

Maria Teresa Pansera

CHAOS/KOSMOS E VITA/SPIRITO: DUALISMO O DIALETTICA? Fenomenologia e antropologia in Max Scheler

ABSTRACT: *Max Scheler's Phenomenology and Anthropology*

Max Scheler, proceeding from the basis of phenomenological theory, reaches not only the point of affirming the total autonomy of the emotional sphere from the logical sphere, but even that of discerning in emotional life the fundamental condition of personal reality: from which there follows the re-evaluation of everything that belongs to the "alogical" sphere of consciousness. This latter, far from being considered a dark and chaotic area where only reason is able to impose order, is instead the territory of intuition and pure feeling. What we call state of mind is not a *Chaos* of blind emotional states, which relate to mental facts by means of casual rules, but it is instead a structured image of the *Kosmos*, understood as a world of values. If in ethics Scheler had posed a fundamental conflict between reason and emotion, in anthropology he did so between *Geist* and *Drang*. Although these two elements are essentially distinct, in the human being they become instead interdependent: the spirit idealizes the life, whereas only this latter can render active and efficacious the spirit. But how can this synthesis be attained? To this question Scheler attempts to reply with the hope for an ultimate harmony that reconducts to an equilibrium the dichotomy of the fundamental conflict.

Key words: Philosophical Anthropology, Emotion, Ethics, Phenomenology, Vital Impulse

1. Il metodo fenomenologico e l'intuizione emozionale dei valori

L'interesse speculativo di Max Scheler si focalizza, fin dal periodo universitario di Jena, sulla concretezza della persona umana che costituisce il punto centrale da cui prenderà le mosse la sua successiva speculazione filosofica. Egli è infatti ricordato sia come fondatore dell'antropologia filosofica novecentesca sia come uno dei principali rappresentanti della corrente fenomenologica. Il suo pensiero si caratterizza per la ricerca di una verità assoluta, ma concreta e per la rara capacità di cogliere aspetti e sfumature dell'animo umano generalmente trascurati dalla filosofia. La fenomenologia rappresenta per lui «uno strumento che [corrisponde] al suo modo di pensare intuitivo»¹, alla sua *Weltanschauung* simpatetica.

«C'è un legame molto stretto in Scheler tra il principio fenomenologico dell'evidenza e lo sguardo amoroso gettato verso il mondo, che implica il rifiuto delle forme di cultura che hanno dimenticato l'umiltà e il rispetto. Il metodo fenomenologico implica un abbandono al contenuto intuitivo delle cose, una meraviglia al cospetto dell'inesauribile ricchezza del

1 N. Hartmann, *M. Scheler*, in «Kantstudien», vol. 33, 1928, p. XII.

mondo, ove lo si lasci essere e si rinunci a dominarlo»².

Secondo questa prospettiva, il mondo non è più considerato come oggetto di conoscenza o materia strumentale, ma come un vasto insieme di valori; quindi, il problema che la fenomenologia poneva in termini di coscienza intenzionale e di giudizio evidente viene spostato in termini di atto emozionale e di intuizioni emozionali di oggetti, che non sono più soltanto significati, ma valori. Partendo da questo suo personale approccio alle teorie fenomenologiche, Scheler giunge ad affermare non solo la completa autonomia della sfera emozionale da quella logica, ma persino a scorgere nella sfera emozionale la condizione fondamentale della realtà personale. Di qui il rifiuto della tradizionale opposizione fra ragione e sensibilità e la rivalutazione di tutto ciò che appartiene alla sfera “alogica” della coscienza. Questa, lungi dall’essere considerata una zona oscura e caotica dove solo la ragione può imporre l’ordine, è la zona della vita spirituale e del puro sentire, i quali hanno un loro ordinamento eterno ed assoluto tanto quanto quello della logica, sebbene ad esso irriducibile. La fenomenologia, quindi, ha aiutato Scheler a superare la rigidità del criticismo kantiano, sostituendo la ricerca concreta della verità a quella del criterio di verità, avvicinandosi all’oggetto così come si presenta, senza intermediari, senza il bisogno di elaborarlo attraverso schemi, formule e categorie, e ha riabilitato, in questo modo, la comunicazione immediata con le cose e la conoscenza di tipo intuitivo, che apre non solo la via del sensibile, ma anche quella dell’intelligibile, permettendo di cogliere direttamente l’essenza attraverso un percorso etico-esistenziale. La fenomenologia ha rappresentato lo strumento che ha permesso a Scheler di «strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo»³. Tuttavia, mentre per Husserl il problema centrale è la fondazione di una scienza delle condizioni a priori che rendono possibile ogni singola conoscenza, per Scheler «si tratta invece di un interesse morale in senso lato. Morale, non etico. Morale come largamente umano; non etico da filosofo della moralità»⁴.

