

Enrico Guglielminetti

POVERTÀ SOTTOSOPRA

Abstract

Christianity introduces a dangerous shift in the order of categories so that poverty ends up assuming a role similar to that played by substance. Poverty becomes the central category to which all others make reference. Health, strength, reason, and success remain part of substance, but substance, the essence, by itself is inessential. Religion works as an order that overall suspends the logic of the world. Such logic is not abolished, it keeps functioning; yet it is revoked at the very moment when it is set into place. A confrontation with Scheler shows how his notion of “resentment” does not succeed in being entirely impermeable to Nietzsche’s criticism. This induces Scheler to engage in strategies of containment if not of underestimation of the Christian option in favor of the poor.

«Sì che, dove Maria rimase giusto,
ella con Cristo pianse in su la croce».

(DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XI, 71-72)¹

1. L'ipotesi da cui muovo è che il cristianesimo introduca uno *shift* pericoloso nell'ordine delle categorie, facendo assumere alla povertà un ruolo simile a quello della sostanza.
2. La povertà diventa ora la categoria centrale, cui tutte le altre si riferiscono. Al posto della salute, la malattia; al posto della forza, la debolezza; al posto della felicità, il sacrificio.
3. Ma forse questo è appunto soltanto cristianesimo sacrificale? La bonhoefferiana “teologia del sole” è un *caveat* contro ogni cristianesimo che si risolva in una negazione del mondo (dunque anche della modernità).
4. Come conciliare queste due immagini opposte?
5. Aveva incominciato Platone. Se il bene è al di là dell'essere, l'essenziale non è l'essenza. Una volta che abbiamo definito la sostanza, che abbiamo trovato l'essenza, non abbiamo detto ancora nulla; l'essenziale – il Bene – resta fuori (è il fuori per antonomasia).

¹ Maria rimase ai piedi della croce, la povertà soffrì con lui sulla croce.

6. La salute, la forza, la felicità, la ragione, il successo restano la sostanza, ma la sostanza, l'essenza, da sola, è inessenziale. È questa la pretesa immane del cristianesimo, destinata a suscitare odio, scherno, irritazione. *Et pour cause!*
7. Il cristianesimo, o forse la religione in generale, funge così da ordine di sospensione generale della logica del mondo, che non è abolita, che resta funzionante, ma è revocata nell'atto stesso in cui è posta, con un effetto di ambiguità consustanziale all'essere della religione.
8. Possiamo dunque dire: l'essenziale è il bene; l'essenziale è la povertà. Ma il bene e la povertà non sono la stessa cosa!
9. Certamente no, e proprio la differenza tra il bene e la povertà funziona a sua volta come revoca dell'ottica soltanto sacrificale.
10. Ma resta l'immane pretesa. Il bene è fuori sacco, è l'aggiunta che non ci sta, che non c'è, eppure c'è. Dove trovare – fenomenologicamente e storicamente – questo “fuori sacco”? Appunto nei rifiuti, dunque nei poveri, comunque questa povertà sia declinata.
11. Il legame tra il cristianesimo (e il platonismo) e la perversione è dunque più profondo di quanto alcuni eventi di cronaca possano fare pensare. Perché è perversa l'idea stessa di un sotto o sopra la ragione. Il cristianesimo sceglie il mondo di sopra, ma proprio per ciò è destinato ad avere strutturalmente che fare – *pro statu isto?* – con il mondo di sotto. *Extremes meet.* (E questo mondo di sotto è appunto la povertà, in tutte le sue declinazioni possibili, dal delinquente al deviante al pazzo allo straccione).
12. Il cristianesimo – religione dell'aggiunta e dunque dell'essenziale – è con ciò stesso definito come sospetto verso l'essenza. Che viene assunta, accettata e sradicata insieme. È una religione, alla lettera, del *sottosopra*.
13. Ciò che, di questo sottosopra, passa nella cultura, è soltanto una scintilla: una tendenza al rovesciamento dell'ordine stabilito, che giunge poi – trasformata – a implementarsi come tendenza al progresso, tendenza al nuovo. Il nuovo non è la povertà, anche se l'enfasi sul nuovo è una metamorfosi dell'enfasi sull'essenziale.
14. Il cristianesimo frequenta dunque il mondo di sotto (la disabilità, la marginalità, la precarietà, la fragilità, il crimine, il vizio...) come pegno del mondo di sopra. Ha bisogno della povertà per dire il bene, che infatti si declina innanzitutto e perlopiù come aiuto, come sollievo della sofferenza, fosse pure quel sollievo che consiste nella pura e semplice condivisione della sofferenza, nel farsi povero tra poveri, fino – in alcuni casi – allo stesso oblio del bene (la povertà futura) in vista della disperazione (la povertà presente).
15. Come pensare – filosoficamente – questo essenziale privo di essenza (che dunque, per altro verso, deve apparire come accidentale)?
16. Se esiste un'ontologia di derivazione cristiana, questa passa attraverso la messa in mora dell'essenza, della sostanza, del senso, attraverso dunque l'interruzione della ragione, che non può fenomenologicamente avvenire, se non tramite la deviazione attraverso i territori del non senso, dell'assurdità e dell'inessenziale.
17. La prova dell'essenziale privo di essenza, è escatologica. L'*eschaton* deve conservare *aliquo modo* la povertà (la metamorfosi, è nell'immobilità), se non deve ridursi a una semplice *restitutio in integrum* della natura. Col che l'ordine delle categorie tornerebbe a posto, e la battaglia – mossa dall'essenziale contro l'essenza – sarebbe (concettualmente) perduta. Come del resto era ragionevole pensare fin dall'inizio.

