurazioni per uomini deboli e bisognosi di sostegno» <sup>18</sup> che come tale, disconosce il valore dell'esperienza integrale, il banco di prova costante della fenomenologia scheleriana. <sup>19</sup>

La tesi dell'impotenza dello spirito si ripercuote, e non poteva essere altrimenti, anche sul rapporto tra lo spirito e l'orizzonte delle essenze, sicché se prima si poteva parlare di *Geist* che «pone il regno essenziale delle idee», ora questa capacità positiva viene meno, come pure la lettura della divinità centrata esclusivamente sulla caratteristica dello spirito. La conoscenza essenziale, il

<sup>15</sup> Ivi, p. 189.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ivi, p.190.

<sup>19</sup> L'esperienza ci comunica il male del mondo, la sua natura eccedente, e a Scheler pare che il riconoscimento della non-onnipotenza divina, della non-onniscienza di un Dio che «chiede aiuto», di un Dio bisognoso e strutturalmente incompiuto, sia assolutamente aderente al progetto di un empirismo radicale, cioè di una filosofia che si ponga di fronte al darsi del mondo per come esso è in se stesso.

trascendere l'*hic et nunc* del dato esistente che prima faceva leva sull'esclusività del rapporto tra spirito e idee, si trova ora a dover tenere conto della *Durchdringung* di *Geist* e *Drang* e, in forza di ciò, l'idea illuminata da tale conoscenza acquisisce lo *status* di abbozzo (*Entwurf*), ossia viene ora «prodotta» (*erzeugt*) dallo spirito umano e «motivata dall'unione degli interessi dell'impulso e dello spirito e dalle situazioni di necessità del tempo, ma solo per la guida [*Leistung*] e per l'orientamento [*Lenkung*] del processo mondano – non per esistere e risplendere in se stessa».<sup>20</sup>

Lo spirito dell'*Ens a se*, per parte sua, non è «*Subjekt*» *einer statischen oder gar ewigen Ideenwelt* poichè non sussiste affatto un tale mondo, privo di storia ed eternamente in quiete, non vi è nulla che non sia ontologicamente attraversato dalla penetrazione vital-spirituale, e perciò stesso coinvolto nella dinamica della storia che, dal punto di vista dello spirito, è una dinamica di appropriazione di sé attraverso la penetrazione col *Drang*. Qui Scheler porta alle estreme conseguenze i presupposti della sua metafisica, in aperta ed esplicita contrapposizione all'intera tradizione teistica «platonico-aristotelico-cristiana» di un *Kosmos* senza storia, in cui cioè scorre una storia che non è essa stessa propriamente storia, in cui vi è un regno di idee autonomamente potenti ed indipendenti dal principio della realtà: la tradizione delle *ideae ante res*.

Ora, l'«idea» quale emerge nella trattazione dell'ultima metafisica scheleriana – come *Entwurf*, «principio teleoclinico» di guida (*Leistung*) ed orientamento (*Lenkung*) del reale – non può affatto collocarsi «*ante*» il suddetto processo, ma «nel» o, meglio, «*cum*» esso: «Ogni idea è “*cum*” il divenir-reale del reale. La realtà stessa è entrambe le cose: forza [*Kraft*] e ideale»;<sup>21</sup> d'altro canto l'idea «*ist nie rein realisiert*»,<sup>22</sup> dunque si tratta di un concetto limite, anzi in se stessa di un «limite»: precisamente essa è «*Grenze, Maß, Negatio, Ausschluß gewisser Möglichkeiten*».<sup>23</sup> Andare oltre la tesi classica della *creatio ex nihilo* non significa per Scheler negare la natura «creata» delle essenze, ma semplicemente negare che le stesse idee siano create anteriormente al processo della realtà: esse emergono dall'incontro di forza e ideale, sono di fatto «teleoclinicamente incarnate» in esso, giacche la realtà è, di per sé ed in ogni rispetto (anche la realtà inorganica) *potente e ideale* insieme.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Nachlass 2*, op. cit., p. 260.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Perciò Scheler nega recisamente il materialismo etico nell'accezione di Hartmann: «*Ontisch frei schwebende "Werte" im Hartmannschen Sinne gibt es nicht (nur für uns)*» (*Nachlass 2*, p. 190) dal momento che «i valori appaiono già nella natura, anche in quella inorganica, che non è al di fuori del rapporto teleoclinico. Un dualismo di valore e realtà è perciò *eo ipso* falso» (*Ibidem*).

