

studi

Vero e falso realismo. Il “Machiavelli-Problem” in Max Scheler e Romano Guardini

LEONARDO ALLODI*

Sommario: 1. Introduzione. 2. Machiavelli e il machiavellismo. 3. Politica e morale in Max Scheler. 4. Primo tipo monistico: la “dottrina della potenza”. 5. Secondo tipo monistico: il “moralismo della politica”. 6. Primo tipo dualistico: il “Machiavelli-problem”. 7. La critica a Machiavelli. 8. Secondo tipo dualistico: morale di Stato e morale individuale. 9. Realismo cristiano e filosofia dell’“opposizione polare” in Romano Guardini.



«Ogni unilateralità distrugge la tensione. Ogni unilateralità è una illecita semplificazione, chiarificazione, illuminazione. L’ambiente individuale [...] minaccia di continuo di distruggere la tensione: di razionalizzarla o di lasciarla in balia della corrente dell’esperienza vissuta. È proprio dell’atteggiamento definito in termini dell’opposizione non intimorirsi di fronte alla “multilateralità” che avvolge il mistero, davanti alla tensione dell’essere, di non prenderne scandalo, ma di assumerla come normale. Come quel dato che dona al reale tutta la sua ricchezza e la sua profondità»¹.

1. Introduzione

Sarebbe sufficiente un breve sguardo alla cultura politica italiana dell’ultimo secolo per comprendere quanto il “mito di Machiavelli” abbia continuato ad agire e sia stato presente. Prima nel marxismo teorico e poi in quel clima in cui si sareb-

* Facoltà di Scienze Politiche “R. Ruffilli”, Università degli studi di Bologna, sede di Forlì, Dipartimento di Sociologia, Strada Maggiore 45, 40125 Bologna

¹ R. GUARDINI, *L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia, 1997, pp. 197-198.

be formato il fascismo. Secondo Del Noce la presenza di tale mito è legata alla “crisi del Risorgimento”: estranei al machiavellismo, i maggiori pensatori del Risorgimento italiano (da Gioberti a Rosmini, da Mazzini a Manzoni) sono stati progressivamente emarginati dall'immanentismo neoidealistico di Croce e Gentile. Ma lo stesso superamento del neohegelismo italiano, il “suicidio della rivoluzione” che in esso si è attuato nel secondo dopoguerra, anziché determinare una riscoperta della linea di pensiero che da Vico porta a Rosmini e Manzoni, quella cioè di una possibile “riforma cattolica”, ha coinciso in gran parte con l'avvento dell'epoca della secolarizzazione. È per tale ragione che il “superamento del machiavellismo” continua a rimanere “il problema irrisolto” del nostro tempo e della nostra cultura politica².

Ricollegandosi alla critica vichiana a Machiavelli, proprio Del Noce ha mostrato come il vero problema del machiavellismo sia l'“insufficienza” e la parzialità del suo “realismo”. Un pensiero che traduce l'autonomia della politica in un totale assorbimento della morale nella politica stessa, facendo di questa una sorta di “morale superiore”, disconosce infatti quella “*vis veri*”, quella forza propria della moralità, nella quale si rivela un momento essenziale della realtà stessa. In questo senso il machiavellismo ha al proprio interno un insopprimibile elemento di instabilità che gli deriva da una inadeguata concezione della realtà umana e sociale. Per Del Noce nella storia del pensiero moderno vi è un pensatore in cui si è annunciato nel modo più efficace un autentico superamento del machiavellismo: Gian Battista Vico. Egli è stato il vero continuatore dei teologi della «riforma cattolica», i quali «persuasi dell'impossibilità di stabilire la separazione tra quel che è di Dio e quel che è di Cesare nella forma che assumeva in Lutero, furono preoccupati di tener insieme il più saldamente possibile i due poli della finalità morale religiosa e dell'utilità»³. Il vero realismo è dunque quello che riesce a tenere insieme questi due poli, quello cioè, per dirla con Romano Guardini, che riesce a pensare questa “opposizione polare” senza tradurla in una contraddizione. Per cui anche la distinzione della politica dall'etica individuale non toglie che essa sia un ramo dell'etica. In questo superamento di Machiavelli, dice Del Noce, sta il vero realismo politico. La separazione tra politica e morale deriva infatti da un falso realismo.

In ordine a questo problema irrisolto, vi sono due pensatori della cultura europea del Novecento, il cui contributo ci sembra ancora oggi di straordinario rilievo teoretico: Max Scheler e Romano Guardini. Ci proponiamo nelle pagine che seguono, di verificare se e in che misura nel loro pensiero il problema del “realismo politico” abbia guadagnato qualche passo importante.

Assumere come filo conduttore di un confronto tra il pensiero di Max Scheler e quello di Romano Guardini il problema che per la prima volta nell'Europa

² A. DEL NOCE, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, «Prospettive nel mondo», a. V, 54 (1980), pp. 51-62.

³ *Ibidem*, p. 59.

moderna pone Machiavelli, quello cioè di una politica che si fa del tutto indipendente dalla morale e dalla religione, diventando «arte autonoma ricavata dall'esperienza storica, avente come fine non i progressi della specie o il miglioramento delle istituzioni, ma i mezzi più efficaci per riuscire, ovvero per sopravvivere ed estendere il proprio potere nella giungla degli individui, dei partiti e dei paesi in lotta»⁴ può apparire utile per più di una ragione. In primo luogo per la perenne attualità, tanto più confermata oggi dai dibattiti correnti su pace e pacifismo, del problema del rapporto tra politica e morale. Nel senso che il “Machiavelli-problem” è davvero «un momento eterno dello spirito, registrato, nel mondo antico, da Tucidide e teorizzato, nel nostro secolo, da Max Weber»⁵. Il suo continuo riproporsi, e la letteratura pressoché inesauribile che continua a prodursi su di esso, sembra in qualche modo confermare la tesi antistoricista di Leo Strauss, secondo cui nella storia del pensiero e in particolare nella filosofia politica esistono alternative fondamentali, alternative che sono permanenti o innate nell'uomo. In questo senso Machiavelli appare come l'esponente classico di una delle due alternative fondamentali della filosofia politica: o essa fa dell'acquisto della conoscenza della vita buona e della buona società il proprio esplicito scopo oppure essa, postulando l'insolubilità di tutti i conflitti tra valori diversi, sceglie la strada del positivismo più o meno radicale. Un positivismo che però è costretto, come acutamente osserva Leo Strauss, a trasformarsi necessariamente in storicismo⁶, e dunque a reificare la realtà, cancellando da essa ogni cifra di trascendenza. Non diversamente Raymond Aron, il cui sviluppo di pensiero può essere visto proprio come progressiva presa di distanza dall'iniziale storicismo, ha sottolineato come «da più di quattro secoli la *querelle* del machiavellismo non ha cessato di essere attuale, perché in fondo è eterna»⁷.

