

## LA GUERRA COME ENERGIA VITALE: LA FILOSOFIA DELLA GUERRA NELLA CRITICA DI ORTEGA Y GASSET A SCHELER.

DOI: 10.7413/18281567217

**di Massimo Vittorio**

Università degli Studi di Catania

### **War as Vital Energy: the Philosophy of War in Ortega y Gasset's Criticism on Scheler.**

#### *Abstract*

The paper focuses on the philosophy of war and, particularly, on Ortega y Gasset's review of Scheler's work, *The Genius of War* (1915). The scope of this paper is to show that Ortega y Gasset's analysis of Scheler's view on war stems from his initial interest on topics that he will further develop in more mature works, though his review will result in a radical criticism on Scheler. The paper analyses Scheler's view on war and Ortega y Gasset's position in three points: phenomenology of war – where Ortega y Gasset generally agrees with Scheler's meaning of war; ethics of war – where Ortega y Gasset criticizes Scheler because he considered violence as not an essential element of war; metaphysics of war, where Ortega y Gasset makes his criticism even stronger, since Scheler hypostatizes the State and its own rights: this reduces war to the reversal of the power of rights into the rights of power.

**Keywords:** Scheler, Ortega y Gasset, guerra, violenza, diritto

### **1. Fenomenologia e genesi della guerra: abbondanza e agio**

In quel gran laboratorio filosofico, estetico, letterario, politico che fu *El Espectador*, rivista fondata da Ortega y Gasset nel 1916, troviamo diverse pagine dedicate alla fenomenologia, all'etica e alla metafisica della guerra: si tratta del secondo volume de *El Espectador*, quello del 1917, in piena Prima Guerra Mondiale. Qui Ortega partì da un'analisi critica del testo di Max Scheler del 1915, *Il genio*

della guerra e la guerra tedesca. L'analisi di Scheler consente a Ortega di mettere in luce posizioni che appariranno meglio esplicitate in opere più estese e mature, tra cui *La ribellione delle masse* (1930) e *L'uomo e la gente*, risultato del ciclo di dieci lezioni tenute a Buenos Aires nel 1939-40 (e poi rivisto per il corso di Madrid del 1949-50). Il 1917 invocava, del resto, una riflessione continua sul conflitto in corso, ma rientrava in una cornice di più ampio respiro, che già da tempo coinvolgeva molti pensatori, al punto di poter parlare di una filosofia della guerra: come precisa Cristin (2017), «il senso di un'espressione come *filosofia della guerra* va dunque, in termini generici, compreso come sforzo del pensiero per determinare essenza e forme, qualità e strutture di questo fenomeno» (p. 90). In realtà, come proverò a mostrare in conclusione, la filosofia della guerra rientrava in un più ampio spazio di riflessione antropologica.

Il tema della guerra emerge chiaramente già nella tradizionale dicotomia, quella che mette insieme guerra e pace, in una di quelle antinomie senza esito: o vi è guerra, o vi è pace. Nessuna grande sorpresa su questo. Il punto della questione, spesso sottovalutato, sta nell'erroneo rovesciamento del rapporto tra i due elementi: per non esserci guerra, è necessario che ci sia la pace; o, come si sente dire spesso, la pace evita la guerra. Ma l'errore di questo tipo di premessa è che essa implica che sia la pace a non permettere la guerra e che la guerra si verifichi nel momento in cui la pace cessa. In realtà, una rapida lettura al testo scheleriano ci fornisce subito lo spunto per comprendere che quel rapporto è invertito: è la guerra a permettere la pace. In altri termini, la pace è il risultato di un conflitto precedente, che non è stato possibile risolvere altrimenti. Questo assunto implica un'idea di fondo, che illustrerò con calma: la guerra è fisiologica, la pace richiede sforzo e, infatti, deve essere mantenuta. La pace è sempre sull'orlo di svanire improvvisamente, per via di un *casus belli*, di una crisi, di un fattore scatenante che, appunto, fa deflagrare la guerra: la guerra scoppia. Dunque, la guerra detona e ad un certo punto libera l'energia che era stata compressa dalla pace, dai trattati, dai commerci, rivelandosi atto vitale, creatore, come un Big Bang terrestre: «Nella prospettiva storica l'atto bellico appare come quello veramente organizzatore» (Ortega y Gasset, 1917, p. 326).

