

FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

13

Il progetto «Filosofia ed esperienza religiosa» è promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Collana fondata da Giuseppe Colombo

Coordinatore scientifico: Giacomo Samek Lodovici

Comitato scientifico: Angela Ales Bello, Leonardo Allodi, Sergio Belardinelli, Francesco Botturi, Rémi Brague, Gabriele De Anna, Chantal Delsol, Adriano Fabris, Armando Fumagalli, Massimo Marassi, Claudia Navarini, Eduardo Ortiz, Paolo Pagani, Paola Ricci Sindoni.

a cura di

LEONARDO ALLODI

MATTEO ANDOLFO

L'ESPERIENZA MISTICA

TRA SOCIOLOGIA, FILOSOFIA E TEOLOGIA



VITA E PENSIERO

RICERCHE | FILOSOFIA

FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

Questo volume è pubblicato con i contributi del Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna e del Progetto "Filosofia ed esperienza religiosa" dell'Università Cattolica di Milano.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

© 2025 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-5866-5

INDICE

Introduzione <i>di Leonardo Allodi e Matteo Andolfo</i>	9
ELENA IRRERA Una mistica ‘ragionata’? Intuizione, progressione e dialettica nella riflessione platonica	17
SERGIO BELARDINELLI Aristotele e la mistica	33
MATTEO ANDOLFO L’ <i>hénosis</i> mistica in Plotino. La trasfigurazione della contemplazione	47
ALESSANDRO GHISALBERTI Agostino: l’itinerario mistico	61
MARIA FRANCESCA RIGHI Teologia ed esperienza mistica di san Bernardo	77
GIACOMO SAMEK LODOVICI Antropologia e mistica in Tommaso d’Aquino	95
PATRIZIA GIROLAMI «Come Sposa incontro allo Sposo». La mistica nuziale negli “Esercizi” di santa Geltrude	115
CLAUDIA DI FONZO L’itinerario mistico della “Commedia”	131
ALESSANDRO GHISALBERTI La mistica speculativa di Meister Eckhart	145
MATTEO ANDOLFO ‘Intravedere’ Dio al di là delle ‘mura del Paradiso’. L’esperienza mistica per Cusano	161

ELISABETTA ZAMBRUNO	
La mistica contemplativa di Tomás de Jesús	171
GIACOMO MIRANDA	
Lo spazio della mistica nella modernità. Robert Spaemann interprete di François Fénelon	187
GIUSEPPE GHINI	
“Karamazov” mistici: Dostoevskij e la ‘comprensione immediata della bellezza’	203
LORENZA GATTAMORTA	
Religioni, orientamento verso il mondo e misticismo in Max Weber	219
DAVIDE RUGGIERI	
La tensione verso l’Assoluto negativo e l’articolazione della religiosità in Carlo Michelstaedter: un mistico senza Dio?	235
DOMENICO BURZO	
Ampiezza e limiti della mistica naturale nel pensiero di Pavel A. Florenskij	251
LEONARDO ALLODI	
‘Via dilectionis’ e fenomenologia. M. Scheler, E. Stein, D. von Hildebrand	267
FOLCO CIMAGALLI	
Sorokin e l’‘oltre’, tra visione integrale e potere dell’amore	289
LUIGI CIMMINO	
Wittgenstein e il mistico	305
GIUSEPPE PEZZINI	
Tolkien: il mistero della creatività	319
ROBERTO F. SCALON	
Simone Weil nella lettura di Augusto Del Noce	335
MARCO VANNINI	
La mistica delle grandi religioni	351
ENZO PACE	
La mistica nell’islam	367

MASSIMO GIULIANI	
La mistica ebraica tra ermeneutica e teosofia	383
RAFFAELE DI MURO	
La mistica francescana	397
SIMONA LANGELLA	
Teresa di Gesù: fra contemplazione e azione	413
BERNARD ŁUKASZ SAWICKI	
La mistica cristiana contemporanea	427
PAULIN SABUY SABANGU	
Il fiorire della consapevolezza di essere figlio di Dio. La divinizzazione secondo san Josemaría	443
MASSIMILIANO BERTI	
Matematica e contemplazione	459
RAFFAELE CHIARULLI	
Immaginare la luce. È possibile una mistica del cinema?	477
LUIGI BORRIELLO	
Che cos'è l'esperienza mistica?	493
ROBERT SPAEMANN	
Mistica e illuminismo	511
Abstract	523
Gli Autori	531
Indice dei nomi	537

LEONARDO ALLODI

‘Via dilectionis’ e fenomenologia

M. Scheler, E. Stein, D. von Hildebrand

«Die eigentliche Hölle,
das ist der Nichtbesitz der Liebe».
Max Scheler¹

«Modus diligendi, sine modo diligere».
San Bernardo²

1. La via «per riguadagnarsi in Dio»

Nel decennio che va dal 1913 al 1923, si deve a Max Scheler l’articolazione di un sistema di filosofia spirituale cristiana che avvierà, anche a dispetto degli esiti ultimi e problematici del suo pensiero, un più generale e vasto rinnovamento religioso³. Un sistema che ha dischiuso a molti la strada verso la fede cattolica⁴, sviluppando quella *emotionale Anthropologie* che nel campo della filosofia della religione riscopre l’idea agostiniana dell’*ordo amoris* e il primato dell’amore sulla conoscenza, ponendosi come nuova via mediana, e insieme superamento, tanto del riduzionismo intellettualistico come di quello volontaristico. Una *via dilectionis*, una nuova filosofia e teologia dell’amore. Una *Philosophie der Liebe*⁵, nella quale «già la forma esteriore del suo sistema etico trovava certamente il suo

¹ «Il vero e proprio inferno è il non possesso dell’amore», cfr. M. SCHELER, *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1915), in Id., *Vom Umsturz der Werte. Gesammelte Werke*, III, Bern und München, Francke Verlag, 1972, pp. 13-31; trad. it. Id., *Riabilitazione della virtù*, in Id., *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Milano, Bompiani, 1936, p. 233 (si tratta della prima traduzione italiana di saggi di M. Scheler).

² BERNARDO, *De diligendo Deo*, I, 1.

³ Cfr. A. DEMPFF, *Schellers System Christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung*, in P. GOOD (hrsg.), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München, Francke Verlag, 1975, p. 39.

⁴ E. STEIN, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo* (1932), in Id., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma, Città Nuova, 1993, p. 105.

⁵ A. DEMPFF, *Schellers System Christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung*, cit., p. 39.

culmine nel valore della salvezza», ma nella quale rimaneva in gran parte nascosto un vero e proprio «realismo mistico»⁶. Un 'realismo mistico' le cui potenzialità altri svilupperanno in un'esperienza religiosa autentica capace di risolvere in tensione quella separazione fra natura e grazia, fra *Drang* e *Geist* rimasta il grande problema irrisolto del pensiero e dell'esperienza umana e personale di Max Scheler. Val dunque la pena, oggi, interrogarsi ancora su questo 'nascosto' realismo mistico, considerarne e ricostruirne le basi, la notevole influenza e il fascino perdurante, mostrando come, pur nella sua 'ascosità', esso continui ancora oggi a fare di Max Scheler un autentico *Wegweiser*, un prezioso 'segnavia'. Molte esperienze religiose e intellettuali, molti 'inizi' si sono alimentati delle intuizioni e suggestioni disseminate nelle opere di Max Scheler, in particolare in *Vom Ewigen im Menschen*⁷. Come nel caso di Edith Stein o Dietrich von Hildebrand, che, pur nella essenziale autonomia del rispettivo itinerario intellettuale (e anzi anche grazie a essa) svilupperanno nel modo più significativo un'eredità che si presentava dagli esiti incerti, incompleta, rischiosa. E questo può essere detto anche di figure meno conosciute come quella di Gerda Walther, con la sua *Phänomenologie der Mystik*⁸.

