

MAX SCHELER

*Esistenza della persona
e radicalizzazione della fenomenologia.*

a cura di
Guido Cusinato

FrancoAngeli

Copyright © 2007 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6	2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate la riproduzione con qualsiasi mezzo, formato o supporto comprese le fotocopie (queste ultime sono consentite solo se per uso esclusivamente personale di studio, nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti), la scansione, la memorizzazione elettronica, la comunicazione e la messa a disposizione al pubblico con qualsiasi mezzo (anche online), la traduzione, l'adattamento totale o parziale.

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano".

Indice

Prefazione	pag.	7
Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità nel pensiero di Max Scheler <i>di Giovanni Ferretti</i>	»	9
Rileggere il <i>Sympathiebuch</i> <i>di Laura Boella</i>	»	33
Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofica <i>di Guido Cusinato</i>	»	53
Il Dio diveniente di Scheler ed il problema del valore della realtà <i>di Andrea Zhok</i>	»	81
Schellers Konzeption der Wissensformen und ihre Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen <i>di Ernst Wolfgang Orth</i>	»	101
Sommario	»	122
Max Scheler als Lebensphilosoph <i>di Ferdinand Fellmann</i>	»	123
Sommario	»	140
Capitalismo e livellamento nel pensiero di Max Scheler <i>di Vittorio d'Anna</i>	»	143
La vocazione personale. Max Scheler e l' <i>Ordo Amoris</i> <i>di Veniero Venier</i>	»	163

La persona tra compimento e realizzazione secondo Max Scheler <i>di Daniela Verducci</i>	»	177
Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler <i>di Antonio Da Re</i>	»	203
Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto <i>di Leonardo Allodi</i>	»	223
L'antipsicologismo del giovane Scheler (1899-1906) <i>di Giuliana Mancuso</i>	»	241
Pensare il cristianesimo: Max Scheler e Michel Henry <i>di Giuseppina De Simone</i>	»	257
Le immagini della percezione sensibile in Scheler e Bergson <i>di Michele Averchi</i>	»	275
L'ultimo Scheler, l'interpretazione di Spinoza e la "sindrome gnostica" <i>di Amedeo Vigorelli</i>	»	295
Widerstand und Sorge. Schelers Antwort auf Heidegger und die Möglichkeit einer neuen Phänomenologie des Daseins <i>di Hans Reiner Sepp</i>	»	313
Sommario	»	328
Nota bibliografica	»	329

La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo Amoris

di Veniero Venier (Università di Udine)

Amore e conoscenza

Nella prefazione alla seconda edizione a *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* Scheler enfatizza l'ampio interesse suscitato dal pensiero centrale di Pascal dell'esistenza di un *ordre du coeur* o *logique du coeur*, da contrapporre allo «spaventoso “*desordre du coeur*” dei nostri giorni»¹. La *logique du coeur* come essenziale intreccio tra mondo dei valori ed esistenza personale è anche, come noto, il tema centrale di un saggio del 1916 pubblicato postumo con il titolo di *Ordo Amoris* (Cfr. GW X, 516). Se i temi del manoscritto sono del tutto contigui al *Formalismusbuch* e al cosiddetto periodo teistico, la sua importanza, però, oltrepassa tale contesto, per estendersi ad uno degli aspetti centrali e costanti del personalismo etico di Scheler, sino ai suoi ultimi controversi sviluppi: l'intreccio essenziale tra conoscenza, amore ed essere personale. Nelle considerazioni che seguono si cercherà di mostrare come tale intreccio si ritrovi già nel concetto di *ordo amoris* e come in esso vada rintracciato, secondo Scheler, il senso più profondo di ogni destino personale individuale².

Per Scheler «chi ha l'*ordo amoris* di una persona ha quella persona» (GW X, 348), chi ha il suo *ordo amoris* ne conosce cioè l'intima essenza, ne intuisce la gerarchia e il mondo di valori. Il concetto di *ordo amoris* va essenzialmente riferito a quell'ordine di preferenza rispetto ai valori che regolano il nostro rapporto con il

¹ GW II, 15, si veda anche GW II, 267.