Di fronte alle ravvicinate duplici crisi della pandemia e della guerra in Ucraina, il Presidente Mattarella, in un discorso sull'Unione Europea, ha recentemente affermato: «Aveva ragione un grande europeista francese, Jean Monnet, che tanto tempo fa ebbe a dire "l'Europa crescerà nell'integrazione attraverso le crisi" – [...] le crisi pongono interrogativi, chiamano a decisioni, e nelle crisi si ha la responsabilità di abbandonare le posizioni di inerzia, di pigrizia – che sovente

prendono anche gli Stati e che qualche volta sono state presenti nella vita dell'Unione Europea – e spingono ad assumere decisioni coraggiose. Altrimenti non si superano le difficoltà» (Matarella, 2022).

Guerra/pace, coraggio/viltà, azione/accidia: sembra questa la linea del pensiero scheleriano-orteghiano. Per certi versi, Ortega l'avrebbe ribadita, mettendo in guardia contro le comode tentazioni delle sicurezze, le pigre carezze del comfort, l'indolenza sottile dell'agio, tutte foriere di nefaste sventure: il titolo del Capitolo VII de *La ribellione delle masse* è, emblematicamente, *Vita nobile e vita volgare, o forza e inerzia*. Da un lato la nobiltà – *noblesse oblige* – che impone e richiede sforzi, dall'altro l'uomo-massa, che non deve sforzarsi che di essere se stesso, inseguendo le proprie voluttà e ogni fumoso capriccio.

La perdita del senso di lotta, quella che Taylor avrebbe usato per intitolare un intero capitolo del suo famoso saggio sui disagi della modernità, *Lotta continua*, è l'origine di uno "slittamento nel soggettivismo" (per usare ancora un'espressione di Taylor), l'inizio di ogni egocentrismo, l'abbandono ad ogni possibile forma di apatia, l'instaurazione di una «cultura del narcisismo» (Taylor, 2003, p. 65). La collettività si sgretola, si frantuma in un pullulare di individui isolati tanti quanti possono essere gli ego, che non formano alcun corpo comune, perché nulla hanno in comune, né vogliono mettere alcunché in comune. Prima ancora di Taylor, Ortega annunciava l'avvento del "signorino soddisfatto", una tipologia di giovane uomo, abituato alla bambagia, che non è abituato a compiere alcuno sforzo per la comunità, che non riesce a concepire alcuna trascendenza del sé, ma pretende garanzie, tutele, diritti, senza doveri. Si domanda Ortega, «che aspetto conferisce la vita a quest'uomo della moltitudine [...]? Un aspetto di illimitata facilità materiale, in primo luogo. Mai l'uomo medio ha potuto risolvere con tanta larghezza il proprio problema economico. [...] Ogni giorno aggiungeva un nuovo lusso al repertorio del suo *standard* vitale. [...] Alla facilità e alla sicurezza economiche si aggiungono quelle fisiche: il *comfort* e l'ordine pubblico. La vita scivola sopra comode rotaie, e non c'è pericolo che intervenga in essa alcunché di violento e di pericoloso» (Ortega y Gasset, 1930, p. 406).

Il signorino soddisfatto, bambino viziato, non è che una forma di deformazione, quella che nasce e cresce nella sovrabbondanza dei mezzi, perché vi è «la nostra ingenua tendenza a credere che la sovrabbondanza dei mezzi favorisca la vita. È l'esatto contrario. Un mondo esuberante di possibilità produce, automaticamente, gravi deformazioni e tipi difettosi di esistenza umana» (Ortega, 1930, p.

435), o *minima moralia*. In questo preciso senso, la guerra sarebbe quel *genio* che interviene, quasi come spirito hegeliano, per rimettere ordine alle cose, quando ormai è troppo tardi per farlo in altro modo, persi come siamo tra lussi sfrenati e sregolatezze effimere: «Tutta la vita è la lotta, lo sforzo di essere se stessa» (Ortega, 1930, p. 435).