Nella sua critica da destra alla societ  moderna, Scheler   completamente d'accordo con Nietzsche. Sono due le tesi fondamentali dello scritto di Scheler sul risentimento: che l'intera modernit    frutto di risentimento (e qui Nietzsche – per Scheler – ha perfettamente ragione), e che la morale cristiana non lo   per nulla (e qui Nietzsche si   sbagliato di grosso).

La questione, che vorrei qui sollevare,   se il vitalismo nietzschiano, che pervade lo scritto di Scheler², sia un buon viatico per l'interpretazione del cristianesimo, o se Scheler – proprio perch  dipende troppo da Nietzsche – non finisca piuttosto col travisare il *proprium* del cristianesimo *in puncto* povert .

Come si disegna l'opzione cristiana per il povero, alla luce del vitalismo nietzschiano, riveduto e corretto da Scheler?

Colpisce – nello scritto di Scheler – il suo tono politicamente scorretto (di destra, appunto) nei confronti del povero.

Il risentimento – com'  noto – nasce, per Scheler, quando i sentimenti di invidia livore vendetta malignit  non vengano superati dall'atto spirituale del perdono (come accade nella vita cristiana), e, d'altra parte, siano impossibilitati a tradursi in atto e ad esprimersi «perch  la coscienza ancor pi  profonda della propria impotenza ostacola simile azione e simile espressione»³. «Il risentimento, dunque,   gi  per sua natura circoscritto sempre ai *dominati*, a coloro che servono»⁴.

«Il risentimento dello storpio   ben noto; parimenti, quello dello stupido anormale»⁵. Una frase cos  imbarazzante, seguita a ruota da un altrettanto imbarazzante apprezzamento sull'«enorme risentimento ebraico»⁶, si spiega filosoficamente proprio con la volont  di Scheler di segnare la differenza con Nietzsche nell'interpretazione del cristianesimo. I valori cristiani – per esempio il perdono – sono atti spirituali, che indicano non gi  un abbassamento, quanto un innalzamento della vita. Come virt 

