

ENRICO GIANNETTO

La fenomenologia dell'amore di Max Scheler
[The Phenomenology of Love in Max Scheler]

SINTESI. Il saggio ricostruisce la fenomenologia dell'amore di Max Scheler mostrando come essa ecceda una semplice estensione affettiva della fenomenologia husserliana. L'amore, inteso come atto etico originario, precede l'intelletto e la volontà e costituisce la condizione di possibilità della conoscenza filosofica: la riduzione fenomenologica diviene così purificazione morale del soggetto, liberazione dall'egocentrismo e apertura alle cose e agli altri nella loro realtà propria. Su questo sfondo, Scheler interpreta anche la scienza moderna meccanicista come espressione di un *éthos* storico segnato dalla volontà di dominio. La distinzione tra uni-patia, empatia, simpatia, compassione e amore personale conduce infine a una concezione relazionale dell'essere: l'identità non coincide con l'egoità, ma si costituisce nel con-essere e nel con-amare. Ne emerge il primato dell'etica sulla filosofia teoretica e sull'ontologia, fino alla possibilità di pensare l'etica come filosofia prima.

Parole chiave: Max Scheler; fenomenologia; amore; etica; con-essere

ABSTRACT. The essay reconstructs Max Scheler's phenomenology of love, showing how it exceeds a merely affective extension of Husserlian phenomenology. Love, understood as an originary ethical act, precedes intellect and will and constitutes the condition of possibility of philosophical knowledge: phenomenological reduction thus becomes a moral purification of the subject, a liberation from egocentrism, and an opening to things and others in their own reality. Against this background, Scheler also interprets modern mechanistic science as the expression of a historical *ethos* shaped by the will to domination. The distinction among fellow-feeling, empathy, sympathy, compassion, and personal love finally leads to a relational conception of being: identity does not coincide with egoity but is constituted in being-with and loving-with. What emerges is the primacy of ethics over theoretical philosophy and ontology, up to the possibility of conceiving ethics as first philosophy.

Keywords: Max Scheler; Phenomenology; Love; Ethics; Being-with

Max Scheler è un filosofo ancora oggi quasi del tutto frainteso, trascurato e sottovalutato. Molto spesso si presenta la fenomenologia di Scheler solo come un approfondimento di quella di Edmund Husserl: Scheler si sarebbe occupato, fra tutti gli atti intenzionali umani, degli atti intenzionali etici, cioè di quelli volti a tenere un comportamento etico. Sua specificità sarebbe stata quella di legare gli atti intenzionali etici non all'attività di una razionalità pratica kantiana che governerebbe la volontà che si esplica nell'azione né all'attività di una razionalità teoretica husserliana che, in quanto disinteressata, fonderebbe direttamente intellettualmente anche la razionalità pratica etica, ma piuttosto all'attività intenzionale della dimensione affettivo-emotiva della personalità umana: l'etica non si fonda sulla razionalità pratica o teoretica, ma sulla "sensibilità", sul "cuore". Già questa svolta verso una "fenomenologia trascendentale etica del cuore" (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 1913-1916)¹, rispetto all'etica razionalista dominante sarebbe importante e poco riconosciuta, ma certamente non è tutto.

1. *L'essenza della filosofia*

Nel saggio del 1917, intitolato *L'essenza della filosofia e la condizione morale della conoscenza filosofica*, Max Scheler, all'interno della propria personale declinazione della fenomenologia di Edmund Husserl, cerca di delineare che cosa sia la filosofia. Come per tutte le cose, Scheler ritiene che, nella varietà storica ed etnica dell'esperienza fenomenologica delle varie filosofie, si possa cogliere intuitivamente un elemento invariante, un *eidos*, una forma che ne costituisce l'essenza e che distingue la filosofia dalla varietà di tutte le altre attività umane. Sia da un lato soggettivo sia da un lato oggettivo. Dalla parte del soggetto, una particolare forma di attività, e, dalla parte dell'oggetto, una particolare forma delle cose. La filosofia costituirebbe la comprensione dell'essenza oggettiva delle cose e come attività un atteggiamento e una ricerca volta alla partecipazione all'essenzialità delle cose.

La filosofia si distinguerebbe dalle scienze non per un particolare ambito di enti che costituisca il suo universo del discorso (per cui la biologia si occupa di esseri viventi, la botanica delle piante e la zoologia degli animali, la chimica degli enti come aggregati di atomi come elementi, l'astronomia delle stelle e

¹ Scheler 2013: 230, n. 3.

delle galassie, etc.). La filosofia si distinguerebbe dalle scienze piuttosto perché rivolge il suo sguardo non agli enti nelle loro particolarità empiriche ma all'essenza di tutti gli enti.

Per esempio, con riferimento alla Natura, le scienze empiriche o sperimentali che la studiano, tendono a trattare qualunque sua manifestazione sullo stesso piano.

In ambito fisico, per esempio, i moti regolati dalla “gravitazione universale” comprendono al loro interno sia la caduta di un sasso sulla testa di un uomo che viene ferito mortalmente sia la rivoluzione armonica (almeno per un certo periodo) dei pianeti intorno al Sole. Dal punto di vista della fisica come scienza empirica-sperimentale, non posso dire nulla sull'armonia o disarmonia della Natura, a meno di risalire ad un piano di essenza, come fece Newton che vide in essa l'essenza armonica dell'azione di Dio sulla Natura, facendo, in effetti, “filosofia naturale” e “teologia naturale”, poi apparentemente evitate dal meccanicismo successivo, ma che comunque implica una “filosofia meccanica della Natura”².

In ambito biologico, per gli esseri viventi, ci sono manifestazioni sia di lotta per l'esistenza sia di simbiosi positiva. Una scienza del tutto empirica considererebbe entrambe come manifestazioni che si danno in Natura e si fermerebbe a questa constatazione. Quando Darwin assume come legge evolutiva la lotta per la vita, in effetti, ideologicamente fissa un'essenza “polemica”-“egoistica” della vita, facendo “filosofia naturale” (mostrando l'aspetto filosofico della biologia), senza però porre il problema del passaggio dall'empirico all'essenziale³. La filosofia ha invece il dovere d'interrogarsi: forse, è la lotta per la vita che è una manifestazione secondaria e deviata dalla simbiosi positiva. Empiricamente, la sociologia e l'antropologia riscontrano uomini che ne uccidono altri e uomini che vivono pacificamente: l'assassinio è essenziale all'umanità? La violenza è essenziale all'umanità? La filosofia cerca di comprendere i dati empirici risalendo al livello di un'essenza che possa spiegare le varie manifestazioni esistenziali, anche tenendo conto di possibili contraddizioni che fanno sì che le manifestazioni esistenziali tradiscano l'essenza, nell'esempio dell'uomo, pacifica e non violenta.

Si ha qui l'impressione che questa distinzione di Scheler si riferisca maggiormente alle scienze che nella contemporaneità cercano di definire la loro peculiarità in termini puramente empirici, mentre storicamente si sono presentate spesso, consapevolmente o meno come vere e proprie filosofie particolari: della Natura, della vita, dell'umanità.

² Cfr. Giannetto 2010, capp. VIII e IX.

³ *Ibi*, cap. XVII.

Scheler deduce questa definizione di filosofia soprattutto dall'analisi della filosofia greca antica di Platone e di Aristotele, che consideravano come essenziali le idee o le forme, la cui ricerca, per Platone, è guidata da un *eros* volto ad esse e specificamente al Bene, che anima la persona del filosofo e che lo porta alla filosofia come conoscenza-contemplazione intellettuale delle essenze ideali e formali delle cose.

Da qui Scheler distingue anche dal lato soggettivo la filosofia dalle altre attività: la filosofia si caratterizzerebbe per il fatto che il soggetto umano che la pratica è coinvolto con tutta la sua persona (i particolari ambiti delle scienze coinvolgono spesso solo alcune nostre facoltà: la razionalità per il matematico, la sensibilità per l'artista, il senso del dovere per il giurista, etc.; la filosofia invece occupandosi di tutte le cose coinvolgerebbe in un impegno di tutte le nostre facoltà) attraverso un atto d'amore che costituisce la condizione di possibilità morale della conoscenza filosofica come conoscenza delle essenze delle cose.

Dalla varietà storica ed etnica delle filosofie, però, Scheler deriva la conclusione che le essenze delle cose possono essere considerate come non-ideali e non-formali, e, in questo caso, la filosofia come contemplazione-conoscenza intellettuale si limiterebbe a indicare come essenziale qualcosa che non può essere colto direttamente dalla ragione filosofica o dall'intelletto ma piuttosto dalla fede attraverso la rivelazione o dall'amore cristiano (prospettiva cristiana), oppure dall'azione pratica ovvero dall'azione morale (prospettiva kantiana), dallo slancio vitale (prospettiva bergsoniana), dal dovere (prospettiva fichtiana), o dall'estinzione buddhista nel Nirvana e da altre forme di partecipazione all'essenziale delineate da tutte le filosofie.

Stranamente, da questa analisi, Scheler non conclude a favore di una concezione della filosofia più ampia, che abbracci anche la filosofia come azione morale o politico-rivoluzionaria, o come vita, o come amore, o come fede o religione, ma conserva come tratto essenziale della filosofia quello platonico-aristotelico della conoscenza razionale-intellettuale, che, nel caso di essenze delle cose non ideali-formali, diverrebbe ancella della fede, della morale o della politica o della religione. Questa limitazione della filosofia a una conoscenza razionale-intellettuale può però comportare di fatto, al contrario di quanto supposto da Scheler, che la stessa attività filosofica impegni solo la facoltà razionale-intellettuale e non tutta la personalità umana, e questa non permetta neanche di riconoscere intellettualmente l'essenza non razionale delle cose.

Così, mentre il concetto di essenza delle cose resta per Scheler vastissimo e variabile, il concetto di essenza della filosofia resta fissato staticamente in termini di contemplazione-conoscenza intellettuale.

Ma, al di là di questa definizione essenziale della filosofia, è effettivamente possibile ritrovare, come ritengono possibile Husserl e Scheler, un'essenza invariante nella variabilità? Lo stesso concetto di essenza cambia storicamente ed etnicamente. Il concetto di essenza invariante, al di là di tutte le altre sue possibili connotazioni secondarie (vera come contrapposto ad apparente, profonda come contrapposta a superficiale, formale come contrapposta a materiale, ideale come contrapposta a reale o esistenziale), è stato messo in discussione dall'inizio dell'Ottocento dalla biologia evoluzionistica e dalla riflessione filosofica ad essa correlata (Marcuse 2019): questa implica che non esista una natura-essenza delle specie e delle cose fissa e invariante nelle trasformazioni evolutive, nell'evoluzione; le specie e le cose cambiano radicalmente. In una prospettiva evolutiva, l'unica caratteristica, che può avere un senso fondamentale come quella di essenza, è la "natura temporalmente originaria", rispetto alla quale tutte le altre costituiscono modificazioni successive e derivate: perché le cose possono cambiare, possono corrompersi fisicamente o moralmente oppure possono migliorare. Questo è fondamentale per comprendere la "natura" delle singole cose e per comprendere la "Natura" come totalità delle cose: per comprendere ciò che è "naturale" o ciò che deriva da una corruzione o modificazione della "Natura".

La fenomenologia eidetica di Husserl e di Scheler può essere così ripensata in termini di una ricerca della natura originaria della filosofia e della natura originaria delle cose.

E, in effetti, lo stesso Scheler sembra inclinare in questa direzione, facendo riferimento, piuttosto che a una semplice e fissa essenza, a un *Ur-wesen*, a un'essenza originaria delle cose, a un'essenza originaria di tutte le essenze [*das Urwesen aller Wesen*].