Il “problema-Machiavelli” appare poi particolarmente adatto per confrontare e verificare due filosofie del “concreto vivente”, quali quelle che presentano Scheler e Guardini; le quali, nonostante le molte affinità e punti di convergenza, concludono alla fine in due visioni del reale molto diverse. Quella di Guardini rimane nel solco del realismo cristiano ripensato con assoluta originalità nelle categorie di una filosofia della “opposizione polare”. Quella di Scheler invece concluderà nel rigetto del teismo, secondo un evolucionismo panenteistico, nel

⁴ R. ARON, *Tyrannie et mépris des hommes*, in *Chroniques de guerre. La «France libre», 1940-1955*, Gallimard, Paris 1990, p. 467. Si veda anche D. COFRANCESCO, *Raymond Aron. L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberalismo (realistico e prudente)*, saggio introduttivo al volume di R. ARON, *Machiavelli e le tirannie moderne*, Seam, Roma 1998, p. 48 ss.

⁵ D. COFRANCESCO, o.c., p. 48.

⁶ Cfr. L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia, Urbino 1977, p. 52 ss.

⁷ R. ARON, *La «Querelle» del Machiavellismo*, in *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., p. 383. Ci permettiamo di rinviare al nostro saggio *Raymond Aron e i limiti del relativismo storico-culturale*, in L. ALLODI, *Globalizzazione e relativismo culturale*, Studium, Roma 2003, pp. 161-185 (il volume ha una presentazione di S. Belardinelli).

quale Dio non è più un atto puro, un essere perfettissimo (come Scheler aveva sostenuto fino alla sua opera *Vom Ewigen*) ma un dio impotente⁸. L'ultimo Scheler infatti, pur riconoscendo l'esistenza di un *Weltgrund*, di un Principio supremo del cosmo, negherà un rapporto tra Creatore e creatura, arrivando a sostenere addirittura la "cooperazione dell'uomo alla realizzazione di Dio", ed elaborerà quella teoria della impotenza dello spirito che declinerà il principio dell'opposizione in quello di un irriducibile ed incomponibile contrasto tra fattori reali e fattori ideali, tra fattori di determinazione e fattori di realizzazione, e dunque in una opposizione come contraddizione. In una concezione della realtà come "resistenza" nella quale è riflessa la tragedia dell'ultimo Scheler e in una concezione del divino come "creatio continua", come "divinità in divenire", dunque in una forma di "panenteismo", che oggi sembra richiamare l'attenzione di alcune tendenze della stessa teologia contemporanea⁹.

Nel caso di Guardini invece si sviluppa una filosofia della "opposizione polare" che pur facendosi carico della complessità del vivente e in definitiva dei problemi posti dallo stesso Machiavelli alla filosofia politica, conclude in una concezione del vivente che sa "reggere alla tensione", che dunque non imprigiona la realtà in un dualismo irrisolvibile. Ora l'importanza dei risultati raggiunti da Guardini è legata al fatto che in essi guadagna terreno un problema preparato da tutta una serie di "pensatori dell'opposizione polare" (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Driesch, Deutinger, Scheler, Hartmann) che, anche se non espressamente nominati nel suo tentativo filosofico, sono presenti «come inneschi, battistrada, e destinatari differentemente presi di mira»¹⁰.

Come vedremo, non c'è dubbio alcuno che tutta l'opera di Scheler, se si escludono gli ultimi problematici sviluppi, a cui ci siamo appena riferiti, costituisca per molti versi una premessa essenziale del pensiero di Guardini: è impensabile, ad esempio, la riflessione di Guardini sulla "fine dell'epoca moderna" o quella sul "potere" senza le analisi e la critica dell'*ethos* borghese e del pragmatismo sviluppate da Scheler nel secondo decennio del Novecento e lo studio su Machiavelli degli anni '20. Così come lo stesso tentativo guardiniano di sviluppare una "filosofia dell'opposizione polare" ha come sua necessaria premessa gli studi di Scheler sulla "filosofia della vita", il suo antinomialismo e la sua critica della filosofia kantiana che approda ad un realismo fenomenologico che Scheler applica alla dimensione etica e materiale. È tuttavia evidente in Guardini anche la necessità di affrontare i problemi lasciati aperti dagli esiti dualistici della "teoria della impotenza dello spirito" di Scheler.

⁸ Cfr. G.F. MORRA, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987, p. 193 ss.

⁹ Significativa, in tal senso, l'intervista-colloquio con R. Panikkar, Milano, 1 febbraio 2001, a cura di E. Cacchione, che si può leggere all'indirizzo internet <http://.gesuiti.it/filosome/intervista/panikkar>

¹⁰ Cfr. H.-B. GERL, *Vita che regge alla tensione. La dottrina di Romano Guardini sull'opposizione polare*, Postfazione a R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, cit., pp. 215-238.