Questa è un'idea antica, che ritroviamo già in Platone e, per certi versi, in Rousseau. Nel Libro II de *La Repubblica*, Platone discute della città sana, che degenera in una città malata, quando inizia a ricercare lussi e beni in modo incontrollato: «E così il fabbisogno necessario non sarà più limitato a quello che si è detto prima, case, vestiti e sandali, ma bisognerà mobilitare anche l'arte della pittura e della decorazione, il possesso d'oro e d'avorio, e tutto il resto. [...] E così pure il territorio; quello che una volta bastava a nutrire i cittadini di prima, ora si è fatto insufficiente e non basta più. [...] Ecco quindi che saremo costretti a strappare una parte del territorio dei vicini, se vorremo avere abbastanza terreno da mettere a pascolo e a coltura? Ma, non è forse vero che anche i confinanti avrebbero bisogno dei nostri territori, quando come noi si abbandonassero ad una smodata ricerca di ricchezze, andando oltre i limiti dello stretto necessario?» (Platone, 2001, 373 B-E). Platone sembra anticipare l'argomento di Scheler: la guerra scaturisce dall'abbondanza, in particolare, da una ricerca smisurata di abbondanza; ed è ciò che possiamo verificare anche all'origine di ogni colonialismo, di ogni imperialismo, di ogni progetto di "spazio vitale". La guerra risponde essenzialmente a questo impulso vitale: ho e voglio avere ancora di più. In ciò, è chiara l'analisi di Spengler (1978): «Imperialismo è pura civiltà. Ora, proprio tale forma è l'ineluttabile destino dell'Occidente. [...] Vivere significa realizzare il possibile e l'uomo cerebrale conosce solo *possibilità di espansione*» (pp. 65-66). Nella distinzione tra civiltà e civilizzazione, la prima mossa verso l'interno, la seconda verso l'esterno, Spengler coglieva il destino proprio dell'umanità.

In effetti, in linea con Scheler, Ortega ricorda che nella fenomenologia della guerra si è spesso commesso un grave errore, quello di ricondurla nell'alveo delle dinamiche biologiche: la guerra è una forma di lotta per la sopravvivenza, si è spesso affermato. In realtà, la guerra sarebbe esattamente il contrario: Darwin spiegava che la vita diventava una lotta per la sopravvivenza a causa della scarsità delle risorse; tuttavia, «non è la fame, ma, al contrario, l'abbondanza, l'avanzo di energie, che origina la guerra» (Ortega y Gasset, 1917, p. 326). Un'idea che troviamo chiaramente espressa da Spengler (1978): «In questi casi si muore di qualcosa, non per qualcosa. La politica sacrifica gli uomini ad un fine; essi cadono per una idea; l'economia li fa soltanto perire. *La guerra è la creatrice, la fame la*

*distruttrice di tutte le grandi cose*. Nella prima la vita è portata in alto attraverso la morte, spesso fino al suscitamento di quella forza irresistibile la cui semplice presenza significa già vittoria; la fame desta invece quel tipo odioso, volgare, affatto ametafisico di angoscia della vita, per effetto del quale il mondo delle forme superiori di una civiltà può d'un tratto crollare e si inizia la pura lotta per l'esistenza di bestie umane» (p. 1348).

Stando a Scheler, la guerra risponde ad un *Genius*, ad una forza spirituale, divina, etica, che anima popoli e nazioni, che permette di superare crisi e stalli, che rinvigorisce la civiltà; non è forza distruttrice, ma creatrice: «La guerra, dunque, non è affatto una catastrofe, né annuncia la sconfitta della civiltà; è invece un evento necessario e positivo, senza il quale la civiltà stessa non potrebbe esistere» (Castelli, 2014, pp. 23-24). In altre pagine, Ortega avrebbe sentenziato che «il destino dell'uomo è, quindi, anzitutto, *azione*» (Ortega y Gasset, 1950, p. 31); o, con un'espressione sua tipica, è *quehacer*: la vita è sempre qualcosa da fare. Il *quehacer* non è volontarismo puro, agire per il fine di agire, ma rimanda ad un piano d'azione e ad un istante preciso, quello in cui si decide, si compie l'azione, il tempo del *kairos*, la famigerata “ora delle decisioni irrevocabili”. Il tempo preciso, esatto, appropriato per prendere una decisione, il *kairos*, emerge esattamente dalla *krisis*, cioè lo scegliere, il discernere: il momento è *critico* perché impone una scelta, e *critico* è colui che sceglie, che giudica per scegliere. Come precisa Nye Jr. (2009), «una crisi è un punto di svolta in una situazione instabile, che implica generalmente la necessità di un intervento urgente. [...] Spesso i leader vedono di buon occhio il sopraggiungere di un senso di crisi, perché questo permette di allentare i vincoli che limitano normalmente il loro potere e la loro capacità di azione» (p. 120). In effetti, la guerra non finisce mai, solo si trasforma, in una sua continuazione, dalle forme diverse, spirituali, «che noi chiamiamo politica» (Spengler, 1978, p. 1137).