Viene da chiedersi, visti gli sviluppi della metafisica di Scheler, se si possa ancora parlare di apriori materiale nell'etica nei termini in cui egli l'aveva esposto nel *Formalismo*. A me pare di sì, fatte salve le differenze del contesto teoretico. Il dualismo ontico-dinamico tra *Sosein* e *Dasein*, proposto nel *Formalismo* e in *Vom Ewigen im Menschen*, conosce un'evoluzione dell'aspetto «dinamico» tale da produrre un superamento sostanziale di quella stessa accezione di «dualismo ontico».<sup>25</sup> L'apriorismo materiale subisce così un riposizionamento, giacché si estende anche alla sfera esistenziale del *Drang*, che non è realtà *tout court*, ma principio pre-reale e, in un certo senso, anch'esso apriori. Anche nel *Formalismo* il mondo veniva osservato come centro dell'incontro dinamico di essenza ed esistenza, ma sullo sfondo si ergeva (per quanto Scheler stesso ritenesse il problema dell'esistenza di Dio come in sé estraneo all'etica) una prospettiva teistica in senso classico, un Dio inteso come persona esclusivamente spirituale che aveva come correlato un regno essenziale stabile ed eterno.

L'evoluzione di questa concezione, i cui esiti erano già incoativamente presenti nella stessa ambiguità del *Formalismo*, diviene particolarmente evidente nel concetto di *Funktionalisierung* quale emerge in *Vom Ewigen im Menschen*, concetto che complica il prospettivismo del *Formalismo* definendo in chiave funzionalistica l'apriori soggettivo, a fronte di cui stava l'apriori in sé, considerato dal punto di vista oggettivo (si potrebbe anche dire dal punto di vista di Dio).

Nella *Stellung des Menschen im Kosmos* e negli inediti del *Nachlass 2* invece la dinamizzazione del reale investe anche il piano oggettivo-essenziale, al punto che non si può più parlare di funzionalizzazione delle idee ma di intrinseca natura teleoclinica delle stesse. Il carattere materiale, cioè non-ideale, del dato essenziale viene così ad essere radicalizzato più che sgretolato, giacché esso trova un riposizionamento nella «*teleokline Beziehung*» che informa tutta la realtà da qualsiasi prospettiva.

Se in *Vom Ewigen im Menschen* si poteva parlare di conoscenza essenziale illimitata ed in continuo divenire, orientata funzionalmente dall'apriori e destinata a non esaurirsi, ma ad incrementarsi attraverso l'opera temporale degli uomini, negli ultimi scritti la prospettiva gnoseologica della «illimitata continuità» viene radicalizzata in una altrettanto illimitata continuità di matrice ontologica: il Dio delle *ideae cum rebus*, coinvolto nel fluire del mondo e costretto a realizzarsi in esso, è necessariamente un Dio «costretto» in una dinamica di *continua creazione*.

<sup>25</sup> Scheler peraltro già nel *Formalismo* rifiutava come «troppo concreto» il dualismo di Hartmann.

