

**G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 168 pp.**

Le affermazioni di *Fides et ratio* sulla rivelazione cristiana come vera stella di orientamento per l'uomo (cf n. 15), hanno dato espressione al recupero della valenza speculativa della rivelazione sempre più spesso presente nei percorsi della filosofia contemporanea; lo studio di G. De Simone, autrice di diverse pubblicazioni su M. Scheler, «si propone di considerare il nesso rivelazione-conoscenza così come emerge nella filosofia della religione scheleriana e nella sua acuta riflessione sulla fede come conoscenza» (15), attraverso l'analisi della produzione filosofica della prima fase del pensiero scheleriano, in particolare *L'eterno nell'uomo*, fortemente segnata dall'interesse per la religione.

Il testo si articola in quattro capitoli. Il primo capitolo è dedicato alla ricerca gnoseologica scheleriana e costituisce lo sfondo sul quale si innestano i capitoli successivi specifici sulla filosofia della religione. Gli scritti sul problema della conoscenza, a partire dalla tesi per il conseguimento della libera docenza, si sviluppano in connessione con la critica della cultura borghese in particolare del trascendentalismo formale e dello psicologismo «quali opposte unilateralità tendenti a rinchiudere la vita dello spirito in statiche categorie *a priori* o a ridurla ad un insieme di dati psichici» (25). Da qui l'adesione al metodo fenomenologico che appare a Scheler la formulazione compiuta delle esigenze gnoseologiche da lui intuite. Propriamente per Scheler la fenomenologia è un atteggiamento in cui la datità dell'essere si antepone alla verità del giudizio, dove «ciò che definisce la verità non è la conformità a criterio razionalmente costruiti, ma l'autotrasparenza, l'evidenza intuitiva del dato, il suo carattere di immediata presenza» (28); e questo implica una correlazione essenziale e reciproca fra atto conoscitivo e oggetto, correlazione che definisce la conoscenza quale intenzionalità e la rende oggettiva dal momento che lo spirito, proprio in quanto intenzionalità, non è produttivo ma estensivo dell'essere. Dunque il sapere è partecipazione all'essere e quest'ultimo sia costituisce il contenuto della coscienza, sia fonda l'attività conoscitiva; pertanto se la conoscenza è movimento estatico, è l'amore-stupore che porta verso l'essere, allora è innegabile il primato del dato sul contenuto, dell'essere sulla coscienza. Ma l'essere «si dice in molti modi» ed è conosciuto in forme diverse secondo una infinita varietà gerarchicamente orientata (la teoria delle sfere dell'essere), che determina nell'unica conoscenza una pluralità di modalità conoscitive diverse qualitativamente; un pluralismo dell'essere cui corrisponde un pluralismo del conoscere quanto alle sue forme: «i diversi campi dell'essere sono accessibili a diversi atti conoscitivi intenzionali dello spirito essenzialmente distinti tra loro [...]. Il mondo si presenta nell'esperienza vissuta in modo originario, non solo come oggetto di rappresentazione, ma anche come valore e come resistenza, e si rivela nella sua pienezza anche attraverso gli atti del sentimento, dell'amore, della fede, del volere» (37); alla filosofia, poi, in quanto sapere delle essenze, il compito di sintetizzare e unificare i diversi atti intenzionali dello spirito.

Chiarito questo, l'A. prosegue con l'analisi della funzione conoscitiva del sentimento e della simpatia e del significato dell'amore in ordine all'apprensione (intuitiva) dei valori. Il sentimento definisce una forma di conoscenza specifica (emozionale) relativa a particolari aspetti della realtà diversamente inconoscibili e addirittura «si configura come una forma di partecipazione all'essere più immediata e originaria rispetto alla conoscenza teoretica» (48), costituendone la base indispensabile. Il capitolo si conclude con una precisazione circa la concezione dell'uomo come persona che è sottesa alla gnoseologia scheleriana. La persona, luogo in cui l'essere si rivela, è «coscienza di qualcosa», è «l'unità vissuta dei suoi atti intenzionali oggettivamente orientati» (51); più radicalmente l'uomo è un essere che anzitutto ama, e dunque aperto all'alterità, al Tu (*Duheit*): la socialità è, quindi, dimensione costitutiva della persona e la struttura relazionale della persona è fondata in Dio, persona comunionale. Tuttavia non solo l'uomo è amore ma l'amore è la radice del conoscere perché media la

partecipazione all'essere che la conoscenza realizza (conoscere è partecipare al movimento dell'essere che si dà a vedere, è con-amare): «il chiaro offrirsi dell'essere, di un oggetto, viene prima dell'affermazione conoscitiva. Ciò fa sì che il sapere si configuri fundamentalmente quale *receptio*, che la conoscenza sia sempre prima di tutto riconoscenza. L'essere ha dunque nella sua pienezza una struttura rivelativa perché, nella sua natura più profonda, è esso stesso amore, movimento-verso» (57).