Per un certo verso, siamo dinnanzi ad una “volontà di potenza” o, forse più correttamente, di fronte ad un “pathos della distanza”, che Nietzsche (1970) rivendicava per le “epoche forti”, quelle in cui l'umanità vive di decisioni e di distinzioni, finanche di separazioni, e non già di assimilazioni e di modestia. Questo era l'assunto scheleriano, che rimandava ad una “comunità vitale” e alla necessità della guerra per via della sua funzione riparatrice: «La natura dell'uomo è fatta così che la forma semplice dello “stato di pace” in quanto tale [...] racchiude in sé pericoli costitutivi, proprio seri fattori costitutivi, che causano danni morali e intellettuali all'anima e alla vitalità della comunità, che solo la guerra e niente altro che la guerra può riparare ed eliminare» (Scheler, 1982a, p. 71). La guerra

come foriera di grandi cambiamenti, rinnovamenti e ordinamenti: tra tutti, quello di far convergere le molteplici istanze particolaristiche di un territorio, frammentato in realtà locali o regionali, intorno ad un progetto unitario, quasi universalistico, certamente di stampo patriottico. Un tema caro a molta filosofia tedesca, come ricorda Castelli (2014, p. 24): Spengler (1978) lo precisava utilizzando la categoria *storica*, allorché il singolo individuo trascende l'io ristretto della famiglia o della propria città e si apre in senso cosmopolitico a un tutto impersonale, collettivo, appunto *storico* (p. 922). Il proselitismo intorno ad un *quid* non solo *commune*, ma adesso *superiore*, deve la propria possibilità a questa energia vitale, spirituale. La guerra, come le rivoluzioni, si pone al di sopra dei meccanismi giuridici, e anzi, sono i movimenti con i quali lo *ius* consolidato e arcaico si rinnova in categorie valoriali altrimenti irraggiungibili, se non in tempi assai più lunghi.

Prima di Spengler, Hegel (1999), con riferimento critico a Kant, parlava di un momento etico della guerra, «la quale non va considerata come un male assoluto, né come un'accidentalità meramente esteriore [...]. La guerra ha il superiore significato, per cui, mediante essa [...] la salute etica dei popoli viene mantenuta [...], e come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine cui sarebbe ridotto da una bonaccia duratura, così la guerra preserva i popoli dalla putredine cui sarebbero ridotti da una pace duratura o addirittura perpetua» (§324). Un passo, già presente in un'altra opera hegeliana, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, di ispirazione platonica: Socrate chiede a Teeteto, «devo, dunque, ancora parlarti di bonacce di venti e di mare, e di cose simili, e dirti che gli stati di quiete provocano corruzione e distruzione, mentre le situazioni contrarie conservano?» (Platone, 2000b, 153 C).

Il moto è la cifra della guerra per Scheler; questo movimento radicale della storia, questo Big Bang creatore, i cui effetti non sono del tutto prevedibili: la guerra è sempre rivolta al futuro. È così che Ortega (1917) ricorda che «l'errore originario del pacifismo consiste nel muovere da una concezione statica e, pertanto, falsa della storia» (p. 327). Una delle forme di pacifismo più criticate da Scheler è quella legata alla filosofia inglese, retta, in particolare, sull'utilitarismo (da Bacone in poi) e sulla biologia di Malthus e Darwin, e di Spencer poi. Il vizio d'origine del pacifismo inglese si basa su una concezione utilitaristica della storia, che giunge a erigere il principio economico come essenziale per la vita umana, rivelando, agli occhi di Scheler, una profonda contraddizione, una vera ipocrisia, quella che Scheler (1982b) definisce "English cunt", ovvero l'abilità tutta inglese di mescolare «cultura e comodità; [...] il guerriero con il ladro; il pensiero con il calcolo» (p. 249). L'idea inglese di un

*balance* – mutuato dalle dinamiche del commercio – politico tra le nazioni europee contrasta con la forte chiusura inglese, con il loro forte senso identitario e di autoreferenzialità. Ma l'errore ancora più evidente è quello di dare seguito alla teoria darwiniana, che sancisce la centralità dell'adattamento, e di applicarla alla filosofia della storia, dunque costruendo una concezione falsa della storia. Per Scheler – ricorda Ortega – la biologia darwiniana è superata da nuove tendenze, le quali non vedono «la vita come una triste lotta per non morire, come una mera reazione all'ambiente, come un adattamento, bensì il contrario; vivere è produzione, creazione di molteplicità organizzata, aumento, espansione, dominio. L'equilibrio è la negazione della vita» (Ortega y Gasset, 1917, p. 329).