² Questo intreccio è uno dei motivi principali discussi nel nostro *Il gesto della trascendenza. Un'interpretazione di Max Scheler*, Padova 2001, a cui ci sia consentito rimandare per un approfondimento delle riflessioni qui svolte.

mondo. La descrizione di tale ordine è il mezzo per rinvenire la struttura più semplice del nucleo personale che si cela dietro all'agire morale umano, «tutto ciò che noi conosciamo di moralmente importante di un uomo o di un gruppo deve essere ridotto [...] al particolare modo della costruzione dei suoi atti di amore e odio e alla loro potenzialità: all'*ordo amoris* che si esprime in tutti i moti dell'animo dominandoli» (GW X, 347). Posso conoscere la più profonda essenza di un individuo, di un'epoca storica, di un popolo, di una nazione etc. quando ne conosco il sistema di valori e la struttura di preferenza ad esso connessa. Si tratta di una conoscenza essenziale perché è in grado anche dai singoli frammenti di cogliere quello stile di vita dietro cui si celano le più profonde intenzioni assiologiche. L'averne non va inteso qui nel senso del possesso ma piuttosto, come approfondiremo, nel senso dell'amore spirituale, quello del prender parte, del partecipare al senso concreto dell'esistenza altrui senza alcuna pretesa di dominio e di assoggettazione.

Secondo quanto Scheler afferma in *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, la persona, «non è, in se stessa, una cosa, né porta con sé l'essenza della "cosalità" in sé [...] essa esiste solo nel compimento dei suoi atti»³. L'essere concreto della persona è il legame di senso, l'unità essenziale di tutto ciò che può essere connotato con il termine *spirito*, vale a dire di tutti quegli atti del volere, del sentire, dell'amare, dell'odiare, che Scheler ritiene di grado più elevato rispetto alla sfera vitale psico-fisica. La persona così come i suoi atti non sono in alcun modo oggettivabili⁴. La loro effettuazione sottintende sempre, invece, un incessante *Mit-sein*, un essere assieme che rivela come ogni singolo atto presupponga le esistenze altrui e vada riferito ad esse come co-compimento (*Mit-vollzug*), come necessaria condivisione sia di forme di pensiero che di situazioni affettive e volitive. La persona, inoltre, non è l'io, e noi non deduciamo l'esistenza degli altri come se fossero una sorta di nostra replica. Al contrario, l'esperienza dell'altro avviene inizialmente come un flusso indifferente rispetto alla distinzione Io-Tu. Per Scheler l'uomo vive più negli *altri* che nell'intimità di sé stesso; più nella comunità che nella propria dimensione individuale: «È proprio tramite il medesimo atto del distinguersi rispetto ad un tutto inizialmente poco differenziato che ci perviene a chiara co-

scienza contemporaneamente il proprio e l'estraneo»⁵. La persona non va dunque confusa con l'io che riguarda piuttosto la sfera psichico-corporea, quella sfera che può divenire materia e oggetto di conoscenza e descrizione scientifica ma che presuppone l'essere personale e le sue *motivazioni*.

Il sapere oggettivo poggia dunque sul senso ontologico della persona che è quello «del prender parte di un essere essenzialmente spirituale all'essenza di un'altro essere spirituale» (GW VII, 220). Nel corso degli anni '20, questo senso del sapere come sapere partecipativo viene sempre più accentuandosi nel suo significato di una formazione spirituale basata sull'amore. In una conferenza del '25, *Die Formen des Wissen und die Bildung*, Scheler definisce in cosa debba consistere il senso della formazione della persona spirituale nella sua individualità: «"tendere alla formazione" significa cercare con fervore pieno d'amore una partecipazione ontica a tutto ciò che nella natura e nella storia è essenziale al mondo [...] questo divenir-mondo di una persona umana nell'amore e nella conoscenza sono solo due espressioni di indirizzi diversi del medesimo più profondo processo di figurazione che si chiama formazione. [...] La fonte di questo processo è nell'uomo quell'amore per il mondo [...] sempre assetato di unificazione e di simpatia con l'essere mondano di ogni specie»⁶.

Il significato più autentico del sapere è dunque quello di una relazione ontologica fondata sul senso intenzionale dell'amore: «sa-

⁵ GW VII, 244. E. Stein in *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, 31, in polemica con Scheler, afferma che un flusso indistinto di vissuti è «una rappresentazione assolutamente ineffettuabile» poiché non è possibile riferirsi a dei vissuti senza individuarli in un io e riferirli ad esso. Per un approfondimento di tali questioni cfr. il nostro, *L'altra persona. Note sul problema dell'empatia in Edith Stein e Max Scheler*, «Annuario Filosofico», XIX, 2003, 319-331.

⁶ GW IX, 90-91. Sulla base di questa continua eccedenza dell'individuo, sospinta dall'amore verso la sfera altrui e verso il mondo, deve essere intesa anche la preminenza per la comprensione del reale affidata da Scheler – sin dal *Formalismusbuch* – al sentire emozionale (*Fühlen*) e al cogliimento dei valori ad esso connesso. Va precisato, però, che tale sentire poggia, nell'ultimo Scheler, innanzitutto sul presupposto di un'unità estatica che precede un qualsiasi apprendimento del reale. Si tratta di una forma precosciente, per cui quasi si «vive» negli oggetti senza oggettivarli, si hanno le cose senza sapere di averle (cfr. GW IX, 112-113). La relazione estatica è quella condizione, simile a quella animale, in cui l'uomo si trova ad essere completamente e indistintamente immerso nel proprio ambiente. La resistenza (*Widerstand*) di fronte ad ostacoli, conflitti, contraddizioni, trasforma la forma estatica originaria in coscienza e alla fusione con l'essere subentra «un sapere attorno al sapere delle cose», come sapere riflessivo (cfr. GW IX, 15 e 189).