² Con ci  non voglio affermare che Scheler sia un vitalista, ma semplicemente che l'analisi del risentimento   svolta nell'orbita prevalente del pensiero di Nietzsche. In una lunga e fondamentale nota, Scheler spiega: «Noi limitiamo intenzionalmente la nostra esposizione a questa parte vitale e prescindiamo dal fatto che i puri atti dello spirito e le leggi che li governano cos  come i loro oggetti e la loro connessione obbiettiva non possono venire compresi a partire dalla “vita” in nessuna delle sue possibili interpretazioni filosofiche». Si tratta qui semplicemente – continua Scheler – di rispondere a Nietzsche sul suo stesso terreno: «Vogliamo accontentarci di mostrare che anche partendo dal suo [*sc.* di Nietzsche] presupposto che il maximum della vita   il valore pi  alto, le sue affermazioni sono erronee» (M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. 3: *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag, Bern-München 1972⁵ [d'ora in poi = R], p. 76, n. 1; trad. it. F. Sternheim, *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in ID., *Crisi dei valori*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1936, p. 85, n. 1 [le traduzioni sono talora leggermente modificate rispetto a quelle indicate]). Si tratta di vedere se questa scelta metodologica non trascini con s  anche un travisamento sul piano dei contenuti, e precisamente *in puncto* povert .

³ R, p. 41; it., p. 16.

⁴ R, p. 41; it., p. 17.

⁵ R, p. 43; it., p. 21.

⁶ *Ibidem*, ivi.

eroiche, non possono essere spiegate con la debolezza e l'impotenza, perché anzi implicano il dispiegamento di una forza, che è superiore, non inferiore, alla forza del mondo.

Il problema teoretico che questo scritto consegna alla meditazione successiva è il seguente: quale rapporto c'è tra la Vita (in Cristo) e la vita? tra la forza del mondo (per esempio, la virtù militare) e la forza di Dio (l'eroismo del perdono)? La soluzione di Scheler si potrebbe riassumere – nei termini di Plotino – come un'opzione per l'agatoeidetico, non per l'aneidetico. La Vita è una trasvalutazione della vita, un'ulteriore ascesa nella gerarchia eterna dei valori. La nobiltà⁷ del guerriero – che Scheler contrappone allo spirito democratico del capitalismo – è certamente più vicina all'eroismo cristiano di quanto lo siano le virtù borghesi della parsimonia e del risparmio, sebbene la nobiltà cristiana ecceda a sua volta infinitamente la nobiltà del mondo. Giunti a questa, occorre salire, non scendere (come invece ha fatto la modernità).

La Vita non è cioè l'aneidetico, che spiazza i valori del mondo paradossalmente *assimilandosi* al controvalore dell'infermità, ma l'agatoeidetico, che produce una correzione in alto, non in basso.

Da questo punto di vista, si comprende il tratto di sufficienza, quando non di disprezzo, che Scheler mostra verso la debolezza. Non c'è, in Scheler, alcuna rivalutazione dell'impotenza, che è anzi bollata come la radice del risentimento⁸. Che spazio resta – alla luce di una simile impostazione – per una riflessione sull'impotenza o la debolezza di Cristo? In altri termini: se anche la debolezza, l'impotenza, il peccato, la perversione, il fallimento, la disabilità, la povertà fossero una scala per accedere alla salvezza, si tratterebbe comunque di strumenti provvisori e non necessari, di una scala che si usa e poi si butta via. La povertà non svolge alcun ruolo strutturale, essenziale – teoretico – nella *definizione* della Vita (ch'è invece la posta in gioco della nostra idea di povertà *sottosopra*).

Scheler non usa il risentimento per *comprendere* la Vita, perché – contra Nietzsche – vuole escludere anzi dalla Vita ogni traccia di risentimento. Questa operazione non passa senza tracce nel suo linguaggio: «È per questo che per esempio i nani e gli storpi, che si sentono umiliati già dall'apparenza esteriore degli altri uomini, mostrano così facilmente questo strano odio, questa ferocità da iena pronta a scattare»⁹. Rispetto ai valori positivi come «potenza, salute, bellezza, una vita e un'esistenza libere», il risentito afferma che «“tutto questo non vale nulla”. I valori positivi e privilegiati che portano l'uomo alla salvezza si trovano proprio nelle manifestazioni opposte (miseria, sofferenza, mali, morte). In questa “vendetta sublime” (come dice Nietzsche) il risentimento si rivela effettivamente come attività creatrice nella storia di giudizi di valori e di interi loro sistemi»¹⁰.