In questo passaggio anti-darwiniano si esplicita la prima critica di Ortega a Scheler: nell'invitarci ad abbandonare la biologia darwiniana – che nondimeno appare anche ad Ortega bisognosa di rivisitazioni più complesse – Scheler ci impone di affidarci ciecamente ad un altro biologismo, quello del dominio e della forza, in cui alla specie si sostituisce senza troppe complicazioni una nuova entità, lo Stato: «Lo stato belligerante è lo stato nella massima attualità della sua esistenza» (p. 35). Non solo: Ortega (1917) avrebbe preferito che nell'ambito di una fenomenologia della guerra Scheler non avesse mescolato elementi generici con «schemi imprecisi, superficiali e inappropriati con i quali si pretende di riassumere la storia dei popoli. [...] La sua definizione della guerra mi sembra nella sostanza sbagliata. In essa Scheler fonda il valore etico e metafisico di questo terribile fattore storico» (p. 330).

Ortega si mostra molto critico nei confronti di Scheler in un senso ampio, direi complessivo, della filosofia della storia: quando Scheler afferma che «la grande filosofia greca di Platone e Aristotele è inconcepibile senza le guerre persiane», finisce per operare – secondo Ortega (1917, p. 330) – un discutibile riduzionismo della storia a matematica; una prospettiva del tutto inconciliabile con la visione della storia di Ortega (1949), che nella sua interezza, «non sarebbe altro che un'immensa etimologia» (p. 202), in cui opera l'essere umano, un *animale etimologico*. Infine, in Ortega si espliciterà – come mostrerò in conclusione – una serrata posizione anti-statalista: lo Stato contemporaneo è il pericolo maggiore per l'essere umano.

## 2. Etica della guerra: principio di violenza

Nella prospettiva scheleriana, la Prima Guerra Mondiale si presta ad essere lo strumento rivitalizzante non solo della Germania, ma di tutta l'Europa: un'unità cosmopolitica, *à la* Spengler, che, in vista di un bene superiore, vale il prezzo di morti e sacrifici. Un giudizio che Scheler modificherà significativamente nel 1917, alla luce degli orrori che la Grande Guerra metterà in mostra – e, probabilmente, a seguito delle pieghe infelici che il conflitto prenderà per la Germania (Castelli, 2014, pp. 25-26). Tuttavia, resta il problema etico della guerra: l'idea scheleriana che la guerra non sia da considerarsi uccisione di persone, in quanto l'azione bellica ha come oggetto un altro Stato, non i suoi cittadini, non convince Ortega. La guerra, secondo Scheler, risponde ad un principio cavalleresco, simile a quello del duello, in cui l'uccisione non è il fine e, quando avviene, essa non è mossa da odio. Nell'escludere dalla guerra la finalità diretta dell'uccisione, relegando la morte delle persone, che la guerra porta inevitabilmente con sé, a fatto strumentale, quasi epifenomenico, Scheler tenta di salvare l'eticità della guerra. Un argomento che potrebbe valere anche per il ladro che si ritrovasse a commettere un omicidio, nonostante la sua intenzione primaria fosse solo il furto – precisa Ortega (1917, p. 332).

Per Ortega, l'errore di Scheler sta esattamente nel suo assunto fenomenologico, che abbiamo visto fin qui: cioè, nel considerare la guerra un'esplosione di energia creatrice, una forza brutale in cui opera un genio – forse maligno, avrebbe detto Descartes. È vero, spesso la guerra non è mossa da interessi materiali ed economici, né solo biologici (in ciò Ortega supporta parzialmente la critica scheleriana alla filosofia inglese); è altresì vero che la guerra è talvolta mossa da ideali o da impulsi e che spesso nelle guerre sono in gioco energie vitali ancestrali, comunque fondamentali, che rendono l'essere umano ciò che è: il dominio, l'espressione della forza, il desiderio di espansione sono impeti innegabilmente all'opera nell'essere umano. Tuttavia, «se nella guerra c'è tutto questo, la guerra non è questo» (Ortega, 1917, p. 334). Questi impeti, come segnalava già Hobbes, tra cui la vanagloria, la competizione e il desiderio di primeggiare, l'annessa diffidenza, sono all'opera in moltissime altre dimensioni: il desiderio di dominio si esercita anche con la discussione, nei dibattiti, nelle opere scritte della letteratura, e in tutta la produzione intellettuale e industriale l'ambizione spinge e preme e può fare di tutto per sbaragliare avversari e concorrenza. Forse potrebbe ancora aver ragione Scheler, nel ritenere comunque la guerra lo strumento più adatto per realizzare questo desiderio di dominio: la spada è pur sempre più efficace e diretta della penna.