Con Scheler riprende vigore quella 'via affettiva', o, ancor meglio, quella *via dilectionis*, a lungo erroneamente contrapposta, anche nel campo degli studi sulla mistica, a una via più propriamente speculativa. Due vie, presenti con differenti accenti, in tutta la tradizione mistica cristiana, che Scheler non contrappone: ma vi è una *dilectio* che spinge l'uomo, un'intuizione valoriale, un *ordo amoris* che costituisce sempre l'*a-priori*, la premessa di ogni esperienza conoscitiva⁹. Premessa questa che condiziona l'esperienza conoscitiva, che la restringe o la allarga. Tutta la filosofia dei valori di Scheler è infatti imperniata sull'idea agostiniana di un *ordo amoris*: l'uomo, prima ancora che *ens cogitans* o *ens volens*, è per Scheler un *ens amans*. La personalità umana è sempre segnata da un sistema di preferenze intuitive e valoriali, e questo vale anche per la dinamica culturale di ogni civiltà. Per la fenomenologia realista di

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), Bern, A. Francke AG Verlag, 1954 (Band 5 di Id., *Gesammelte Werke*). Prima trad. it.: Id., *L'Eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, Milano, Fratelli Fabbri Editori, 1972; seconda trad. it.: Id., *L'Eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2009.

⁸ Cfr. la traduzione italiana: G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, a cura di A. Radelli, Milano, Edizioni Glossa, 2008. Sulla storia di questa influenza, in particolare per il rapporto fra Scheler e Guardini, rinviamo al nostro studio: L. ALLODI, 'Wegweiser' di una cultura politica realistica: Max Scheler e Romano Guardini, saggio introduttivo a M. SCHELER, *Politica e morale*, a cura di L. Allodi, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 5-43.

⁹ Si veda: M. ANDOLFO, *La matrice dionisiano-ekhartiana della mistica di Cusano, Commento filosofico*, in NICOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica*, a cura di M. Andolfo, Bologna, ESD, 2017, pp. 591-623.

Scheler le essenze ideali non vengono prodotte dall'io, piuttosto intuite mediante il contatto diretto con l'oggetto. Non la conoscenza empirica, non la conoscenza concettuale ma la conoscenza ideativa, una *We-sensschau*, coglie intuitivamente la 'cosa' nella sua 'autoevidenza'. Conoscenza e volontà risultano così fondate sull'amore e su un'intuizione eidetica, per cui è sempre la dinamica della *dilectio* a risvegliare la conoscenza. Si tratta di una 'inversione' del rapporto fra *dilectio* e conoscenza che secondo Scheler dobbiamo alla novità della 'rivoluzione cristiana' e del tipo di esperienza religiosa a essa connessa, fondata sul rapporto personale fra uomo e Dio.

Se per Alois Dempf Scheler è stato il *Neubegründer*, il 'nuovo fondatore' di una filosofia dell'amore¹⁰, per Dietrich von Hildebrand egli è stato il *Wiederentdecker*, il 'riscopritore' di quel '*modus* dell'amore' che è la virtù dell'umiltà, una virtù di cui Scheler ha svelato la matrice 'aristocratica', dal momento che l'umiltà è la «virtù di chi è nato signore». Per Scheler infatti:

Fra i nuovi atteggiamenti dello spirito che la comparsa di Cristo ha prodotto e rivestito dello splendore della gloria divina, l'umiltà è quello che, se ben visto e compreso, costituisce il più radicale paradosso e la più profonda antitesi rispetto al comportamento morale sia antico che borghese-moderno. L'umiltà è la più delicata, la più riposta e la più bella delle virtù cristiane¹¹.

L'umiltà è disponibilità a servire (*Dienstbereitschaft*) tutte le cose, è il contrassegno spirituale interno del grande movimento della divinità cristiana, «quello per cui essa rinunzia liberamente alla sua altezza, alla sua Maestà, e viene all'uomo per diventare serva libera e beata di ogni creatura»¹². Ci abbandoniamo all'umiltà, dice Scheler, con l'oscura fiducia del compimento di un «movimento divino» in grado di servire anche alla nostra salvezza. La vera umiltà è allora un continuo contemplarsi in Dio e «per mezzo dell'occhio di Dio»¹³; non è altro che

l'ombra delicata che il movimento del santo, del divino amore riflette sull'anima. Ed è solo questo amore verso il mondo e Dio e le cose, l'amore in Dio (l'*amare deum et mundum in deo* degli scolastici), questo bel abbassare sé stesso che trafigge la cecità innata del nostro spirito e lascia penetrare a fiotti in noi la luce di ogni possibile valore¹⁴.

¹⁰ A. DEMPFF, *Schelers System Christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung*, cit., p. 45.

¹¹ M. SCHELER, *Riabilitazione della virtù*, in ID., *Crisi dei valori*, cit., p. 230.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 236.

¹⁴ *Ibidem*, p. 237.

Una via «per riguadagnarsi in Dio nell'atto stesso del perdersi totale» che in campo morale è la umiltà, in campo intellettuale è la pura «intuizione»¹⁵. Con l'umiltà occorre riscoprire la virtù 'sorella' della riverenza che ci preserva dal rischio al quale risultano esposti, per motivi opposti, tanto il 'razionalismo' quanto un certo modo di intendere e vivere l'esperienza mistica. Il Dio che i cristiani adorano è e rimane sempre un *deus absconditus* e nella riverenza, dice Scheler, noi percepiamo il mistero delle cose e la profondità del valore della loro esistenza¹⁶. Dunque «nell'amore per ciò che è divino e santo si trova l'ultima e più misteriosa ruota motrice che, prima fra tutte, mette in moto ogni conoscenza intellettuale di Dio come persona»¹⁷. Non diversamente stanno le cose per Edith Stein: «Dio è amore. Logico quindi che essere afferrati da Dio vuol dire venir incendiati dall'amore, purché beninteso lo spirito vi sia preparato. Per tutto ciò che è finito ed effimero, l'amore eterno è un fuoco divoratore»¹⁸, come per lo stesso Dietrich von Hildebrand, per il quale il gesto primario dell'uomo come creatura è il gesto di chi riceve: «la nostra essenziale proprietà consiste nel lasciarci 'afferrare' da Dio, nel lasciar penetrare nell'anima nostra il suo Verbo eterno, nel lasciarci ferire dall'amore di Dio»¹⁹.

2. L'esperienza della guerra e il 'désordre du coeur'

«Non c'è che una tristezza, quella di non essere santi», leggiamo nelle battute finali de *La femme pauvre* di Léon Bloy²⁰. Una 'tristezza' che da sempre accompagna la vicenda umana ma che nelle fasi 'calde' e più drammatiche della storia dell'umanità, si acuisce. Nel pieno della Prima guerra mondiale e di fronte al 'fiume di lacrime' che sta percorrendo l'Europa, Max Scheler comprende la necessità improrogabile di un rinnovamento religioso. Una *renovatio* che deve iniziare nel cuore dell'uomo moderno, segnato com'è, e ormai da secoli, da quel *désordre du coeur* che costituisce una radicale inversione dell'*ordo amoris* della tradizione patristica. La guerra si presentava ora come «il grande filosofo dell'esistenza che conduce lo spirito davanti al nulla», come ri-

¹⁵ *Ibidem*, p. 241.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E. STEIN, *Scientia Crucis*, trad. it. di P. Edoardo di S. Teresa O.C.D., Roma, Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, 1982, p. 206.

¹⁹ D. VON HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus* (1940), ed. it. Id., *La trasformazione in Cristo*, trad. it. di Francesca Dalmazzo, Brescia, Morcelliana, 1952, p. 94.

²⁰ L. BLOY, *La femme pauvre* (1897), trad. it. Id., *La donna povera*, Verona, Fede e Cultura, 2020, p. 325.

corda von Balthasar, riflettendo sulle pagine di *Vom Ewigen im Menschen* di Scheler: chiunque non abbia guardato l'abisso del nulla non vedrà la positività eminente del contenuto dell'intuizione circa il fatto che si dia qualcosa piuttosto che il nulla. La 'positività del negativo' aveva detto Hegel: la guerra «conduce in modo elementare davanti alla morte e al nulla, risveglia e rievoca la comunità dello spirito»²¹. Questa 'prova del fuoco',

un fenomeno naturale, elementare, purificatore, la tempesta del mondo morale, questa nuova nascita che sembra ridurre in cenere il centro della persona secondo le sue ultime intenzioni materiali, poi resuscitarlo²².