³ GW II, 50-51, cfr. anche GW II, 382-383.

⁴ Cfr. GW VII, 219 e GW II, 386.

pere è relazione d'essere (*Seinsverhältnis*). [...] È la relazione di partecipazione di un ente all'essenza [*Sosein*] di un altro senza che, tramite ciò, tale essenza venga in alcun modo alterata»⁷.

A differenza della pretesa "oggettivante", del sapere oggettuale, il sapere inteso come partecipativo non pretende di assimilare in sé l'oggetto, né tanto meno di produrlo. Il senso intenzionale dell'amore nella sua accezione più lata è, per Scheler, la tendenza (*Tendenz*) di colui che sa oltrepassare i limiti stessi del proprio essere per prender parte ad un altro essente. «Radice [...] determinante per il compimento degli atti che conducono a una qualsiasi forma dell'esser partecipi, può essere soltanto quel prendere parte, trascendendo se stessi e il proprio essere, che noi chiamiamo "amore" nel senso più formale. [...] Non vedo altro nome per questa tendenza che *Amore*, dedizione: irruzione [*Sprengung*], per così dire, oltre i limiti del proprio essere e della propria essenza [*Sosein*] tramite amore»⁸.

In un frammento del '26 intitolato *Liebe*, troviamo ancora una volta ribadito il senso fondativo dell'amore come atto intenzionale. La questione è appunto quella di che cosa faccia sì che un essente possa autodeterminarsi in modo tale da trascendere i confini della propria essenza e del proprio esistere per prender parte all'essenza e all'esistenza di un altro essente. Tutto ciò non può essere nuovamente «sapere» ma deve essere piuttosto ciò che rende possibile il sapere. «Ci ho riflettuto a lungo – dice Scheler – sul come si possa chiamare tale fenomeno che è visibile attraverso la riflessione. [...] Non lo saprei altrimenti definire nel suo senso più formale che con il nome di "amore". Amore è l'essenza dell'"intenzionale", dell'essere che si estende oltre sé stesso» (GW XI, 243).

Le operazioni che conducono al sapere e che chiamiamo conoscenza sono conseguenza di tale concezione fondativa dell'amore. Esiste, dunque, per Scheler, un comune mondo spirituale (*geistige Mitwelt*), in cui siamo immersi nella forma di un continuo trascendimento in una sorta di incessante movimento conoscitivo-relazionale in cui – e tramite cui – abbandoniamo i nostri confini individuali per prendere parte all'esistenza altrui, senza che venga meno l'essenza e l'esistenza di ciò cui prendiamo parte. Questo movimento di trascendenza è, per Scheler, il senso dell'atto spirituale come «*intentio*», su cui poggia fundamentalmente il significato concreto della persona come compimento d'atti.

⁷ GW VIII, 203; cfr. GW IX, 111.

⁸ GW VIII, 204; cfr. GW IX, 113.

2. Ontologia dell'*ordo amoris*

Tutti questi tratti fondamentali del rapporto tra il senso dell'essere personale e l'aspetto fondativo dell'amore, presenti nell'ultimo Scheler, sono delineati nel manoscritto del '16 e sono raccolti nel concetto di *ordo amoris*. Proprio in quel saggio viene decisamente affermato il primato dell'amore sulla conoscenza che sarà il *Leitmotiv* dell'ultimo Scheler: «l'uomo prima d'essere *ens cogitans* è *ens amans*», e l'amore è «*die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen*», ciò che lo risveglia al conoscere e al volere⁹. Inoltre, già in quel testo, per chiarire la forma dell'*ordo amoris*, viene sottolineato il senso spirituale intenzionale dell'amore come quell'«quell'atto originario tramite cui un essente senza abbandonare la propria determinatezza, prende parte ad un altro essente»¹⁰. Costituisce però il senso essenziale del concetto di *ordo amoris*, il fatto che in esso venga stabilito il significato ontologico partecipativo dell'amore nella sua individuazione personale¹¹. È sullo sfondo dell'*ordo amoris*, che la persona può riconoscere il senso del proprio volere e del proprio agire in relazione alle preferenze di valore e alla loro gerarchia. I valori permeano interamente, per Scheler, il nostro accesso alla realtà, sono ciò che fundamentalmente fanno sì che per l'uomo esista un mondo fornito di significato: «di tutte le cose che sussistono degne di essere amate, la cui essenza delimita a priori i beni fattuali accessibili alla sua facoltà di coglierli, gli è consentita solo una parte, compatibilmente alla propria essenza. Tale parte è determinata attraverso la qualità e modalità dei valori e perciò verso quella sorta di cose che in generale l'uomo può comprendere. Non le cose e le qualità a lui note determinano il suo mondo dei valori, è piuttosto il suo mondo essenziale di valore [*Wertwesenswelt*] ciò che perimetra e determina il conoscibile per lui e che emerge come un isola dal mare dell'essere» (GW X, 357).