La dottrina husserliana si presenta, dunque, per Scheler come il mezzo più sicuro per superare la strettoia dello psicologismo e lo scoglio del formalismo kantiano. Il principio dell’intenzionalità della coscienza gli appare come il garante di una radice «spirituale» e «immateriale» della conoscenza, come la possibilità di superare ogni oggettualità o dato empirico e, al contempo, ogni impostazione trascendentale e formalistica dell’*a-priori* nel fluire esperienziale del soggetto.

L’intenzionalità, ossia il principio che non esiste coscienza senza un contenuto, senza un oggetto, e che quest’ultimo non è soltanto una modificazione della coscienza, ma è un qualcosa di autonomo e distinto e pur legato ad essa da una relazione inscindibile, serve al nostro Autore come base di partenza per la sua concezione dell’etica e in particolare per assolvere l’importante compito che egli si era proposto: la fondazione di un’«etica materiale dei valori». Con la pubblicazione de *Il formalismo dell’etica e l’etica materiale dei valori* Scheler vuole attuare una fondazione contenutistica e non formale dell’etica, che gli permetta da un lato di mantenere l’idea kantiana di un’etica non relativistica, non utilitaristica e non eude-

2 L. Boella, *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, introd. a M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini, Milano 1999, p. 18.

3 Ivi, p. 19.

4 G. Pedroli, *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Ed. di Filosofia, Torino 1952, p. 7.

monistica, ma dall'altro di liberare la morale kantiana da quei limiti formali che l'avevano privata di ogni contenuto.

La critica di Scheler a Kant si basa sull'identità fondativa dell'etica kantiana: questa si configura come un'etica *a priori* che, nel desiderio di liberarsi da ogni condizionamento materiale, ha svuotato il suo imperativo categorico di ogni contenuto, divenendo così astratta e formale, assolutamente chiusa alla comprensione del valore e del significato delle emozioni. L'errore fondamentale di quel «colosso di acciaio e di bronzo», che fu il grande Kant, è stato di impedire «alla filosofia di pervenire ad una concreta ed evidente *dottrina dei valori etici*, della loro *gerarchia* e delle *norme* che vi si fondano – una dottrina che sia al contempo libera da ogni condizionamento storico e psicologico – nonché di inserire, grazie ad un autentico discernimento, i valori etici nella vita dell'uomo. Sino a quando varrà quale unico risultato rigoroso ed evidente di ogni etica filosofica quella formula terribilmente elevata nella sua vuotezza, ci sarà impossibile cogliere la pienezza del mondo etico e le sue qualità e convincerci *delle ragioni che rendono vincolante* un tale mondo ed i rapporti in esso vigenti»⁵.

Deriva con evidenza da questa critica il senso della nuova etica scheleriana fondata sulla possibilità di un «*a priori* materiale», che si origina dal superamento del falso dualismo tra ragione (*Vernunft*) e sensibilità (*Sinnlichkeit*). Così si esprime lo stesso Scheler:

In contrapposizione a Kant, noi tendiamo quindi a sviluppare decisamente un *apriorismo dell'emozionale* e a spezzare la falsa *identità* sinora operata tra apriorismo e razionalismo. L'«etica emozionale», a differenza dell'«etica razionale», non è necessariamente un «empirismo» che desumerebbe i valori etici dall'osservazione e dall'induzione. La percezione affettiva, il preferire e il posporre, l'amare e l'odiare hanno nello spirito un loro contenuto *a priori* specifico che è indipendente dall'esperienza induttiva come lo sono le pure leggi del pensiero. Nell'uno e nell'altro ambito *sussiste una intuizione eidetica* degli atti e delle loro «materie», dei loro rapporti di fondazione e delle loro correlazioni. Nell'uno e nell'altro ambito sussistono l'«evidenza» e la più rigorosa esattezza dell'accertamento fenomenologico⁶.