Secondo Scheler, l'*eros* platonico, come tensione verso l'essenza-idea del Bene, costituisce la pre-condizione morale di possibilità della filosofia come conoscenza-contemplazione intellettuale, e, in effetti fu parte di un *éthos*, di un modo di vivere teoretico-contemplativo volto alla felicità individuale. Tale pre-condizione morale sarebbe quella che permette di superare un atteggiamento verso le cose, determinato da interessi pratici o tecnici perché si tratterebbe di conoscere le cose nella loro essenza, nella loro realtà oggettiva indipendente da noi e dai nostri interessi, ma, in verità, la vita puramente contemplativa e il distacco dalle cose ad essa associato sono legati al raggiungimento dell'*eudaimonia*, ovvero della felicità individuale.

Kant e poi Fichte segnano il primato della ragione pratica nella possibilità di accedere alla realtà e negano che la filosofia teoretica possa conoscere intellettualmente la realtà nella sua essenza (per Fichte la filosofia teoretica

non è altro che filosofia morale): è solo la filosofia morale, determinata dai postulati della ragione pratica, che, come una fede razionale (pratica-morale), ci può aprire alla comprensione della realtà. Come fede razionale, in realtà, la filosofia morale come conoscenza non intellettuale ma morale, non ha bisogno di una pre-condizione morale di possibilità, perché essa stessa è parte e fondamento di un *éthos* forgiato nella rinascita del Cristianesimo come amore attivo e non intellettuale, attraverso la Riforma del Cinquecento, di un modo di vivere morale come *vita activa*.

Scheler considera il fatto fondamentale che le cose non si danno mai alla nostra contemplazione intellettuale come oggetti teoretici se non dopo la nostra considerazione morale legata alla nostra sfera affettivo-emotiva: gli oggetti puramente teoretici sono delle astrazioni dal presentarsi alla nostra percezione e alla nostra ragione prima di tutto come oggetti di considerazione morale: l'amore precede qualunque tipo di conoscenza intellettuale teoretica, c'è un primato dell'amore rispetto all'intelletto e alla volontà.

L'etica non è solo una sotto-disciplina della filosofia più generale, fondata sulla filosofia teoretica, ma piuttosto anticamente la filosofia ha la sua condizione di possibilità nella vita morale, oppure nella modernità l'etica è il fondamento stesso della filosofia come fede e conoscenza morale o la filosofia stessa nella sua totalità.

Nella filosofia, secondo Scheler, a differenza delle scienze particolari in cui sono coinvolte solo particolari facoltà umane (l'osservazione interna ed esterna, la ragione, l'intuizione, l'immaginazione) l'uomo è coinvolto nella sua totalità. E proprio per questo motivo come pre-condizione morale di possibilità della filosofia come conoscenza profonda delle essenze bisogna effettuare, oltre a una sospensione del giudizio, un'*epoché* di tutte le conoscenze positive superficiali delle teorie esistenti, un'*epoché* morale di tutti gli aspetti soggettivi dell'uomo che sono di ostacolo alla conoscenza oggettiva: l'umiliazione dell'io stesso naturale umano e l'auto-controllo degli impulsi istintivi negativi che ci condizionano. E bisogna sostituire ai tratti negativi del soggettivismo come egocentrismo timetico (del valore), che si manifesta come egoismo pratico, come auto-erotismo e come solipsismo filosofico⁴, di ego-centrismo individuale e di etnocentrismo e di antropocentrismo e della natura istintuale corrotta dell'uomo, l'atteggiamento e l'attività concreta d'amore verso tutte le cose.

La riduzione fenomenologica di Husserl purificava i fenomeni non solo considerandone l'essenza, ma pure considerandoli come oggetti ideali non esi-

⁴ Cfr. Scheler 1980: 85.

stenti. Per Scheler, la riduzione fenomenologica è una purificazione morale del soggetto umano, pure considerandolo come non esistente.

L'amore come atto morale distrugge quella prospettiva che rende tutto l'essere delle cose relativo a sé stessi e al valore strumentale per la propria vita, e, disponendo all'alterità, riconosce l'essere delle cose nella sua absolutezza. L'umiliazione di sé stessi, che è la parte negativa fondamentale dell'amore per l'altro, spezza la prospettiva dell'orgoglio naturale e della propria superiorità individuale e umana su tutto il resto dell'essere, il considerare le cose nelle loro manifestazioni casuali in una relazione arbitraria alle nostre esigenze individuali e umane, corporee e spirituali, della nostra vita e della nostra esistenza, della nostra storia individuale e collettiva umana in quanto potremmo non esistere. L'auto-controllo degli istinti vitali corrotti, che è l'altra parte negativa fondamentale, sul piano corporeo, dell'amore per l'altro, permette il pieno adeguamento del nostro intelletto e delle nostre capacità di comprensione delle cose alla loro realtà essenziale.

Secondo Scheler, le scienze moderne, che pure ricercano un sapere oggettivo, restano legate a una volontà di dominio tecnico e di trasformazione della Natura a vantaggio umano, che fa perdere loro le essenze oggettive delle cose a favore della quantificazione dettagliata delle loro manifestazioni. Tuttavia, qui, Scheler è in errore: la stessa scienza moderna non è sempre asservita alla tecnica e all'economia con i suoi interessi quantitativi, in un suo ideale di calcolabilità e predicibilità deterministiche legato al controllo e al dominio, ma mantiene comunque il suo carattere di filosofia della Natura, seppure, come la fisica moderna, declinata in senso sperimentale e simbolico matematico. Nella fisica quantistica, la calcolabilità si trasforma nell'incalcolabilità e nell'impredicibilità dell'indeterminazione.

L'indifferenziazione degli istinti vitali originari come l'*eros* etico da quelli corrotti induce Scheler, allontanandosi dal "sì alla vita" di Nietzsche, a considerare, come Platone, negativamente tutti gli istinti vitali, e quindi a descrivere il modo di vivere del filosofo non come un essere-per-la-vita ma piuttosto come un eterno morire, che poi diventerà per Heidegger un essere-per-la-morte, anche se in Heidegger l'etica è assorbita nell'ontologia.

Nella prospettiva cristiana considerata da Scheler, l'amore come pre-condizione morale di possibilità della filosofia ci permette di cogliere come essenza originaria di tutte le cose esistenti l'amore che le ha generate, perché non c'è alcuna ragione perché necessariamente noi siamo e siano (il nostro e il loro essere è relativo e contingente, il nostro e il loro non-essere è possibile), e che le unisce a noi in una totalità aperta e che corrisponde a noi in un con-amore (*Mit-leben*): l'essenza originaria di tutte le cose esistenti non può che essere

l'amore assoluto gratuito perché le cose sono contingenti e potrebbero non esistere; l'amore è il trascendentale morale, l'apriori morale di tutto. Questa corrispondenza amorosa costituisce la meraviglia dell'esistenza come certezza morale e ciò che è stato chiamato *l'incanto del mondo (della Natura)*: la filosofia nasce da questa meraviglia e dovrebbe essere questo amore (Scheler però limita la filosofia alla conoscenza intellettuale teoretica di questo amore).

Scheler (2009a), analizzando la filosofia teoretica platonica, mostra in effetti che la prospettiva teoretica non è assunta a priori come disinteressata, ma è piuttosto la conseguenza di un'attività etica che si qualifica come disinteressata in quanto volta a una contemplazione distaccata, a distanza, delle cose: è legata cioè a una vita contemplativa (*bios theoretikos*) che è considerata la massima pratica etica perché, nella teologia e nella religione popolare greca astrale, è attribuita alle stelle-dèi che stanno a guardare, a distanza, con distacco, le vicende del mondo ed è questo l'atteggiamento che permette di essere felici. La filosofia era cioè legata a una pratica di vita, coinvolgeva l'essere umano nella sua interezza, nella sua esistenza, costituiva un modo di vivere etico, come la sapienza antica richiedeva: il raggiungimento della verità richiedeva una vita etica, che sola poteva assicurare una considerazione delle cose stesse, non finalizzata a vantaggi personali o umani.

Tuttavia, nella storia e nella varietà delle etnie, delle culture e delle religioni, si danno differenti *ethos*, cioè differenti prassi di vita, e differenti etiche; e si può così comprendere la varietà delle filosofie come derivata da una varietà di *ethos*.

Scheler non condivide l'*ethos* della vita contemplativa a causa del distacco dalle cose e dagli altri che implica, legato al perseguimento di una felicità individuale egoistica. Scheler trova nel cristianesimo originario un'altra prassi etica che considera come attività etica massima non la contemplazione intellettuale, ma piuttosto una "vita attiva" guidata dal cuore e che si compie in un amore quale cura attiva nei confronti delle cose e degli altri. Questa prassi etica porta anche a un'altra forma di comprensione non meramente intellettuale: si comprendono effettivamente le cose e gli altri quando ci si avvicina, eliminando ogni distacco e ogni distanza, nell'amore; c'è una forma disinteressata dell'azione, che è l'amore e che permette di comprendere ogni cosa senza distacco.

Scheler si rende conto che la prassi etica cristiana non è mai stata elaborata in una filosofia corrispondente: il cristianesimo ha piuttosto assunto come propria dottrina la filosofia teoretica greca, platonica e aristotelica, con lievi modificazioni soltanto. Per Scheler, le intuizioni di Agostino sono rimaste vincolate a una filosofia neo-platonica e la prospettiva di Pascal sulle "ragioni del

cuore” non è stata ulteriormente sviluppata: “l'uomo, prima di essere un *ens cogitans* o un *ens volens*, è un *ens amans*”⁵.

Scheler opera così un secondo ribaltamento nel ribaltamento, che sta nel rovesciare il rapporto gerarchico fra intelletto e ragione, da una parte, e “sensibilità” e “cuore” dall'altra. Se è il “cuore”, cioè la sfera affettivo-emotiva, alla base della vita etica e dell'etica, lo sarà anche alla base della filosofia: si tratterà di sviluppare una “fenomenologia etica”, in cui gli atti teoretici filosofici avranno la loro base negli atti pratici etici, radicati nel cuore. Se la comprensione si realizza nell'amore vissuto, la filosofia come teoria, in quanto trasposizione linguistico-razionale di tale comprensione resterà, appunto, sempre su un meta-livello rispetto al processo dell'effettiva comprensione delle cose con il cuore che avverrà sul piano pratico dell'azione etica d'amore (Scheler 1973).

Scheler condivide così con la psicoanalisi la priorità della dimensione affettivo-emotiva su quella intellettuale e la determinazione delle teorie quali razionalizzazioni superficiali di una sfera più profonda, che però non è sede solo di istinti egoistici di piacere o di loro rimozioni patologiche, ma piuttosto anche di “sentimenti” consapevoli, eticamente orientati in modo tale da permetterci un accesso alle cose e agli altri, “coinvolto” e “disinteressato” solo nel senso di essere privo di interessi egoistici negativi. Scheler condivide altresì con le scienze sperimentali la priorità della dimensione pratica su quella teorica e una gnoseologia (una teoria della conoscenza) basata sull'azione disinteressata d'amore e non sul pensiero puro: non però di una pratica tecnica, ma di una pratica etica. La filosofia, per Scheler, resta attività intellettuale teoretica ed è descrizione fenomenologica di questa comprensione pratica ed etica d'amore.

Scheler reinterpreta così la metodologia gnoseologica della fenomenologia di Husserl nei termini di una “metodologia etica”, cioè di un discorso che permetta di trovare la “retta via” in senso etico, perché è questa che ci consentirà di accedere e tornare alle cose stesse. L'intuizione categoriale-eidetica che ci permette di comprendere l'«essenza» delle cose, i fenomeni nella loro “purezza” non è più considerata come un'intuizione intellettuale, ma piuttosto un'intuizione “sentimentale”, un'intuizione “del cuore” che si ha nell'azione etica d'amore, un'intuizione etica: si tratta di una “categoria del cuore” (non dell'intelletto) che impronta la nostra comprensione delle cose. Questa intuizione “del cuore” permette di cogliere nelle cose la dimensione del “valore”, cioè quella dimensione di tutte le cose, di tutti i viventi e di tutti gli umani, che richiede il nostro rispetto e la nostra cura ugualmente come nei riguardi di noi stessi.