Ma il rapporto tra amore e valori e quello tra odio e disvalori non va confuso con la loro cognizione. Tramite l'amore si fa esperienza immediata di un accrescimento di valore dei suoi portatori, oggetti o persone che essi siano, così come, tramite l'odio, del loro disvalore. In un certo senso dunque l'amore e l'odio *guidano* il cogliimento dei valori e ne sono la condizione sempre sottesa. L'*ordo*

⁹ Cfr. GW X, 354; cfr. GW V, 81.

¹⁰ GW X, 356; cfr. GW V, 86.

¹¹ Sul significato dell'*ordo amoris* come *pricipium individuationis* della persona si veda G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, 39 sgg.

amoris è dunque la trama che orienta la relazione tra il mondo dei valori e le esistenze personali. Che si tratti della struttura vera e propria dell'esser persona e non di un vuoto sentimentalismo è qualcosa che a Scheler appare del tutto innegabile. «Poiché quel che noi chiamiamo "animo" o in senso figurato "cuore" umano, non è alcun caos di ciechi stati sentimentali che secondo una qualche regola causale vengano collegati o separati con altre cosiddette datità psichiche. È esso stesso una controimmagine del cosmo di tutte le possibili cose degne d'amore [*Liebenswürdigkeiten*] – esso è a riguardo un *microcosmo del mondo dei valori*» (GW X, 361).

Le battute iniziali con cui esordisce il manoscritto di *Ordo amoris* sono del tutto emblematiche per intendere il senso di questo microcosmo personale:

«Mi trovo in un smisurato mondo di oggetti sensibili e spirituali che mettono il mio cuore e le mie passioni in un interminabile processo. Io so che tanto gli oggetti che mi giungono alla conoscenza percipiente e pensante, quanto tutto ciò che io voglio, scelgo, faccio, agisco, conduco, è dipendente dal gioco di questo processo del mio cuore. Da ciò ne consegue per me che ogni sorta di giustizia, falsità e stortura della mia vita e del mio agire ne viene ad essere determinata come se si desse un obiettivo giusto ordine di questi moti del mio amore e odio, delle mie inclinazioni e avversioni, del mio molteplice interesse alle cose di questo mondo e come se mi fosse possibile imprimere al mio animo questo "*ordo amoris*"» (GW X, 347).

A questo «smisurato mondo d'oggetti» corrisponde dunque la possibilità di un ordine obiettivo in cui la struttura dei valori nella quale si radica la nostra esistenza sia regolata (o dispersa) dal moto intenzionale dell'amore e dell'odio. Si tratta per Scheler di qualcosa che siamo in grado di riconoscere ma che non possiamo in alcun modo stabilire o creare ma, soprattutto, si tratta di una realtà profondamente radicata nella dimensione interpersonale.

L'essere personale non può infatti venir scisso dalla sua dimensione relazionale, l'esistenza concreta di ciascuna singola persona è impensabile senza il presupposto della sua appartenenza alla sfera interpersonale. Tutto questo non significa però in alcun modo che il carattere individuale della persona possa essere totalmente assorbito da tale ambito. L'amore spirituale per la persona mette in luce l'esistenza di un nucleo intimo, del tutto intangibile, che fa sì che il rapporto tra persone non possa mai trasformarsi in una fusione indistinta che annullerebbe il senso di della stessa identità personale. La conoscenza dell'altro presuppone innanzitutto il riconoscimento della sua irriducibile individualità e singolarità come ciò che lo con-

traddistingue in quanto tale. Questa relazione esprime per Scheler un duplice aspetto di fondamentale importanza: il senso etico dell'amicizia e il valore dell'amore come amore per l'essere personale. L'amicizia è il riconoscimento reciproco del senso irriducibile della persona, della sua unicità, dell'irripetibilità che sta alla base del significato stesso dell'esistenza personale e della convivenza concreta tra persone. Alla base dunque del senso etico dell'amicizia sta il significato più alto dell'amore: il riconoscimento dell'essenza individuale dell'altra persona come ciò che non può essere in alcun modo scalfito o fatto oggetto di dominio (Cfr. GW VII, 167 sgg.).