Che quello di Scheler sia ancora il cristianesimo delle beatitudini, è da dubitare. E infatti Scheler non si perita di affermare – quasi che si trattasse di un particolare irrilevante – che vi sono alcuni passi, specialmente in Luca, che resistono alla sua interpretazione: «Così l'attribuzione della beatitudine in Luca, 6, 20-22, 24-26: “Beati voi

⁷ Cfr. R, pp. 46-47; it., pp. 26-29.

⁸ Cfr. R, p. 49; it., p. 33.

⁹ R, pp. 65-66; it., p. 64.

¹⁰ R, pp. 66-67; it., pp. 65-66.

poveri, perché vostro è il regno di Dio” [...]. “Guai a voi ricchi, perché la vostra consolazione è già trascorsa” [...]. Qui mi sembra realmente di non poter assolvere dall'accusa di risentimento l'esposizione dell'autore, ma limito questo rilievo solo a Luca e anche in lui solo come colorazione personale nella *rappresentazione* di idee che non hanno la minima radice nel risentimento»¹¹.

Che cosa resta, dunque, in Scheler, dell'opzione per i poveri? Scheler descrive da par suo il meraviglioso rivolgimento dell'amore cristiano rispetto alla concezione greca dell'amore:

«Si opponga ora a questa concezione quella cristiana. In questa si verifica qualcosa che io vorrei chiamare *rivolgimento* dell'amore. Qui si percuote in pieno viso l'assioma greco dell'amore, per cui esso sarebbe un tendere dal più basso al più alto. Al contrario ora l'amore si rivela proprio nel fatto che il nobile si abbassa all'ignobile, il sano all'ammalato, il ricco al povero, il bello al brutto, il buono e il santo al cattivo e al volgare, il messia ai pubblicani e ai peccatori, e questo *senza* la paura antica di perdere facendo ciò e di diventare meno nobili, ma nella peculiare convinzione religiosa di guadagnare l'eccelso, di divenire simili a Dio proprio nell'atto di questo “umiliarsi”, di questo discendere, di questo “perdersi”»¹².

Si deve concordare con Scheler che non è certo il risentimento che ha provocato tale rivolgimento. Scheler ha anche ragione nell'affermare che la Vita non può consistere, per dir così, in un pescare nel torbido:

«Questo genere di amore e di sacrificio verso i deboli, gli ammalati, i piccoli eccetera nasce dunque dalla sicurezza interiore e dalla pienezza della propria vita [...].

Se a questa spinta spontanea di amore e di sacrificio si aggiungono ora, portati dalla vista dei piccoli, dei poveri, degli oppressi, un'occasione di esplicitarla e un determinato scopo, questi non vengono punto accolti con soddisfazione, come occasioni di immergersi nella miseria, nella malattia, eccetera, ma l'uomo sacrifica e porta aiuto a questa vita che lotta non per causa di quei valori negativi, ma loro *malgrado*; egli aiuta perché si possa dispiegare quello che nell'altro è ancora *sano*, quello che l'altro ha ancora in sé di valori positivi. Il suo amore e il suo spirito di sacrificio non si dirigono verso l'altro *perché* è ammalato, povero, piccolo, brutto, eccetera, né per arrestarsi passivamente in quelle manifestazioni; ma poiché già i valori positivi della vita (e ancor più, naturalmente, i valori personali spirituali di quella individualità) non sono affatto *dipendenti* da quelle qualità, e giacciono molto più in profondo, allora la propria pienezza di vita può (e dunque “deve”) superare la naturale nausea e il moto di fuga dinanzi a tali manifestazioni, e l'amore nella sua opera di aiuto sviluppare ciò che v'ha di positivo nel povero, nell'ammalato, eccetera. Nell'ammalato e nel povero non si ama ciò che v'è di ammalato e di povero, ma ciò che vi è dietro queste cose, mentre rispetto ad esse ci si limita ad “aiutarlo”. Quando Francesco d'Assisi bacia piaghe cancrenose e non uccide le cimici che lo mordono, ma abbandona anzi loro il proprio corpo come casa ospitale, queste azioni (viste esclusivamente dall'esterno) potrebbero apparire provocate da un perverso istinto e del senso dei valori. Ma qui non lo sono effettivamente. Non è assenza di schifo o gusto del pus, ma è un superamento dello schifo da parte di un sentimento più profondo di vita e di forza che qui si manifesta! Questo è un atteggiamento interiormente del tutto diverso dall'atteggiamento, di data ancor recente, del realismo moderno nell'arte e nella poesia: lo scoprimento della miseria sociale, il tratteggiamento dei piccoli, il grufolare nella malattia: fenomeno nato in tutto e per tutto dal risentimento. Questa gente vedeva in ogni cosa vivente qualcosa della cimice, mentre Francesco scorgeva la “vita”, la santità, ancora nella cimice»¹³.