⁵ Scheler 2008: 71. Vedi anche Scheler 2010.

Qual è l'«essenza» delle cose svelata da questa intuizione etica? Che cosa sono i fenomeni nella loro “purezza”? Queste risposte risultano più chiare dalla reinterpretazione scheleriana della “riduzione fenomenologica” in senso etico. Essa si effettua attraverso tre tipologie di azioni etiche: l'auto-controllo delle pulsioni, l'umiliazione dell'io e l'amore. Non si tratta affatto, cioè, di privare le cose dalla loro realtà e dalla loro singolarità per enucleare un *eidos* ideale e universale come in Husserl, ma piuttosto si tratta, prima di tutto, di depurare le cose, per come si manifestano a noi quali fenomeni, da tutte le connotazioni soggettive e antropocentriche con cui noi li ricopriamo: ci sono connotazioni che derivano dalle nostre pulsioni istintive egoistiche, da cui ci libera l'auto-controllo; ci sono connotazioni ulteriori che derivano dal fatto che cogliamo le cose da una prospettiva che è di fatto, inevitabilmente, la nostra realtà individuale-egoica vitale e umana nella nostra storia esistenziale individuale e collettiva, da cui ci libera l'umiliazione dell'io. E, liberati i fenomeni da queste connotazioni soggettive, è l'amore che ci permette positivamente di cogliere le prospettive di tutti gli altri e, al di là della relatività e della parzialità di tutte le connotazioni soggettive e umane, di aprirci così alle cose stesse nella loro intrinsecità, di partecipare al loro essere nell'unione amorosa con esse: l'amore ci permette di cogliere anche gli altri nella loro totalità (al di là delle differenze di etnia, di genere, di cultura e di specie), al di là delle loro pulsioni e delle loro azioni egocentriche e antropocentriche o biocentriche negative, come possibili soggetti etici d'amore. Rapportarsi a tutte le alterità come possibili soggetti d'amore significa comprenderli concretamente nella loro reale “idealità” e nella loro singolare “universalità” etiche, e mai intellettuali, frutto di astrazioni.

Scheler supera così il soggettivismo della fenomenologia husserliana: la realtà non è costituita dall'attività noetica del soggetto umano, ma anzi è necessario depurare i fenomeni dalle connotazioni soggettive umane per accedere alle realtà che si dona solo nell'azione etica al soggetto e però mai esaustivamente.

2. La storia dell'èthos e la scienza moderna meccanicista

Max Scheler, con *Sociologia del Sapere* del 1924 (Scheler 1982), aveva già tracciato il collegamento fra tecnica moderna, scienza moderna meccanicista, capitalismo moderno e volontà di potenza nietzscheana. Tuttavia, la scienza moderna non è solo quella meccanicista analizzata da Scheler.

Era stato soprattutto Scheler, appunto, per primo, a cogliere l'intreccio fra metafisica meccanicista, scienza moderna meccanicista, tecnica moderna e ca-

pitalismo moderno come espressioni di una nuova forma di umanità borghese, caratterizzata da un nuovo *éthos* improntato non all'amore ma all'esplicazione di una volontà sistematica di dominio della Natura, come reazione compensativa alla consapevolezza della propria nullità nell'universo infinito (come conseguenza della cosiddetta "rivoluzione copernicana" e della destituzione dell'antropocentrismo).

Già nel 1915, ne *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Scheler scrive:

La concezione moderna del mondo guidata dal risentimento... specula al ribasso, come fa ogni pensiero poggiante su una depressione vitale, e cerca di comprendere tutto ciò che è vivente secondo un'analogia con ciò che è morto, cerca di capire in generale la vita come un episodio casuale dentro un processo cosmico meccanico, la organicità vivente come un adattamento casuale ad un mondo circostante inanimato saldamente fissato: l'occhio per analogia con l'occhiale, la mano per analogia con la pala, l'organo per analogia con l'utensile! Non fa meraviglia che veda nella civiltà meccanica – che non è che una conseguenza di un'attività vitale relativamente stagnante e quindi un surrogato di una formazione di organi deficiente – proprio il trionfo, lo sviluppo e l'ampliamento dell'attività vitale; non fa meraviglia che veda nel suo sconfinato «progresso» proprio il «fine» autentico di ogni attività vitale, nella smodata elaborazione di un'intelligenza calcolatrice il «senso» della vita. ...

... nel dispiegarsi della civiltà moderna la cosa sia diventata signora e padrona dell'uomo, la macchina della vita, la Natura – che l'uomo voleva dominare e che per questo cercò di ridurre a un meccanismo – dell'uomo: le «cose» sono diventate sempre più complesse e potenti, più belle e grandi, mentre l'uomo che le ha create, è diventato sempre di più una rotella dentro la macchina da lui stesso fabbricata.

Ci si rende però troppo poco conto che questo fatto riconosciuto da ogni parte è effetto di un fondamentale *rovesciamento* del giudizio di valore, che ha la sua radice nella vittoria del giudizio degli esseri vitalmente inferiori, degli ultimi, dei paria della specie umana: e la radice è appunto il risentimento! Tutta quanta la *Weltanschauung* meccanicista (per quanto si attribuisce un senso di verità metafisica) non è che l'immanente simbolo intellettuale della rivolta degli schiavi nella morale...

Chi considera la civiltà dell'utensile una prosecuzione della formazione degli organi non può che augurare all'industrialismo una crescita illimitata. Possono in tale caso essere considerati danni più o meno «passeggeri», destinati ad essere superati da una crescita dell'industrialismo stesso, tutti i danneggiamenti vitali che l'industrialismo produce:

ad esempio il lavoro delle donne e dei bambini, la tendenza dissolutrice nei confronti della famiglia, la formazione di grandi città con le conseguenze dannose alla salute imposte da un tale abitato, il danneggiamento costituzionale di intere professioni ad opera dei veleni connessi con il processo tecnico, specializzazione dell'attività umana al servizio delle macchine fino alla riduzione dell'uomo a ingranaggio, crescente dipendenza della possibilità di sposarsi e addirittura di mettere al mondo figli dalla proprietà e dal denaro indipendentemente dalle qualità vitali, dissoluzione delle unità nazionali.

La prospettiva cambia qualora si sia disposti a rinunciare a questo errore fondamentale! a questo punto ogni avanzata dell'industrialismo non è più incondizionata, ma è positivamente valida solo a condizione che non abbia a danneggiare durevolmente i valori vitali...Lo stesso dicasi per la difesa contro le tendenze distruttrici dell'industrialismo nei confronti delle specie animali e vegetali, dei boschi, del paesaggio.

Se si considera il capovolgimento dei valori nel rapporto organo-utensile nella sua totalità, lo spirito della civiltà moderna non costituisce affatto – come pensa Spencer – un «progresso» ma al contrario un *declino* nello sviluppo dell'umanità: rappresenta il predominio dei deboli sui forti, dei furbi sui nobili, delle quantità sulle qualità.⁶

Il meccanicismo non era solo un errore epistemologico, per lo scambio dei modelli meccanici dei fenomeni con la realtà della Natura, ma costituiva per Scheler una nietzscheana trasvalutazione di tutti i valori: si passa dall'incanto del mondo della Natura all'incanto della tecnica umana che sembra poterla dominare, in un cambiamento radicale di *éthos*.

In un altro testo del 1915 (*Tentativi per una filosofia della vita*), Scheler afferma:

La convinzione che un certo tipo umano non potesse non falsare e misconoscere, anche nella sua attività di scienziato-biologo, il carattere più autentico della vita, nacque in lui [Nietzsche] dalla profonda intuizione che gli ideali e i valori dell'uomo moderno, del borghese, del capitalista, dello scienziato, dell'artista del suo tempo – con il carattere utilitario e calcolatore che ha improntato la filosofia positivista... – fossero i valori di un tipo d'uomo nel quale la «vita» declina anziché crescere. Poiché, evidentemente, le concezioni biologiche non possono essere migliori del tipo di scienziato che le elabora, sarà la sua morale – nel senso più lato di un ordinamento universale di valori – a determinare altresì gli ideali scientifici, i metodi e le finalità della ricerca,

⁶ Citato in Nacci 1982: 181-185.

Coll'affermare che lo scienziato moderno "appartiene al tipo plebeo", Nietzsche intendeva gettar luce sui fondamenti della scienza moderna, chiarendo come la vita declinante, anche quando è ammantata da un'intelligenza obiettiva, non può non interpretare l'insieme della vita organica secondo i suoi propri valori di fondo.

...Nietzsche presentiva, più o meno inconsapevolmente, ciò che Bergson e altri riuscirono ad esprimere più esplicitamente: ossia che la nuova biologia meccanicista affonda le sue più profonde radici in una morale utilitaristica; che la teoria darwiniana della sopravvivenza di ciò che è «adattato» o «utile», e per la quale l'organo sarebbe uno strumento utile, insieme alla sua premessa malthusiana per cui i quadri della vita organica sarebbero insufficienti, e a molte altre teorie del genere, non sono in fondo che una proiezione, nell'ambito della natura organica, di determinati valori e preoccupazioni plebei...

Dilthey ha chiarito...che la concezione moderna del mondo, sviluppata da Galilei in poi, ha eliminato anzitutto dall'ambito della natura le «qualità» e le «forme» e tutte le connessioni significative viventi... al posto della "forma" – alla quale la visione scolastica del mondo assimilava anche l'anima come *forma corporeitatis* e la realtà sociale (nella concezione organica e sociale dello stato) – sono subentrati dei rapporti tra realtà concepite quanto più prive possibile di qualità (atomi, sensazioni); mentre qualsiasi apparenza di unità formale della natura, compresa quella dell'«organismo» è stata considerata come opera e prodotto del pensiero che elabora i dati sensibili (nominalismo dei concetti) in forza delle sue unità. La "ragione", la "forma", persino il "tutto vivente" sono stati dunque eliminati dall'insieme della Natura a favore di una visione "meccanica" di essa. Avendo dapprima sovrapposto a quelle più autentiche della Natura, le strutture elaborate dall'attività di quella "res cogitans" che sembrò subentrare alla forza divina creatrice di forme (Descartes); la stessa concezione che aveva portato alla meccanizzazione della Natura e dell'organismo, giunse a includere nelle proprie strutture la stessa anima pensante e persino la realtà storico-sociale, forzandole nei quadri di alcune caratteristiche (quali gli organi prensili e gli utensili) che rispondevano al nuovo atteggiamento spirituale dell'epoca... dominabile, come lo era la Natura...

La metafisica meccanicista segue sempre...lo stesso motivo di fondo: dare dell'essere e dei suoi contenuti un'immagine simbolica che ne metta in evidenza solo gli elementi aggredibili dall'elaborazione, dalla trasformazione e dalla tecnica, immagine che è il prodotto del moderno spirito borghese avido di lavoro....La scienza opera secondo i modelli a priori dell'intelletto, che trae dalle strutture della *Weltanschauung* naturale e sovrappone come una rete di determinazioni su quanto viene

intuito; la filosofia lavora su “misura”, cercando di seguire i contorni naturali delle cose...conoscenza che si proietta verso il dato puro com’è in sé stesso, prima di essere inserito nell’esperienza umana trasformatrice...La scienza, di contro, è conoscenza dell’ente e di quanto è già divenuto (e anche del divenire inteso come un insieme vario di cose infinitesimali e già divenute) fin dove e quando questo stesso ente offre dei possibili contenuti a quei gruppi di relazioni e di schemi rigidi e predeterminanti, che costituiscono le leggi strutturali della tendenza dell’uomo verso il lavoro. Anche il dato di fatto scientifico costituisce nella sua essenza un *quid* prescelto dalla totalità dell’essere secondo questo insieme di relazioni, e pertanto contiene sempre in sé una teoria in embrione...e cioè fin dove possa costituire il presupposto del nostro dominio e del nostro governo sul mondo. Con ciò ogni scienza ha sempre, secondo Bergson, un risvolto pragmatistico...Per cui la volontà di governare il mondo avrebbe come sua conseguenza quel frazionarsi del dato mondano, in unità, cose e avvenimenti articolati nello spazio omogeneo, e cioè nello schema di una possibile divisibilità, e nel contempo come sua seconda conseguenza il fatto che il ripetersi di fenomeni identici comporta la causalità e le leggi e, con ciò, quanto è calcolabile e meccanico.