Il capitolo secondo porta il titolo “Religione e rivelazione”. L'attenzione si concentra sull'opera *L'eterno nell'uomo* nella quale la tesi unificante è «la netta affermazione dell'originalità e dell'autofondazione della religione» (61). Scheler nello sviluppare la sua analisi del fatto religioso contesta la tendenza “riduttivistica” presente nelle due fondamentali linee di lettura filosofica dell'esperienza religiosa a lui contemporanee. Da un lato la filosofia speculativa della religione, tentativo di ridurre l'oggetto della religione ad un oggetto metafisico ipotizzando tra religione e metafisica una coincidenza parziale o totale, dall'altro la filosofia critica della religione che riduceva la religione a funzione della coscienza. Scheler contesta tanto lo schema positivo-razionalista della fondazione quanto la spiegazione positivista; a suo parere la religione è indipendente, radicalmente altra, dalla metafisica, dalla morale e dalla cultura. In particolare «la religione non può trovare nella metafisica il suo fondamento e non riceve da essa il suo oggetto. Anche il riconoscimento dell'esistenza di Dio quale principio di tutte le cose non è il risultato di un procedimento razionale deduttivo, ma l'immediata intuizione che si dà nella contemplazione religiosa del mondo. [...] Solo se ci è data nell'esperienza religiosa l'esistenza di Dio e del mondo come totalità si può concludere dal mondo a Dio» (64). Inoltre, contro Kant o Windelband, la religione non può essere costituita sulla legge morale: il “santo” non è riducibile ad una sorta di riassunto del buono, vero e bello.

Dunque la religione rimane un dato originario e costitutivo dell'uomo; c'è, infatti, «nell'uomo un'eccedenza di forze e di esigenze spirituali rispetto al mondo, una insopprimibile tensione all'assoluto che spezza ogni schema di adattamento al mondo» (70) e rende l'uomo orientato a Dio come a quell'altro da sé irriducibile a sé in cui cerca il centro e il senso del proprio essere. L'uomo è in tensione verso una realtà *soprannaturale* oltre il finito ma «all'origine dell'attitudine religiosa dell'uomo non vi è la natura umana, che essa piuttosto qualifica ed orienta in modo specifico, ma Dio e solo Dio» (74): l'oggettivismo religioso di Scheler si oppone radicalmente al soggettivismo di Schleiermacher, di Otto o di Simmel.

L'atto religioso, come ogni atto conoscitivo umano, è recettivo e “responsoriale”: non fonda l'oggetto ma lo accoglie e lo ri-conosce; perciò l'esperienza religiosa può nascere soltanto come risposta-accettazione della rivelazione, dove rivelazione «prima ancora di essere comunicazione di verità religiose altrimenti irraggiungibili [...] è il movimento di condiscendenza di Dio che non rimane chiuso nel mistero della sua assolutezza, ma si china sull'uomo mostrandosi a lui» (78); la rivelazione è necessaria per la religione ma è anche implicata dalla struttura personale di Dio dal momento che un Dio persona che esiste ma tace è una contraddizione. La “necessità” della rivelazione non cancella il suo essere atto totalmente libero, perciò Scheler mette in guardia dalle dottrine che considerano il mondo e le creature un momento del necessario manifestarsi di Dio (Plotino, Spinoza, Hegel).

Quanto ai modi della rivelazione, Scheler distingue fra rivelazione naturale e rivelazione positiva, modi diversi dell'unica rivelazione del divino, necessaria per qualsivoglia conoscenza di Dio. Nella rivelazione naturale il mondo del finito media la comunicazione di Dio e dei suoi attributi (distinti in formali ed informali). Ma in questo modo della rivelazione vi è un'insopprimibile ambiguità: esso «appare incapace di contenere in tutta la sua ampiezza la comunicazione di Dio agli uomini: l'essenza di Dio è infinitamente più ricca di quello che per noi uomini attraverso questa via possa essere conoscibile, essa è al di sopra di tutte le sue determinazioni positive. [...] Emerge allora dalla stessa rivelazione naturale la necessità di un suo superamento, la possibilità e l'esigenza di una ulteriore rivelazione di Dio, in grado di

istruirci “sulla sua essenza”, sul come è – indipendentemente dal suo naturale rivelarsi in questo mondo”» (86). Questa rivelazione positiva si realizza attraverso sacre persone: gli uomini religiosi e la persona comune che è la chiesa.

Dunque all’origine di ogni forma di religione c’è la rivelazione di Dio che si dà sempre dentro una mediazione poiché Dio non si manifesta mai in se stesso; l’“ente” mediatore, in quanto rimando ad altro da sé, all’eccedenza di cui è segno indicatore e presenza, si carica di una valenza simbolica, sia esso la creatura come natura o come *homines religiosi*, tra i quali Scheler colloca il “santo originario”, colui nel quale si realizza, come scrive ne *L’eterno nell’uomo*, «l’autocomunicazione di Dio, nel senso della penetrazione personale e sostanziale dell’essenza della natura divina e umana» (473). A Dio che si rivela l’uomo risponde con la fede la quale è il lasciarsi afferrare dall’amore di Dio nella globalità del proprio essere; la fede si presenta come esperienza emozionale e definisce la specificità della conoscenza religiosa.