### 3. La cinetica formativa dell'idea e l'incompiutezza dell'Ens a se

Ora, tornando sui nostri passi, è necessario considerare nello specifico la dinamica di «produzione» dell'idea. Lo spirito, in sé stesso *ohnmächtig*, non ha la forza di produrre autonomamente l'idea, perciò si qualifica come «*passive Vermögen, Ideen, Urphänomene, Werte, Zwecke hervorzubringen*»,<sup>26</sup> rendendo necessaria la *cooperazione* del *Drang*, che dal canto suo è «*aktive Vermögen, Reales und Bild zu setzen*». <sup>27</sup> Un'idea dello spirito deve perciò essere attuata dall'impulso (*Anstoß*) del *Drang* e il *Drang* può operare questo impulso attuatore solo a seguito di una disinibizione (*Entnehmung*) indotta dal *Geist* attraverso il suo *Wollen* (che è sempre da intendersi come «volere negativo», malgrado Scheler non specifichi in maniera sufficientemente perspicua cosa si debba intendere con questa espressione). Il *Drang* fornisce dunque, attraverso la sua *Phantasie*, il *Bild*, l'immagine potente poi disinibita dall'idea. Ma l'idea non è qualcosa di predeterminato una volta per tutte che viene informata nella «materia» del *Bild*, l'idea è un *Entwurf*, ha lo *status* di semplice abbozzo che trova determinazione solo nella compenetrazione col *Bild*: se i poli della compenetrazione dell'essere sono *Bild* e *Idee*, è solo nella compenetrazione che essi possono trovare il loro significato. Non c'è possibilità di previsione, neppure per Dio, perchè non vi sono *ideae ante res*, ma solo abbozzi indistinti che si determineranno teleoclinicamente nella dialettica dinamica *Anstoß-Entnehmung*; non c'è idea al di fuori del divenire:

è persino superfluo considerare le idee come qualcosa di sussistente «prima» e indipendentemente dal divenire del reale, enti o «in sé valide». Esse divengono «con» il divenire delle cose – onticamente – e non prima di esse. [...] È perciò falso definire le idee, in senso ontico, «sovra-temporali» o addirittura «eterno». <sup>28</sup>

Scheler ha di mira la tradizione metafisica che ha inteso in qualche modo esentare le idee, il piano essenziale in generale, dallo spazio della creazione, pensandole come modelli *ante res* condizionanti l'attività creatrice, ma in questo modo il pensiero occidentale ha elaborato delle «cose in sé» che non paiono essere funzionali al *Weltprozess*, essendo piuttosto il *Weltprozess* funzionale a loro. Così si tradisce il fluire imprevedibile della realtà, la sua radicale originalità. Le idee ed in generale il piano essenziale sono per Scheler il progetto, mai definitivo e sempre crescente, della *Durchdringung* tra *Geist* e

<sup>26</sup> *Nachlass 2*, op. cit., p. 189.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi, p. 228-229.

*Drang*, quale si manifesta a noi nell'autodarsi del reale. Questa cinetica formativa delle idee pare non conoscere più differenze di prospettiva, ciò che vale per l'uomo vale anche per Dio, che d'altronde è «*Personwerden, d.i. aber zugleich Weltwerden*»,<sup>29</sup> il che significa che le idee sono sempre di nuovo prodotte in ogni istante del tempo assoluto.<sup>30</sup>

Stante quanto precede appare del tutto escluso dal Dio dell'ultimo Scheler il carattere tradizionale della personalità – sulla scorta dell'evoluzione che questo concetto subisce in sede antropologica –, mentre deve senz'altro essere attribuita alla *Deitas* l'attributo della persona nel senso di *Personwerden*, ossia nel senso di una dinamica identitaria che ha come *telos* la persona. Dio è chiamato alla lotta per realizzarsi come persona divina, è chiamato per sua stessa costituzione al coinvolgimento nel processo del mondo che è processo temporale, Dio è Dio in un certo senso solo *nel futuro*, al compimento di un processo d'identità che è anche processo creativo, poiché la capacità creativa di Dio è tale nel senso più profondo della parola: egli crea continuamente anche i principi che orientano il reale e dunque anche se stesso, crea perché non copia da modelli statici eternamente indipendenti dal realizzarsi del processo cosmico.<sup>31</sup>

La tesi delle *ideae cum rebus* porta inoltre con sé una necessaria ma problematica riqualificazione dell'atto conoscitivo come atto di partecipazione ontologica:

La nostra conoscenza delle idee è un ricreare, non un impossessarsi di esse quasi che fossero «oggetti» o immagini [...]. Le idee sono spontaneamente prodotte e contemporaneamente comprese.<sup>32</sup>

Questa nuova posizione, lungi dal rappresentare una tardiva conversione al costruttivismo razionalista, non accorda allo spirito umano una natura creativa, ma ripensa le modalità del suo essere «partecipativo». Le idee infatti, come si è visto, sono prodotte passivamente dallo spirito dell'*Ens a se* e attivamente, attraverso il *Bild*, dal *Drang* dell'*Ens a se*. Perciò «partecipazione ontologica» significherà, in questo nuovo contesto, partecipazione all'atto che pone le idee: in questo senso Scheler parla di conoscenza di idee come riproduzione, che infatti specifica come *Nacherzeugung*, negando che si tratti di *Abbildung*. Si tratta di una partecipazione continua, che si deve sempre e di nuovo allineare al continuo atto di «posizione».