Tale «*a priori* specifico», o «*a priori* materiale», altro non è se non la capacità emotiva dell'uomo di intuire il *valore*, che viene a costituire il concetto fondamentale dell'etica scheleriana, come il *dovere* lo era per quella kantiana.

Dedicandosi ad allargare all'indagine etica gli elementi portanti della fenomenologia husserliana, Scheler pensa di poter individuare nel mondo dei valori quelle stesse intuizioni eidetiche che Husserl aveva trovato nel mondo delle identità logiche. Per far ciò distingue da una parte i valori e dall'altra i beni e i fini. I valori sono qualità oggettive, disposte in ordine gerarchico e valevoli a priori indipendentemente da ogni possibile realizzazione sul piano empirico. I beni, invece, sono le cose concrete che hanno in sé un valore; i fini sono la conclusione di un atto che può essere dotato o meno di valore. Per il nostro Autore, quindi, i valori sono entità oggettive, anteriori alla coscienza e immutabili. La nostra coscienza non è colei che li produce ma il luogo dove si rivelano. I valori non sono oggetti, mentre i *beni* sono

5 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, Niemeyer 1916, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Berna-Monaco, Francke 1954; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, S. Paolo, Milano 1996, p. 26 (30).

6 Ivi, p. 94 (84).

oggetti che hanno un valore. I beni sono fatti concreti, i valori sono essenze. Sono beni le cose in quanto sono oggetti di possesso e di uso: un libro interessante, uno strumento musicale, un quadro. I valori sono le qualità che i beni posseggono e che li rendono cose buone: nel caso del libro è l'interesse che suscita, dello strumento l'armonia della musica, del dipinto il valore della bellezza. I beni quindi sono fatti reali, mentre i valori sono essenze *a priori*, unità-di-significato che si rivelano ad un'intuizione. La contraddizione insita nell'etica di Kant deriva, per Scheler, dal confondersi di valore, bene e fine, cosa che rende la morale puramente formale, basata sul rispetto di una legge imperativa e universale onde evitare sia la materialità che l'interesse personale e l'eteronomia della legge morale. Scopo di Scheler è dimostrare la possibilità di un'etica materiale, ricca di contenuti concreti, fondata su valori oggettivi e quindi autonoma sia nei confronti delle etiche finalistiche ed edonistiche, criticate da Kant, che dell'etica formalistica.

L'originarietà dei valori si esprime nella loro autonomia sia dal soggetto conoscitivo sia dal soggetto psicologico e trascendentale: l'atto intenzionale in cui si mostra il valore è l'intuizione emozionale o sentire affettivo, molto vicina alla pascaliana *raison du cœur*. Con questa affermazione Pascal sostiene l'esistenza di «una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili alla "ragione" – irraggiungibili dalla ragione come lo è il colore per l'orecchio e per l'udito»⁷. Un analogo concetto è espresso da Scheler nell'*Ordo amoris*: «ciò che chiamiamo "animo" o simbolicamente il "cuore" dell'uomo non è un caos di ciechi stati emotivi», i quali si collegano e si avvicinano con i fatti psichici seguendo regole causali, ma è «una contro-immagine strutturata del cosmo in tutte le possibili cose degne di amore – ed è in quanto tale un microcosmo del mondo dei valori»⁸. Analogamente alla logica il cuore ha le sue ragioni, conoscenze chiare ed evidenti rispetto alle quali l'intelletto è cieco, «come il cieco per il colore, il sordo per il suono»⁹. Egli afferma quindi il principio dell'intenzionalità emozionale, opponendosi al pregiudizio che la vita emotiva non possa avere un carattere intenzionale, come se tutto ciò che va oltre il pensiero e la ragione non possa essere che un semplice stato coscienziale. Kant, reputando l'emozionale irriducibile all'intelletto, lo aveva qualificato come caotico e incomprensibile senza l'intervento risolutivo della ragione, per questo aveva escluso dall'ambito morale i sentimenti, le passioni, le pulsioni.