È questa esperienza a volgere, in modo ancor più serrato, Scheler verso un'analisi fenomenologica dell'«ontica del divino» e dell'«atto religioso». In un modo per cui la guerra assume così, per paradosso, un senso eminentemente religioso:

Tutte le volte in cui viene scosso e toccato fin nel profondo del suo essere – sia per la gioia o per il dolore –, tali momenti non possono trascorrere senza che l'uomo innalzi il proprio sguardo interiore all'Eterno e all'Assoluto, e chieda di Lui, a voce alta o sommessamente, nel silenzio o nella forma di un grido, seppure inarticolato. Quella meravigliosa forza che è sempre attiva – per lo più inavvertita e inosservata nelle circostanze normali e abituali –, con lo scopo di elevarci a Dio, conducendoci al di sopra di noi stessi e di ogni realtà finita, risiede, infatti, nell'indivisa totalità della persona e nel nucleo della persona umana, nella nostra più profonda intimità e non, come accade in ogni altro ambito particolare della cultura, in una delle funzioni o talenti o bisogni parziali della persona e nemmeno negli strati superficiali del suo flusso psichico²³.

«Bancarotta del cristianesimo?», si chiede Scheler. Una tesi questa che è, in realtà, soltanto l'esito di un errore, l'errore di confondere

la distinzione tra l'atto di fede soggettivo e i beni di fede oggettivi del cristianesimo e non si sia più in grado di penetrare nelle cause più profonde della conflagrazione mondiale²⁴.

²¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*, III, *Die Vergöttlichung des Todes*, Einsiedeln-Freiburg, Johannes Verlag, 1998, pp. 84-192; testo parzialmente sintetizzato in ID., *Introduction*, in M. SCHELER, *Six essais de philosophie et de religion*, a cura di P. Secretan, Fribourg, Suisse, Éditions Universitaires, 1996, pp. 3-28.

²² *Ibidem*.

²³ M. SCHELER, *Probleme der Religion*, in ID., *Vom Ewigen*, cit., p. 103, trad. it. ID., *L'Eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, cit., p. 309.

²⁴ *Ibidem*.

Soltanto questa confusione potrebbe rendere non del tutto incomprensibile un tale giudizio. In realtà, la storia dell'Europa moderna è la storia di un «cristianesimo occultato e rifiutato»:

O si ammette un'ampia e profonda *apostasia dell'Europa dal cristianesimo*, si riconosce la debolezza dei suoi rappresentanti, ossia il loro adattamento allo spirito anticristiano, condannabile dal punto di vista religioso, o si ammette il fallimento del cristianesimo! Si deve *scegliere* tra una di queste due cose²⁵.

Una reazione, alla fine della Prima guerra mondiale, appariva già in atto: il desiderio di acquisire «una nuova *volontà di forma* religiosa e morale», il diffondersi di «un sentimento democratico mistico» come una marea inarrestabile fra le giovani generazioni di tutti i popoli. Così

il compito supremo spetterà all'*homo religiosus* stesso, all'uomo che è in intimità con Dio e partecipa della sua potenza, a colui che foggia le anime stesse attraverso la sua *forma spirituale* ed è in grado di infondere in modo nuovo la parola divina negli spiriti e nei cuori divenuti fluidi e docili [...]. L'essere e il nascere di tali uomini è la più meravigliosa delle grazie che possono toccare all'umanità²⁶.

Questi uomini ci dicono che l'atto fondamentale dell'animo attraverso il quale solamente innalziamo il nostro occhio interiore all'Eterno, per poterlo poi pregare, è per Scheler l'atto dell'*adorazione* e gli atti della venerazione e della dedizione²⁷.

3. M. Scheler, il 'Wegweiser'

Queste intuizioni che aprono nuove prospettive all'esperienza religiosa erano destinate a lasciare una traccia profonda nella cultura filosofica europea degli anni Venti del secolo scorso. Alla morte improvvisa di Max Scheler (19 maggio 1928), la cultura europea aveva reagito con la consapevolezza di aver perduto il suo più acuto e originale esponente²⁸. Scheler aveva saputo andare incontro a ciò che l'epoca ancora ruminava in modo oscuro, «a quanto non si lascia mettere in conto in ciò che ci viene tramandato, e a una umanità che non si lascia ridurre a un umanesimo scialbo e antichizzante»²⁹. Scheler era stato il pensatore dalle in-

²⁵ *Ibidem*, p. 347.

²⁶ *Ibidem*, p. 355.

²⁷ *Ibidem*, pp. 335, 337.

²⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, in P. GOOD (hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, cit., p. 9.

²⁹ *Ibidem*.

tuizioni geniali che disseminava nelle sue opere senza tuttavia accompagnarle con adeguati e sistematici approfondimenti, una sorta dunque di 'sperperatore' (*Verschwender*), anche se gli andavano riconosciute due qualità uniche: l'avversione per le costruzioni astratte e la capacità di penetrazione intuitiva delle verità essenziali³⁰.

Il sentiero aperto da Scheler non era destinato a ritornare nell'oscurità, come invece aveva supposto M. Heidegger³¹. Le analisi dedicate all'uomo e alla sua costitutiva 'apertura al mondo', la sua 'posizionalità eccentrica' rispetto al mondo animale, la famosa analisi dell'uomo come «il gesto stesso della trascendenza», come colui che 'sa dire di no', capace com'è, in quanto persona, di 'auto-distanziamento interiore', in una parola: la sua antropologia filosofica, per quanto incompiuta, continueranno a esercitare un'influenza notevole sul pensiero filosofico e religioso per tutto il secolo XX e fino ai giorni nostri.

Anche Max Horkheimer, che alla fine della sua vita avrebbe riscoperto il tema della teologia negativa³², ne aveva riconosciuto la rilevanza, nel ricordo della prima lezione tenuta da Scheler a Francoforte: Scheler aveva iniziato commentando il famoso passo della *Critica della ragion pura*, sul sapere circa il fondamento ultimo del mondo, l'essere assoluto, l'assolutamente incondizionato ed eterno:

E proprio in queste ultime conoscenze, che trascendono il mondo sensibile, e per le quali l'esperienza non può dare in alcun modo né una guida né un controllo, consistono le investigazioni della nostra ragione che noi riteniamo d'importanza di gran lunga più alta, e la loro meta molto più sublime di tutto ciò che possa insegnarci l'intelletto nel campo dei fenomeni: tanto che noi, a costo di cader in errore, tutto tentiamo anzi che rinunciare a così interessanti ricerche per una ragione qualunque di dubbio, o per dispregio e indifferenza. Questi inevitabili problemi della ragione pura sono Dio, la libertà e l'immortalità. La scienza, poi, il cui scopo finale è con tutti gli sforzi indirizzato propriamente soltanto alla soluzione di essi, si chiama metafisica³³.

Il sapere circa il fondamento del mondo è il sapere di salvezza e religioso, e questo costituisce il filo conduttore della filosofia della religione e dell'amore di questo *embriagados de esencias*³⁴. Le possibilità di sviluppo

³⁰ Cfr. H.G. GADAMER, *Max Scheler der Verschwender*, in *ibidem*, pp. 11-18.

³¹ M. HEIDEGGER, *Andenken an Max Scheler*, cit., p. 9

³² Cfr. G.F. MORRA, *L'ultimo Horkheimer tra nichilismo e teologia*, in Id. (a cura di), *La scure del nulla. Nichilismo e società*, L'Aquila, Japadre Editore, 1984, pp. 295-320.

³³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Roma-Bari, Laterza, 1949, p. 44.

³⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Max Scheler: un embriagado de esencias (1874-1928)*, in Id., *Obras Completas*, IV, Madrid, Revista De Occidente, 1929-1933, pp. 507-511. Pubblicato in origine in «Revista de Occidente», Junio, 1928; trad. it. Id., *Max Scheler, un ubriaco di essenze*,

del pensiero scheleriano erano evidenti: ma ora occorre «completarne lo sforzo, aggiungendovi quello che gli era mancato: architettura, ordine, sistema»³⁵. Particolarmente significativo, in questo senso, resta il ricordo che ci ha lasciato Edith Stein circa la personalità di M. Scheler:

Per me, come per molti altri, la sua influenza in quegli anni acquistò importanza anche al di là dell'ambito filosofico [...]. Fu così che venni per la prima volta in contatto con un mondo che fino ad allora mi era stato completamente sconosciuto. Ciò non mi condusse ancora alla fede, tuttavia mi dischiuse un campo di 'fenomeni' ai quali non potevo più essere cieca [...]. I limiti dei pregiudizi razionalistici, nei quali ero cresciuta senza saperlo, caddero, e il mondo della fede comparve improvvisamente dinanzi a me [...]. Per il momento non mi occupai metodicamente di questioni religiose; ero troppo occupata in molte altre cose. Mi accontentai di accogliere in me senza opporre resistenza gli stimoli che mi venivano dall'ambiente che frequentavo e – quasi senza accorgermene – ne fui pian piano trasformata³⁶.