Ma, pur accettando questa posizione, resta valida la critica orteghiana: l'esercizio del potere può assumere molteplici forme e la guerra non è che una di queste, esattamente quella che si regge su un principio di violenza. Dunque, la guerra non è salvata sul piano morale dal gioco scheleriano, in stile gesuitico, di distinguere mezzi e fini; il problema della guerra non è di essere indirizzata agli Stati, anziché alle persone, bensì la sua costitutiva modalità di azione, il suo rivendicare il diritto ad agire con violenza, il suo reclamare il diritto ad uccidere (Ortega, 1917, p. 335). Secondo Ortega, confondere questo preciso punto, cioè, spostare, nell'analisi del fatto bellico, l'attenzione dalla costitutiva natura della guerra alla stucchevole distinzione tra mezzi e fini, «è predicare anziché fare scienza» (p. 335); in ciò, Scheler «parla come un predicatore, come un avvocato. Fissandosi solo sul carattere spirituale della guerra, sfuma o nasconde il suo elemento di violenza» (p. 334). Ortega definisce l'argomentazione scheleriana «inquietante» (Ortega, 1917, p. 331), perché si tratta, tutto sommato, di un'*etica patetica*.

### 3. Metafisica della guerra: giustizia e diritto

Il tema scheleriano rientrava nell'alveo di un'ampia posizione pro-bellica di tanta *intelligenza* tedesca, che vedeva, come minimo, negli ideali germanici un contributo essenziale per la formazione di una coscienza europea, in chiave anti-americana e, tutto sommato, anti-britannica, come nello stesso Scheler e, in generale, nella contrapposizione tedesca tra *Kultur* – che rimanda alla Germania – e *Zivilisation*, che rimanda all'"English cunt"; o, perfino oltre, auspicando una chiamata intorno ai puri ideali germanici in funzione di guida, se non di dominio. Come ricorda Cristin (2017), già Husserl (e non a caso troviamo in Scheler lo sviluppo di quei temi) poteva «pensare l'Europa come una dimensione in cui l'identità particolare tedesca confluisce, insieme a tutte le altre, formando appunto la più ampia identità continentale» (p. 94). *Kultur* era rimando ad una metafisica della guerra, ad una collezione di ideali, di temprà, di caratteri, in cui fatto militare e fatto morale si fondevano indissolubilmente: faceva eco a questo pensiero Thomas Mann (1957), che affermava in quegli stessi anni, nei suoi *Pensieri di guerra*, che «al nostro moralismo è spiritualmente concatenato il nostro militarismo. [...] Il militarismo tedesco è in realtà forma e aspetto della moralità tedesca» (pp. 44-45).

Resta un ultimo passaggio, molto complicato. Il fatto che, sul piano etico, la guerra non sia giustificabile, permette di affermare che nessuna guerra è mai giusta? È evidente, precisa Ortega

(1917, p. 337), che una guerra difensiva, come reazione ad una aggressione, sia da considerarsi giusta. Dunque, non tutte le guerre sono ingiuste. Ma è anche possibile che vi siano delle guerre offensive giuste? In effetti, anche il diritto è visto talvolta come ingiusto – si pensi già a partire dalla morte di Socrate – e perfino violento: le sanzioni a seguito di violazioni della legge o le imposizioni – si pensi a tutto il dibattito recente sulle restrizioni, gli obblighi vaccinali, il Green Pass a seguito della pandemia di COVID-19 – possono essere violente e coercitive e non esser viste di buon grado da molte persone. E tuttavia, accade che altrettante persone, o forse perfino la maggioranza di esse, richiedano queste sanzioni, o invocino un pugno duro contro chi non aderisce non solo alle prescrizioni di legge, ma perfino alle mere raccomandazioni. Si tratta di un ambito in cui la violenza è considerata giusta, perfino richiesta: «Perché? Per quanto comprendo, per questo: la violenza dell'autorità, normalmente esercitata, ci si presenta, dall'inizio, come fondata in principi di diritto che ci appaiono chiari, evidenti. È una violenza *giusti-ficata*» (Ortega, 1917, p. 340). Parrebbe un'eco del potere legale-razionale definito da Weber.