Esiste, dunque, un tipo di esperienza i cui termini sono inaccessibili all'intelletto e che si apre alla presenza di valori e all'ordine gerarchico che li lega. Le leggi che la regolano sono altrettanto determinate, esatte ed evidenti di quelle della logica, presentano perciò correlazioni e opposizioni e costituiscono il fondamento delle decisioni morali e delle leggi che le guidano. Così diviene fondamentale l'analisi della vita emozionale, perché questa è alla base dell'etica¹⁰.

7 Ivi, p. 316 (261).

8 M. Scheler, *Ordo amoris*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. X, p. 361.

9 Ivi, p. 362.

10 G. Riconda, *L'etica di Max Scheler*, vol. II, *Analisi della vita emozionale ed etica materiale dei valori*, M&S, Torino 1972, pp. 3-4.

2. La vita emotiva e le sue stratificazioni

Come l'analoga gerarchia dei valori, anche la vita emozionale si articola in vari livelli che vanno dagli strati più superficiali dell'io fino ad addentrarsi nelle più riposte profondità della vita interiore.

Nel complesso dell'antropologia scheleriana questa organizzazione ha un'importanza centrale e permette di gettare uno sguardo panoramico sulla struttura dell'esistenza umana. Questa stratificazione configura la peculiarità dell'esistenza umana al cui interno si instaurano le attività della persona intesa sia come spirito sia come corpo vivente.

Il punto di partenza dell'analisi di Max Scheler è la rilevazione di una differenza qualitativa fra i molteplici sentimenti presenti nell'uomo, ma oltre a questa vi è una differenza di tutt'altra natura: quella tra i sentimenti vissuti a diversi livelli di profondità dell'io¹¹. Varie modalità affettive possono coesistere contemporaneamente nello stesso atto di coscienza, si pensi ad esempio alla differenza di livello in cui si colloca la tristezza rispetto a quello di un dolore cutaneo, oppure la situazione di un uomo, interiormente felice e tuttavia affetto da un dolore corporeo. I sentimenti, dunque, sono diversi non solo per qualità, ma anche per profondità; la «caratteristica fenomenica della profondità del sentimento»¹² è legata a quattro livelli affettivi ben determinati che corrispondono alla struttura complessiva dell'esistenza umana e che sono irriducibili e inderivabili gli uni dagli altri. Essi sono: 1) i sentimenti sensoriali; 2) i sentimenti proprio-corporei, intesi come stati d'animo, e i sentimenti vitali, intesi come funzioni; 3) i sentimenti psichici, ossia i puri sentimenti dell'io; 4) i sentimenti spirituali o sentimenti della personalità.

La caratteristica che accomuna tutti i sentimenti è il riferimento diretto e immediatamente vissuto all'io o alla persona, irriducibile a quello che accompagna il rappresentare, il pensare e il volere. Tra il riferirsi all'io, proprio dell'emozione, e il riferirsi rappresentativo, proprio della sfera intellettuale, sussiste una notevole differenza in quanto i contenuti intellettuali e volitivi sono tanto più legati all'io quanto più intensa è l'attenzione, mentre l'esperienza vissuta del sentimento non si accresce né diminuisce in relazione alla tensione volitiva e alla conseguente attività. Nell'analisi specifica delle diverse tipologie di sentimento, si può comprendere meglio il peculiare riferirsi dei sentimenti all'io e alla persona e la loro diversità di grado.

Il primo strato, proprio dei sentimenti sensoriali, come un dolore o un piacere sensibile a proposito di cibi o bevande, si riferisce ad una specifica parte del corpo. Si manifesta come uno stato d'animo e non come un atto o una funzione, quindi non è mai in relazione con la persona, ma solo indirettamente con l'io, in quanto si manifesta come stato di una parte limitata del corpo-proprio. I sentimenti compaiono in concomitanza delle affezioni inerenti a una determinata parte del corpo; sono individuabili nei dolori o malesseri fisici e nei sentimenti gradevoli o sgradevoli di origine sensoriale, inoltre non scompaiono quando vi si applica l'attenzione ma tendono invece ad aumentare. Un altro aspetto specifico dei sentimenti sensoriali è l'attualità temporale della loro presenza: non possono essere ripetuti, risentiti e

11 Cfr. G. Ferretti, *Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972, vol. I, pp. 132 e ss.

12 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 409-410 (334).

neppure partecipati per simpatia. È possibile richiamarne, attraverso il ricordo, le cause e gli effetti, ma non il sentimento sensoriale, infatti il piacere sensoriale pretende la presenza, almeno sul piano della rappresentazione o della fantasia dell'oggetto di stimolo, mentre l'amore è in grado di prescindere dalla presenza dell'oggetto amato.