3.1. Il pragmatismo e la falsificazione dell'idea del sapere. L'apriorismo delle forme del sapere

Con *Erkenntnis und Arbeit* (1926)³⁷, Max Scheler aveva concluso quell'analisi della scienza moderna e della filosofia meccanicistica iniziata con gli studi sulla genesi dell'*ethos* borghese e con la sua *Wissenssoziologie* (1924). Questa critica al meccanicismo e alla sua appendice pragmatistica, si fonda su una delle scoperte gnoseologiche più importanti della fenomenologia di Scheler: quella teoria delle tre forme del sapere, che egli sviluppa in un confronto critico con la legge comtiana dei tre stadi e che appare già sostanzialmente presente nell'opera sul *Formalismus*.

Ma che cos'è il sapere? Sapere è una relazione all'essere, egli dice, una relazione all'essere che presuppone le forme dell'essere 'tutto' e 'parte'. È la relazione di partecipazione di un essente all'essere-così di

in «Ethica. Rassegna di filosofia morale» (fondata e diretta da G.F. Morra), 7 (1968), pp. 161-167.

³⁵ Cfr. Id., *Max Scheler, un ubriaco di essenze*, cit., p. 167.

³⁶ E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie, Edith Steins Werke*, VII, edite a cura di L. Gelber e P. Romaeus, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1985; trad. it. Id., *Storia di una famiglia ebraica. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Roma, Città Nuova, 1992, pp. 235-238.

³⁷ M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926), poi in Id., *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, VIII, Bonn, Bouvier Verlag, 1980; ed. it. Id., *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, presentazione di G.F. Morra, traduzione e saggio introduttivo di L. Allodi, Milano, FrancoAngeli, 1997.

un altro essente, senza che in questo essere-così venga a determinarsi alcuna modificazione. Il 'saputo' diviene 'parte' che 'sa', ma senza che questo implichi che esso si sposti sotto un qualche aspetto dalla sua posizione o senza che venga in un qualche modo modificato. Questo rapporto all'essere non è una relazione spaziale, temporale, causale. *Mens* oppure 'spirito' significa per noi la X, dice Scheler, ovvero il concetto supremo degli atti nell'essente che 'sa', attraverso cui è possibile tale partecipazione; attraverso cui una cosa, o meglio *l'essere-così* – e soltanto l'essere-così – di un essere diviene un *ens intentionale*, a differenza del puro esistere (*ens reale*), che resta sempre e necessariamente al di fuori e al di là del rapporto con il sapere:

L'origine di questa X, momento determinante il movente per l'esecuzione degli atti che portano a una forma di partecipazione, può essere soltanto quella forma di *partecipazione* che trascende sé stessa e il suo proprio essere, e che noi, dice Scheler, in senso assolutamente formale, chiamiamo *amore*³⁸.

Scheler parla in tal senso di un *saper statico* nel quale si riflette una tendenza nell'essente, che 'sa', a uscire da sé e ad aprirsi alla partecipazione a un altro essente, senza la quale non sarebbe assolutamente possibile parlare di 'sapere'. Non trovo, dice Scheler, nessun altro termine per designare questa tendenza se non quello di *amore*, dedizione: rottura per così dire dei limiti del proprio essere e del proprio essere-così mediante amore. Lo *stesso* essere-così viene colto in entrambe le classi degli atti fondamentali costitutivi del nostro spirito, l'intuire e il pensare, l'avere-immagini e l'avere-significati. Per Scheler dato che il sapere è una relazione con l'essere, il suo fine oggettivo, quello 'per cui' il sapere è e viene cercato, «non può essere di nuovo un sapere ma piuttosto in tutti i casi un *divenire* – un divenire altro»³⁹. Il sapere promuove dunque un divenire. Ma il divenire *di che cosa?* Divenire *di chi?* E divenire *per che cosa?*

La risposta di Scheler è la teoria delle tre forme del sapere. Si danno, egli dice, tre supremi fini del divenire, che il sapere può e deve promuovere:

In primo luogo il divenire e lo sviluppo della persona che sa – questo è il *saper di formazione*. In secondo luogo il divenire del mondo e (forse) il divenire atemporale del suo stesso ultimo fondamento aspettuale ed esistenziale, aspetto ed esistenza che nel nostro sapere umano e ogni possibile sapere circa il mondo e il suo fondamento pervengono alla 'determinazione' del loro proprio divenire oppure a qualcosa senza la quale essi non possono raggiun-

³⁸ M. SCHELER, *Conoscenza e lavoro*, cit., p. 108.

³⁹ *Ibidem*.

gere la determinazione del loro divenire – questo sapere per amore del divino potrebbe essere detto *sapere di salvezza*. In terzo luogo vi è il fine del divenire tipico del *dominio pratico* e della trasformazione del mondo per i nostri fini e scopi umani – quel sapere a cui guarda il pragmatismo, in modo assai unilaterale, anzi esclusivo – questo è il sapere della ‘scienza positiva’, il *sapere di dominio* o *sapere produttivo*⁴⁰.

Ma fra questi tre ultimi fini del divenire si dà anche un ordine gerarchico oggettivo:

Dal *sapere di dominio*, che serve alla trasformazione pratica del mondo e alle possibili attività da cui esso viene modificato, si procede verso il *sapere formativo*, attraverso cui noi estendiamo e apriamo l’essere e l’essere-così della *persona spirituale* che è in noi al microcosmo, cercando di conseguire una partecipazione alla totalità del mondo, per lo meno nei suoi tratti strutturali essenziali, nella forma della nostra individualità unica. Dal *sapere formativo* si procede ulteriormente al *sapere di salvezza*, vale a dire quel sapere nel quale la nostra essenza personale cerca di conseguire una partecipazione all’essere supremo e al fondamento ultimo delle cose stesse, una partecipazione che viene realizzata attraverso questo stesso ultimo fondamento; o anche: in tale sapere il fondamento ultimo delle cose, in quanto ‘conosce’ sé stesso e il mondo in e attraverso di noi, raggiunge anche il fine atemporale del suo divenire, e cioè una qualche forma di conciliazione con sé stesso, la liberazione da una ‘tensione’, da un ‘dissidio originario’ posti in lui⁴¹.

Secondo Scheler, sapere produttivo e sapere formativo sono, in ultima istanza, al servizio del sapere di salvezza e lo devono servire come fine ultimo: «Tutto il sapere, in ultima istanza, procede dal divino ed è per il divino»⁴².

Per questo l’uomo «è il relativo asceta del vivere» (*Asket des Lebens*). E lo stimolo più efficace, più forte e più esteriore che lo spinge in questa direzione è il *modello valoriale* (*Wertvorbild*) di una *persona* che ha guadagnato il nostro amore e la nostra stima. All’uomo religioso, soprattutto «in tempi di decadimento di una cultura progredita», Scheler riconosce un ruolo e una funzione del tutto particolari: è sempre la *coscienza religiosa*, infatti, quella alla quale l’uomo torna a dirigersi «per trovare in base a essa e sotto la sua guida anche una nuova forma di cultura»⁴³. In tali momenti della storia all’uomo che è in intimità con Dio spetta una funzione del tutto particolare: la sua *forma spirituale* è in grado di infondere

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 110.

⁴² *Ibidem*, p. 116.

⁴³ *Id.*, *Probleme der Religion*, cit., trad. it. *Id.*, *L'Eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, cit., p. 795.

in modo nuovo la parola divina negli spiriti e nei cuori divenuti fluidi e docili: «L'essere e il nascere di tali uomini è la più meravigliosa delle grazie che possono toccare all'umanità»⁴⁴.

Il compito di una filosofia della religione diventa allora quello di mostrare, far vedere con esattezza l'essenza del processo di questo atto religioso stesso. È come un dramma pieno di enorme mistero che si svolge nel più profondo dell'anima, dice Scheler, quello attraverso il quale si realizza la conoscenza religiosa del fatto che il *santo* 'ens a se' dev'essere *di natura spirituale*, 'spirito'⁴⁵. Ma occorre anche riconoscere l'impotenza dell'uomo in questo processo, da solo egli non è in grado di 'muoversi verticalmente':

Il mondo non è fatto per svilupparsi attraverso le proprie forze, nel senso di un aumento costante di valore. Se non viene elevato dalla redenzione, se non scendono su di esso liberamente forze superiori, che lo elevino sempre nuovamente, cade nel nulla⁴⁶.