¹¹ R, p. 84; it., pp. 100-101.

¹² R, pp. 72-73; it., p. 79.

¹³ R, pp. 77-78; it., pp. 87-89.

Il brano è splendido. Non si potrebbe dir meglio – e con maggiore autorevolezza – che la Vita è salvezza che asciuga ogni lacrima; che la Vita è guarigione. Il problema è se la pura esternizzazione del male rispetto alla Vita sia in tutto convincente, se il movimento di abbassamento della Vita non faccia segno anche a un impigliarsi paradossale della Vita in ciò da cui essa tuttavia assolve.

Scheler lo nega, e appare incline a mettere tale impigliarsi sul conto del mero risentimento. Dal quale, secondo Scheler, deriva invece «quella tonalità pseudo-pia, ciarlatana (la tonalità di una particolare pretinità specificamente “sociale”) che impone in primo luogo di amare i “piccoli” e amare i “poveri di spirito”, perché Dio guarderebbe ad essi con “particolare compiacenza”»: «Noi avvertiamo qui chiaramente con quanto segreto “compiacimento” lo sguardo riposi proprio su questi fenomeni e come quel che importa non siano – come per la sincera intenzione d’amore – i valori positivi che eventualmente si trovino *dietro* quelli, ma proprio *essi* diventino oggetto dell’intenzione d’amore». Con possibile punta anti-hegeliana, Scheler condanna senz’appello «l’*indugiare* (Verweilen) presso questi fenomeni»¹⁴. Del resto, «tutto il prevalente interesse di Gesù per i poveri, gli ammalati, gli addolorati e gli oppressi, i pubblicani, persino quella sua misteriosa e singolare inclinazione per i peccatori» non deriva dal risentimento proprio e solo perché il senso positivo di tali gesti e affermazioni non è la «dichiarazione di una dipendenza positiva della salvezza da queste qualità negative» (ciò che sarebbe appunto tipico del risentimento), ma solo «la dichiarazione dell’*indipendenza* dei valori ultimi e più alti della *personalità* dalle contrapposizioni di ricco-povero, sano-malato, eccetera»¹⁵.

Dire che la Vita è indipendente alla contrapposizione sano-malato, sembra però introdurre uno slittamento nel ragionamento di Scheler. Forse non a caso nelle ultime pagine del terzo capitolo (*Die christliche Moral und das Ressentiment*) del nostro scritto il punto di vista metodologicamente vitalistico viene abbandonato, e la critica a Nietzsche si fa più serrata, perché la sua posizione «misura i valori cristiani secondo un metro che essi stessi consapevolmente ripudiano, il metro appunto della quantità di vita»¹⁶.