Il secondo strato è costituito dai sentimenti vitali e da quelli riguardanti il corpo-proprio (*Leib*), come il benessere o il malessere, il senso di salute o di malattia, cioè da quei sentimenti che ineriscono al corpo-proprio nella sua globalità. Essi possiedono un carattere funzionale e intenzionale, in essi sentiamo lo scorrere della nostra vita nel suo espandersi e comprimersi; sono definiti da Scheler come «un *autentico sistema di segni* per il mutevole stadio del processo vitale»¹³. Il loro riferirsi all'io non è mai diretto, ma mediato dall'appartenenza all'io propria del corpo. L'espressione «io mi sento bene» è diversa dall'espressione «io sono triste» perché mentre l'io psichico, affetto da tristezza o da gioia, è direttamente coinvolto, nel caso del «mi sento» il «mi» si riferisce all'io corporeo, alla coscienza del corpo-proprio. Nel sentimento vitale è possibile cogliere, nella sua intima presenza, la stessa forza vitale nel suo manifestarsi e nel suo declinare, in esso si realizza anche «un particolare *contenuto di valore del nostro ambiente naturale*»¹⁴, come l'armonia di un bosco o lo sviluppo di un albero. Inoltre il sentimento vitale può assumere il ruolo di indice segnaletico di avvenimenti e processi diversi, anticipando così il senso di pericolo o di beneficio organico che sfuggono ad ogni tipo di rappresentazione o ad ogni forma concettuale. In conclusione i sentimenti vitali subiscono con più difficoltà, rispetto a quelli sensoriali, il potere della volontà, in quanto coinvolgono l'organismo in tutto il suo vigore ed energia.

La terza sfera è quella dei sentimenti psichici puri, o dei sentimenti dell'anima, come la tristezza e la gioia, l'euforia e la depressione, anch'esse qualità originarie. Il sentimento psichico è «per sua natura una qualità dell'io»¹⁵ che può essere più o meno prossima all'io, come emerge dalle espressioni «mi sento triste», «provo tristezza», «sono triste»: soltanto l'ultima modalità di esperienza riesce a impadronirsi dell'essere psichico nella sua totalità. I sentimenti psichici presentano una loro specificità, godono di una continuità di significato e inoltre permeano a tal punto la totalità dei contenuti di coscienza da essere difficilmente modificati da parte del volere.

Appartengono all'ultimo strato i sentimenti spirituali, essi sono ancor più profondi di quelli psichici e «non possono *mai concretizzarsi in un semplice stato d'animo*»¹⁶. Questi sentimenti si presentano come completamente indipendenti dal corpo e dalla sua struttura vitale e non sono assolutamente riconducibili a stati dell'io; essi si relazionano esclusivamente ai valori della persona, intesa nel suo nucleo assiologico più profondo. I sentimenti spirituali caratterizzano infatti l'essere e il valore proprio della persona e si manifestano sul piano metafisico e religioso come sentimenti specifici e assoluti. Questi sentimenti sono espressi dalla felicità e dalla disperazione, non si può essere felici o disperati in base ad una particolare relazione oggettiva che può subire condizionamenti o a mutamenti sul piano fenomenico: «sono proprio l'essere e il valore irrelato della persona in quanto tale a fungere

13 Ivi, p. 421 (343).

14 Ivi, p. 420 (342).

15 Ivi, p. 422 (344).

16 Ivi, p. 423 (344).

da “fondamento” della felicità e della disperazione»¹⁷. È impossibile suscitargli o reprimerli con un’azione volontaria o con un comportamento finalizzato: i sentimenti spirituali sono gli unici a non poter essere posti in atto da un comportamento dell’uomo né a risultare da un qualche suo merito. I sentimenti spirituali sono dunque il correlato della persona nella sua essenza morale, che si attua pienamente soltanto in un atto d’amore interpersonale che giunge fino alla sfera dell’assoluto e alla divinità. Si rivela così un nesso inscindibile tra l’idea di Dio e l’essere della persona nel suo valore morale, in quanto il primato assiologico della persona è inseparabile dal suo volgersi alla sfera dell’Assoluto.