...una trasformazione della *Weltanschauung* europea e pertanto anche dell’idea del mondo...⁷

Qui si nota come la critica di Scheler alla scienza moderna meccanicista si rifaccia a Nietzsche, a Bergson, a Dilthey, e, anche se non citato, a Marx, e sia la base della critica di Heidegger: in particolare, la teoria dell’evoluzione biologica è legata alla prospettiva economica e demografica delle società umane elaborata da Malthus⁸, di cui costituisce una proiezione indebita sull’intera Natura: la prospettiva di Malthus a sua volta è dovuta a quella deformazione economica della morale che è la morale utilitarista, che è specchio dell’*éthos* dell’uomo moderno. La prevalenza dell’aspetto del calcolo sul simbolismo matematico è legata alla sua declinazione e deformazione economica. D’altra parte, la ri-comprensione dei fenomeni fisici in termini della filosofia atomistica, alternativa a quella aristotelica, ha portato la fisica moderna a eliminare tutta una serie di aspetti qualitativi della Natura vivente nella sua unità concreta, non riducibile alle proprietà delle parti atomiche: il meccanicismo impone e a sua volta circolarmente si basa su un riduzionismo. Secondo Scheler, inoltre, la scienza moderna meccanicista non tratta gli enti nel processo del

⁷ Scheler 2009b: 127-128, 132-134, 137-138, 152.

⁸ Cfr. Malthus 1976; si veda anche Giannetto 2010, cap. XVII.

loro essere, del loro divenire, ma piuttosto come in stati già divenuti e così razionalmente rappresentabili.

E ancora, si può leggere in *Essenza e forme della simpatia* (1913, 1923):

Dal punto di vista della scienza delle visioni del mondo, la concezione del mondo organologica non solo ha dominato fino ad oggi completamente, nell'una o nell'altra delle sue miriadi di forme, tutti i popoli non occidentali, ma in linea di principio ha dominato anche, fino all'inizio dell'era moderna, le principali espressioni del modo di vedere e di pensare dell'intero Occidente. Qui per la prima volta, all'inizio soltanto in una ristretta aristocrazia della cultura, fu sostituita da un modo essenzialmente meccanicistico di concepire l'universo. Questa concezione divenne "comune", divenne, col suo lento calare tra le masse, la "visione del mondo relativamente naturale" soltanto nell'ultima fase della "società" europeo-americana del XVIII secolo. Si crea così tra uomo e uomo, come pure tra uomo e Natura, una distanza spirituale del tutto nuova...

... Di contro all'antichità greca si compie qui e per mezzo della dottrina fatta propria dagli ebrei, ... un'enorme *de-vitalizzazione e dis-animazione dell'intera Natura*, e ciò a beneficio di un poderoso balzo dell'uomo quale essere spirituale individuale, al di sopra della "Natura". Questo fatto portò a bollare per secoli - fino al movimento francescano, in cui comincia a riaffiorare per breve tempo il rapporto di fratellanza dell'uomo con la pianta, con l'animale, col vento, con la nuvola - come pagana ogni uni-patia con la Natura.

... è ovvio che la scienza della Natura deve "eliminare" artificialmente la uni-patia cosmo-vitale e prescindere da tutti i dati oggettivi che essa presenta...

...il principio della selezione, in base al quale la scienza della natura morta e viva sceglie i dati originari...è anche il principio sul quale è improntato l'«obiettivo tecnico» di ottenere un'immagine simbolica della Natura che - oltre alla sua verità (accordo con la cosa) e ai suoi limiti - renda la Natura guidabile e controllabile...

...dobbiamo assolutamente sviluppare di nuovo - pedagogicamente - e in primo luogo l'uni-patia cosmo-vitale e risvegliarla dallo stato di torpore in cui si trova nell'uomo occidentale caratterizzato dallo spirito della società capitalistica (unitamente all'immagine del mondo, ad esso essenzialmente connessa, come un complesso di quantità in movimento) ...

Ove mancasse però questa uni-patia dell'uomo con l'intera Natura, l'uomo sarebbe anche strappato in un certo senso a questa grande ed eterna madre, la Natura, e ciò non risponde alla sua essenza. In un simile *éthos* sembra imporsi l'amore e il riguardo per l'animale e la

pianta solo nella misura in cui anche contro l'uomo può esprimersi la brutalità, ovvero la crudeltà, che si rivela contro di loro...

Nessuna meraviglia, dunque, che questa "filantropia", separata, strappata da ogni uni-patia cosmica, si esprima in modo tanto distruttivo contro l'intera Natura organica – così come è accaduto...nell'industrialismo dell'epoca capitalistica, particolarmente dell'alto capitalismo, che ha distrutto e devastato la Natura organica. E nessuna meraviglia, ancora, che non sia stato più riconosciuto nemmeno il superiore livello dei "valori della vita" (anche come valori della vita umana) rispetto al massimo livello dei valori del profitto e dell'utile (creazione di una riserva massimale di beni materiali e culturali) ...

In fin dei conti, infatti, è una sola vita e un solo valore della vita che abbraccia tutti i viventi.

...La donna...e il bambino...cioè gli esseri che più degli altri uniscono uni-paticamente l'«homo sapiens» alla Natura, questi soprattutto sono dovuti finire sotto le ruote del carro dell'utile della civiltà.⁹

Qui, Scheler, tratteggia l'origine della concezione meccanicistica dell'uomo nell'occidentalizzazione storica del Cristianesimo, in cui l'idea romana del dominio sulla Natura si innestò nella tradizione ebraica: fu il francescanesimo a fare riscoprire l'uni-patia cosmo-vitale dell'uomo con l'intera Natura, pure presente nel Cristianesimo originario, ma poi, con il Protestantismo, prevalse il rifiuto di tale uni-patia con la Natura, ancora per la preoccupazione del paganesimo. Il riduzionismo atomistico (come in realtà anche l'aristotelismo che non mantenne l'anima del mondo di Platone) spazzò via l'unità vivente della Natura e conseguentemente l'uni-patia vitale costitutiva del cosmo come illusione antropomorfa, che costituiva un ostacolo epistemologico alla comprensione meccanico-tecnica della Natura, e certamente al suo dominio. Scheler comprende anche come è su questo dominio della Natura che si è basato il dominio dell'uomo sull'uomo e in particolare dell'uomo sulle donne e sui bambini. D'altra parte, le donne e i bambini sono i soggetti che hanno maggiore uni-patia con la Natura e costituiscono la possibilità del suo risveglio nell'umanità, perché riacquisisca questo aspetto fondamentale della sua essenza quale parte della Natura.

Nel 1924, nel testo che più diffusamente è dedicato a questi temi, Scheler argomenta:

... al contrario della metafisica, che, come abbiamo visto, è in primo luogo l'opera dei ceti superiori e colti...la scienza positiva è, fin dal suo

⁹ Scheler 1980: 150, 152-153, 176-179.

primo inizio, d'origine essenzialmente diversa, due strati sociali, che inizialmente erano separati, mi par che debbano sempre più compenetrarsi... questi due strati sociali sono rappresentati da un ceto di uomini liberi e contemplativi e da un ceto di uomini che razionalmente hanno messo insieme le esperienze del loro lavoro e della loro occupazione e che, per il fatto di sentirsi intimamente spinti ad accrescere la loro libertà ed emancipazione sociale, hanno il più intenso interesse per tutte quelle immagini e idee sulla Natura che rendono possibile la previsione dei suoi processi e il dominio su di essa. Non credo che la scienza positiva sarebbe mai sorta da uno soltanto di questi gruppi, poiché essa, senza l'influsso della contemplazione e della libera riflessione, non avrebbe affatto raggiunto la sua *intenzione conoscitiva puramente teoretica*, il suo metodo logico e matematico e l'estensione del suo sguardo su tutto il mondo; d'altra parte, senza l'influsso dell'altro gruppo non avrebbe mai trovato quella stretta unione con la tecnica, con la misurazione, e più tardi con l'esperimento liberamente iterabile e non più tecnico-occasionale, tutte cose ad essa essenziali. Ma soprattutto la scienza non avrebbe imparato a limitare, su ogni parte della Natura, il suo interesse all'aspetto quantitativo e misurabile del mondo e alle leggi del contesto spazio-temporale dei fenomeni secondo il loro esser-così e l'esser-diversamente, e cioè a ciò che si può cogliere come dipendente da possibili fenomeni di movimento. Il principio meccanico-formale della spiegazione della Natura, come appare camuffato in questa o in quella forma particolare e accidentale, originariamente deriva senza dubbio da quegli uomini che debbono muovere da un luogo a un altro cose materiali di qualsiasi tipo e i cui risultati del movimento e del lavoro apportano sempre nuove esperienze circa la natura dei corpi e delle forze. Le comunità economiche di lavoro e di commercio delle culture patriarcali espansive...sono ovunque le prime forme sociologiche della scienza positiva.

Pertanto io affermo: l'interpretazione puramente tecnicistica, pragmatica e – possiamo qui dire, anche con delle limitazioni – marxista del rapporto fra lavoro e scienza (L. Boltzmann, E. Mach, W. James, F. C. Schiller, A. Labriola, ecc.) è erronea esattamente come lo è l'interpretazione puramente intellettualistica, che ha valore e senso solamente per il divenire della filosofia. La scienza positiva è e fu, dovunque sorse, in Europa, in Arabia, in Cina, ecc., *la figlia del connubio tra la filosofia e l'esperienza del lavoro*. Essa le presuppone sempre *entrambe* – e non soltanto una delle due. Poiché in Occidente (a cominciare dall'Ellade) questa *mescolanza di classi* – naturalmente dopo il superamento delle divinità “ctoniche” e dei residui del matriarcato – è stata fortissima (a paragone delle teocrazie, caste, ecc. asiatiche), è appunto in Occidente che sorse la scienza specializzata secondo il principio della divisione

del lavoro, – nella condizione particolare e storicamente ... e in misura ancora maggiore e universalmente *sistematica* sorse *solamente* tra la *borghesia urbana dell'Occidente*.

Già in ragione di questa origine, come conferma l'intera storia della scienza positiva, si deve supporre che le forme della *tecnica della produzione e del lavoro* umano (in senso tecnico) costituiscono ognuna una linea *parallela* alle forme del *pensiero scientifico-positivo* senza che si possa perciò dire che uno di questi mondi di forme sia la causa o la variabile indipendente dell'altro. La variabile indipendente, che determina *ambo* le serie delle forme della tecnica del lavoro e del sapere, è piuttosto la *struttura pulsionale*, di volta in volta data, *dei capi* della società... Tale struttura pulsionale è intimamente unita a ciò che io chiamo “*éthos*”, cioè le regole di volta in volta dominanti e valide per la preferenza dei valori spirituali; è unita... ai valori e alle idee guida, ai quali si orientano insieme i capi dei gruppi e, in essi e attraverso i medesimi, i gruppi stessi. all'interno di questo *éthos*, la *tendenza spirituale* dell'economia è solo *un* motivo fra gli altri...