3.2. I valori del sacro

L'esperienza dei valori del sacro è caratterizzata, dice Scheler, da una 'modalità assiologica' del tutto distinta da quella che si sperimenta relativamente ai valori del piacevole, dell'utile, anche del nobile. In questa sfera le modalità del sentire si manifestano a una particolare condizione: «appaiono soltanto negli oggetti che sono intenzionati come 'oggetti assoluti'»⁴⁷. Ai valori del sacro corrispondono i sentimenti della 'beatitudine' e della 'disperazione', completamente non-dipendenti sia dalla 'felicità' sia dall' 'infelicità', dalla loro durata come dalla loro variazione; nell'esperienza vissuta, questi sentimenti misurano soltanto la 'vicinanza' e la 'lontananza' dal massimo valore o dalla salvezza⁴⁸. I valori del sacro inducono 'specifiche risposte': 'fede' e 'mancanza di fede', 'timore reverenziale', 'adorazione':

L'atto nel quale afferriamo *originariamente* (*ursprünglich*) i valori della salvezza [...] è quello di un certo tipo di amore (il cui orientamento assiologico *precede e determina* ogni rappresentazione figurale e ogni concetto di oggetto sacro) che

⁴⁴ *Ibidem*, p. 355.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 489.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 619.

⁴⁷ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913), ed. it. Id., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di R. Guccinelli, Milano, Bompiani, 2013, p. 231.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 233.

si rivolge essenzialmente alle persone, ovvero, a qualcosa che *esiste sotto forma di persona, a prescindere* dal suo contenuto e dal 'concetto' di persona presupposto. Di conseguenza, il valore principale nella sfera assiologica del 'massimo valore della salvezza', conformemente alla sua legge d'essenza, è un 'valore della persona' (o forse: un valore personale)⁴⁹.

Per tale ragione Scheler critica e considera inadeguata ogni etica imperativa (il dovere come fenomeno originario): essa ha di per sé un carattere meramente negativo, critico e repressivo e nasce da una diffidenza costitutiva verso la stessa natura umana. Il bene non risiede nella volontà ma nell'essenza di Dio, per cui, citando Tommaso, Scheler sostiene che l'essenza dell'atto religioso resta questa: «*amare in Deo, velle in Deo, credere in Deo*».

3.3. L'ontica essenziale del Divino e l'atto religioso

Il 'divino' è dunque un *Urgegebene*, un dato originario della coscienza umana. Le determinazioni essenziali (*Wesensbestimmungen*) del Divino sono essenzialmente tre: aseità, onnipotenza, sacralità⁵⁰. Come ha osservato Gianfranco Morra,

queste determinazioni non sono raggiunte dall'uomo mediante un processo di autonoma produzione conoscitiva. L'atto religioso è sempre fondato nella e dalla rivelazione, la quale riveste ognora un'espressione simbolica e non causale⁵¹.

L'uomo sperimenta così «la sua dipendenza con una intuizione immediata, nella quale la realtà del mondo non costituisce la mediazione, ma l'occasione del manifestarsi dell'onnipotenza divina. Allo stesso modo viene sperimentata la qualità umana della creaturalità»⁵². Non si tratta, dice Scheler, di giungere a Dio partendo dal mondo, ma di intuire Dio nel mondo e a contatto del mondo: «Come l'artista è presente nell'opera d'arte, così nell'atto religioso diviene visibile e sensibile la presenza di Dio nella creatura»⁵³. L'esperienza del sacro è esperienza della parziale nullità e incapacità di ogni essere relativo e l'esperienza vissuta della creaturalità di ogni essere relativo, dice ancora Scheler. L'esperienza del sa-

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. G.F. MORRA, *M. Scheler. Una introduzione*, Roma, Armando Editore, 1987, pp. 121 ss. Nel capitolo su *Fenomenologia e Religione*, Morra propone una propria traduzione di passi di *Vom Menschen*, alla quale ci siamo riferiti.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 130 ss.

⁵² *Ibidem*, p. 128.

⁵³ *Ibidem*, p. 139.

cro è sempre connessa a quella della nullità dell'essente al quale il sacro si rivela. Come dice ancora Gianfranco Morra⁵⁴:

senza la percezione di questa nullità propria, l'uomo compie solo un'esperienza *profana-del-sacro*, ossia una esperienza che non risponde al richiamo, che cer-

⁵⁴ Il significato della ricerca filosofica e sociologica di Gianfranco Morra (1930-2021), merita, anche in ordine al tema del 'Mistico' e dell'esperienza religiosa, un approfondimento a parte. In questa sede ci limitiamo soltanto ad alcuni richiami, con i quali vogliamo anche onorare la memoria del suo magistero accademico, a quattro anni dalla scomparsa (27 maggio 2021). In primo luogo uno dei suoi studi più ispirati e acuti, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi* (1958), a cui seguirono *La riscoperta del sacro* (1964) e i due volumi: *Dio senza Dio* (I, 1970 e II, 1981). Gianfranco Morra ha fondato e diretto, per l'Editrice Esperienze di Fossano, la collana di ascetica e mistica 'In Spirito e Verità', nella quale, fra il 1969 e il 1972, sono stati pubblicati ventiquattro testi sull'esperienza ascetica e mistica delle grandi tradizioni religiose. Alla collana assicuraron il loro prezioso contributo figure di spicco come M.F. Sciacca, G. Prezzolini, G. Faggin, E. Zolla, Elio e Ariel Toaff, C. Fabro. Vale la pena, qui di seguito, ricordarne i titoli: A. ROSMINI, *Dio è carità. Antologia di pagine di spiritualità*; KARL BARTH, *La preghiera secondo i Catechismi della Riforma*; G. PREZZOLINI, *La teologia dei tedeschi*; A. RAVASI, *Le nozze mistiche di san Francesco e Madonna Povertà*; BONAVENTURA, *L'incendio d'amore, La preghiera dei Padri orientali*; La 'Bhakti'. *L'amore di Dio nell'induismo*; ATANASIO, *La vita di sant'Antonio*; R. ROLLE, *Canto d'Amore, La preghiera dei filosofi. Note storico fenomenologiche*; J. BUNYAN, *Grazia che abbonda al maggior peccatore, Il libro dello splendore. Brani scelti dallo "Zohar"*; AGOSTINO, *Le virtù teologali. Manuale sulla fede, la speranza e la carità*; S.A. KIERKEGAARD, *Vangelo delle sofferenze, Le tappe dell'anno di grazia*; Il Libro di Margery Kempe; J. STEINMANN, *Giobbe. Testimone di Dio nella sofferenza*; RICCARDO DI SAN VITTORE, *La contemplazione*; J. FALCONI, *L'ABC della preghiera*; S. DE DIETRICH, *L'ora dell'offerta*; J.H. NEWMAN, *Sermoni Liturgici*; AL-Gazālī, *Lettera al discepolo*; MELITONE DI SARDI, *La Pasqua*; FRAY L. DE LEÓN, *I nomi di Cristo*. La Collana cessò le pubblicazioni nel 1972. Nella presentazione (*Invito all'ascesi, nell'alveo di un ecumenismo genuino e originale*), G.F. MORRA scriveva: «Il profondo rinnovamento della vita ecclesiale, che il concilio Vaticano II ha proposto, deve riguardare ogni aspetto e ogni momento dell'attività umana. L'unità dell'uomo, come ente materiale, psichico e spirituale, richiede l'impegno di tutte le facoltà umane, nel tentativo di realizzare armoniosamente l'intera personalità, che porta riflessa in sé il Lume del Suo volto. Lo scopo dichiarato di questa collana, che nasce all'insegna dell'evangelico 'In spirito e verità', è di indicare nelle pratiche ascetiche e nella tensione mistica insostituibili esigenze della vita religiosa. Se, poi, un uomo ha bisogno del bagno rigeneratore dell'ascesi e della mistica, questo è proprio l'uomo contemporaneo, certo avviato verso importanti conquiste economiche e sociali, ma, insieme, spersonalizzato e alienato dal rumore insensato, dalla parola vuota e dalla frenesia della efficienza. Il richiamo alla preghiera e all'ascesi viene compiuto da questa collana in maniera originale e genuinamente ecumenica [...]. Dalla lettura di questi testi, sia di quelli appartenenti alla religiosità tradizionale, sia di quelli che esprimono le più recenti tendenze, non solo nuovamente risalta la verità della coincidenza tra *lex orandi* e *lex credendi*, ma viene ancora indicata una struttura ineliminabile dell'esperienza religiosa: quella lotta contro i limiti della creaturalità e quella possibilità di fiducioso tremante riscatto, che la preghiera assicura a chi 'cerca gemendo' (Pascal), se è vero, come ha scritto M. Scheler, che "l'uomo è sostanzialmente un essere che cerca e che prega Dio"». In ricordo dell'opera e della figura di Gianfranco Morra è stato creato un sito, accessibile liberamente e dal quale è possibile scaricare gratuitamente varie sue opere: www.gianfrancomorra.it.

ca senza aver già trovato; mentre l'esperienza *sacra-del-sacro* è tutt'uno con il riconoscimento della nullità dell'esperimentante⁵⁵.