3. Per un superamento del dualismo tra spirito e vita

Nel definire la stratificazione della vita emozionale, Scheler si trova a dover fare ancora una volta i conti con la sua affermazione dell’unità della persona umana, al cui interno coesistono l’io-corporeo, l’io-psichico e l’io-spirituale, il *Leib* o io-corporeo è la forma unitaria delle sensazioni organiche, l’io psichico è la forma unitaria dei fenomeni psichici, il *Geist* si configura come l’insieme degli atti intenzionali, di carattere emozionale, teoretico e volitivo. Nella sua antropologia egli ha cercato di rivendicare la struttura unitaria dell’uomo come persona, opponendosi a quella duplicità, tra realtà esterna e realtà interna, oggettività corporea e soggettività spirituale, *res extensa* e *res cogitans*, che da Cartesio in poi ha condizionato la visione occidentale dell’uomo.

In base a tali presupposti egli ha dovuto negare la vita psichica alle piante e agli animali ed è giunto a spiegare tutto ciò che non rientra nella coscienza umana in termini meccanicistici. In questo modo si è verificata non solo una sopravvalutazione della centralità dell’uomo, ma anche la cancellazione della categoria della vita e dei suoi aspetti fenomenici. Scheler riconobbe nel concetto di vita un unico e medesimo processo che «possiede una struttura che è psichica quando è interiore e fisica quando è esteriore»¹⁸. Il fisiologico e lo psichico sono due punti di vista di un unico e medesimo processo vitale. La distinzione tra anima e corpo, fra sostanza pensante e sostanza estesa, viene superata dall’unità della vita. «Si tratta soltanto di due diverse vie d’accesso per un unico e medesimo *processo vitale onticamente unitario*. Anche le funzioni psichiche superiori, come la cosiddetta percezione mentale delle relazioni, non si sottraggono a un rigoroso parallelismo fisiologico»¹⁹. Non ha importanza, quindi se la singola manifestazione si presenta con un aspetto soltanto corporeo o soltanto intellettuale: entrambi gli aspetti sono sempre coinvolti poiché nella loro indissolubile unità danno luogo all’unica espressione della vitalità. Da ciò si deduce che l’aspetto statico delle manifestazioni della vita trova sempre una correlazione nel mutamento del divenire e nel dinamismo della trasformazione.

Quanto risulta valido per ogni organismo vivente, pur tenendo conto delle differenze fisiologiche, morfologiche e psichiche, deve valere anche per l’uomo. «La vita psico-fisica

17 Ivi, p. 424 (345).

18 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. IX, tr. it. *La posizione dell’uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2006, p. 174.

19 Ivi, p. 178.

è una, e questa unità è un dato di fatto valido per tutti gli esseri viventi, e perciò anche per l'uomo»²⁰. Così il mondo bio-psichico si struttura secondo quattro tappe fondamentali, che partendo dall'«impulso affettivo», proprio delle piante e passando attraverso l'istinto e la memoria associativa vanno fino al comportamento intelligente.