Scheler distingue tra un aspetto intimo ed uno sociale della persona. Nella sfera intima la persona fa esperienza del proprio sé e del proprio vissuto in modo del tutto autonomo rispetto a qualsiasi tipo di vincolo con la sfera collettiva e sociale. «Persona intima è quanto ciascuno avverte come possibile referente essenziale di un tale vissuto di sé stesso; da essa *va distinto* esplicitamente quanto costituisce il vissuto di tutte le forme di esperienza che ciascuno ha di sé in un riferimento [...] alla *persona sociale*. [...] Ogni perfetta persona finita ha una sfera intima ed una sfera sociale» (GW II, 548-549).

Esiste dunque, relata a quella interpersonale, una dimensione autonoma, intimamente connessa all'essenza della persona individuale¹². L'impossibilità di dare un giudizio morale definitivo su di una qualsiasi persona rivela per Scheler anche una dimensione di intangibilità di questa autonomia: avvertire tale dimensione di alterità non è semplicemente un'esperienza dell'ineffabile, significa piuttosto evidenziare quel carattere inoggettivabile che è del tutto irriducibile ad una qualsiasi volontà di conoscenza e a qualsiasi tentativo oggettivistico, è il tratto comune ad ogni essere personale, è il *valore* stesso della persona in quanto tale.

Pur nella loro autonomia, individuo e società sono però due aspetti correlativi della persona, aspetti che si richiedono a vicenda: per Scheler «ciascuno ha di *sé stesso* un vissuto immediato sia come persona sociale che come persona intima» (GW II, 552). L'essere personale implica sia la persona singola che quella collettiva, «già in base all'esistenza essenziale della coscienza umana anche la società è in qualche modo internamente presente ad ogni individuo,

¹² Cfr. H. Leonardy, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, Den Haag 1976, 184-185.

[...] l'uomo non è solo parte della società, ma anche [...] la società, come membro della relazione, è una parte essenziale dell'uomo»¹³.

3. Il destino personale

Gli aspetti più propriamente etici della persona confluiscono nel concetto di *ordo amoris* che definisce l'*ethos* dell'uomo nell'accezione più ampia possibile, quindi non solo in riferimento ad un individuo, ma anche ad un'epoca storica, ad una comunità e alle forme sociali di identità collettiva. Il senso intenzionale del sapere come amore per la persona¹⁴ trova nell'*ordo amoris* le proprie coordinate essenziali. L'*ordo amoris* rappresenta il fulcro effettivo della vita personale e, così come accade per la persona, non deve essere inteso in un'accezione sostanziale: non si tratta in alcun modo di uno *status* da acquisire, di una sorta di perfetta armonia, di una condizione in cui potersi definitivamente acquietare. Al contrario, all'*ordo amoris* appartiene, fondamentalmente, la dimensione sempre precaria della ricerca personale: «è il problema centrale di ogni etica» (GW X, 347). Nella ricerca dell'*ordo amoris* è infatti sempre sottesa la possibilità stessa del disordine, del suo smarrimento, della sua *Verwirrung*.

L'*ethos* per Scheler coincide con l'*ordo amoris*, è il nucleo fondamentale dell'essere personale, corrisponde alla capacità essenziale di amare o odiare. Come si è già sottolineato, l'*ordo amoris*, sta alla base di ogni sistema di preferenza di valore, di ogni visione del mondo, e di ogni agire umano: è l'unità, la trama personale nel suo intreccio con l'esistenza, ad esso deve essere ricondotto tutto quel che riconosciamo come moralmente importante di un uomo o di un gruppo sociale. Il concetto di *ordo amoris* ha un duplice significato: normativo e descrittivo. Il significato di norma va qui inteso come l'orientamento etico fondamentale dato al proprio volere e al

¹³ GW VII, 225. Questa correlazione fonda, per Scheler, la possibilità stessa del principio di solidarietà. Cfr. GW II, 522 e W. Henckmann, *Bemerkungen zur Entwicklung des Solidaritätsproblems*, in C. Bermes, W. Henckmann (Hrsg.), *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Würzburg 2006, 19.

¹⁴ L'amore per il valore della persona in quanto tale è per Scheler l'amore etico per eccellenza. Cfr. GW VII, 167 sgg. e GW II, 15; si veda a riguardo G. Ferretti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Milano 1972, 282-284.

proprio agire, sia che ci si riferisca ad un'esistenza individuale oppure all'esistenza collettiva di un popolo o di una comunità. L'aspetto descrittivo è quello invece in grado di far emergere «dietro ai fatti intricati dell'agire umano moralmente rilevante», la struttura più semplice, il nucleo personale, «la formula etica fondamentale» secondo cui un soggetto umano vive ed esiste moralmente (GW X, 347-348). Il significato descrittivo ha una valenza fattuale e sta ad indicare quella condizione dell'esistenza morale in cui ciascuno singolo o ciascuna comunità vive e sulla cui base costruisce il proprio senso esistenziale, secondo le proprie preferenze di valore. Rispetto a tutto ciò l'*ordo amoris* stabilisce i limiti e le possibilità effettive spazio-temporali del volere umano e interagisce anche sull'efficacia fattuale dei valori pratico-vitali che lo condizionano nel suo mondo-ambiente¹⁵.