Come dice Scheler: «Aseità (Infinità), Onnipotenza e Sacralità sono le tre più formali determinazioni di un essere e oggetto della natura del 'divino'»⁵⁶. L'uomo giunge a queste determinazioni positive del divino attraverso il mondo che si presenta come 'uno specchio'. Ma tutto questo implica un prezzo da pagare: «le determinazioni positive dell'*Ens a se* sacro, 'infinito e onnipotente' risultano sempre nel loro valore meramente *inadeguato, inespressivo e soltanto analogico*»⁵⁷. «Il *Deus qui melius scitur nesciendo*», commenta Morra, può anche essere saputo, ma sempre in via inadeguata, come tutti i mistici hanno sperimentato»⁵⁸. Inadeguatezza (dalla quale nasce in noi il sentimento della 'venerazione dinnanzi a Dio'), inespressività (l'essenza di Dio è qualcosa di inesprimibile), indicibilità, ecco i tratti essenziali che definiscono il nostro rapporto con il divino:

Dio è il nome indicibile; per questo non significa niente, non esprime niente, non indica niente. Quando parla agli uomini e in quanto parla agli uomini, neppure Dio può nominarsi: *Ego sum qui sum*. Per questo le determinazioni positive di Dio non possono che essere analogiche⁵⁹.

La somiglianza con Dio è inscritta nello stesso spirito umano. E a questo corrisponde il riconoscimento, nella coscienza, della propria creaturalità, il che, dice Scheler, implica il rifiuto sia dell'intellettualismo sia del volontarismo, e la riaffermazione del primato dell'amore: «In Dio non v'è né il primato dell'intelletto, né quello della volontà, ma, unicamente, il primato dell'amore: *Deus caritas est*, Dio è amore e la creazione deriva dall'amore». Quell'amore che fonda l'unità della volontà e dell'intelletto, che senza di lui si scomporrebbero dualisticamente. L'esperienza religiosa autentica, come quella che raggiunge il suo apice nei mistici, ci rivela che amare non è possibile che in Dio: *velle, amare in Deo, cognoscere in lumine Dei*»⁶⁰.

Da questa costituzione ontologica deriva una legge essenziale: «ogni spirito finito crede o in Dio o in un idolo», e anche una regola di pedagogia religiosa: la via per allontanare la cosiddetta incredula-

⁵⁵ M. SCHELER, *Vom Menschen*, cit., pp. 139-140.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 169 (trad. it. di G.F. Morra).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 173 (trad. it. di G.F. Morra).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 143 (trad. it. di G.F. Morra).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 220 (trad. it. di G.F. Morra).

lità non è quella di introdurre esteriormente l'uomo all'idea e alla realtà di Dio (sia tramite le cosiddette prove o persuasione); piuttosto, dice Scheler,

la verifica a posteriori, certamente possibile, nella vita particolare di ogni uomo (e di ogni categoria di uomini), del fatto che egli al posto di Dio abbia collocato un bene finito, cioè che nella sfera dell'assoluto, all'interno dell'ambito dei suoi oggetti, – che gli 'è data' in ogni caso come sfera – ha divinizzato, come si usa dire, un bene di questo tipo, o si è 'invaghito' di esso (come dicevano gli antichi mistici)⁶¹,

è in grado di condurre a un vero risveglio dell'atto religioso. Per Scheler un'«esperienza di Dio» è possibile per ogni uomo: in determinate condizioni favorevoli e disposizioni interne, egli dice, l'uomo può accedere a questa esperienza «nel profondo della sua personalità e nel contatto mistico del fondamento della sua anima spirituale personale con la divinità»⁶². Qualcosa che avviene sempre e solo nella forma di un contatto, di una 'rivelazione' e 'comunicazione' di Dio all'uomo.

Nell'*homo religiosus* si fanno visibili le componenti essenziali dell'atto religioso: la trascendenza sul mondo come sua intenzione di fondo, la possibilità di trovare riempimento soltanto attraverso il '*divino*', la possibilità cioè di trovare riempimento dell'atto per mezzo dell'accettazione di un *ente* di carattere divino, che rivela *sé stesso* e *che si dona* all'uomo (rivelazione naturale del divino). Il principio di ogni conoscenza religiosa è dunque il seguente: «tutto il sapere intorno a Dio è sapere *per mezzo* di Dio»⁶³.

3.4. Amore e conoscenza

Anche nell'analisi dell'ontica del Divino e dell'atto religioso appare dunque ulteriormente evidente quella che Scheler – lo abbiamo visto – indica come conseguenza di una delle verità più profonde e intrinseche del cristianesimo: Cristo non 'ha' la verità, ma 'è' la verità; Cristo è una persona, non un'idea. Dal punto di vista religioso, dice Scheler, si ha un'inversione del rapporto fra conoscenza e amore:

1) Nel cristianesimo la conoscenza religiosa non è più un atto spontaneo dell'individuo, ma, al contrario, l'impulso iniziale che muove verso di essa è posto in

⁶¹ ID., *L'Eterno nell'uomo*, cit., p. 669.

⁶² *Ibidem*, p. 667.

⁶³ *Ibidem*, p. 631.

Dio stesso, nella sua volontà di redenzione, sospinta dall'amore, e nella sua conseguente autorivelazione in Cristo⁶⁴.

2) Anche il processo di santificazione dell'individuo per mezzo delle opere si realizza esclusivamente all'interno di un percorso che ha il suo punto di partenza nell'essere afferrato dalla 'grazia' di Dio, un atto antecedente qualsiasi azione dell'individuo stesso, e il suo punto d'arrivo in una grazia finale ('santificante'). Tutta la libertà e tutti i possibili meriti dell'uomo si trovano solo *tra* questi due punti. Sia l'inizio sia la mèta di ogni processo religioso di conoscenza e di salvezza si trovano dunque in Dio⁶⁵.

Al posto dell'autoredenzione di tipo indo-greco che si realizza mediante la conoscenza, compare l'idea dell'essere redenti dall'amore divino:

Con Cristo non si ha la comunicazione al mondo di una nuova forma di conoscenza e di saggezza relativamente a Dio stesso, com'è avvenuto per esempio con Buddha, il 'grande maestro', con Platone e così via, oppure quando Dio ha parlato e dato le leggi 'in' Mosè e 'nei' suoi profeti; di certo non si ha nemmeno una comunicazione il cui contenuto sarebbe solo l'esistenza di un Dio amante e misericordioso ma ogni nuovo contenuto di conoscenza relativo a Dio è piuttosto sorretto, come dal suo stesso fondamento creatore, dall'*atto di amore* con cui Egli si rende visibile in Cristo⁶⁶.

Il 'cuore', più del conoscere e del volere, costituisce «il nucleo dell'uomo inteso quale essere spirituale», ed è attraverso questo 'organo' che l'uomo giunge ad amare le cose al più possibile nel modo in cui le ama Dio. Nel proprio atto d'amore l'uomo infatti «esperisce l'armonico incontrarsi dell'atto divino e dell'atto umano in un unico e medesimo punto del mondo dei valori»⁶⁷.