<sup>29</sup> Ivi, p. 208.

<sup>30</sup> Cfr. Ivi, p. 260.

<sup>31</sup> In un certo senso si può dire che anche per Scheler il dio classico – il dio della tradizione metafisica occidentale – è «morto», ma poiché non è «ancora nato», è un Dio che diviene se stesso.

<sup>32</sup> *Nachlass* 2, p. 91.

Anche il concetto di partecipazione ontologica – tipico del primo Scheler – viene così dinamizzato, questo però non significa rinnegare il carattere di *Tatsache* all'idea, il suo essere un dato di fatto e perciò stesso «reale». Irreale, nella prospettiva dell'ultimo Scheler, è ciò che non entra in relazione dinamica. Riprodurre (*Nacherzeugen*) significa allora confermare continuamente quella relazione che sta alla base del reale, non produrre nel senso di una *poiesis*.

Dalla metafisica dell'ultimo Scheler emerge quindi una concezione di un Dio incompiuto e in divenire, coinvolto nella dinamica dell'essere e vocato per essenza a divenir se stesso nell'uomo e attraverso il *Personwerden*, che è dinamica di continuo autotrascendimento e di creazione continua (*Weltwerden*).

Il prospettivismo gnoseologico che inquadrava nel primo Scheler il plesso problematico tra staticità delle forme ideali (considerate dal punto di vista dell'assoluto) e contingenza del coglimento umano delle stesse, viene superata dalla teorizzazione di un immanentismo di stampo emanatistico. Tuttavia carsicamente si fa strada una riproposizione (assai problematica) di un prospettivismo di marca metafisica che complica il quadro immanentistico stesso: se l'uomo come luogo di Dio è Dio stesso nel processo del *Weltwerden*, Dio considerato in se stesso, come *Ens a se*, non è del tutto riducibile a quel processo. La prospettiva scheleriana è ben lungi dall'essere una prospettiva semplicemente teomorfa, nel momento stesso in cui nega la trascendenza dell'*Ens a se* la recupera come tendenza umana.<sup>33</sup>

La domanda che dunque a questo punto s'impone è se il concetto di Dio sia del tutto assorbito dal dinamismo del reale, se il divenire di Dio sia appiattito sul divenire della temporalità oppure se il concetto di Dio non venga presentato come «eccedente» i termini della compenetrazione del reale. Innanzitutto per Scheler il divenire divino, il suo entrare a contatto con la temporalità storica *in* e *attraverso* l'uomo, non postula affatto un concetto di Dio come temporale: «*In Gott gibt es dynamische Werderichtung, aber es gibt keine Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft*».<sup>34</sup> Il «tempo» di Dio è letto in termini di «tempo assoluto», sicché non ci sono prima e poi nel tempo assoluto, vi è una totale simultaneità, una sospensione senza scorrere cronometrico, che è sempre «cominciamento». Perciò il tempo assoluto è il tempo della creazione,

<sup>33</sup> Hans Kuhn a questo proposito nota come l'intento fondamentale di Scheler sia chiaro e al tempo stesso problematico: cancellare la trascendenza come dimensione cosmica ma mantenerla «come tendenza» nell'uomo [Cfr. H. Kuhn, *Max Scheler als Faust*, in P. Good (a cura di), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bouvier, Bonn, 1975, p. 35]. Ora l'uomo è in tutta la produzione scheleriana costitutivamente votato a trascendersi, ad oltrepassare i propri limiti organici e sondare il piano dell'assoluto, ma nell'ultimo Scheler questa trascendenza diviene una possibilità (o un rischio) che, attraverso l'uomo, costituisce il motore stesso del processo divino di «autoproduzione»: ciò produce senz'altro una modificazione stessa dell'idea di uomo.