2. Machiavelli e il machiavellismo

In un saggio che ci appare ancora oggi insuperato (*L'esclusione della filosofia in Max Weber. Psicologia e sociologia del modo di pensare nominalistico*)¹¹, proprio Scheler ha colto e chiarito come Max Weber sia il portatore di un "abito della mente", di un modo di pensare nominalistico, che è già ciò di cui si alimenta il "positivismo" e la rivoluzione scientifica di Machiavelli. In Weber si determina una "esclusione della filosofia", e della stessa categoria di "saggezza" dalle scienze sociali, un dualismo estremo tra scienza e valori, che è lo stesso che troviamo all'opera in Machiavelli. Come ha compreso ancora Leo Strauss anche l'ammirazione per la prassi politica dell'antichità classica e specialmente di Roma repubblicana «è solo la contropartita del rifiuto di Machiavelli della filosofia classica»¹². Il "come deve vivere l'uomo" della filosofia classica resta infatti estraneo al suo pensiero e sostituito con un patriottismo come mera virtù politica: «Proprio come Hobbes abbandonò più tardi il contenuto originale della sapienza per assicurare meglio il regno di essa, Machiavelli abbandonò il valore e il significato che fino ad allora avevano avuto la società buona e la vita buona. Poco o nulla lo turbava il pensiero di quel che sarebbe avvenuto delle esigenze naturali dell'anima umana, la quale mira più in alto. Egli non si curava affatto di quelle esigenze, limitava il suo orizzonte allo scopo di ottenere risultati pratici»¹³. Ora che cosa implica questa esclusione della filosofia, questo sostanziale nominalismo? Come ha osservato Cofrancesco, «la separazione della politica dalle altre sfere vitali corrisponde ad un fatto reale che, tuttavia – assoggettato dai suoi troppo zelanti scopritori a leggi non solo diverse e specifiche bensì opposte a quelle che regolano gli altri ambiti vitali – rischia di alimentare una filosofia nichilistica portata a riguardare l'umanità come materia manipolabile, caos naturale che attende ordine e misura dall'agire deciso e spietato dei condottieri e dei costruttori di stati»¹⁴. Tale positivismo è il terreno a partire dal quale il machiavellismo si trasformerà nella dottrina delle tirannie moderne, confluenza dei seguenti elementi:

«una concezione pessimista della natura umana, dalla quale risultano una filosofia del divenire storico e delle tecniche del potere; un metodo sperimentale e razionalista che, applicato al dominio politico sembra portare a un amoralismo aggressivo e alla preoccupazione esclusiva del potere; infine, l'esaltazione della volontà umana e la valorizzazione dell'agire in quanto tale»¹⁵.

¹¹ M. SCHELER, *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Psicologia e sociologia del modo di pensare nominalistico*, in IDEM, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, pp. 145-155.

¹² L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Il melangolo, Genova 1990, p. 192.

¹³ *Ibidem*, p. 192.

¹⁴ D. COFRANCESCO, o.c., p. 49.

¹⁵ R. ARON, *L'homme contre les tyrans*, in IDEM, *Chroniques de guerre*, cit., p. 421. Riprendiamo questo passo da D. COFRANCESCO, o.c., p. 52.

Nella riflessione che va da Scheler a Guardini si precisa una critica di questo falso realismo, che in realtà, come ha ben mostrato Scheler, nasconde una sostanziale posizione nominalistica, una assoluta diffidenza nei confronti della razionalità filosofica. Nominalistica perché costruita sulla tesi di una assoluta eterogeneità dei fatti e dei valori, sulla assoluta opposizione tra essere e dover essere, tra realtà e norma o valore. In tal senso è singolare come tra le interpretazioni che oggi si fanno strada del pensiero di Machiavelli, ve ne sia una che privilegia proprio questo motivo relativistico del suo pensiero, fino a farne un inconsapevole precursore del neutralismo liberale.

Secondo recenti interpretazioni infatti il problema di Machiavelli non è tanto legato alla scoperta della durezza della politica e dell'uso spregiudicato della forza che in essa si fa¹⁶. Già per Tucidide possiamo parlare della applicazione sistematica nello studio delle relazioni internazionali di una prospettiva di "realismo amorale", fondata sul riconoscimento che gli uomini e gli stati agiscono in base al proprio interesse, prescindendo dalla giustizia e che questo «sia un fatto naturale, riconducibile cioè alla *physis*, alla natura, contrapposta al *nomos*, la legge positiva e le credenze tradizionali su ciò che è giusto o vero»¹⁷. In questo senso ha ragione Berlin quando afferma che «la proposizione che il delitto può pagare non rappresenta niente di nuovo nella storiografia occidentale»¹⁸ rispetto a quanto dirà Machiavelli. Già nella *Politica* di Aristotele si parla di situazioni eccezionali nelle quali è impossibile applicare in modo rigido principi e regole. Ancora Berlin ricorda la massima tomista secondo cui «la necessità non conosce legge». Quanto accade con Machiavelli è qualcosa di ben più profondo e decisivo che non il semplice riconoscimento realistico che la politica è una dimensione dell'esperienza umana e sociale con sue proprie leggi, con una sua logica, con una sua autonomia. L'originalità di Machiavelli è consistita piuttosto nel portare alla luce, dice Berlin, «un dilemma insolubile», individuando «un punto interrogativo permanente sulla via della posterità», ovvero «il riconoscimento *de facto* che fini altrettanto ultimi, altrettanto sacri, possono contraddirsi reciprocamente, che interi sistemi di valori possono entrare in collisione senza che sia possibile un arbitrato razionale»¹⁹.

Val la pena ricordare come anche per Max Weber le cose non stiano in modo diverso: anche per lui il conflitto dei valori è insolubile, l'essenza della vita umana essendo appunto un conflitto a cui non è possibile sfuggire. Se non esiste una gerarchia di valori, ma tutti appaiono sullo stesso piano, è inevitabile concludere come la pace stessa sia incompatibile con la vita umana²⁰. Non diversamen-

¹⁶ I. BERLIN, *L'originalità di Machiavelli*, in IDEM, *Controcorrente*, Adelphi, Milano 2000, p. 41.

¹⁷ M. CESA, *Le ragioni della forza. Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 16 ss.