La Vita va distinta dalla vita (anche dalla vita nella sua massima potenza) e l’unico modo per farlo è mettere in valore gli scarti e i rifiuti della vita medesima:

«Di fronte a un mondo in cui era diventata ormai costitutiva la tendenza a considerare l’ordinamento degli uomini secondo ceti, possesso, forza vitale e potere come l’immagine anche dei più alti valori morali e della personalità, non si poteva introdurre la rivelazione di una *sfera* dell’essere e della vita totalmente nuova e più alta, il “regno di Dio”, il cui ordinamento è indipendente da quella gerarchia vitale e terrena di valori, che accentuando espressamente la nullità dei valori positivi dell’ordinamento terreno per questo più alto»¹⁷.

Questa vita più alta va intesa come «un grado dell’essere *indipendente* dall’ordine, dalle leggi e dai valori della vita, un grado in cui hanno la loro radice tutti gli altri gradi dell’esistenza e nel quale soltanto l’uomo trova infine il senso ultimo e il valore della

¹⁴ R, pp. 82-83; it., p. 98.

¹⁵ R, pp. 83-84; it., pp. 99-100.

¹⁶ R, p. 91; it., pp. 113-114.

¹⁷ R, p. 84; it., p. 100.

propria esistenza»¹⁸. D'altra parte, essa è anche una «vita *forte*»¹⁹, che – fin da subito, tramite l'ascesi (Scheler pensa qui allo yoga) – sviluppa un massimo relativo d'indipendenza dai meccanismi corporei, che di solito risultano invece necessari per sostenere le funzioni vitali²⁰.

Facciamo un bilancio: la Vita è indipendente dalla vita, nel senso che non è nulla di biologico, ed è anzi indipendente dai meccanismi corporei (il corpo risorto vive, ma è libero dalla necessità di alimentarsi). Essa si dischiude pienamente al livello della personalità spirituale (là dove il perdono supera per esempio d'un colpo l'istinto di vendetta). In ciò si manifesta non già la debolezza, ma la forza della Vita. Che, proprio per questo, non rifiuta i valori della vita (salute, forza, bellezza), ma li compie e li supera, trasportandoli in una più ampia dimensione. Malattia, debolezza, povertà non sono nulla di positivo in sé, tanto meno sono valori che possano essere rivendicati contro il supposto disvalore della salute, della vitalità e della forza, ma sono possibili strade per la comprensione più alta della Vita, occasioni per il passaggio dalla vita alla Vita. Nella sua felicità, la vita tende invece ad autogiustificarsi, ad arroccarsi in se stessa, sicché il movimento di trascendenza può risulterne ostacolato.

Il cristianesimo non è invidioso della vita, non è nemico del mondo, se non è addirittura corrivo col mondo (perlomeno con l'ordinamento tradizionale, tedesco, del mondo, che Scheler preferisce di gran lunga alle derive francesi)²¹. Nietzsche sbaglia – per Scheler – a pensare che i valori cristiani «si vengano a trovare in un contrasto non solo accessorio, ma *costitutivo* con tutte le leggi secondo cui la vita si svolge, cresce, e può unicamente espandersi»²². In questo punto preciso, lo slittamento nel ragionamento di Scheler, che prima abbiamo segnalato, si interrompe, e la Vita – di cui era stata celebrata l'indipendenza dalla vita – si conferma sì indipendente, ma in una logica agatoidetica di superamento, non in una logica di rovesciamento paradossale.

¹⁸ R, p. 90; it., p. 112.

¹⁹ R, p. 89; it., p. 110.

²⁰ Cfr. R, p. 114; it., p. 159-160.