Ma ancor più dell'ambiente, lo spazio morale in cui la persona vive, è la singolarità e l'unicità della sua dimensione temporale a caratterizzare fondamentalmente l'essere personale. Il vero orizzonte temporale della persona come persona finita, si dischiude solo attraverso il riconoscimento del proprio *ordo amoris*: il tempo non è semplicemente l'alternarsi di passato e futuro verso l'ineluttabile fine di ciascuna vita individuale. La temporalità deve essere messa, qui, essenzialmente in relazione al senso della vocazione personale. Il rivelarsi della vocazione va inteso nell'accezione etimologico-luterana del *Beruf*, della *vocatio*, di quella voce interiore che chiama inequivocabilmente a realizzare il compito della propria esistenza¹⁶. La forma del riconoscimento dell'*ordo amoris* non soggiace, dunque, in alcun modo ad una rappresentazione positiva, si tratta invece, per Scheler, dell'«eterna saggezza che ci parla e ci guida e che non è affatto altisonante e imperiosa ma piuttosto del tutto silenziosa ed ammonitrice che tanto più forte risuona quanto più le ci si rivolge contro» (GW X, 354).

Il riconoscimento del proprio *ordo amoris*, dischiude il senso esistenziale, il significato autentico del tempo della persona ma è an-

¹⁵ Cfr. GW X, 348-349. Il mondo-ambiente (*Umwelt- Milieu*) riguarda la sfera psico-corporea dell'uomo e quella dei valori vitali e non ancora invece quella più propriamente personale, quel mondo dei valori spirituali (*Welt*) da cui scaturisce il senso profondo dell'esistenza in relazione al suo orientamento etico, cfr. GW II, 157-158, nota 1.

¹⁶ Cfr. GW X, 351; per l'etimologia luterana di *Beruf* si veda il *locus* classico M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di P. Burrelli, Firenze 1965, 138 sgg.

che esso, a sua volta, qualitativamente temporale¹⁷: è il *kairos*, l'istante in cui può essere colto il significato essenziale della propria vita, la decisione cruciale in cui si può concretamente configurare il proprio destino personale. Destino individuale ed ambiente morale tracciano così la concreta possibilità del poter corrispondere alla propria vocazione (*individuelle Bestimmung*), sono le modalità del suo riconoscimento. Rispetto ad essi, vocazione ed *ordo amoris* stanno in uno stretto, inscindibile rapporto: la costruzione dell'*ordo amoris* è necessariamente legata al riconoscimento della vocazione personale, al saperle corrispondere, al sapersi decidere per essa. Vien meno, in questo modo ogni accezione fatalistica del destino, come se nell'unità di un'esistenza si celasse un senso ininterrotto di quel che in essa ed attorno ad essa accade. Un senso secondo cui contraddittoriamente «pretendiamo che il destino sia ciò che ci si presenta in modo per lo più non voluto e inaspettato, ma che sia anche una successione di avvenimenti ed azioni soggetti ad una necessità causale» (GW X, 350). L'autentica esistenza personale, il suo profilarsi ed attuarsi, non esiste invece senza il possibile consenso al proprio *ordo amoris* che il riconoscimento della propria vocazione mette in gioco. La declinazione del destino come destino personale mostra dunque come vi sia la possibilità di gettare uno sguardo d'insieme su di un'intera vita e come tutta una lunga sequela di anni e di avvenimenti non sia un insieme puramente casuale e meccanico ma che possa invece trovare una ragion d'essere nel nucleo essenziale di ogni essere personale.