¹⁸ I. BERLIN, o.c., p. 215.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 48 ss.

te da Weber, il vero problema di Machiavelli è allora quello del “relativismo culturale”. Cioè di quella “seconda caverna” nella quale si sarebbe irrimediabilmente cacciato, secondo Leo Strauss, l’uomo moderno. Machiavelli, in questo senso, senza fare filosofia, avrebbe in realtà favorito un passaggio filosofico essenziale: dal razionalismo classico a quello moderno, dalla filosofia politica classica ancora interessata alla questione del “migliore ordine politico”, alla scienza politica moderna non più interessata a tale questione, considerata “irrisolvibile”. Dice ancora Berlin:

«Se quel che Machiavelli credeva è vero, ne risulta scalzato un presupposto fondamentale del pensiero occidentale: ossia che in qualche luogo, in passato o in futuro, in questo mondo o nel prossimo, in chiesa o in laboratorio, nelle speculazione del metafisico o nelle risultanze dello scienziato sociale, o nel cuore incorrotto del semplice brav’uomo, può essere trovata la soluzione definitiva del problema di come gli uomini debbono vivere. Se questo è falso (e se possono darsi più risposte egualmente valide alla domanda, allora lo è), crolla l’idea dell’unico vero, oggettivo, universale ideale umano»²¹.

Sarebbe questa dunque la vera provocazione del machiavellismo, il suo lato “insopportabile ma coerente”, capace di farne addirittura un antidoto liberale efficace al fanatismo, un antidoto contro tutte le utopie della vita perfetta. Che deriva appunto dalla convinzione di Machiavelli che razionalità e calcolo possono essere applicati soltanto all’analisi dei mezzi e di fini subordinati «ma mai per i fini ultimi»²². La tolleranza moderna è possibile soltanto negando l’idea di verità, in quanto «fedi ugualmente dogmatiche sono inconciliabili e la vittoria dell’una sull’altra è un evento in pratica improbabile»²³.

Secondo altri – fra questi Scheler e Guardini – è proprio questa negazione di una verità unica, che avviene all’inizio della modernità, il fatto di non avere riconosciuto alcun ordine oggettivo dei valori, ad aver preparato il terreno delle tirannie moderne e di quelle “religioni secolari” o “antireligioni politiche” che sono alla base dei totalitarismi che si sono imposti drammaticamente nel Novecento. La politica senza relazione ai valori e alle idee si radica nell’istinto di potere, è pura “tecnica” politica, non politica vera. La vera politica infatti, dice Scheler, essenzialmente risiede nell’atto della sintesi «di istinto di potere, idea e valore»²⁴.

In Machiavelli, il vero fondatore della filosofia politica moderna, avviene cioè «una sorprendente contrazione di orizzonte che si presenta come un suo allargamento altrettanto sorprendente»²⁵. Machiavelli effettua il suo radicale cambia-

²¹ I. BERLIN, o.c., p. 113.

²² I. BERLIN, o.c., p. 116.

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. SCHELER, *Politik und Moral*, in M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Band IV, *Philosophie und Geschichte*, Bouvier Verlag, Bonn 1990, p. 9.

²⁵ L. STRAUSS, *Che cos’è la filosofia politica*, cit., p. 74.

mento nella concezione delle cose politiche orientandosi in base all'eccezione, cioè in base al caso estremo. In questo senso egli è il primo pensatore moderno che capovolge la dialettica tra normalità ed eccezione²⁶. Il senso della critica di Machiavelli, la ragione stessa per cui egli stesso avvertiva la novità del suo pensiero sta nella sua convinzione dell'impossibilità di descrivere il regime migliore: «non si può definire il bene della società, il bene comune, in termini di virtù, bensì si deve definire la virtù in termini di bene comune»²⁷. In tal modo in Machiavelli muta la sostanza stessa dell'insegnamento politico.

Nel pensiero di Machiavelli esiste qualcosa che continua ad esercitare una forte attrazione su ciascuno di noi. Un qualcosa che proprio nell'analisi scheletrica di Machiavelli emerge con estrema chiarezza. Si potrebbe dire infatti con J. Maritain che, perduto il realismo aristotelico-tomista, il pensiero contemporaneo ricerca in Machiavelli un antidoto all'ipermoralismo. La critica all'ipermoralismo, però, deve andare di pari passo con il recupero di una prospettiva autenticamente realistica, in grado cioè di superare l'antinomia e la divisione mortale «creata tra l'etica e la politica sia dai machiavellisti che dagli ipermoralisti: perché la politica è essenzialmente morale e perché l'etica è essenzialmente realista, non nel senso di qualche *Realpolitik* ma in quello della piena realtà umana del bene comune»²⁸.

Se la grandezza di Machiavelli sta nell'aver detto la verità su ciò che gli uomini fanno²⁹, il suo errore consiste nel pensare che ogni uomo sia totalmente scettico, e privo di quelle convinzioni religiose e morali che la politica appunto lo obbligherebbe a mettere tra parentesi:

«Machiavelli sa che gli uomini sono cattivi [...] non sa che questa cattiveria non è radicale, che questa lebbra non può distruggere la nobiltà originaria dell'uomo, che la natura umana nella sua essenza e nelle sue tendenze radicali rimane buona e che una tale bontà fondamentale, unita a un pullulare di mali particolari, è appunto il mistero e il motore della lotta e del progresso dell'umanità»³⁰.

Anche per Del Noce il cinismo di Machiavelli ha un «singolare potere di stimolo intellettuale». Perché? Machiavelli costituisce senza dubbio anche un grande antidoto all'ipermoralismo, a quello che Del Noce – sulla scia di Vico e di Rosmini – ha chiamato il perfettismo politico. La concezione cristiana del potere è infatti ben distinta da «quel sistema che crede possibile il perfetto delle cose umane e che sacrifica il bene presente alla immaginata futura perfezione»³¹.

²⁶ Cfr. S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.

²⁷ L. STRAUSS, o.c., p. 72.

²⁸ J. MARITAIN, *La fine del machiavellismo*, in IDEM, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 152.

²⁹ *Ibidem*, p. 117.

³⁰ *Ibidem*, p. 121.

³¹ A. DEL NOCE, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, cit., p. 60.