La tecnica non è affatto soltanto un’“applicazione” a posteriori d’una legge puramente contemplativo-teoretica, che sarebbe determinata esclusivamente dall’idea della verità, dell’osservazione, della logica pura e della matematica pura. Ma è piuttosto la volontà di dominio e di guida...che condetermina già i metodi del pensiero e dell’intuizione come anche i fini del pensiero scientifico, e li condetermina precisamente quasi alle spalle della coscienza degli individui, i cui mutevoli motivi personali d’indagine sono del tutto indifferenti...

Essi sono radicati nel *condizionamento, da parte della valutazione e degli istinti*, d’ogni percepire e d’ogni pensare, riguardo alla legge della scelta dei loro possibili oggetti, e in modo non meno originario d’ogni nostro agire...

Il primo a riconoscere più chiaramente la connessione storico-sociologica tra tecnica e scienza – se prescindiamo dalle idee imprecise e unilaterali di Bacone – fu probabilmente il conte di Saint-Simon... fu anche colui che, insieme ad altri storici e socialisti francesi, stimolò in maniera tanto significativa Karl Marx a formulare la cosiddetta “concezione economica della storia” ... Marx parla d’una dipendenza causale diretta, o per lo meno decisiva, non solo della scienza positiva, ma anche di tutti i prodotti dello spirito dai rapporti di produzione economica. Noi invece parliamo soltanto della scienza positiva, ed anche qui solo d’un parallelismo che ha una terza causa suprema comune...

Cercheremo ora di distinguere le *condizioni negative e positive* per la genesi della scienza moderna, e di determinare inoltre in qualche misura il peso dei fattori e delle leggi secondo cui operano.

a) Una causa che influisce soltanto molto moderatamente e in ogni caso solo negativamente è la *distruzione del potere e dell'unità gerarchica della chiesa ad opera delle riforme religiose...*

I) *il modo di pensare nominalista...* II) la coscienza universale che l'essenza dell'uomo sia radicata nella sua *volontà* sovrana - e non nell'intelletto meramente contemplativo; III) ... in Descartes viene anteposto il problema della certezza a quello della sua "verità", la questione della certezza della salvezza della persona ai problemi teologico-oggettivi; IV) in entrambi i casi si antepone la libertà della scoperta, ovvero della decisione nelle cose della fede, ... il pensare autonomo e l'autopsia al contrario dell'accettazione della dottrina tradizionale... V) anche il nuovo dualismo fra lo spirito e la carne, ... è comune al movimento scientifico e religioso.

... l'unità di questi tratti comuni significa che questi sono senza dubbio nuove forme di pensiero, nuovi modi di valutare e di volere di una classe, cioè della classe ascendente dell'imprenditoria borghese ... Il nuovo impulso della volontà, diretto al lavoro, e il cosiddetto individualismo della borghesia...

b) ... convogliato verso il lavoro profano e la professione tutti i quanti di energia dell'anima...

... La nuova scienza della Natura presuppone quindi un nuovo senso della Natura: una nuova valutazione della Natura.

...Se l'amore e il dominare fondano, come noi da molti anni andiamo affermando, due atteggiamenti conoscitivi complementari... allora anche la nuova scienza...sarà fondata in un nuovo orientamento della volontà di dominio...La...radice della scienza positiva dell'evo moderno è, infatti, l'istinto illimitato, cioè non limitato da alcuna necessità speciale, e approvato dall'*éthos* e dalla volontà, della borghesia urbana animata da grandi aspirazioni; istinto di dominio sulla Natura, non occasionale ma sistematico e in tutte le forme; e istinto di illimitato immagazzinamento e capitalizzazione d'un sapere sulla Natura e sull'anima tale che Natura e anima, sebbene non potessero essere dominate realmente secondo questo sapere..., potessero tuttavia essere pensate come dominabili, e dunque guidabili...

Per risolvere sociologicamente il difficilissimo problema del rapporto fra scienza e tecnica, si dovrebbero anzitutto raccogliere – e in un primo tempo senza una spiegazione di tipo causale – le serie delle corrispondenze di senso tra la struttura della scienza moderna da una parte e della tecnica dell'altra, ma anche tra la tecnica stessa e l'economia. ...

La forma e la direzione dell'istinto di potenza degli strati dei signori feudali concerneva essenzialmente il dominio sugli uomini... La nuova forma e direzione dell'istinto di potenza (economico) si volge invece

alla trasformazione produttiva delle cose, o meglio: alla capacità e alla possibilità di trasformare le cose in beni dotati di valore. questo processo si esteriorizza contemporaneamente e in modo ugualmente originario in due fatti: a) nella rimozione dei gruppi spirituali contemplativi e sacerdotali, ...e nella rimozione degli strati feudali dominanti per eredità o per tradizione in virtù d'un potere originariamente militare...b) in una nuova valutazione del possibile dominio sulla Natura, che in modo ugualmente originario fa sorgere sia una nuova volontà di dominio tecnico sulla Natura sia una nuova forma d'intuizione e di pensiero (un nuovo sistema di "categorie") di fronte alla Natura. Io annetto il massimo valore alla simultaneità di tutti questi fatti. Non è il bisogno tecnico a condizionare la nuova scienza (come dice Spengler in modo unilaterale), né è la nuova scienza a condizionare il progresso tecnico e il capitalismo (A. Comte). Ma nel tipo della nuova umanità borghese, della sua nuova struttura pulsionale e nel suo nuovo *éthos*, si fonda tanto l'originaria trasformazione del sistema delle categorie logiche della nuova scienza quanto il nuovo e parimenti originario impulso tecnico al dominio della Natura. La tecnica e la scienza...sono entrambe conseguenze parallele di questo unico processo psico-energetico. È dico una nuova volontà di dominio sulla Natura e sull'anima...che ora ottiene il primato in tutto il comportamento conoscitivo...

Si tratta di un istinto di potenza, ovvero del crescente predominio dell'istinto di potenza di fronte alla Natura sopra tutti gli altri istinti... E inoltre si tratta del mutamento di direzione di questo istinto di potenza, che da Dio e dagli uomini passa alle cose e al valore posizionale delle medesime e delle loro parti nel sistema spazio-temporale.¹⁰

Scheler critica le interpretazioni unilaterali della scienza moderna meccanicista e della storia umana: erronee sono le concezioni economicistiche e le concezioni tecnicistiche ovvero marxiste (materialismo storico); come pure erronee, per lo stesso atteggiamento riduzionista, le concezioni scientiste dell'economia e della tecnica, o le concezioni filosofiche e intellettualistiche della scienza moderna. Scheler pensa che è il modo moderno di vivere dell'uomo che determina tutte le sue attività e le sue elaborazioni teoretiche come la scienza moderna meccanicista, cioè l'*éthos* che è legato a una sua certa struttura pulsionale, conscia e inconscia, la volontà di potenza e di dominio. E così apre la via anche alla visione psicoanalitica, percorsa poi anche da Marcuse (1967). La scienza moderna non è solo prassi, ma anche riconoscimento teoretico della prassi sperimentale, e come tale ha bisogno di due tipologie di

¹⁰ Scheler 1976: 158-159, 181, 194-196.

uomini, o di uomini che, come Galileo erede del Rinascimento, racchiudano in sé sia le competenze pratiche (come levigare le lenti per il cannocchiale o costruire artefatti meccanici per gli esperimenti, come i piani inclinati) sia le attitudini teoriche volte alla rappresentazione matematica e alla contemplazione e alla conoscenza intellettuale della Natura.

Se il passaggio da un *éthos* contemplativo antico e medioevale ad un *éthos* attivo era già avvenuto con la rivoluzione francescana, l'umanesimo e il Rinascimento, a seguito della rivoluzione copernicana e della correlata ferita al narcisismo inconscio dell'umanità e all'antropocentrismo consapevole, l'*éthos* dell'azione si trasformò nel Seicento in un *éthos* del dominio. Dietro tutto, stava, secondo Scheler, individuato a posteriori dall'esperienza storica, un apriori (trascendentale) materiale (non formale) storico oggettivo etico (un *éthos*), che pure si manifesta in una plurale relatività etnica di differenti etiche. Cioè, non solo gli atti etici della dimensione affettivo-emotiva determinano il nostro modo di esistere e il nostro sapere a livello psicologico individuale, ma l'*éthos* di un'etnia determina il nostro modo di esistere e il nostro sapere a livello antropologico, storico, e sociologico collettivo. La fenomenologia etica di Scheler si trasforma ora in una fenomenologia storico-antropologica. Il fatto che si dia, come dato antropologico, una relatività etnica, oltre che individuale, di *éthos* umani, non significa che ci si debba arrestare a questo dato come insuperabile e che non si possa risalire a un *eidos* umano, ma piuttosto ci dice che nessuno dei vari *éthos* conoscibili empiricamente possa essere identificato *tout court* con l'essenza umana, e che anzi le varie relative manifestazioni empiriche possano addirittura costituirne una negazione, tipica di un'esistenza alienata o reificata. L'essenza può essere concepita, in una visione non-eternalista, ma piuttosto storico-evolutiva, come "struttura temporalmente originaria", come "esistenza originaria": il trascendentale apriori distinto dall'esperibile presente non costituisce così un'astrazione, come spiega Marcuse (2019), ma è ciò che temporalmente precede e così la condizione di possibilità di una liberazione dallo *status* presente attraverso la progettazione di uno *status* futuro che restauri lo *status* originario negato dalla rimozione e dalla repressione. Come compreso da Heidegger che la fuga dalla morte non costituisce l'essenza dell'uomo ma l'alienazione dalla sua essenziale mortalità, e come possiamo comprendere che la quiete non è la realtà fisica ma solo una sua deformazione prospettica in un sistema di riferimento solidale, così possiamo comprendere l'essenza etica dell'uomo attraverso un circolo ermeneutico fra empirico e trascendentale e un'intuizione eidetica sentimentale cui fa riferimento Scheler: come l'angoscia fa comprendere la nostra mortalità individuale pure in Heidegger (e il valore inestimabile della singola vita proprio

per la sua fragilità e transitorietà), l'uni-patia/com-passione cosmica positiva e negativa costituisce, sul piano della dimensione affettivo-emotiva inconscia, il sentimento intuitivo che ci fa comprendere la connessione unitaria di tutte le cose e di tutti i viventi con noi e che l'amore cosmico è l'azione etica disinteressata che ci permette di comprendere la realtà, la nostra essenza etica costitutiva originaria, l'*éthos* originario.

3. *La concezione dell'amore*

Scheler cerca di superare precedenti concezioni dell'amore e dell'etica, ma riuscendoci solo parzialmente e cadendo in varie incoerenze. Scheler vuole fondare un'etica non meramente formale e vuota come quella kantiana, ma che abbia dei contenuti effettivi e materiali, pur restando trascendentale e apriori; vuole spezzare le due identità, da una parte, fra razionale, formale e apriori, dall'altra, fra sensibile, materiale e aposteriori: vuole fondare un'etica trascendentale (apriori), della sensibilità e materiale dei valori. I valori si mostrerebbero all'intuizione eidetica sentimentale, forme a priori oggettive delle cose. Anziché fermarsi alla considerazione del "valore" etico intrinseco *inestimabile* (cioè non traducibile in alcun economico valore d'uso o di scambio) individuale di ogni singolo essere vivente o di ogni singola cosa esistente riconoscibile dall'intuizione etica, Scheler pensa ad un ordine gerarchico, dato a priori, di varie tipologie di valori che vanno dal piacevole all'utile, dall'utile al vitale, dal vitale allo spirituale, e dallo spirituale al sacro come il più elevato. L'atto etico è quello che preferisce il valore più alto, e lo stesso amore è definito come un movimento verso il valore più alto. I valori sono distinti dalle cose-beni che ne sono i concreti portatori perché esisterebbero in sé a prescindere dai beni concreti mutevoli come un mondo eterno dall'ordine immutabile: l'esempio potrebbe essere la distinzione fra un amico concreto empirico che si può perdere per tanti motivi, mentre il valore dell'amicizia resta immutabile e valutabile apriori rispetto agli amici concreti che per noi l'incarnano. Il "mondo dei valori" di Scheler è un nuovo "mondo delle idee" platonico però aristotelicamente incarnato.