Ma questo argomento rimanda all'idea scheleriana che lo Stato sia una fonte giuridica a sé, un potere *sui generis*, la cui qualità principale è la *sovranità*. La metafisica scheleriana della guerra si fonda, pertanto, sul riconoscimento di una condizione – quella bellica, appunto – in cui lo Stato si manifesta realmente, e non solo come illusione, parvenza, come sfondo impalpabile, come avviene in uno stato di pace. La guerra rende possibile per lo Stato far convergere ed esprimere tutte le proprie energie nazionali, sparpagliate, disperse, edulcorate nei mille rivoli della pigra e comoda vita sociale in condizione di pace: in questa premessa ritroviamo alcuni elementi radicali dello stesso Ortega. Lo Stato, dunque, non sarebbe una convergenza intorno ad una lingua o ad una razza, ma il tentativo di richiamare all'unisono tutte le diverse anime in cui si struttura una nazione. Si tratta di sostituire una visione atomistica del mondo spirituale con una coscienza dell'esistenza reale (Scheler, 1982a, p. 81). Un'esperienza che, a detta di Scheler, si verifica in situazioni di portata inferiore – per esempio, come quando un abbraccio amoroso ci rivela l'unione di corpi e anime altrimenti percepiti solo separatamente – o superiore – come quando gli individui si riconoscono fratelli e figli di un padre divino (Scheler, 1982a, p. 82). Nella prospettiva scheleriana, ma forse anche di Husserl, di Mann, la guerra non è mai giusta, né si pone davvero la questione di doverlo stabilire, in quanto la guerra è semmai necessaria, e necessaria non in funzione di bisogni materiali, ma, al contrario, di bisogni spirituali, ideali, divini: un punto che Ortega sembra non cogliere del tutto nella lettura di Scheler.

È qui che Ortega rincara la dose della sua serrata critica al filosofo tedesco: se sul piano dell'etica della guerra definiva Scheler "inquietante", sul piano della metafisica lo trova "ripugnante" (1917, p. 349). Sul piano etico a Scheler era bastato separare mezzi e fini dell'agire bellico; sul piano metafisico gli basta far entrare in guerra anche Dio, invocando il suo giudizio e il suo operato come tribunali supremi, ai quali nessun tribunale umano può ambire: per Ortega ciò equivale ad analizzare un fenomeno così complesso e tragico soltanto attraverso un «dogmatismo spirituale e religioso» (p. 349). Un fenomeno, quello bellico, in cui spesso interviene il caso, e spesso in misura più efficace di qualunque piano bellico o divino. Ma il punto cruciale e finale di tutta la questione ruota intorno non al concetto di forza, ma all'esistenza di un diritto della forza. In questo senso si consuma la contraddizione scheleriana, poiché, da un lato, rimanda ogni vicenda storica a questo *Geist* o al *Genius*, perfino invocando Dio, dall'altro richiama lo *ius*, rinnovato, rinvigorito, come esito finale della guerra: sembra l'idea, tirata in ballo dalle recenti vicende russo-ucraine, del dover fare la guerra per poter avere la pace, o, per esser più onesti, per poter imporre la propria pace, cioè, ancora, il proprio *ius*. Per Ortega è chiaro che la questione sia più sottile: la forza non è un diritto, ma certamente ha un suo diritto. Così, rifugiarsi nella guerra, cioè nella forza, è esattamente l'attestazione della mancata capacità di esercitare un diritto, della mancanza di un "talento giuridico", una mancanza che Ortega attribuisce propriamente alla Germania.

Cosa restituisce la lettura orteghiana del saggio di Scheler sulla guerra? Certamente i semi della sua riflessione più mirabile, consistente ed esplicita, quella che troverà spazio nelle splendide pagine de *La ribellione delle masse* anni dopo. Ma la recensione di Ortega del testo scheleriano ci restituisce anche una piccola filosofia della guerra, redatta e argomentata sempre secondo il suo stile più apprezzabile, quello che vuole cogliere la complessità delle vicende, specialmente se peculiarmente umane. Ortega è contro la guerra ed è contro il pacifismo, perché è contro ogni posizione che appiattisca le pieghe profonde di un fenomeno tanto complesso e tragico e tanto centrale per la storia dell'umanità. La guerra non è certamente solo energia spirituale, ma è anche carneficina e violenza; e la guerra non è certamente solo violenza esercitata per puri interessi materiali. Sono in gioco elementi diversi, che agiscono su piani distinti, in cui fattori materiali ed energie spirituali si mescolano e operano, spesso con l'aiuto del caso.