Il problema del machiavellismo è che, a differenza del realismo cristiano, esso non può condurre fino in fondo la sua critica al perfettismo. Vi è cioè, come ha detto Maritain, un “principio di instabilità” del machiavellismo che prima o poi emerge. Infatti:

«È [...] impossibile che l'uso di un'arte politica sovramorale, cioè radicalmente immorale, non produca alla lunga un indebolimento e una degenerazione dei valori e delle convinzioni morali nella vita umana comune, una progressiva disintegrazione del fondo ereditario di strutture e di costumi legati a quelle convinzioni e finalmente una corruzione progressiva della stessa materia morale e sociale, sulla quale opera questa politica sovramorale»³².

È toccato qui forse un punto decisivo, un interrogativo fondamentale che la politica contemporanea non può più ignorare. Infatti, in ultima istanza, occorre chiedersi: il male riesce nella storia? È esso ad avere l'ultima parola? Quella del machiavellismo è l'illusione del successo immediato. Come dice Maritain, i suoi successi, se misurati nei termini della durata storica, sono effimeri. In più il suo ricorso distrugge, alla lunga, la sostanza morale stessa della società che ne fa uso.

Alla lunga una società non può rinunciare a quella “sua forza interna e spirituale di vitalità” che sono il senso della giustizia e le virtù morali:

«la giustizia e la rettitudine tendono per se stesse alla conservazione degli Stati e a un successo reale e a lunga scadenza; mentre la ingiustizia e il male tendono per se stessi alla distruzione degli Stati e a un fallimento reale a lunga scadenza»³³.

Il rapporto tra etica e politica, secondo Maritain, deve dunque in primo luogo tener conto di questa realtà. Una politica che si “autonomizzi”, che si scinda del tutto dall'etica, non è dunque nemmeno vera politica nella misura in cui porta alla rovina gli Stati e quel bene comune per cui essa è sorta. Vi è in tal senso un principio metafisico fondamentale che il politico cristiano non può mai ignorare:

«i frutti naturali del bene e del male non mancano mai, il frutto della giustizia e quello dell'ingiustizia non sono mai ostacolati: il che sembra d'altra parte evidente se è vero che la giustizia di Dio non può essere frustrata»³⁴.

In questo senso il machiavellismo “divora se stesso”.

Secondo R. Aron, tuttavia, le ragioni per cui il machiavellismo resta una provocazione intellettuale insuperabile sta nel fatto che esso proverebbe, in determinate circostanze, l'inefficacia della morale cristiana.

³² J. MARITAIN, o.c., p. 127.

³³ *Ibidem*, p. 142.

³⁴ *Ibidem*, p. 143.

Esistono cioè delle situazioni estreme (ad esempio una nazione sull'orlo della guerra civile in cui ogni giorno decine di persone cadono vittime del terrorismo) in cui la repressione implica anche un certo numero di vittime innocenti. In tal caso una forma di "machiavellismo moderato" è necessario, dice Aron. In certe situazioni estreme «vi è una parte di verità nella saggezza terribile di Machiavelli; per salvare una nazione occorre in certi casi perdere la propria anima»³⁵.

Ma è altresì difficile determinare in quale misura si può far uso della forza, per mantenere la pace fra e dentro le nazioni, senza provocare i mali che affliggono i regimi fondati sulla violenza. A questi interrogativi – conclude Aron – è impossibile dare una risposta generale. È nell'analisi dei casi particolari, ovvero in una sorta di casistica della morale politica che si potranno individuare le antinomie e le possibili soluzioni³⁶.

Secondo Aron è «vano pensare che si dia sempre una libera scelta dei mezzi», e in questo senso Maritain non dà il giusto peso all'imperfezione, all'inerzia, alla materialità della natura umana e sociale, semplificando un po' le contraddizioni insanabili della vita reale, la drammaticità della vita reale.

Quanto fino ad ora considerato con l'aiuto di pensatori come Maritain, Aron, Strauss, Del Noce, ci ha introdotto efficacemente nella problematica in cui si trova immersa l'analisi scheleriana del "Machiavelli-problem".

3. Politica e morale in Max Scheler

Fra i temi privilegiati che contrassegnano la riflessione di Max Scheler nell'ultimo biennio della sua vita (1926-1928) vi è stato quello dei rapporti tra politica e morale, al cui interno è collocabile anche quello sull'idea di pace e il pacifismo. Tale riflessione registra una svolta essenziale nel suo pensiero: una sorta di ritorno a Kant, almeno in ordine al problema della realizzabilità di una "pace perpetua". Le tesi di Scheler³⁷, a tale riguardo, sono così sintetizzabili: la pace perpetua è un valore positivo, essa può costituire una stella polare capace di orientare ogni agire umano e politico. Essa è qualcosa non solo di positivo ma anche realizzabile, mentre la guerra non appartiene alla essenza della natura umana. In ordine alla possibilità di realizzazione di una pace perpetua, esiste, sostiene Scheler, con certezza, una direzione fondamentale di una curva evolutiva che conduce a tale riguardo.

Scheler parla di tre leggi che concernono l'evoluzione umana e spirituale, che indicano un processo di autoliberazione in atto dell'umanità mediante l'attivazione di forme di forza sempre più inferiori che deve condurre prima o poi alla pace

³⁵ R. ARON, *Machiavelli e le tirannie moderne*, cit., p. 393.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, Angeli, Milano 1995 (seconda edizione riveduta). La traduzione e il saggio introduttivo, dal titolo *Guerra e pace tra filosofia della storia e sociologia della cultura*, sono di L. Allodi.

perpetua. Una legge relativa all'istinto di potenza che va dalla violenza al potere, dal potere fisico a quello spirituale, dal potere sugli uomini al potere sulla natura. Una direzione che va dal dominio sulle persone al dominio sulle cose. Questa prima legge può essere definita "legge della decrescenza della violenza" (tale legge sarebbe confermata da fenomeni come il superamento della schiavitù, della servitù della gleba, della tortura ecc.). Una seconda legge di un crescente riequilibrio fra tecniche vitali e psichiche e tecnica materiale, all'interno di un riequilibrio più generale tra Europa e Asia. Una terza legge che implica una crescente spiritualizzazione dell'istinto di potenza e un crescente investimento di autorità delle élites spirituali: dalla violenza fisica al potere politico e al prestigio, dal diritto della forza alla forza del diritto.