Scheler giunge, in tal modo, al nodo centrale della sua problematica: può un comportamento intelligente essere attribuito anche agli animali? Le risposte degli scienziati, con riferimento in particolare agli studi sui primati, non sono uniformi; tuttavia Scheler è d'accordo con Köhler²¹ nel riconoscere che in alcuni casi, come nei ben noti esperimenti di quest'ultimo sulle scimmie antropoidi, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria intelligenza²², anche se si tratta di un'intelligenza legata esclusivamente ai fini pratici dell'organismo. Ma allora, «se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più che una semplice differenza di grado, vale a dire una differenza di essenza?»²³. Il pensiero tradizionale, di fronte a questo problema, ha fornito per Scheler due tipi di risposte entrambi inaccettabili. Il primo tipo riconosce la specificità dell'uomo nell'intelligenza e nella possibilità di scelta, e nega questa facoltà agli animali; il secondo genere di risposte sottolinea, al contrario, la continuità tra animale e uomo, negando che fra i due esista una differenza irriducibile, un «salto» qualitativo costituito dall'intelligenza. L'inadeguatezza di queste soluzioni consiste nel fatto che la discussione viene così ad essere imperniata sull'errata questione se sia o meno l'intelligenza, e la conseguente facoltà di scelta, quel fattore particolare che caratterizza l'uomo e lo distingue «essenzialmente» dall'animale.

Occorre invece cercare la differenza qualitativa in un *nuovo principio* che

si trova *fuori* da tutto ciò che noi possiamo definire nel senso più lato come “vita”. Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente “uomo”, non è un nuovo stadio della vita – e neppure di *una* delle sue manifestazioni, la “psiche”, – *ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo*: un fatto essenzialmente e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla “evoluzione naturale” della vita; ma semmai, solo al fondamento delle cose stesse: a quello stesso fondamento, dunque, di cui la “vita” non è che *una* manifestazione²⁴.

Questo nuovo principio è lo «spirito», il quale, nelle sfere finite dell'essere, si manifesta nella «persona». Questa è quel «centro di atti» che si distingue nettamente da tutti gli altri «centri funzionali», o meglio «centri psichici» della vita.

La caratteristica fondamentale di un essere spirituale, qualunque possa essere la sua costituzione psico-fisica, consiste nella *sua emancipazione esistenziale da ciò che è organico*, nella sua libertà, nella sua capacità che esso, o meglio il centro della sua esistenza, ha di svincolarsi dal potere, dalla pressione, dal legame con la “vita” e con quanto essa abbraccia, e quindi altresì dal legame con la propria “intelligenza” ancora sottomessa alla tendenza²⁵.

20 *Ibidem*.

21 Cfr. W. Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Giunti, Firenze 1968.

22 M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., p. 140.

23 Ivi, p. 142.

24 Ivi, p. 143.

25 Ivi, p. 144.

Nell'uomo, dunque, non esiste nessuna opposizione ontologica di corpo ed anima, esiste invece un'opposizione di tipo assai più elevato e profondo: quella tra spirito e vita.

Ma per quanto "vita" e "spirito" siano essenzialmente distinti nella loro essenza, nell'uomo questi due principi sono interdipendenti: *lo spirito ideifica la vita, ma solo la vita può rendere attivo ed effettivamente reale lo spirito*, a partire dal suo atto più semplice fino alla realizzazione di un'opera a cui attribuiamo un significato spirituale²⁶.

Lo spirito designa nel *Formalismo* tutto quanto si presenta come atto, intenzionalità, pienezza di senso, ed è per essenza personale; la persona, quindi, si pone come «unica e ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito»²⁷. Per l'ultimo Scheler, invece, lo spirito, nella sua forma pura, è totalmente privo di potenza, di forza, di attività. È un attributo dell'essere stesso che si manifesta nella persona umana e, distinguendolo dall'animale, gli permette di distaccarsi dall'ambiente biologico-naturale e di aprirsi al mondo.

Il tradizionale problema del rapporto tra corpo e anima si trasforma nel rapporto tra vita e spirito ed è proprio nell'orizzonte antropologico che egli cercherà di risolvere in modo radicalmente nuovo la questione. L'uomo infatti si trova al confine tra lo spirito e la forza vitale, il suo compito consiste nel cercare di far compenetrare queste due dimensioni, cercando di spiritualizzare la vita e di vivificare lo spirito, il quale separato dall'impulso vitale sarebbe di per sé impotente. Scheler, quindi, si propone di realizzare una nuova conciliazione attraverso la cooperazione di entrambe le forze.

4. Dall'antitesi di Geist e Drang alla ricerca di un'ultima armonia

Quella stessa esigenza di concretezza – che lo aveva spinto ad adottare il metodo fenomenologico, inteso come lo strumento in grado di strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo – porterà Scheler a concepire la necessità di un'antropologia filosofica fondata su basi bio-psicologiche. Egli, dunque, ha sentito il bisogno di fondare un'antropologia su basi biologiche, ma attraverso una determinante riflessione filosofica.