Ed è in questa premessa che è possibile cogliere il punto d'incontro tra Ortega e Scheler e, per estensione, tra Ortega e altri (tra tutti, Husserl e Simmel), e soprattutto, individuare il problema di

fondo: la perdita di una coscienza collettiva, lo smarrimento di un senso di appartenenza, lo slittamento nel soggettivismo (di cui Taylor avrebbe parlato alle fine di quel secolo), la fine di ogni trascendenza del sé, lo svilimento di ogni forza vitale e comunitaria a favore di una liquefazione della società (come avrebbe detto Bauman); da un canto, la ribellione delle masse e l'apparizione dell'uomo volgare, dall'altro la "vita offesa"; comunque, un crescente disimpegno, una diffusa apatia, quell'effetto blasé di cui Simmel scriveva. Per questo l'antinomia guerra/pace diventa centrale, perché essa coinvolge energie profonde e richiede sforzi colossali, sia nell'attuazione del piano bellico, sia nella faticosa opera di costruzione e mantenimento della pace. In questo, guerra e pace sono due paradigmi emblematici del filosofare stesso, mai comodo, mai accomodante. Precisamente questo connubio di tecnica e capitalismo, di tecnica e specializzazione, di pseudo-progresso porta Ortega y Gasset a mettere in guardia dai pericoli dello statalismo: lo Stato è esattamente come la tecnica, un apparato amministrativo e burocratico, rassicurante, risultato evidente della *Zivilisation*: «Questo è il maggior pericolo che oggi minaccia la civilizzazione: la statalizzazione della vita, l'interventismo dello Stato, l'assorbimento di tutta la spontaneità sociale da parte dello Stato; cioè, l'annullamento della spontaneità storica, che in definitiva sostiene, nutre e spinge i destini umani» (Ortega, 1930, pp. 449-450).

Dunque, vi era un sentire comune a Ortega e Scheler, una preoccupazione condivisa: era questa, dopo tutto, la vera scaturigine della filosofia della guerra, la questione antropologica per definizione, il radicale interrogativo su ciò che l'essere umano stava diventando e sul senso profondo della sua nuova natura, alla luce delle grandi novità tecno-scientifiche, su cui si sarebbe retta (e ancora si regge) la strutturazione omologante e alienante della società capitalistica, che avrebbe condotto Adorno (1979) ad aprire *Minima moralia* con l'epigramma di Kürnberger, «la vita non vive» (p. 9); era la disperata esigenza di non perdere di vista ciò che ci rendeva ancora umani, pur nella tragedia della guerra, forse, paradossalmente ormai l'unico teatro di azione autenticamente umana: se la vita non vive, la vera vita vive nella guerra e nella morte. Così, comprendere la guerra rispondeva al tentativo essenzialmente filosofico di capire che cosa si potesse ancora fare per vivere autenticamente: un tema centrale tanto in Scheler, quanto in Ortega y Gasset.

## Riferimenti bibliografici

- Adorno Th. W. (1979). *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino.
- Castelli A. (2014). *Pace e guerra nel pensiero di Max Scheler*, in *Politics. Rivista di Studi Politici*, II, 2.
- Cristin R. (2017). *1917. Filosofia e guerra*, in *Eunomia*, VI, 2.
- Hegel G. W. F. (1999). *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- Mann Th. (1957). *Pensieri di guerra*, in Id., *Scritti storici e politici*, Mondadori, Milano.
- Mattarella S. (2022). *Discorso ad una rappresentanza delle scuole ambasciatrici del Parlamento europeo*, 5 maggio 2022. Accesso da: <https://www.quirinale.it/elementi/67291>.
- Nietzsche F. (1970). *Il crepuscolo degli idoli*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. VI, Tomo III, Adelphi, Milano.
- Nye Jr. J. S. (2009). *Leadership e potere*, Laterza, Roma-Bari.
- Ortega y Gasset J. (1917). *El genio de la guerra y la guerra alemana*, in *El Espectador II*, in Id., *Obras Completas*, Tomo II, Taurus, Madrid, 2017.
- Ortega y Gasset J. (1949). *El hombre y la gente*, in Id., *Obras Completas*, Tomo X, Taurus, Madrid, 2017.
- Platone (2000a). *La repubblica*, in Id., *Tutte gli scritti*, Bompiani, Milano.
- Platone (2000b). *Teeteto*, in Id., *Tutte gli scritti*, Bompiani, Milano.
- Scheler M. (1982a). *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, in Id., *Gesammelte Werke*, Vol. IV, Francke Verlag, Berna-Monaco.
- Scheler M. (1982b). *Politisch-Pädagogische Schriften*, in Id., *Gesammelte Werke*, Vol. 4, Francke Verlag, Berna-Monaco.
- Spengler O. (1978). *Il tramonto dell'Occidente*, Guando, Parma.
- Taylor Ch. (2003). *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni  
Senago (MI)  
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.