L'*ordo amoris* è dunque la destinazione, la *Bestimmung* fondamentale dell'esistenza umana, il suo potersi attuare in ciò che le è più proprio. È quella *logique du coeur*, quella sottile trama segreta che sottintende lo spazio delle possibilità effettive contenute in ciascuna vita. Se in tale logica il destino individuale non si presenta come una cieca sequela di eventi, non può essere però nemmeno inteso prescindendo dal legame oggettivo con quell'aspetto relazionale che compete al senso più concreto dell'esser persona. Ciascun destino è imprescindibile «dalla forma di un vivere, agire, credere e sperare insieme» (GW X, 352). Nell'*ordo amoris* è sempre implicito un legame collettivo, il vincolo etico dell'essere l'uno per l'altro. «L'idea della destinazione individuale include, dunque, non accidentalmente ma in sé, la reciproca solidarietà da parte dei soggetti morali, responsabili sia nelle colpe che nei meriti» (*ibidem*). La ri-

¹⁷ Cfr. M. Frings, *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee 1997, 66 sgg.

cerca dell'*ordo amoris* è inevitabilmente connessa alla sfera delle relazioni tra individui con le loro disfunzioni, armonie e contraddizioni. Anche le vocazioni si possono riconoscere in questo intreccio con gli altri: «può essere che un altro riconosca più adeguatamente la mia destinazione di quanto la riconosca io stesso. E può anche essere che un'altro mi aiuti energicamente a raggiungerla nella sua realizzazione» (*ibidem*). Chiunque può però allontanarsi dalla propria destinazione e dalla propria vocazione, la ricerca dell'*ordo amoris* può rimanere incerta o smarrirsi del tutto. In ogni destino individuale è insita dunque una dimensione di libertà, secondo cui, come può essere riconosciuto, l'*ordo amoris* può essere dissipato e disperso. Questa libertà di relazionarsi all'*ordo amoris* non ha nulla di volontaristico ma ha piuttosto sostanzialmente a che fare con il processo di auto-formazione (*Selbstbildung*) dell'essere personale tramite cui l'esistenza individuale, in relazione alle altre esistenze, viene a strutturarsi nel suo rapporto con i valori e la loro gerarchia¹⁸.

4. La lesione dell'*ordo amoris*

La vocazione individuale e il destino (*Schicksal*) si intrecciano attraverso una trama in cui la prima si rivolge ai valori che le consentono di attuarsi ed il secondo non è nient'altro che il lato oggettivo di quanto, in questo modo, è venuto a determinarsi. Ma la libertà che sorregge il *decidersi* per l'*ordo amoris* non può interamente modificare la realtà nel suo senso effettuale (*Wirklichkeit*). Appartiene al lato più incerto dell'*ordo amoris*, il fatto di poter sempre esser confuso, la possibilità che vocazione e destino, invece di confluire l'uno nell'altro, possano irrimediabilmente ostacolarsi. Se essi divergono senza alcuna possibilità di conciliazione, emerge il lato tragico dell'esistenza. Dove destino e determinazione dell'individuo lottano fra loro, dove il lato oggettivo del destino costringe ad agire contro la propria *vocazione*, «ogni conflitto diviene tragico nell'eminente senso della parola» (GW X, 355).

Se si evidenzia questo aspetto tragico del fallimento dell'*ordo amoris* viene in luce come, per Scheler, l'uomo in quanto *ens a-*

¹⁸ Su questo significato *formativo* dell'*ordo amoris* inteso come una sorta di *funzionalizzazione* della struttura variabile dell'esistenza personale, cfr. G. Cusinato, *Scheler*, cit., 39-41; si veda anche, a riguardo, A. Sanders, *Max Scheler. Zur Einführung*, Hamburg 2001, 67-69.

mans rappresenti solamente una, seppur straordinaria, possibilità spirituale. Questo accade, secondo Scheler, poiché l'amore dell'uomo è necessariamente vincolato alla sua esistenza personale come persona finita. Quando l'*ordo amoris* della persona viene sovvertito, decade necessariamente anche il senso profondo e la giustificazione esistenziale del suo conoscere e del suo agire. In questo senso l'*ordo amoris* è sempre in qualche modo un ordine precario, a cui soggiace una ricerca inesauribile che non conduce mai all'armonia compiuta di un regno definitivamente realizzato. Ma all'essenza dell'*ordo amoris* appartiene costitutivamente un secondo e altrettanto fondamentale aspetto di inesauribilità. È tipico dell'amore, secondo Scheler – dal suo grado vitale a quello spirituale – di essere una continua ridondanza di sé¹⁹. Risiede nell'essenza dell'impulso amoroso, quale esso sia, che la soddisfazione richiesta, seppure adeguatamente corrisposta, non possa mai esaurirsi. «L'amore ama e vede in ciò che ama sempre qualcosa più in là di quanto abbia tra le mani e possessa» (GW X, 358). Questo vale sia per la semplice soddisfazione del piacere come per il più alto amore per la dignità spirituale della persona. Il processo dell'amore è essenzialmente inesauribile: per quanto parziale, vincolato, spezzato possa essere, esso richiede sempre per il proprio adempimento un'«infinito bene». Pensare che l'impulso amoroso possa raggiungere un totale e definitivo soddisfacimento in un singolo bene, in un qualcosa di materialmente finito rappresenta l'estrema follia dell'infatuazione (*Vergaffung*). Si tratta, per Scheler, della massima idolatria, non solo perché è un tentativo impossibile di ridurre ad oggetto l'infinita ridondanza dell'amore ma anche perché, privilegiando l'*oggetto d'amore*, si confonde un valore relativo con una dimensione di inestinguibile absolutezza. L'infinità dell'impulso amoroso è invece la condizione del suo determinarsi in un ordine ed in una trama di re-