Da questo punto di vista, è chiaro che i valori così intesi costituiscono delle astrazioni che conducono a un'idealità e a un'universalità intellettuali nel cuore dell'etica del sentimento: queste astrazioni intellettuali ricadono ancora in un razionalismo etico soggiacente al sentimento e sono strumentali a una fondazione aprioristica, trascendentale dell'etica. Ma c'è di più: in questa teoria, seppure l'amore è il "sommo bene" stesso, l'amore è subordinato ai valori con

il rischio di gravi contraddizioni in cui lo stesso Scheler ricade. Così, l'amore potrebbe comportare - a mio parere inaccettabilmente - la pena di morte, l'uccisione in guerra, perché il valore stesso della vita è gerarchicamente inferiore, nell'ordine di Scheler, al valore spirituale giuridico-statale (la società) o al valore sacro (Dio) per cui si possono effettuare dei sacrifici di vite. In realtà si può sacrificare solo la propria vita per gli altri, per la comunità, per l'universo, per Dio che si manifesta negli altri nella loro totalità.

D'altra parte, Scheler aveva introdotto quest'ordine gerarchico dei valori per rifondare *l'ordo amoris* di Agostino che si basava su un ordine gerarchico dei beni, che portava a sua volta a gravi incongruenze (Scheler 2008).

Per Agostino, come spiega bene Hannah Arendt nella sua tesi di dottorato del 1929 (*Il concetto d'amore in Agostino*; Arendt 2001), l'esistenza umana è contraddistinta platonicamente da un *eros* che ha come fine il raggiungimento della felicità individuale nell'ottica greca di un'etica eudemonistica: l'*eros* platonico era un movimento ascendente dai beni particolari del bel corpo e della bella anima all'idea universale ed eterna del bene. Agostino sostituisce all'idea platonica del bene il "sommo bene" che è Dio, e alla contemplazione dell'idea di bene la contemplazione di Dio, che sola ci può rendere felici: l'*eros* rivolto verso i beni terreni transeunti è terreno, negativo e viene indicato come *cupiditas*, e l'*eros* rivolto verso il sommo bene divino eterno è celeste, positivo e viene indicato come *caritas*. Per quanto Agostino accetti lo specifico cristiano "amore del prossimo", questa forma d'amore ha difficoltà ad essere inserita in questa sua prospettiva platonica, perché il prossimo risulterebbe un bene terreno, dal quale bisogna distogliere l'*eros*: così, l'amore del prossimo tende ad essere ridotto al desiderio che anche gli altri raggiungano la propria felicità individuale nell'amore di Dio. Secondo Agostino, le cose-beni del mondo sono destinate a essere utilizzate da noi (*uti*), mentre Dio come sommo bene è per essere posseduto e goduto da noi (*frui*): in ogni caso, la prospettiva dell'etica eudemonistica greca e platonica volta al raggiungimento della propria felicità individuale è fatta propria da Agostino, per cui tutti i rapporti con le cose e con Dio sono comunque strumentali alla propria felicità. Quest'etica agostiniana dei beni non coglie quindi l'essenza dell'amore cristiano quale *agàpe*, che si distingue dalla pagana "cura di sé" quale "cura attiva e concreta degli altri" volta alla felicità di tutti gli altri, quale dono della propria vita agli altri anche se questo dono può implicare per sé sofferenza e morte: nella prospettiva originaria cristiana, essendo Dio l'Amore (I *Giov.* 4.8 e 4.16), non solo l'amore è un'attività indice di pienezza di realtà e non un'attività indicante una mancanza, ma anche non ci può essere amore di Dio senza l'amore del prossimo, perché l'amore di Dio non è amore di un oggetto

ad esclusione di altri ma piuttosto è amore dell'Amore di tutto e di tutti, che si dà solo nell'amare gli altri in quanto tali.

La sostituzione da parte di Scheler dell'ordine gerarchico agostiniano dei beni con un ordine gerarchico dei valori permette a Scheler di superare il problema agostiniano dell'amore del prossimo: tutto può essere amato, ma, come già detto, secondo un ordine di valori, cioè non in maniera assoluta e piena, ma in una forma che lo subordina ai valori. Scheler comprende anche il ribaltamento cristiano della prospettiva platonica sull'amore ma parzialmente: l'amore non è il movimento ascendente verso il Bene, ma l'Amore è lo stesso Bene, ma il fine dell'azione, seppure non è la felicità individuale, diviene per Scheler il "sommo valore" e non lo stesso Amore in quanto volto alla felicità altrui nella loro totalità. Scheler comprende che l'amore cristiano è amore personale quale amore nei confronti degli altri come soggetti, ma lo qualifica come puramente spirituale e acosmico confondendolo con l'amore ideale platonico: l'amore cristiano, l'*agàpe*, come Dio, si fa carne, non si limita a un piano spirituale.

È in *Essenza e forme della simpatia* (1913, 1923) che Scheler (1980) sviluppa una fenomenologia della sfera affettivo-emotiva rilevante per l'etica, distinguendo gerarchicamente le varie forme di sentimento verso gli altri, quali uni-patia, empatia, simpatia/compassione, filantropia e amore personale: solo la forma più alta del sentire, l'amore può fondare l'etica.

Mentre l'uni-patia (*Einsfühlung*) è quel sentire inconscio all'unisono, proprio delle origini degli uomini, come non separati da tutto il cosmo vivente, l'em-patia (*Einfühlung*) può essere solo un mero percepire il sentire dell'altro o un ri-sentire proiettivo senza un reale co-sentire, la sim-patia e la com-passione verso tutti i viventi costituiscono un co-sentire insieme che si lega all'*eros* e costituisce la base affettivo-emotiva su cui si innesta l'etica dell'azione dell'amore cosmico attivo e personale (al di là della mera filantropia legata solo agli uomini e ad una forma di antropocentrismo).

Originaria è una percezione che è anche comprensione di senso, in cui noi possiamo comprendere anche la presenza della *psyché* di altri: noi possiamo percepire e comprendere ermeneuticamente la volontà e l'anima nostre e di altri (ma non come sostanze, piuttosto come processi), i pensieri, i sentimenti, gli affetti e le emozioni, anche di altri, dalle azioni che compiamo o che compiono: non percepiamo solo oggetti materiali ma anche il senso che li lega alla sfera affettivo-emotiva e senza bisogno di inferenze deduttive: è questa prospettiva che determinerà l'ermeneutica di Heidegger¹¹. Noi cogliamo così

¹¹ Cfr. Scheler 2010, parte C: 205-247.

anche l'uni-patia e l'*eros* e dalle parole e dagli atti anche l'amore consapevole e intenzionale. Come cogliamo l'essenza di questi fenomeni in tutti i viventi? Si tratta di un'intuizione eidetica-categoriale del cuore e di una riduzione fenomenologica che mette fra parentesi la nostra egoità nella sua storia e la nostra specificità umana nella sua storia attraverso azioni disinteressate (non pensieri distaccati) d'amore, che costituiscono il presupposto di prassi etica per comprendere.

L'essere tutt'uno uni-patico dei primitivi si mostra alla partecipazione etnografica (non con il distacco; ovvero con il ri-sentire o ri-vivere), come nella "legge di partecipazione" di Lucien Lévy-Bruhl (1922; 1951): noi siamo anche gli altri, le altre cose nella loro totalità. Cogliamo anche l'*eros* non solo come qualcosa di eudaimonistico, ma come un movimento verso l'altro a vari livelli che ci fa uscire fuori da noi stessi e ci trascina via dalla nostra quiete individuale: l'*eros* non sarebbe da comprendere come legato alla conservazione della specie, come l'*eros* infantile che ci muove verso il seno della madre non è legato alla conservazione individuale, ma l'*eros* fenomenologicamente è la causa libera della conservazione e ha quindi un valore in sé e non può essere valutato dalle conseguenze; si tratta di un comportamento istintivo inconscio che non ha finalità razionali neanche estrinseche: pensare che attraverso il DNA noi siamo programmati per la conservazione del DNA o della specie o di noi stessi è ricondurre la vita inconscia ad una volontà estrinseca della Natura come un'intelligenza razionale-strumentale. Così, l'*eros* non sarebbe finalizzato estrinsecamente alla felicità individuale (o a un principio del piacere o del nirvana) o a un bene estrinseco ad esso: l'*eros* persegue l'*eros* ed è questo stesso il moto del bene, perché ci muove verso l'altro.

L'*eros* è allora il trascendentale oggettivo della vita e della Natura, il suo movimento costitutivo. L'*eros* non è la pulsione sessuale, ma piuttosto la pulsione sessuale è una forma di *eros*. L'*eros* non è solo verso un'altra parte del mondo o verso un solo altro individuo vivente, ma è tensione verso tutti gli altri, e quindi non solo supera l'egoismo, ma anche l'egoismo a due. L'*eros* però è stato subordinato al piacere, alla felicità individuale, al bene, oppure rimosso o sublimato. Coscientemente assunto, intenzionato e direzionato, l'*eros* diventa *agàpe*/amore.

L'amore è l'atto/movimento intenzionato di trascendenza di sé stessi, del proprio egoismo e del proprio antropocentrismo, che ci apre agli altri e al mondo e ce li disvela: è questa l'essenza dell'uomo secondo Scheler. L'amore ci rende liberi dall'ambiente e anche dagli istinti vitali di sopravvivenza individuale, costituisce l'apertura al mondo e ci dona un mondo come altro: Scheler, qui, purtroppo, segna una differenza sostanziale dell'uomo dall'ani-

male, mentre non si tratta altro che dell'*eros* che diventa *agàpe*/amore¹². Tutta la trattazione di Heidegger (1999) sulla differenza fra uomo e altri animali si basa su questa prospettiva di Scheler, solo che Heidegger elimina l'aspetto etico dell'amore e fa dell'apertura al mondo e della trascendenza di sé un'essenza ontologica ed esistenziale astratta e automatica, che eventualmente si qualificherà solo nell'essere-per-la-morte¹³.

Riconosciamo pienamente gli altri come realmente esistenti oltre la mera percezione-comprensione e oltre l'*eros* che ci fonde uni-paticamente all'altro come nel sesso, solo negli atti etici d'amore.

Così, allo stesso modo, il rispetto della vita di Schweitzer è reverenza per la vita, venerazione, cura della vita, amore della vita in tutte le sue forme nel riconoscimento dell'*eros* come volontà di vita degli altri viventi.

L'amore è il trascendentale oggettivo "essenza" delle persone, che si costituiscono come tali solo nell'amore, e l'amore è l'atto categorico-etico del comprendere del cuore: è il soggetto e l'oggetto dell'intuizione categorica attuale. Il valore che comprendiamo è il valore etico più alto, che è quello dell'amore che ci costituisce come persone-spirituali viventi. L'amore cristiano non è l'amore personale come amore delle persone come genitivo soggettivo o oggettivo (l'amore come movimento verso il valore più alto che è la persona), ma piuttosto è l'amore che ci fa/constituisce come persone: questo è l'amore più alto dell'*ordo amoris*, ma che non è mai staccato dall'amore per la vita perché le persone sono persone viventi.

Tuttavia, non ci sono valori universali ed eterni come dice Scheler, ma piuttosto c'è il valore inestimabile singolare di ogni singola vita contingente e transeunte, di ogni singolo amore, di ogni singola amicizia: perdere un amico è perderne anche il valore insostituibile di quell'amico; credere nell'amore universale è credere nell'amore di ogni singolo e che fra tutti i singoli sussiste a livello cosmico, anche se una persona amata ci delude (non è credere nell'amore come valore universale astratto).