<sup>34</sup>Ivi, p. 203.

dell'emergere del «nuovo» poiché slegato dal rapporto di causalità tra il prima e il poi. Il tempo assoluto è, in questo senso, eternità che germina il tempo relativo e nel tempo relativo.

La temporalità assoluta è dunque il piano di fondazione del tempo relativo. Il suo carattere di cominciamento indica un'irruzione continua (come la creazione) e non è da intendersi come un punto di partenza, idea connaturale al tempo fenomenico. Stando così le cose, il Dio diveniente era tale anche prima del mondo, prima della creazione.<sup>35</sup> Noi riconosciamo solo il Dio che emerge dagli attributi di *Geist* e *Drang*, quelli che concorrono dinamicamente al *Weltprozess*, anzi a questo, il nostro *Weltprozess*. Il che significa che Dio consta di infiniti attributi a noi ignoti perché inconoscibili, dal momento che il «nostro» processo cosmico «*ist [...] möglich durch Spannung zweier Attribute der Tätigkeit, die funktionell zusammenwirken*».<sup>36</sup> Il processo cosmico è quindi un «*Episode im ewigen Lebensprozeß der Gottheit*»,<sup>37</sup> dal momento che la natura divina trascende il semplice ambito del nostro divenire mondano, che tuttavia è anche il suo stesso ambito di realizzazione. Dunque paradossalmente Scheler, mentre svuota la sostanza del concetto di «trascendenza divina» per farne un elemento funzionale proprio dell'immanentismo personalistico, sembra ancora voler tentare di salvare uno spazio minimo (e non sufficientemente tematizzato) di eccedenza dell'*Ens a se* rispetto al luogo mondano del suo divenir reale – perciò definisce «panenteismo», e non semplicemente panteismo, la sua metafisica.

Questo movimento di pensiero intimamente contraddittorio va a corroborare l'ipotesi, che qui si è proposta, che l'ultimo Scheler ha ancora in mente un gioco di prospettiva nel rapporto tra uomo e Dio, ovvero che il processo di abbandono della prospettiva teista non si è mai compiuto del tutto. Questo problematico movimento di pensiero gli vale, a mio avviso, a meglio inquadrare il problema del rapporto tra libertà e necessità nel rapporto mondano, un problema che evidentemente per Scheler non può giocarsi solo nella dimensione della possibilità di armonizzazione spirituale dell'impulso ad opera dell'uomo come «luogo di Dio», ma richiede un'analisi a monte.

#### 4. Conclusione: il problema della trascendenza

<sup>35</sup> «Tutte le proprietà (attributi) interni della sostanza, il cui essere infinito deriva dal loro eterno auto-ponimento [*Selbst-setzung*], ci sono assolutamente inconoscibili. Solo nella misura in cui la sostanza è anche fondamento del mondo e *causa prima, summum bonum* e *ultimum telos* del processo mondano – ed è questo stesso processo, essa ci è conoscibile» Ivi, p. 204.

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

Rimane infatti ancora da chiedersi, alla luce della precedente analisi, se il processo cosmico che ci riguarda sia il portato meccanico di quella *Spannung* tra gli infiniti attributi della sostanza, due dei quali a noi conoscibili, oppure il risultato di un possibilità, di un atto libero? Insomma la *Welt* è il destino di Dio o una sua libera determinazione? Scheler risponde che il coinvolgimento del divino nel processo mondano è un atto libero, egli avrebbe anche potuto non «creare» il mondo.

La creazione del mondo implica anche il lato oscuro, l'efflorescenza del male, ciononostante Dio, come spirito, non può portare la responsabilità del male, della determinazione qualitativa del mondo, giacché egli propriamente (in quanto spirito) non crea ma permette (*zulässt*), nel senso di «lasciar essere», il mondo. Questo permesso, che si esplica nel contenimento (*Enthaltung*) del *Drang*, non implica alcuna responsabilità diretta o positiva per il *Sosein* del mondo, ma soltanto per il suo *Dasein*.<sup>38</sup> Eppure, si chiede Scheler con un quesito angoscioso, avrebbe Dio dovuto evitare di pronunciare quella parola di contenimento di fronte al male, al suo stesso dolore? La risposta è che Dio non poteva affatto prevedere il *Sosein* della storia mondana: come *Geist* egli sapeva solo ciò che «non era possibile»; come *Drang* egli era del tutto *unwissend*. Egli tuttavia sapeva la possibilità del suo dolore ma, ciononostante, amò tutto l'orizzonte potenziale del *Weltwerden*, sapendo anche il suo scopo senza fine: egli deve realizzarsi nella dinamica compenetrativa tra *Geist* e *Drang*, e così facendo portare a piena spiritualizzazione l'impulso primordiale. Lo scopo di Dio, della sua realizzazione, è il superamento del male, ed egli crede nella vittoria nel *Weltprozess*, «*Er ist sich treu*».<sup>39</sup>