²¹ Cfr. R, pp. 145-146, n. 2; it., p. 219, n. 1. La negazione del mondo scheleriana è sempre una negazione determinata, è una critica del mondo come è venuto costituendosi, e in quanto tale una critica *politica* dall'inizio alla fine, non una critica escatologica. In questo contesto va inserita la critica dell'umanitarismo moderno (cfr. R, pp. 96ss.; it., pp. 125ss.), caratterizzato dall'«interessamento indiscriminato per l'«altro» solo perché è un altro – e innanzitutto alle sue «sofferenze»», in cui Scheler vede all'opera « un principio in estrema misura di livellamento e di dissoluzione per la vita umana» (R, p. 106; it., p. 146). La negazione determinata si rivolge anche contro le forme di cristianesimo che si sono fatte contaminare dalla modernità, prima di tutte il gesuitismo, colpevole di avere sostituito il principio benedettino di autosantificazione con quello umanistico dell'amore per gli uomini (cfr. R, p. 107, n. 2; it., pp. 147-148, n. 2). Vanno qui inseriti altresì il rifiuto della centralità del lavoro e dell'idea di uguaglianza (cfr. R, pp. 117 e 121; it., pp. 165 e 172-173), la ripulsa del socialismo cristiano e della democrazia cristiana (cfr. R, p. 112; it., pp. 155-156), l'idea – alquanto aberrante – che i beni economici andrebbero distribuiti non in misura uguale, ma in modo conforme al «valore vitale» dei beneficiari (cfr. R, p. 127; it., p. 184), il rimpianto per la sparizione anche «dell'ultimo resto di un ordinamento per ceti della comunità che abbia un significato di selezione dei migliori e funga da immagine dell'aristocrazia che ovunque regna in ogni natura vivente» (R, p. 135; it., p. 197).

²² R, p. 91; it., p. 114. Così, per esempio, non è la *lotta* di classe a essere in contrasto con la morale cristiana, ma solo l'*odio* di classe (cfr. R, p. 112; it., p. 157).

Così, Scheler conclude il suo capitolo sulla morale cristiana e il risentimento, affermando che «Gesù presuppone come saldi fattori dell'esistenza» le guerre, le lotte di classe, e gli altri «stimoli che in esse agiscono – né li vuole vedere sostituiti con qualche altra cosa, meno che mai con l'amore», rivendicando anzi «la possibile unità stilistica di morale cristiana e morale guerriera»²³. Analogamente, Gesù nulla ha che fare con un negatore della proprietà privata, che è anzi sempre presupposta²⁴, e il suo messaggio non può essere compreso in base a «torbide analogie con certe forme del movimento sociale e democratico moderno»²⁵, del socialismo e del comunismo.

Scheler rivendica a Cristo non il mondo diventato adulto, come Bonhoeffer, ma il mondo tradizionale, antecedente la rivoluzione francese. Questo fa di lui – politicamente ed ecclesiologicamente – un reazionario, come del resto è evidente già dalla trattazione nietzschiana, troppo nietzschiana, del risentimento. In nessun momento vien fatto a Scheler di dire che la colpa del risentimento non è dei risentiti, ma di coloro che li schiacciano e li opprimono; che la cura del risentimento non sta nella fuga all'indietro, verso comunità e nobiltà, ma nel sovvertimento di un ordine sociale ingiusto.

Ma non è questo che qui più c'interessa. Bensì l'ambigua trascendenza della Vita rispetto alla vita. La Vita – per Scheler – non è davvero trascendente rispetto alla vita nobile, di cui rappresenta anzi un completamento e un superamento agatoeidetico, ma è trascendente rispetto alla vita povera degli umiliati e offesi, rispetto a cui resta esterna. Nell'umanitarismo moderno, che Scheler vitupera, è proprio il *Verweilen*, l'indugio presso il dolore che Scheler non sopporta: qui

«non è la vita che trabocca, la vita che amante beata si concede dalla sua pienezza, dal suo superfluo, dalla sua sicurezza e armatura interna, ma è un lasciarsi attrarre, arrendendosi, dalla contemplazione delle manifestazioni esteriori di dolore e povertà, facendosi contagiare dal sentimento di depressione che si manifesta in questi fenomeni: la “pseudo compassione” specificamente moderna, l’“aver pena”, che dovrebbe essere superato mediante l'azione di aiuto»²⁶.

Scheler vuole evitare a tutti i costi questo “contagio”. Così, «l'atteggiamento spirituale della tipica suora infermiera cristiana è di saldezza, gioiosità, freschezza, felicità nel fare il bene, “nervi” saldi e non questo piagnucoloso coinvolgimento nello stato del malato»²⁷. È proprio l'opposto di chi in fondo giustifica la bassezza, pensando: «“Insomma anche lui è un uomo”, “Siamo tutti uomini”, “Errare è umano”»²⁸.