Nel tentativo di distinguere, antropocentricamente, nettamente le caratteristiche umane da quelle degli altri animali, Scheler (2009b) pone un'opposizione assoluta fra vita e spirito, che resta un presupposto teoretico puro rispetto alla sua fenomenologia etica dell'amore: una fenomenologia, che si svincoli da tutti i presupposti, non avrebbe potuto distinguere nell'azione etica dualisticamente una realtà della vita e una realtà dello spirito. Questo dualismo lo porta a un dualismo fra *eros* platonico-greco come amore vitale e *agàpe* cristiana come amore personale-spirituale: da un lato, l'*eros* non basta per la fondazione

¹² Scheler 2009b: 118-128, part. 121.

¹³ Cfr. Heidegger 2006, §§ 46-53.

dell'etica, ma neanche l'*agàpe* come amore puramente spirituale è sufficiente. Tuttavia, questa soluzione porta a considerare positivamente l'aspetto eudemonistico-egoistico dell'*eros*, non permettendo di comprendere anche l'amore fisico come forma di amore effettivo dell'altro (cioè come *agàpe*, che è amore totale fisico-vitale-spirituale).

In questo modo, Scheler non riesce a vedere nel Cristianesimo un'etica cosmica, universale, onnicomprensiva e rivolta al rispetto di ogni vita e anche al rispetto della Natura¹⁴: per Scheler, l'etica cristiana comporterebbe anzi una volontà di dominio della Natura e una prospettiva acosmica spirituale e quindi antropocentrica; e, laddove l'esempio di san Francesco d'Assisi (introdotto nella seconda edizione del 1923)¹⁵, attento a tutta la Natura e comprendente, in maniera non gerarchica, la fraternità e la sororità di tutte le creature, contraddice questa sua visione, si inventa che la posizione di san Francesco si può spiegare solo come caso di una fusione di *eros* greco e di *agàpe* cristiana: si tratta di un'unipatia cosmica basata su una prospettiva pan-en-teistica paolina dell'identico "Dio tutto in tutto" e dell'identico Gesù che soffre in tutte le creature per cui si vive e si muore in Cristo¹⁶; il senso d'identità dell'unipatia dell'*eros* e della compassione è legato all'identità dello stesso Dio e dello stesso Gesù in tutto, mentre il senso di alterità delle creature è proprio dell'*agàpe*. Questo *eros* cristiano è simile all'*eros* etico platonico già volto verso il Bene assoluto, cosmico. Scheler immagina così un'influenza dell'*eros* della poesia provenzale (a sua volta determinata, secondo Scheler, da influenze arabe) su Francesco; ma Scheler, anche ammessa questa influenza, non tiene in conto il fatto che quasi certamente la poesia provenzale si è formata a partire da influenze catarre: l'eresia catara era diffusa nell'area provenzale¹⁷.

La poesia provenzale canta, nella sua figurazione catara di una donna angelo, un *eros* trasformato escatologicamente in *agàpe*, un amore ora e qui concretamente irrealizzabile e impossibile come parte di un amore cosmico realizzabile solo in una nuova terra e in un nuovo cielo: in questo mondo corrotto dal peccato e soggetto alla morte, è possibile perlopiù solo un "amore in negativo", come aspirazione personale, non vissuto in una dimensione di reciprocità, non ricambiato, o vissuto solo nell'immaginazione di una realtà lontana prima di tutto nel tempo, di una realtà futura, escatologica, che solo la poesia realizza effettivamente, attualmente, in una unione mistica d'amore. Ma non si tratta della proposizione di un amore malato, patologico perché por-

¹⁴ Cfr. Scheler 1980: 107-116.

¹⁵ Cfr. *ibi*.

¹⁶ I *Cor* 15.20-28; *Col* 3.1-10.

¹⁷ Cfr. Rougemont 1977.

tatore di sofferenza e sacrificio di morte: invero, costituisce una sublimazione non repressiva, in quanto non si tratta di una negazione sostitutiva, ma piuttosto di un'anticipazione poetica e reale dell'amore futuro, e che ne accresce e ne esalta, nello struggimento, la tensione all'infinito.

I catari, che derivavano la loro prospettiva cristiana dall'eresia manichea e che riprendevano il nome dall'eresia dei *Katharoi* del terzo secolo, erano vegetariani e predicavano proprio una uguaglianza di tutte le creature viventi di fronte a Dio. Che questa fosse proprio la prospettiva del cristianesimo originario e di Gesù è dimostrato da alcuni *agrapha*¹⁸ e, fra molte altre, dalla testimonianza della *Dimostrazione evangelica* di Eusebio¹⁹. Per negare questo respiro cosmico all'etica di Gesù – certamente presente come si vedrà più avanti – Scheler si improvvisa maldestramente esegeta del Nuovo Testamento, non tenendo conto dei testi originali o delle varianti.

La com-passione cosmica cristiana autentica si basa su un brano del Vangelo di Matteo (25.31-46) in cui Gesù consapevolmente si auto-identifica in (e identifica Dio stesso con) tutte le creature che soffrono:

³¹Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. ³²E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, ³³e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. ³⁴Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. ³⁵Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, ³⁶nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. ³⁷Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? ³⁸Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? ³⁹E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? ⁴⁰Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli-sorelle creature più piccole, l'avete fatto a me. ⁴¹Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, voi artefici del male, nel fuoco dell'eterno futuro, preparato dal diavolo per i suoi messaggeri. ⁴²Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ⁴³ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete

¹⁸ Asin et Palacios 2002: 25-35, 48.

¹⁹ Eusebio 2000, libro III, 74.

visitato.⁴⁴ Anch'essi allora risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito? ⁴⁵Ma egli risponderà: In verità vi dico: ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli-sorelle creature più piccole, non l'avete fatto a me. ⁴⁶E se ne andranno, questi nel dolore all'eterno futuro, e i giusti alla vita futura eterna.

È stato Albert Schweitzer a mostrare per primo che il termine solitamente tradotto con "minimi fratelli" aveva una connotazione non meramente umana²⁰, ma si riferiva a tutti i viventi e che quindi implicava in Gesù una forma di consapevole uni-patia cosmo-vitale nella sofferenza: questo brano implica anche che non c'è differenza in Gesù fra amore di Dio e amore del prossimo, e smentisce su tutti i fronti l'interpretazione del cristianesimo di Scheler (san Francesco sicuramente si è ispirato a questo brano). Questa forma di un-ipatia presente in Gesù è mostrata anche da altre testimonianze. Negli *Atti apocrifi di Giovanni* 94-96, è riportato un inno di Gesù: «Ci ordinò di fare un cerchio tenendoci l'un l'altro per mano... Poi prese a cantare un inno, dicendo: "...Ti ringraziamo, Luce, nella quale non abita alcuna tenebra... La Grazia danza... danzate tutti. Amen...Il numero dodici delle stelle danza in alto. Amen. Il tutto partecipa alla danza e colui che danza appartiene al tutto. Amen. Colui che non danza ignora ciò che è accaduto. Amen...Rispondi ora alla mia danza, vedi te stesso in me che parlo...Tu che danzi comprendi ciò che faccio, 96.32. giacché è anche tua questa sofferenza di tutti gli esseri innocenti che io supporterò... Io sono la Parola che ha danzato con tutte le cose...»²¹

Nel *Vangelo copto di Tommaso*, logion 77, è detto da Gesù: «Io sono la luce che è su ogni cosa. Io sono il tutto: il tutto è uscito da me e il tutto a me è ritornato. Spaccate un legno, io sono là; alzate la pietra e là mi troverete». Similmente, nel papiro di Ossirinco¹, Gesù dice: «Alza la pietra/e là mi troverai. / Spacca il legno/ed ivi io sono»²².

Che anche questi brani vadano interpretati non nei termini di una mera onnipresenza divina, ma piuttosto di una consapevole uni-patia nella sofferenza e capacità di com-passione, è testimoniato dall'interpretazione cristiano-manichea di uno *Iesus patibilis*, in particolare di Fausto di Milevi: «Gesù, la Vita e la Salvezza degli uomini, è appeso a qualsiasi legno (*patibilis Iesus, suspensus ex ligno*)», come discusso polemicamente in Agostino²³. Gesù (o Dio in Gesù)

²⁰ Cfr. Schweitzer 2002: 56.

²¹ *Apocrifi del Nuovo Testamento* 1971: 1179-1183.

²² *Ibi*: 496.

²³ Agostino 1977, 140,12: *...qui autem, inquit, agricola est, multum laedit crucem luminis. Quaeris quam crucem luminis? Membra, inquit, illa Dei quae capta sunt in illo proe-*

nella sua vita, e massimamente sulla croce, partecipa a tutto il dolore del mondo, non solo umano, ma di tutti gli esseri.

In ogni caso, Scheler definisce la prospettiva di Francesco quella di un amore che costituisce una forma di consapevole spiritualizzata uni-patia cosmo-vitale: l'uni-patia [*Einsfühlung*] è considerata soprattutto una originaria e primitiva, inconscia, capacità di auto-identificazione dell'individuo con il resto dell'universo, di "sentire" all'unisono con l'universo. Mentre le religioni orientali arcaiche valorizzerebbero una forma di uni-patia inconscia "negativa", basata sulla capacità di sentire come propria la sofferenza di ogni vivente e del mondo considerato vivente (la filosofia buddhista della compassione ne sarebbe una razionalizzazione), differentemente la religione greca panica valorizzerebbe una forma di uni-patia inconscia "positiva", basata sulla capacità di sentire lo stesso *eros* in tutta la Natura (la metafisica dell'*eros* di Platone e poi di Aristotele, fino al loro inglobamento in Agostino, in Tommaso e da questo in Dante, che scrive *l'amor che move il sole e l'altre stelle*, non ne sarebbe che una razionalizzazione)²⁴.

Tuttavia, in questa distinzione, Scheler non sottolinea abbastanza che, mentre la prima forma orientale di uni-patia si è tradotta nell'affermazione consapevole di una solidale forma di co-sentire [*Mit-fühlen, sympathisieren*], di compassione, la seconda forma occidentale di uni-patia effettivamente si è tradotta nell'affermazione consapevole non di un effettivo co-sentire, ma piuttosto di una meramente comune pulsione individualistica ed egoistica.

Certamente, la critica, da parte di Friedrich Nietzsche, al sentimento della compassione ha evidenziato che in alcune forme religiose, esemplarmente nel buddhismo, questa si riduce a un atteggiamento distaccato di superiorità e di "mera pietà" nei confronti di chi soffre, provato mentre si è assorti nella meditazione, e non è affatto un coinvolgimento nella sofferenza di un effettivo co-sentire e meno che mai un amore attivo nella cura delle sofferenze; tuttavia, Nietzsche non tiene conto che già in Arthur Schopenhauer la compassione ha inglobato in sé elementi cristiani di compassione non riducibile a quella buddhista e che non possono essere oggetto della stessa critica (la confusione in Nietzsche ha la sua radice nell'interpretazione di Schopenhauer che mischia cristianesimo e buddhismo).

Scheler continua, però, in qualche modo e con un senso positivo, il tentativo di Nietzsche di mostrare come sia l'etica a determinare la metafisica: Nietzsche aveva mostrato come l'etica di Platone fosse alla base della sua

lio, mixta sunt universo mundo, et sunt in arboribus, in herbis, in pomis, in fructibus. Si veda anche Agostino 1997-2004.

²⁴ Cfr. Scheler 1980: 101-107.

metafisica del mondo delle idee per assicurare che la ricerca del bene avesse come esito la felicità individuale (*eudemonia*). Scheler mette così in evidenza che Schopenhauer ha dedotto dalla com-passione la sua metafisica monistica della volontà unica universale che soggiace alle apparenti volontà individuali: la com-passione intuirebbe l'identità di un unico noumenico soggetto sofferente nelle varie manifestazioni individuali fenomeniche²⁵. E, allo stesso modo, Eduard von Hartmann ha dedotto dall'amore la sua metafisica monistica: l'amore comporterebbe l'intuizione dell'identità di amante e amato, l'identità d'essenza degli individui, un'anticipazione sentimentale profetica dell'amore futuro di tutto il cosmo, un presentimento inconscio dell'amore come fondamento assoluto dell'eticità²⁶.