Nonostante queste "tendenze", dice Scheler, non è esattamente determinabile l'epoca in cui si realizzerà questa pace perpetua. In tal senso tutte le otto forme di pacifismo considerate da Scheler (eroico-individualistico, cristiano, economico-liberale, giuridico, marxista, imperialistico, borghese-capitalistico, della cultura) vengono analizzate ma anche criticate a fondo. Per concludere poi a favore di un "pacifismo" in quanto "attitudine spirituale" e di un "militarismo strumentale", necessario ancora per garantire la pace nella precarietà dell'epoca contemporanea. In questo senso egli individua anche una forma di "pacifismo servile" che «dimentica in modo empio il proprio popolo e tutta la sua tradizione spirituale», che la gioventù deve rigettare con ogni energia³⁸.

Scheler continua, in tal senso, ad invocare la necessità di una intelligenza "sana e dotata di realismo", ma anche un coraggio fermo che sostenga "un orientamento fermo e lucido degli ideali", un amore rivolto allo stesso tempo alla propria patria e all'umanità, «l'umanità che sussiste nell'immagine eterna della essenza che le deriva da Dio»³⁹.

Le tesi sul problema della pace vengono ampliate da Scheler nel saggio *Politica e morale*, nel quale egli ha cercato una più precisa sistemazione filosofica della sua posizione, tanto attraverso una critica delle soluzioni fino ad ora emerse nella storia del pensiero, sia mediante la definizione di una propria, originale concezione.

La questione del rapporto tra politica e morale, egli dice, ha oscillato costantemente tra due affermazioni inconciliabili, il realismo e l'idealismo: in un caso la politica non può essere morale, nell'altro la politica "deve" essere morale. In tal senso tale questione costituisce la «quadratura del cerchio della filosofia pratica»⁴⁰. Egli persegue un duplice scopo, da una parte criticare tutte le soluzioni elaborate fino ad ora, dall'altra elaborarne una propria mediante una analisi fenomenologica: una analisi cioè condotta non a partire da un punto di vista, da una

³⁸ *Ibidem*, p. 172 ss.

³⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁴⁰ M. SCHELER, *Politik und Moral*, in IDEM, *Schriften aus dem Nachlass*, Band IV, *Philosophie und Geschichte*, Bouvier Verlag, Bonn 1990, p. 9.

dottrina tradizionale, da una visione del mondo (cattolica, marxista, nazionalistica, etc.), ma parlando direttamente della questione in oggetto e non delle concezioni del mondo tradizionali relative a tale problema. Occorre cioè, egli dice, far uscire la questione dalla discussione partitica e dal conflitto fra le visioni del mondo per considerarla secondo un metodo strettamente filosofico e scientifico.

In tale questione occorre soprattutto guardarsi da una qualsiasi “soluzione opportunistica”. Sono soluzioni opportunistiche quelle che alla semplice questione “l’agire politico è sottoposto a leggi e norme morali o no?” non possono offrire una risposta chiara, “sì” o “no” (con la stessa chiarezza con cui rispondono “sì” la dottrina cattolica tradizionale e “no” Machiavelli e Marx), ma ondeggiano fra il sì e il no, senza nuove idee.

Fin dall’inizio del suo studio, Scheler è interessato da una domanda: fino a che punto, egli si chiede, deve valere il principio, attribuibile nella sua versione più radicale, proprio a Machiavelli, della *salus publica suprema lex*? Proprio in ordine a questa questione centrale lungo la storia dell’Occidente sono emerse quattro concezioni fondamentali delle quali egli vuole mostrare l’inadeguatezza. In esse si possono distinguere due tipi “monistici” e due tipi “dualistici”.

Innanzitutto i tipi “monistici”: in un caso la morale appare subordinata alla politica. Le “norme morali” non sono altro che l’esito di lotte – politiche ed economiche – di classe e di potere (come pensano Hobbes e Marx). La morale non può assegnare uno scopo o limitare l’azione della politica⁴¹. Nell’altro invece la politica è sottomessa alla morale. Questa concezione si presenta come “politica negativa” o della non-violenza, in due versioni: la morale stabilisce gli scopi della politica, oppure confina quest’ultima nello spazio del moralmente lecito. La politica è “morale applicata”. Si tratta, dice Scheler, del punto di vista della filosofia cristiana medievale e del diritto naturale ispirato all’ortodossia cristiana (si pensi, per esempio, a Tommaso d’Aquino), come pure del diritto naturale moderno, rivoluzionario e individualistico, da cui sono derivati sia il liberalismo sia, più tardi, il “socialismo utopistico”. Già qui è evidente, in Scheler, una forzatura: non è possibile infatti confondere il diritto naturale classico, così come esso si articola fino a Tommaso, e quello rivoluzionario moderno⁴².

Secondo Scheler la soluzione monistica che vede la politica come “morale applicata” coincide con un punto di vista che ha una storia straordinariamente ricca:

«il suo contenuto cambia a seconda dei valori supremi (edonistici, utilitaristici, vitali, spirituali, religiosi), assegnati alla vita umana, in base ai quali vengono comprese e giustificate le norme morali. Un imponente esempio di questo modo

⁴¹ *Ibidem*, p. 16 ss.

⁴² Per una chiarificazione di tale problema si veda R. SPAEMANN, *Il significato del naturale nel diritto*, in IDEM, *Per la critica dell’utopia politica*, Angeli, Milano 1994, pp. 191-198. La traduzione e il saggio introduttivo sono di S. Belardinelli.

di vedere si trova nell'utilitarismo inglese, dalle origini con Jeremy Bentham fino a Herbert Spencer. Anche la dottrina di Kant rientra in questa concezione: l'instaurazione di un coerente regno dei fini nel quale gli scopi di ciascuno coesistano in armonia con quelli di tutti gli altri e che trovi compimento nella fondazione cosmopolitica dello Stato rappresenta per Kant "il Sommo Bene terrestre"⁴³.