4. *Edith Stein e «la scala segreta dell'amore»*

Per Edith Stein i risultati migliori conseguiti da Scheler sono stati nel campo dell'etica, della filosofia della religione e della sociologia filosofica:

qui egli ha condotto, con uno spirito di pura oggettività, ricerche fondamentali. Era convinto della forza della intuizione dell'essenza; nonostante ciò era lontano dal sottoporsi a una analisi critica in quanto egli aveva assunto la posizio-

⁶⁴ Id., *Liebe und Erkenntnis* (1915), ed. it. Id., *Amore e conoscenza*, trad. it. di E. Simonotti, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 59.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 59-60.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 50-51.

ne più radicale di tutti i fenomenologi contro l'atteggiamento critico come atteggiamento spirituale fondamentale. Questo era una conseguenza della sua vita religiosa che esigeva, anche dallo stesso filosofo, lo sguardo del fanciullo ingenuo nei confronti di Dio⁶⁸.

Riconoscimento ancor più rilevante la Stein riserva a Scheler quando si interroga su come la 'questione di Dio' si sia profilata nei tre grandi esponenti della fenomenologia: in Husserl «a causa della assolutizzazione delle monadi non c'è spazio per Dio, nel senso della nostra idea di Dio, la quale attribuisce a Lui solo l'essere assoluto e lo pone come l'essere assoluto»⁶⁹, in Heidegger si profila «un mondo senza Dio, un esito nichilistico», mentre in Scheler,

se ci fermiamo ai lavori attraverso i quali ha fatto presa soprattutto sul vasto pubblico – la sua etica materiale dei valori, *Vom Ewigen im Menschen*, e la raccolta completa di appendici ed articoli –, si potrà dire che egli ci indica un *mondo retto da Dio*, una immagine del mondo che si è delineata accostandosi coscientemente all'agostinismo, ma che ha anche una parentela con il tomismo scolastico più di quanto pensasse lui stesso e i suoi avversari provenienti dalle file della neoscolastica⁷⁰.

Scheler ha aperto gli occhi a molti sul valore della sfera religiosa e, per ammissione della stessa Stein, questa influenza si riversò anche su di lei.

Ma nella Stein quello che in Scheler è analisi filosofica e 'nascosto realismo mistico' diviene esperienza religiosa autentica, profonda e coerente fino all'estremo. Alla fine Edith Stein si è davvero conformata a quegli *homines religiosi* a cui Scheler attribuisce un ruolo decisivo per un rinnovamento religioso. Immergersi negli scritti dedicati a Teresa d'Ávila, a Giovanni della Croce, a Dionigi Areopagita costituisce un'avventura spirituale. La forza ermeneutica di penetrazione di tali scritti rivela già, in sé stessa, il livello elevato di conoscenza spirituale del mistero divino. In modo del tutto particolare ciò avviene con *Kreuzwissenschaft* (*Scientia Crucis*) l'opera più centrale e decisiva, del 1941-1942, dedicata a san Giovanni della Croce, un autentico capolavoro di analisi ermeneutica⁷¹.

Sono tanti i temi scheleriani che riemergono negli scritti di Edith Stein: quelli della gioia e dell'umiltà, quello della funzione degli *homines religio-*

⁶⁸ E. STEIN, *Il significato della fenomenologia come visione del mondo*, cit., pp. 95 ss.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 103-104.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 104.

⁷¹ Su questo, cfr. A. ALES BELLO, *Per un recupero della mistica nell'ambito fenomenologico*, in *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del Colloquio 'Filosofia e Mistica', Roma, 6-7 dicembre 2001, Città del Vaticano, LEV, 2003.

si, il tema dell'«ascosità» di Dio, l'idea frequente dell'*amare Deum in Deo*. In una lettera del 1927, scritta a Roman Ingarden, Edith Stein osserva:

Dove manca l'esperienza personale bisogna attenersi alle testimonianze di *homines religiosi*. Di ciò non vi è difetto. A mio avviso, i più impressionanti sono i mistici spagnoli, santa Teresa e Giovanni della Croce⁷².

Su che cosa si fonda la *Scientia crucis*, la scienza dell'amore che Edith Stein costruisce a partire dallo studio di questi due grandi mistici? Sulla sperimentata e sperimentabile consapevolezza che per chi porta la Croce realmente «il giogo è soave» e il «peso leggero», l'anima che attraversa questa esperienza «troverà in ogni cosa grande sollievo e dolcezza»⁷³.

Per raggiungere l'unione amorosa con Dio non esiste altra via⁷⁴. *Fiamma viva* di san Giovanni della Croce è per Edith Stein la composizione poetica che meglio condensa la sua esperienza originaria, essa ci pone di fronte a «un dato puramente oggettivo e realistico»⁷⁵, un'oggettività con la quale dev'essere vissuto lo stesso sacrificio della Messa:

Morire con Cristo in Croce, per risorgere con Lui, diviene realtà per ogni credente e, particolarmente, per ogni prete nel santo sacrificio della Messa che, per l'insegnamento della fede, è il rinnovarsi del sacrificio della Croce. Per chi lo celebra con viva fede o vi prende parte, per lui e in lui, si verifica esattamente quello che è accaduto sul Golgota. La teologia della croce diventa così la fonte primaria della stessa «Scienza della Croce»⁷⁶.

L'anima è portata a sperimentare un'«incandescenza nell'amore e una trasformazione»⁷⁷: «La fiamma», dice Edith Stein, «che dapprima ha avvolto l'anima e poi l'ha incendiata è l'amore»⁷⁸. Il *Cantico della Notte* chiama la contemplazione oscura una «scala»:

come si sale una scala per impadronirsi delle ricchezze, dei tesori e delle altre cose di una fortezza, così l'anima, attraverso questa nascosta contemplazione, senza sapere come, sale per impadronirsi dei tesori e dei beni celesti, per conoscerli e possederli⁷⁹.

⁷² Lettera riportata in: V. CIRLOT - A. VEGA (a cura di), *Edith Stein. Mistica tedesca e brabantina*, in F. ZAMBON (a cura di), *La Mistica Cristiana*, II, Milano, Mondadori, 2021, p. 570.

⁷³ E. STEIN, *Scientia Crucis*, a cura di C. Dobner, Roma, Edizioni OCD, 2011, p. 133.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 239.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 240.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 20 ss.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 149.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 158.

Questa scala viene detta contemplazione, perché

essa è scienza dell'amore, un'amorosa conoscenza infusa che, insieme, illumina l'anima e l'accende di amore, finché, di grado in grado, non sale a Dio, suo Creatore. Poiché Egli solo è l'amore che unifica l'anima e la unisce con Dio⁸⁰.

L'ultimo dei gradini di questa scala segreta dell'amore, dopo che nell'ottavo l'anima sperimenta «il possesso dell'Amato e l'unione» («Ho trovato Colui che la mia anima ama; lo tengo stretto e non lo lascerò più», *Cantico spirituale*, 4, 3) è quello che «rende l'anima perfettamente simile a Dio, in forza della chiara visione di Dio, al cui possesso giunge non appena abbandona il corpo, dopo che in questa vita è giunta al nono gradino», nel quale «i tesori della grazia e della ricchezza di Dio, al cui godimento l'anima in questo gradino viene elevata, non si possono esprimere a parole anche se si scrivessero molti libri, il più resterebbe da dire». Queste anime, il cui numero è piccolo, sono risparmiate dal fuoco del purgatorio, poiché già sono state purificate dall'amore⁸¹. L'anima, giunta al matrimonio mistico, «si trova nella *cella vinaria più interna dell'Amato*», cioè al sommo grado dell'amore:

Così si compie una nuova Incarnazione di Cristo nel cristiano che si può paragonare a una Risurrezione dalla morte di Croce. L'uomo nuovo porta le stigmate di Cristo nel suo corpo: la memoria della miseria del peccato, da cui è stato risvegliato alla vita beata, e il prezzo con cui dovette essere pagata. Gli rimane il dolore della nostalgia per la pienezza della vita, finché possa entrare nella luce senza ombre attraverso la reale morte del corpo. Così, l'unione sponsale dell'anima con Dio è giunta alla meta per la quale è stata creata, comprata attraverso la Croce, compiuta sulla Croce e sigillata dalla Croce per tutta l'eternità⁸².

5. Dietrich von Hildebrand: la trasformazione in Cristo

*Die Umgestaltung in Christus*⁸³ (1940) e *Das Wesen der Liebe*⁸⁴ (1971) di Dietrich von Hildebrand ci appaiono come le due opere che meglio possono essere collegate alla filosofia dell'amore di Max Scheler. L'amore è una risposta della volontà o una risposta affettiva al valore? Hildebrand parla di *Delektabilität* nell'amore e del fatto che

⁸⁰ *Ibidem*, p. 161.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 161-163.