¹⁹ Va tenuta presente la distinzione che Scheler fa tra l'amore inteso come *agape* e l'*eros*. Il primo è l'atto fondamentale dello spirito, è il riferirsi a ciò che è senza annullarne l'essere ma accrescendone al contrario il suo valore. L'*eros* invece rappresenta il lato pulsionale-vitale dell'amore, è l'originale radice di ogni movimento che tende alla fusione indistinta, all'unipatia (*Einsführung*). Vi è quindi tra *agape* ed *eros* una sostanziale differenza poiché nel primo non viene a cancellarsi l'identità essenziale dell'*oggetto d'amore* che viene invece perduta nella fusione unipatica a cui il secondo necessariamente tende. È solo nella figura di Francesco d'Assisi che Scheler ritiene di vedere «una specie di compenetrazione totale di *eros* e *agape*, che rappresenta il massimo e più sublime esempio di "spiritualizzazione della vita" e nello stesso tempo di "vitalizzazione dello spirito"». Cfr. GW VII, 102-103.

lazioni che non è mai né assoluta né definitiva. Ed è proprio per tale ragione che a tale ordine va essenzialmente riferita la possibilità di venir confuso e di essere smarrito.

Nella costitutiva instabilità dell'*ordo amoris* è inoltre sottinteso un ulteriore fondamentale aspetto: il sovvertimento dell'amore in odio. È ancora una volta nello smarrimento dell'*ordo amoris* che va rintracciato per Scheler anche il significato del sentimento dell'odio. L'odio non è semplicemente l'opposto dell'amore anzi, tra i due sentimenti non vi è alcun rapporto speculare. L'odio è essenzialmente la conseguenza di un amore confuso, di una sua perversione: in questo senso deviato, *ogni atto d'odio è fondato su uno d'amore*. Ciò non significa che prima di odiare qualcosa o qualcuno dobbiamo necessariamente averli amati. L'odio nel suo esser un moto intenzionale spontaneo non è affatto una sorta di amore rovesciato. Si tratta inoltre, secondo Scheler, di un ingenuo ottimismo metafisico ritenere che alla base dell'odio vi sia solamente una mancanza d'essere, una privazione dei valori positivi di cui è permeato l'atto d'amore. L'odio rispetto all'amore non è una *privatio boni*. Alla base dell'odio sta invece la perdita di quell'ordine di valori positivi sorretti da ogni atto d'amore: nel sovvertimento della struttura dei valori orientati dall'amore va ricercato il significato dell'odio. È necessario che ai disvalori dell'odio corrisponda una scala opposta di contenuti di valore, fondati sull'amore. Ciò per cui si prova odio ha senso solo se si è esperito il significato dell'amore. È l'amore che rende possibile l'odio e non viceversa, senza l'amore l'odio non avrebbe alcun fondamento. Vi è, per Scheler, un primato ontologico innegabile dell'amore sull'odio. Se amore e odio sono necessariamente atteggiamenti emozionali contrapposti, poiché è escluso che il medesimo aspetto di valore sia contemporaneamente oggetto di odio e amore, la loro opposizione non esprime alcuna origine comune: «Il nostro cuore è prima di tutto destinato ad amare, non ad odiare: l'odio è solo una reazione di fronte ad un amore in qualche modo falso. Non è esatto quanto spesso proverbialmente si dice: chi non sa odiare non sa neppure amare. È esatto invece che chi non sa amare non sappia nemmeno odiare» (GW X, 369).

L'odio, senza la priorità dell'amore non avrebbe significato ma proprio perché da esso in qualche modo discende, è una sua concreta possibilità. L'odio scaturisce dall'amore come una «sollevazione del nostro cuore e del nostro animo di fronte ad una lesione dell'*ordo amoris*» (GW X, 370).

Anche l'odio come deformazione perversa dell'amore è dunque conseguenza di uno smarrimento dell'*ordo amoris*. Come si è visto,

per Scheler, ciascun destino personale è concretamente ed essenzialmente vincolato alla possibilità di tale perdita. Non si tratta quindi solamente di evidenziare la caducità dell'esistenza umana ma anche, e soprattutto, di mostrare il carattere *aperto*, non pre-determinato, di ogni destinazione individuale, il cui riconoscimento è la fatica ed il difficile compito di ogni autentica vocazione.