Questo nuovo tipo di filosofare, che caratterizza la corrente denominata «moderna antropologia filosofica», nasce da due esigenze diverse e tuttavia complementari: una è di tentare una unificazione ed interpretazione dei dati forniti dalla scienza, i quali, se restano sul piano scientifico rimangono isolati e privi di connotazione esistenziale; l'altra è l'esigenza di un tipo di riflessione filosofica più corposa che morda veramente la realtà concreta ma, nello stesso tempo, conquisti quel livello definito «metabiologico» e «metaculturale» nel quale sorge spontanea l'interrogazione sul senso e sul valore dell'esistenza e della vita. L'aspetto veramente interessante dell'antropologia scheleriana sta nell'impostazione biologica del problema antropologico e nel fatto che tale impostazione porti in realtà il discorso sul piano «metabiologico». Per Scheler, infatti, l'uomo proprio perché costituito biologicamente con

26 Ivi, p. 180.

27 M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 481 (389).

certi caratteri, avverte il loro limite e li mette in discussione fino al punto di rifiutare l'impulso vitale puramente biologico per diventare «l'asceta della vita».

Ancora una volta riaffiora quel conflitto fondamentale che nell'etica ha contrapposto ragione ed emozione e nell'antropologia *Geist* e *Drang*, spirito e vita. Sebbene quest'ultimi siano essenzialmente distinti, nell'uomo divengono interdipendenti: lo spirito idealizza la vita ma soltanto quest'ultima può rendere attivo ed efficace lo spirito. Infatti se esso giunge a comprendere gli eventi, a trasformare un comportamento individuale o collettivo, a inserirsi nel divenire storico, non è mai dovuto soltanto alle idee pure, ma alla loro associazione con gli elementi pulsionali come le tendenze, le passioni e gli interessi. Possiamo paragonare il *Geist* a un paralitico e il *Drang* ad un cieco, solo insieme possono trovare la strada verso una spiritualità potente e verso una vitalità illuminata, a patto naturalmente che il cieco si prenda sulle spalle il paralitico e insieme compensino le loro carenze.

La distinzione tra Spirito e Impulso ricalca l'analoga dicotomia tra mondo spirituale, regno di verità eterne, idee e valori assoluti, e mondo reale, di natura dinamica, derivante da un impulso irrazionale e indeterminato. La sfera spirituale è sprovvista d'efficacia e ogni energia appartiene, invece, al principio che crea la realtà, all'impulso fondamentale: le forze che qui agiscono sono tutte cieche, chiuse a ciò che è idea, forma e significato. L'antitesi tra realtà e spirito rende difficilmente comprensibile la formazione del mondo concreto. Infatti la realtà non è mai colta nell'esperienza ordinaria allo stato puro, cioè come un caos, ma è organizzata in un cosmo, in quanto la forza che agisce viene disciplinata e specificata dall'essenza. Così si costituisce l'«essente», di cui fanno parte l'impulso primordiale e l'essenza.

Mentre il primo Scheler aveva assolutizzato i valori, contenuti all'interno dell'intuizione emozionale, imponendoli all'uomo e alla storia, nelle sue ultime riflessioni colloca accanto al mondo ideale dello spirito quello della realtà emozionale ed esistenziale. La possibilità della sintesi è riposta nell'uomo, dato che ogni suo atto è al contempo spirituale e istintuale. Ma come raggiungere questa sintesi? Come dare un senso alla realtà e permettere all'essenza di realizzarsi se lo spirito è privo di ogni energia e l'impulso è estraneo ad ogni contenuto ideale? A questa domanda Scheler tenta di rispondere con la speranza in un'ultima armonia che riporti all'equilibrio la dicotomia del conflitto fondamentale. Egli ripone dunque una speranza di liberazione e di salvezza nella trasformazione spirituale di portata etica e metafisica. Ecco perché pose tante aspettative nella fenomenologia e soprattutto le attribuì il ruolo di «rinnovamento della figura del cuore umano», vedendovi una promessa di liberazione