Ma la fenomenologia del sentire di Scheler mostra che solo considerando l'uni-patia nella sua forma inconscia si sarebbe potuto arrivare a una metafisica monistica, mentre la com-passione e l'amore, che implicano un'unipatia consapevole dell'alterità e non una mera identificazione in cui l'io e il tu restano indistinti nell'inconscio, non possono definire una metafisica monistica perché l'altro non può essere riassorbito nell'egoità e la com-passione e l'amore implicano l'irriducibilità dell'altro. Solo l'amore ci permette di superare l'egocentrismo "timetico", del valore attribuito solo a sé stessi, che è alla radice del "solipsismo" filosofico-metafisico, dell'egoismo come prassi di vita e dell'autoerotismo nella prassi sessuale: l'amore permette di cogliere e di dare all'altro uomo e all'altro essere vivente come essenza un valore intrinseco inestimabile uguale al nostro; l'amore è la scelta della forma di un atto a priori che ha l'alterità come "materia" a priori riconosciuta, che fonda trascendentalmente l'etica²⁷.

Scheler si chiede, allora, a quale comprensione nuova dell'essere delle cose ci apra l'amore come forma più alta di co-sentire e la risposta è che il nostro essere in realtà non è un essere individuale, ma è un con-essere, un con-essere-l'uno-con-l'altro, un con-amare (*Mit-leben*), una comunità di esseri-destinati-l'uno-per-l'altro unita in un unico Amore come Dio creatore che è già come Trinità un con-essere d'Amore²⁸: la nostra identità non coincide con la nostra egoità, ma contiene in sé gli altri, anzi, nell'uni-patia cosmo-vitale consapevole, comprende in sé tutto l'universo vivente²⁹; il noi, che si può estendere all'universo intero, precede l'io, e l'io nasce solo da una separazione indebita

²⁵ Cfr. *ibi*: 78-93.

²⁶ Cfr. *ibi*: 94-97.

²⁷ Cfr. *ibi*: 85-87.

²⁸ Cfr. *ibi*: 92, 219, 232-235.

²⁹ Ralph Acampora (2006) cerca di sviluppare una prospettiva simile, non tenendo conto di Scheler e della sua fondazione etica dell'ontologia, restando paradossalmente più vicino a una

dagli altri. Scheler così fonda una nuova “ontologia etica”, che, in qualche modo, sarà ripresa da Heidegger (2006), trascurando l’etica, ma mantenendo comunque un con-essere [*Mit-sein*], una pre-comprensione affettivo-emotiva della realtà e, da questa, lo sviluppo di una comprensione consapevole ermeneutica della realtà. Questo con-essere è quindi più precisamente un *con-amare*, che costituisce la nostra “natura” più profonda che abbiamo tradito e continuamente tradiamo: l’essenza va compresa in termini temporali di originarietà da cui ci siamo allontanati (come per la fede la condizione edenica protologica, precedente il peccato, che si spera di restaurare nell’ora e nel qui ed escatologicamente); tutto è originariamente amore. Certamente, questa prospettiva Scheler l’ha derivata dal cristianesimo: da una parte, Dio come *agàpe* è considerato come Trinità, cioè come tre persone ma una sola sostanza (essere); dall’altra, in san Paolo, ripreso anche da Agostino, si parla di un unico corpo mistico-cosmico di Cristo di cui gli individui sono membra, realizzato anche attraverso l’eucarestia che, come cibo non-violento, ci trasforma in un unico corpo, comunione d’amore. Il mistero della Trinità e del Corpo mistico di Cristo non sono considerati come meri dogmi, ma come aperture a una nuova comprensione della realtà. Secondo Scheler, è quindi la fenomenologia dell’Amore che ci rivela nel con-essere l’impronta del Dio-Amore cristiano: la prova dell’esistenza di Dio-Amore non ci può certo essere data da una dimostrazione razionale metafisica, ma dall’amore stesso.

Il nucleo del pensiero di Scheler è quindi etico, ha le sue radici nel cristianesimo e nel pensiero romantico tedesco dell’Ottocento: anche se li critica, Scheler riprende a suo modo Schopenhauer e Eduard von Hartmann (letteralmente “L’uomo-cuore”); mentre la fenomenologia ne costituisce il metodo. Ne deriva, contrariamente a quanto da lui stesso dichiarato e in accordo con Kant e Fichte, un rovesciamento della gerarchia antica fra ontologia ed etica: la filosofia teoretica e l’ontologia risultano fondate sulla filosofia pratica etica.

Questa consapevolezza porta Scheler a ribaltare la prospettiva husserliana, e più generalmente dominante, della filosofia teoretica: l’etica, come disciplina che si occupa degli atti intenzionali etici, come parte della filosofia pratica costituisce la “filosofia prima” su cui si deve fondare la filosofia teoretica e non viceversa, come pure in qualche modo in Kant e in Fichte; e, ancora di più, non solo l’etica come disciplina ma anche la filosofia tutta richiede una vita etica. Si possono comprendere gli atti intenzionali etici e si può avere conoscenza filosofica della realtà solo in una vita etica d’amore.

prospettiva ontologica heideggeriana che aveva neutralizzato ontologicamente il con-essere scheleriano.

Bibliografia

- Acampora, R.R. 2006. *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh; tr. it. a cura di M. Maurizi e M. Filippi, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato 2008.
- Agostino, A. 1977. *Esposizioni sui Salmi*, in *Opera omnia*, edizione con testo latino a fronte, vol. XXVIII/2, Città Nuova, Roma.
- 1997-2004. *Contro i Manichei*, in *Opera omnia*, cit., voll. XIII/1-2, XIV/1-2.
- Apocrifi del Nuovo Testamento*. 1971. A cura di L. Moraldi, Utet, Torino; 2a ed., Piemme, Casale Monferrato 1994.
- Arendt, H. 2001. *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius, Berlin 1929; tr. it. a cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio d'interpretazione filosofica*, SE, Milano.
- Asin et Palacios, M. (ed.). 2002. *Logia et Agrapha Domini Jesu – Apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim*, usitata I e II, in *Patrologia Orientalis*, tomo 13, fascicolo 3 n. 64 (1917) e tomo 19, fascicolo 4 n. 94 (1926), Brepols, Turnhout (Belgio) 1990 e 2003; ed. inglese: *The Ascetic Jesus in The Islamic Jesus – The Portrait of Jesus in Islamic Literature and Tradition*, ed. by D. Deleanu, transl. from Arabic and latin by D. Deleanu and J. Robson, Writers Club Press, Lincoln (NE).
- Eusebio di Cesarea. 2000. *Demonstratio Evangelica*, tr. it. a cura di P. Carrara, *Dimostrazione evangelica*, Paoline, Milano.
- Giannetto, E. 2010. *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma.
- Heidegger, M. 1999. *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova.
- 2006. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, 2001; a cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, vol. II, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (la prima con le glosse a margine dell'*Hüttenexemplar* – esemplare della baita – di Heidegger); tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970; con aggiornamento bio-bibliografico di A. Marini 1976; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'*Hüttenexemplar* di Heidegger, Longanesi, Milano 2005; tr. it., con testo tedesco a fronte, a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano.
- Lévy-Bruhl, L. 1922. *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris.
- 1951. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris² (1910¹).

- Malthus, T.R. 1976. *Essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society, with remarks on the speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers* (1798), Johnson, London, 1803; sesta edizione, quella letta da Darwin, 1836, poi Macmillan, London 1966; *Primo saggio sulla popolazione*, tr. it. a cura di G. Nebbia, Laterza, Bari.
- Marcuse, H. 1967. *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press 1955, 1966; tr. it. di L. Bassi, intr. di G. Jervis, *Eros e Civiltà*, con una nuova prefazione dell'autore, Einaudi, Torino² (1964)¹.
- 2019. *Zum Begriff des Wesens*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. 5 (1936), pp. 1-39; tr. it. di A. Burgio, a cura di G. Casarico, *Sul concetto di essenza*, in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista. Tre studi 1928-1936*, Unicopli, Milano 1980, pp. 85-129; a cura di R. Bascelli, H. Marcuse, *Sul concetto di essenza*, ETS, Pisa.
- Nacci, M. 1982. *Tecnica e Cultura della crisi (1934-1939)*, Loescher, Torino.
- Rougemont, D. de. 1977. *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939; tr. it. di L. Santucci e M.G. Meriggi, con introduzione di A. Guiducci, *L'amore e l'occidente*, Rizzoli, Milano 1977.
- Scheler, M. 1976. *Probleme einer Soziologie des Wissens*, Francke, Bern 1924; poi in *Wissensformen und die Gesellschaft: Probleme einer Soziologie des Wissens. Erkenntnis und Arbeit, eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Princips in der Erkenntnis der Welt. Universität und Volkshochschule*, Der Neue Geist, Leipzig 1926; poi in *Gesammelte Werke*, Band 8, Francke, Bern 1960; tr. it. di D. Antiseri, intr. di G. Morra, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma.
- 1980. *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bern 1923, in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Frings, Francke Verlag, Bern e München, vol. VII, pp. 7-258; tr. it. di L. Pusci, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma; tr. it. di L. Oliva & S. Soannini, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010.
- 2008. *Ordo amoris* (1914-1916), in *Schriften aus dem Nachlass*. Bd I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Der Neue Geist, Berlin 1933, pp. 227-261; tr. it. a cura di E. Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia; tr. it. a cura di L. Iannascoli, con testo tedesco a fronte, *Ordo amoris*, Aracne, Roma 2009.
- 2009a. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917), in *Vom Ewigen im Menschen*, Reinhold, Verlag der Neue Geist, Leipzig 1921, e poi in *Gesammelte Werke V*, a cura di M. Scheler, Francke Verlag, Bern und München, 1954, 2000, pp. 61-99; tr. it. di U. Pellegrino, *L'essenza della filosofia*, in *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972 e Edizioni Logos, Roma 1991; *L'essenza della filosofia*, a cura di C. Amicantonio, Rubbettino, Catanzaro 2001; e poi *L'essenza della filosofia in L'eterno nell'uomo*, tr. it. con testo tedesco a fronte a cura di P. Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, pp. 222-305.
- 2009b. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, O. Reichl, Darmstadt 1928; tr. it. a cura di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione*

dell'uomo nel cosmo e altri saggi, Fabbri, Milano 1970, e poi a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 1997, pp. 115-191; tr. it. a cura di G. Cusinato dall'edizione originale del 1928, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano² (2000¹).

- 2010. *Liebe und Erkenntnis* (1915), in *Gesammelte Werke I-XIII*, vol. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di Maria Scheler, München-Bern 1963, pp. 77-98; tr. it. a cura di L. Pesante, *Amore e conoscenza*, Liviana, Padova 1967; tr. it. a cura di L. Iannascoli, con testo tedesco a fronte, *Liebe und Erkenntnis. Amore e conoscenza*, Aracne, Roma.
- 2013. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1916, 1921, 1927, a cura di M. Frings, Bouvier, Bonn 2009; tr. it. con testo tedesco a fronte a cura di R. Guccinelli e con una presentazione di R. De Monticelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Bompiani, Milano.

Schweitzer, A. 2002. *Predigten 1898-1948*, a cura di R. Brüllmann, E. Grässer, Beck, München 2001; tr. it. parziale a cura di E. Colombo, *Predica della Domenica 2 Marzo 1919, Servizio mattutino a St. Nicolai*, in *La melodia del rispetto per la vita. Prediche di Strasburgo*, Paoline, Milano.