Alla conoscenza religiosa è dedicato il terzo capitolo. La previa affermazione dell’intenzionalità conoscitiva degli atti emozionali permette l’attribuzione di un valore conoscitivo specifico agli atti religiosi; così si può riconoscere l’esistenza di un sapere della fede che nasce all’interno di una “logica dell’atto religioso” (cf 106 e 139) nella quale la ragione svolge un ruolo decisivo. Quanto alla caratterizzazione del sapere della fede, esso è anzitutto recettivo poiché nulla può essere conosciuto e detto di Dio se Egli non si rivela; inoltre in quanto la rivelazione come libera autocomunicazione di Dio è rivelazione di una persona, la conoscenza religiosa possiede una speciale analogia nella conoscenza interpersonale; «come la persona nel suo manifestarsi non è accessibile se non nella profondità e nella totalità di un rapporto d’amore, allo stesso modo, Dio non è conoscibile se non attraverso il libero e totale coinvolgimento della persona nell’esperienza di fede. È nell’essenza stessa di un Dio personale il fatto che la sua conoscenza è resa possibile soltanto in virtù di quell’atto fondamentale dell’“aprire se stessi”» (108).

Inoltre il sapere della fede possiede un dimensione comunitaria; esso è esperienza di una comunità di persone e come tale ha quali suoi cardini la tradizione e il principio di autorità; scrive l’A.: «l’appartenenza ad una comunità è condizione originaria e insopprimibile che caratterizza ogni uomo come persona, determinandone anche il modo di conoscerne, senza lederne assolutamente la dignità, rendendo anzi possibile l’emergere dell’unicità e originalità sua propria. [...] Come la conoscenza delle essenze è sempre profondamente individuale (ossia personale) e proprio in quanto tale universale, nella paradossalità solo apparente di una verità valida in sé per me, così la conoscenza di Dio è profondamente personale e per ciò stesso necessariamente comunitaria, individuale e insieme attraversata da un’intima esigenza di universalità che la comunità incarna presentandosi come suprema e infallibile autorità» (113-114).

In quanto sapere, la conoscenza religiosa non è riducibile ad altro e trova in sé stessa, cioè nell’evidenza religiosa, il fondamento della verità conoscitiva; perciò l’autofondazione veritativa del sapere della fede rimanda all’intenzionalità religiosa dell’esperienza di fede quale ultimo luogo di fondazione. Naturalmente il carattere emozionale dell’evidenza di fede e l’analogia con la conoscenza interpersonale conferisce al sapere della fede un’evidenza simbolica: la conoscenza religiosa, come comprensione del divino il cui darsi non ne esaurisce la realtà essenziale, è peculiarmente definita dalla mediazione simbolica; essendo Dio sempre ulteriore, solo il simbolo è in grado di rispettare questa ulteriorità e di salvaguardare la positività del dirsi di Dio come rivelazione.

In quanto conoscenza, il sapere della fede (la teologia) si struttura anche come vera e propria scienza il cui oggetto è la sfera del divino data attraverso gli atti religiosi e il cui metodo è il “mostrare e rimostrare” mediante il riferimento all’esperienza religiosa. In quanto scienza autonoma la teologia è indipendente dal sapere filosofico ma non per questo la filosofia non può contribuire al costituirsi scientifico e riflesso del sapere teologico; in particolare «il punto

d'incontro tra teologia e filosofia è dato dalla fenomenologia essenziale della religione, cioè dal risalire al costituirsi della coscienza credente, che la teologia assume quale suo criterio fondante, attraverso una lettura dell'intenzionalità propria dell'esperienza religiosa» (132).

Il capitolo quarto, a mo' di conclusione, espone la recezione teologica della filosofia della religione di Scheler; l'accoglienza riservata a *L'eterno nell'uomo* non fu benevola sia da parte protestante che cattolica e non di rado la sua prospettiva venne mal compresa. Tuttavia la prospettiva scheleriana offre numerose sollecitazioni alla teologia: «il rapporto fede ragione, la centralità della rivelazione e la dimensione esistenziale della fede e della teologia, la riformulazione del problema della credibilità della fede all'interno di una concezione della rivelazione non più teoretico-istruttivo, la dimensione essenzialmente comunitaria della fede e della conoscenza che le è propria» (150). Il limite di Scheler rimane il non aver sviluppato in tutte le sue implicazioni il contributo che la religione e la conoscenza religiosa (come ontologia) possono dare al percorso della filosofia e della metafisica.

Il testo della De Simone, di estrema chiarezza e rigore, aiuta ad entrare criticamente nella prospettiva di Scheler e mostra la fecondità di una fenomenologia per la teologia in vista di una riconfigurazione dei rapporti tra teologia e filosofia. La lettura di questo saggio si rivela quindi ricca di stimoli e di riflessioni interessanti sullo statuto della conoscenza, sul valore conoscitivo delle rivelazione e sul rapporto filosofia-teologia.

Antonio Sabetta