Abbiamo poi le due principali soluzioni di tipo dualistico: quella per cui tra morale e politica non esiste unità, né subordinazione unilaterale:

«lo statista non è vincolato ad alcuna legge morale, anzi può trasgredirla arbitrariamente in favore della potenza e del benessere del *proprio* Stato. Egli è tenuto ad agire basandosi esclusivamente sugli interessi oggettivi di quest'ultimo, cioè secondo la "ragion di Stato". Le norme morali godono certo di autonomia, ma sono valide soltanto per gli *individui*; di queste, così come delle norme giuridiche, lo statista deve "tenere conto", nel senso che deve dare, se possibile, l'apparenza di un comportamento conforme alla morale, senza tuttavia legarsi realmente a tali norme. Altrettanto deve fare con le autorità religiose»⁴⁴.

Questa prima soluzione dualistica ha trovato in Niccolò Machiavelli il suo più importante ed incisivo portavoce. Il secondo tipo dualistico di soluzione è quello per cui esistono due tipi essenzialmente diversi di morale: la morale privata e quella di Stato:

«In nessun caso lo Stato sottostà alla morale privata, o "moralità soggettiva", come la definisce Hegel. Tuttavia – sempre secondo Hegel – proprio quando lo statista (e tutti coloro che sono responsabili della politica statale) segue esclusivamente l'interesse del suo Stato, in virtù di una "astuzia" dell'idea – quell'idea che guida lo sviluppo storico universale – nella vita e nella sostanza delle comunità politiche si realizza una *eticità oggettiva*, che sovrasta, per significato e importanza, qualunque "moralità" soggettiva. L'uomo di Stato deve immedesimarsi intuitivamente nella "dialettica logica oggettiva" dello Spirito universale e nei passaggi attraverso i quali esso perviene alla "coscienza della propria libertà", e, facendo in modo che il proprio *logos* divenga il più possibile "uno" con il *Logos* divino e con la direzione del suo movimento nella storia, egli deve, se necessario, porre un limite al proprio interesse politico. Così l'uomo di Stato attua l'*eticità oggettiva*»⁴⁵.

Secondo Scheler il primo a tracciare questa separazione tra morale privata e morale di Stato è stato Hegel. La distinzione tra morale privata e di Stato è qui sostenuta da una filosofia della storia di tipo metafisico.

⁴³ M. SCHELER, *Politik und Moral*, cit., p. 16.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 18.

Cerchiamo ora di seguire più nel dettaglio l'analisi che Scheler compie di questi quattro principali tipi di soluzione e dei rispettivi sottotipi individuati volta a volta.

4. Primo tipo monistico: la “dottrina della potenza”

Per la soluzione che subordina la morale al potere «le azioni considerate morali non sono altro che “politica in piccolo” (“politica di gente che non conta”). La condotta morale degli individui è soltanto un agire secondo un “egoismo beninteso”. Ogni forma di “altruismo” (originario) è mera apparenza. L’“amore”, in qualunque foggia, è “égoisme à deux”, cioè un insieme di sentimenti che fanno scorta all'interesse. La morale è una specie di politica: si differenziano soltanto nel fatto che la morale è politica in funzione della vita individuale, vale a dire un sistema di norme che regolano la politica di situazioni tipiche in cui l'individuo s'imbatte continuamente, mentre la politica è un sistema di norme valide per le collettività, per gli Stati»⁴⁶. Si tratta di una tesi che Scheler rintraccia in De La Rochefoucauld, Mandeville, Hobbes, Nietzsche, Marx.

Secondo i sostenitori di questa soluzione «le norme morali sono state imposte quasi ovunque, apertamente o di nascosto, da individui forti, da autorità (Hobbes, Nietzsche); si fondano sulla volontà coercitiva dello Stato e si modificano secondo certi rapporti di forza (Machiavelli), anche di ordine economico (Marx). Le forze che creano tali norme non sottostanno, dal canto loro, ad esse (Duns Scoto, Hobbes, Spinoza, Nietzsche); i valori sono “posti”, non scoperti (teoria nominalistica)»⁴⁷.

Questa teoria esclude ogni tipo di dualismo di politica e morale, dal momento che le leggi morali non sono altro che l'estremo derivato della politica («uccidi l'assassino, ruba ciò che è stato rubato»: ricorda Scheler a proposito di Lenin). Per Scheler alcune varianti di questa prima concezione sono state formulate innanzitutto dai sostenitori dello Stato assoluto (Machiavelli, Hobbes, Bodin, ma anche Lutero e Spinoza):

«Per Hobbes e Machiavelli l'uomo è un congegno azionato dagli istinti, tra i quali il primato spetta alla brama di potere e prestigio. Ciascuno possiede il “conatus, suum esse conservare”. L'uomo non ha affatto l'idea “innata” del giusto e dell'ingiusto, né sa distinguere l'uno dall'altro. Egli non riesce, affidandosi alla sua ragione (che equivale, qui, alla capacità deduttiva), a discernere il “buono” dal “cattivo”: prova soltanto piacere e dispiacere, ricerca la gratifica del piacere e fugge il dolore. “È buono ciò verso cui si inclina, cattivo ciò che si detesta” (nominalismo, Spinoza). La libertà dell'uomo è, in origine, licenza, *bellum omnium con-*

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

tra omnes. Non esiste una comunità originaria conforme alla definizione aristotelica dell'uomo come *zoon politikón*. La nuda paura di tutti nei confronti di tutti ha creato il bisogno di un'autorità. In origine, tutti rivendicano diritti su tutti: tanto è il diritto quanta è la forza. La rinuncia a tale forza emerge dal caos e suscita il patto di sottomissione di tutti a tutti. L'uomo *bestia* diventa "cittadino", lo Stato genera pace. Il bene e il male cominciano a esistere soltanto attraverso lo Stato (ecco il rovesciamento della dottrina cristiana). Tuttavia, tra gli Stati permane (secondo Hobbes) il *bellum omnium contra omnes*, cioè essi conservano lo stato di natura: quanto alle questioni che riguardano la sicurezza dello Stato non è il caso di rispettare i patti»⁴⁸.