Ciò detto appare evidente che la prospettiva panenteista dell'ultimo Scheler è parzialmente aperta alla trascendenza divina, perché il libero «permesso» che segna la «creazione» dà l'abbrivio al compenetrarsi di *Geist* e *Drang* su livelli sempre più elevati, sino alla persona in cui si scorge il luogo del divenire divino, che è l'unico luogo a noi conoscibile – e non in sé – della sua autorealizzazione. Evidentemente il *Personwerden* divino risulterà infinitamente eccedente i limiti del divenir persona dell'uomo. C'è dunque nell'ultimo Scheler un *deus absconditus*, uno spazio di trascendenza, anche se questo spazio di trascendenza è sostenuto da ragioni piuttosto deboli e non pare del tutto convincente: la prospettiva della *Durchdringung* dinamica è e rimane l'elemento portante del discorso.

In conclusione l'esito della metafisica dell'ultimo Scheler descrive un percorso di sempre maggior radicamento nella sua filosofia del principio

<sup>38</sup> Neppure il *Drang*, come «*natura naturans*», è responsabile per la qualità del mondo, giacché esso «agisce» (*wirkt*) «*in strenger Notwendigkeit*». *Ibidem*.

<sup>39</sup> Ivi, p. 207.

fenomenologico della correlazione tra atto e oggetto inteso in senso dinamico: si passa, seguendo una gradualità, dall'affermazione di un principio della correlazione fenomenologica nell'orizzonte intenzionale (nel primo Scheler) ad un principio di compenetrazione in chiave ontologica. Tutto ciò induce Scheler all'abbandono della prospettiva teista, alla negazione dell'idea classica della creazione dal nulla, alla riqualificazione dell'atto «creativo» in senso marcatamente emanatistico e alla postulazione problematica di una dialettica tra libertà divina e concezione «condizionale» della divinità, intesa nei termini del *Weltwerden*.

Ciò origina senza dubbio dall'evoluzione del suo personalismo, ma al contempo induce il pensatore monachese a rivedere ulteriormente i concetti di idea e la dottrina della conoscenza come partecipazione ontologica. Tuttavia il discorso di prospettiva con cui Scheler risolveva, nel *Formalismo*, il problema del rapporto tra fluire inesausto della vita e staticità delle strutture assiologiche e fenomeniche riconosciute come sottese a quel fluire, mi pare tornare carsicamente nell'analisi delle caratteristiche dell'*Ens a se*: libertà, trascendenza parziale. Il permanere di questi concetti, seppur riqualificati e reinterpretati nel profondo, mi sembra ricoprire un ruolo residuale, il permanere di una *Weltanschauung* teista che mal s'insedia nel nuovo orizzonte metafisico. Il Dio che per noi è totalmente immanente, in sé conserva uno spazio di trascendenza non ulteriormente specificato; il Dio che è processo mondano, libero certamente nell'accadere di quel processo, in sé stesso aveva la facoltà di non impegnarsi nel gioco della compenetrazione dinamica che tuttavia lo qualifica come tale. Il Dio in divenire, non onnipotente, che realizza la sua *Deitas* solo nell'esplicarsi della compenetrazione massima dei suoi attributi (nell'uomo), poteva anche scegliere di non divenire, cioè scegliere il nulla. Questa è una prospettiva davvero difficile da comprendersi nel quadro della metafisica immanentismo-emanatistica dell'ultimo Scheler, che intende superare ogni prospettiva teistica tradizionale.