L'*Übermensch* cristiano è certo per Scheler – agostinianamente – l'eletto, il convertito, contrapposto al reietto. Il vero discrimine non è tra animale e uomo, o tra istinto e ragione, quanto tra salvezza e dannazione²⁹. Ma questa umiliazione dei valori mondani, che funziona molto bene nei confronti della *raison* illuministica, funziona assai meno bene, come abbiamo visto, nei confronti dei valori vitali tradizionali.

²³ R, p. 92, e n. 1; it., pp. 115-116, e n.1.

²⁴ Cfr. R, p. 94; it., p. 121.

²⁵ R, p. 93; it., p. 118.

²⁶ R, pp. 101-102; it., p. 136.

²⁷ R, p. 102, n. 2; it., p. 136, n. 2.

²⁸ R, p. 103; it., p. 140.

²⁹ Cfr. R, pp. 108-110; it., pp. 149-152.

La Vita non deve farsi contagiare, deve superare in alto, non in basso, i valori della vita e della cultura. La Vita – che è spirito e personalità – corregge la vita, sospendendone il meccanismo, che si tratti del maestro di yoga che quasi non ha più bisogno di mangiare o di respirare, dell'atto spirituale del perdono, che si toglie via d'un colpo dal meccanismo naturale dell'offesa e della rivalsa, del corpo risorto che non è più soggetto – per grazia – alla morte, alla malattia e alle altre necessità biologiche.

Ma il trattamento è disuguale: tutto ciò che è forza e salute viene *aufgehoben*, tolto nell'atto di essere posto, confermato nell'atto di essere smentito; tutto ciò che è debolezza, malattia, povertà viene semplicemente superato.

L'ipotesi, da cui muovono le tesi sopra brevemente esposte (1-17) è – viceversa – che vi sia un'implicazione strutturale di Vita e povertà.

In che senso la Vita resterebbe implicata nella povertà? Non nel senso di una cooriginarietà dei principi, positivo e negativo, e nemmeno nel senso di una necessità della caduta e del male.

Se la Vita è implicata nella povertà, è piuttosto – mi sembra – per tre motivi:

i) l'unica misura efficace della vita cristiana è l'amore per il povero, che implica il superamento delle resistenze naturali (individuali e politiche);

ii) mentre la cultura – e la filosofia prima di tutto – è una forza di essenzializzazione, il cristianesimo lavora piuttosto di de-essenzializzazione. La cultura mira a strappare un'essenza durevole all'insensatezza della caducità (o, in alternativa, a produrre forme nuove), la grazia si appresenta al nulla e alla caducità in questo, che introduce una ferita – una slogatura – negli edifici (anche, se non soprattutto, negli edifici religiosi) che gli uomini avevano costruito con tanta fatica. Il Tempio deve essere distrutto. L'essenziale non è l'essenza, ma una controforza rispetto all'essenza. Gli uomini cercano il senso, strappandolo ai e componendo i significati, che sono come altrettante frasi isolate, che il testo collega, conferendo loro un valore compiuto. La vita religiosa sta al di là del senso, e appare per ciò come una forza di ri-significazione generale (Abramo deve uccidere il figlio).

iii) la stessa Vita di Dio è segnata dalla povertà. Se Dio è aggiunta, la gioia dell'aggiunta è sospesa – in Dio – sopra un abisso di saturazione. In Dio non c'è posto di Figlio (Dio, è l'Unico). Che il Figlio sia presso Dio è dunque l'annuncio, che dice l'impossibile (gioia) a partire da uno stato di sofferenza (o per meglio dire: di pre-sofferenza) e mancanza di spazio. Fare spazio a chi non ne ha (il Figlio), è la legge della Vita di Dio (pareysonianamente: una scelta), che dispiega l'infinita ricchezza a partire da una mancanza, che è strutturale; che non è il male, ma la regola del Bene puro.