⁸² *Ibidem*, p. 316.

⁸³ D. VON HILDEBRAND, *La trasformazione in Cristo*, cit.

⁸⁴ ID., *L'essenza dell'amore*, a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2003.

il ruolo della capacità di dilettere nell'amore implica proprio che esso presupponga un profondo dato valoriale, e precisamente di arrivare fino al punto in cui la bellezza del valore e la sua capacità di dilettere si dispiega e si rivela pienamente⁸⁵.

La dedizione del cuore, che è propria dell'amore, non è un prodotto della nostra volontà, ma un dono, dice von Hildebrand, non una semplice partecipazione al valore dell'oggetto, come pensa Scheler. L'aspetto originale del pensiero di von Hildebrand è dunque l'attenzione al carattere della risposta di fronte all'intuizione di un valore. L'amore è una *Überwertantwort*, trascende tutte le altre risposte ai valori, è un 'più' nell'ambito della risposta al valore. Un amore che contiene questo carattere di 'oltre' è soprattutto l'amore per Dio, un amore che implica «una partecipazione della persona intera, che implica volontà e cuore». Esso è mosso da un'«intenzione unitiva»: «L'amore di Dio è la risposta al valore *par excellence*, l'atto più trascendente dell'uomo e il più oggettivo», dal momento che «è un essere colpiti dalla magnificenza di Dio, tale che coinvolge affettivamente la mia vita privata (*Eigenleben*) più personale fino alla radice, che diventa anche profondamente 'soggettiva' in virtù della sua bellezza infinita oggettiva»⁸⁶.

La santità non determina la perdita della propria vita personale, ma presuppone lo sviluppo di una specifica *qualità* di questa vita. Al centro dunque del problema dell'amore, vi è quella che von Hildebrand aveva chiamato, in una delle sue prime opere, 'trasformazione in Cristo'. Una trasformazione che, come una scala, parte dalla disponibilità a questa trasformazione, passa per il pentimento, per la conoscenza di noi (santa Caterina da Siena: «entriamo nella cella del conoscimento di noi») e conduce al destarsi a una coscienza sempre più perfetta. È il *lumen Christi* che desta alla realtà, dice von Hildebrand con Agostino, alla vera semplicità, al raccoglimento e alla contemplazione⁸⁷, fino all'immersione amorosa in Dio:

Nella più alta forma del 'rapimento' che è l'estasi, dove non si conosce più che una sola cosa – Dio –, può scomparire tutta quanta la realtà creata, ma questo sparire reca il carattere di un superamento, e al ridestarsi dopo il periodo estatico, secondo che i mistici riferiscono, tutto appare dinanzi all'occhio spirituale ancora più chiaramente e luminosamente situato nel posto voluto da Dio⁸⁸.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁸⁷ «Il raccoglimento è il presupposto di ogni vita veramente desta e profonda; costituisce perciò un elemento indispensabile della trasformazione in Cristo; la contemplazione poi è la fonte a cui deve attingere la vita nel Cristo, ed è insieme il fine nel quale essa ha il suo compimento» (D. VON HILDEBRAND, *La trasformazione in Cristo*, cit., p. 75).

⁸⁸ *Ibidem*, p. 311.

6. Conclusione

La densità e ricchezza della riflessione di M. Scheler nel campo delle virtù, dell'amore, della religione, non è sfuggita ad Hans Urs von Balthasar⁸⁹, il quale tuttavia si è anche chiesto come sia stato possibile che questo pensatore, salutato dalla Germania cattolica come un restauratore dei valori religiosi e come un personalista cristiano, abbia potuto approdare, negli ultimi anni della sua vita, «a una visione nettamente panteista e spinoziana». Secondo von Balthasar, la risposta va ricercata nella mancata soluzione del problema del rapporto fra istinto e spirito, fra natura e grazia. La soluzione di Scheler non è, alla fine, quella della tensione, ma della separazione ed «è quella che porta ineluttabilmente verso l'abisso in cui va a schiantarsi il suo volo d'Icaro»⁹⁰. Un'«univocizzazione» dello spirito e della pulsione che ha condotto a una sorta di identità di valore della sessualità e dell'amore spirituale, dell'estasi dionisiaca e dell'umiltà⁹¹. Ma in questo modo, secondo von Balthasar, il mistero della grazia diviene il mistero della natura dell'uomo stesso, l'equazione spirito=grazia=Dio ineluttabilmente viene messa in gioco, «l'uomo che è in quanto vivente supremo trascende ogni vivente, diviene la trascendenza di Dio. Lo sbocco diventa inevitabilmente una sorta di 'auto-deificazione' dell'uomo, un titanismo, un «ribaltamento del religioso nel titanico»⁹².

Soltanto la ricerca filosofica e soprattutto l'esperienza religiosa e mistica di Edith Stein (nel suo itinerario che va dall'idealismo di Husserl al realismo di san Tommaso) e quella più filosofico-ascetica di Dietrich von Hildebrand sono riuscite a venire a capo di queste difficoltà, attraverso cammini nei quali *lex orandi* e *lex credendi* si alimentano l'un l'altra, cammini che, se non altro per il loro inizio, devono molto all'esercizio di quelle virtù che le magistrali e indimenticabili analisi di Max Scheler avevano saputo riabilitare.

Bibliografia essenziale

H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*, III, *Die Vergöttlichung des Todes*, Einsiedeln-Freiburg, Johannes Verlag, 1998, pp. 84-192; testo parzialmente sintetizzato in: Id., *Introduction*, in M. SCHELER, *Six essais de philosophie et de religion*, a cura di P. Secretan, Fribourg, Suisse, Éditions Universitaires, 1996, pp. 3-28.

⁸⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, cit., pp. 142-143.

⁹⁰ Id., *Introduction*, in M. SCHELER, *Six essais de philosophie et de religion*, cit., p. 15.

⁹¹ *Ibidem*, p. 16.

⁹² *Ibidem*, p. 23.

A. DEMPF, *Schellers System Christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung*, in P. GOOD (hrsg.), *Max Scheler in Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München, Francke Verlag, 1975, pp. 39-45.

D. VON HILDEBRAND, *Die Umgestaltung in Christus* (1940), ed. it. *La trasformazione in Cristo*, trad. it. di Francesca Dalmazzo, Brescia, Morcelliana, 1952.

Id., *Das Wesen der Liebe* (1971), ed. it. *L'essenza dell'amore*, trad. it. di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2003.

M. HORKHEIMER, *Max Scheler (1874-1928)*, in Id., *Gesammelte Schriften*, II, *Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, pp. 145-157.

G.F. MORRA, *L'ultimo Horkheimer tra nichilismo e teologia*, in Id. (a cura di), *La scure del nulla. Nichilismo e società*, L'Aquila, Japadre Editore, 1984, pp. 295-320.

Id., *M. Scheler. Una introduzione*, Roma, Armando Editore, 1987.

M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913), ed. it. Id., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di R. Guccinelli, Milano, Bompiani, 2013.

Id., *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1915), in Id., *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, III, Bern und Münschen, Francke Verlag, 1972, pp. 13-31; trad. it. M. SCHELER, *Riabilitazione della virtù*, in Id., *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Milano, Bompiani, 1936.

Id., *Vom Ewigen im Menschen* (1921; GW Bd. 5), trad. it. Id., *L'Eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2009.

Id., *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926) in Id., *Gesammelte Werke*, VIII, 1980, trad. it. *Conoscenza e lavoro*, a cura di L. Allodi, Milano, FrancoAngeli, 1997.

E. STEIN, *Kreuzwissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, trad. it. Id., *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce* (1941-1942), a cura di P. Edoardo di S. Teresa O.C.D., Roma, Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, 1982. Esiste anche la più recente traduzione a cura di C. Dobner, Roma, Edizioni OCD, 2011.

Id., *Il significato della fenomenologia come visione del mondo* (1932), in Id., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 91-107.

Id., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie, Edith Steins Werke*, VII, edite a cura di L. Gelber e P. Romaeus, Freiburg im Breisgau, Herder Verlag, 1985; trad. it. Id., *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, pp. 235-238.

Id., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, trad. it. *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1988.

Id., *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita*, trad. it. *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi Areopagita*, Roma, Città Nuova e Edizioni OCD, 2020.