Si tratta di una soluzione, dice Scheler, che in tutte le sue varianti si fonda su un completo fraintendimento dell'essenza e del senso della condotta morale. Per Scheler, la morale del "proprio interesse ben compreso" sbaglia doppiamente nell'escludere l'esistenza di un impulso altruistico originario, un puro sentimento per l'altro e nel ricondurre il senso dei termini "buono" e "cattivo" soltanto a interessi e desideri.

5. Secondo tipo monistico: il "moralismo della politica"

Rientra nella concezione monistica del rapporto tra morale e politica anche quel tipo che costituisce il preciso rovesciamento del precedente. Si tratta di quel "moralismo della politica", per il quale – dice Scheler – ogni agire politico è subordinato alla stessa legge morale e alle stesse regole individuali che regolano l'agire individuale. In questo caso la politica è soltanto "morale in grande". Scheler pensa qui al punto di vista dell'"universo ecclesiastico medievale" per cui l'etica e il diritto naturale sono il fondamento della politica:

«Il diritto naturale cristiano conservatore – ripreso dalla Stoa, modificato dalla dottrina cristiano-ebraica del peccato originale, essenzialmente identificato con il Decalogo, assunto nella storia come una costante – deve essere una norma superiore (ultima) tanto per la costituzione positiva dello Stato quanto per la politica. Questa concezione è la forma storicamente più efficace assunta nell'Occidente cristiano dall'idea secondo cui la politica è soltanto un'applicazione di principi morali a tutela e per l'esigenza del *bonum commune* verso l'interno e verso l'esterno»⁴⁹.

Alla base di questa concezione vi è per Scheler una *Weltanschauung* organica nella quale manca una rigorosa separazione tra la legge di natura e l'ordine degli scopi. Più in profondità, alla base di tale concezione ci sono:

⁴⁸ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁹ *Ibidem*.

«a) l'ipotesi di una ragione costante, per mezzo della quale Dio istruisce gli uomini intorno alla loro destinazione; b) la legge della rivelazione, che vi si aggiunge come ammaestramento più ampio; c) la dottrina secondo la quale ciò che possiede un essere autonomo è anche, nell'ordine dei valori, un essere superiore (Dio = *ens a se*; il male = mancanza di essere)»⁵⁰.

Scheler considera questa concezione non falsa ma “insensata”, nella misura in cui essa vuole “subordinare” l'agire politico alle regole normative della “morale”. Sociologicamente è una visione che «proviene dai tempi in cui individuo e Stato, diritto privato e diritto delle corporazioni e dello Stato, guerra e pace dei gruppi e di singoli capi, ovvero guerra e pace *tout court* trapassano ancora l'uno nell'altro. Così, per esempio, nel Medioevo feudale o semif feudale. In quella struttura “medievale”, di una umanità cioè ancora legata da rapporti comunitari vitali non vi sono ancora né l'una né l'altro: né una persona singola autonoma nel suo nucleo personale, in una sfera assolutamente intima della sua esistenza staccata da ogni tipo di comunità di vita, ceti, corporazioni e altre comunità professionali, ceppi e grandi famiglie; né uno Stato staccato da tutte queste corporazioni, in cui l'uomo è inserito, e da tutti quegli ambiti di dominio personale (per esempio quello del signore feudale)»⁵¹.

Un'epoca nella quale cioè lo Stato sovrano, sovraperonale del mondo moderno, non esisteva, così come, a suo parere, non esisteva «la coscienza di sé puramente individuale e personale insieme alla sfera intima della coscienza e della disposizione interiore – sottomesse consapevolmente a nient'altro che alla propria coscienza e a Dio»⁵². Una “situazione sociale di aggregazione” in cui anche le norme morali e politiche trapassavano a loro volta le une nelle altre. In cui la morale non era ancora personale, ma essenzialmente istituzionale; e la politica si fondava ancora ampiamente sul potere dei signori feudali di influenzare personalmente i principi locali.

Si chiede Scheler:

«Prendiamo in considerazione, per un verso, il Decalogo: ha senso applicare le norme in esso contenute agli “Stati” moderni? “Non uccidere”, “non rubare”, «non mentire», «rispetta i patti». Può lo Stato “sacrificare” la sua esistenza, come la persona “sacrifica” la propria vita? Perché no? Ora si deve “amare il prossimo nostro come noi stessi”! Ma l'idea diventa tanto più assurda quanto più alte sono le categorie applicate. Perciò, sicuramente non ha senso assoggettare la politica alle norme morali comunemente valide»⁵³.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

Mentre «la singola persona può liberamente sacrificare la sua vita, il suo onore, addirittura i suoi più alti valori – come quelli vitali e quelli legati all'onore e alla considerazione sociale –; lo “deve”, *idealiter* e in senso normativo, in virtù delle sue “convinzioni” religiose o filosofiche (“*martyrium*”); lo deve e lo può, perché in quanto persona singola essa non è la sua vita, bensì, soltanto, *ha* la sua vita e il suo onore, come un possesso e un bene dotati di valore. La vita dell'individuo è finita, infinita la sua durata nella dimensione spirituale. Lo Stato, invece, *coincide* con la propria vita ed esistenza. Ciò che per la persona singola è il sacrificio di un bene in vista del suo intimo essere e valere, oppure in vista dei valori spirituali cui essa aderisce, per lo Stato sarebbe l'autoannientamento, che non può essere comandato a nessuno. Di certo lo Stato non ha un'“anima immortale”, né reca in sé un principio spiritualmente efficace che sovrasti la sua esistenza terrena (salvezza, integrità ecc.), in nome del quale sacrificare in tutto o in parte la sua vita. Pertanto, qui decadono *eo ipso* tutti i doveri d'amore»⁵⁴.

Senza addentrarci nell'analisi dei fattori che determinano l'evoluzione degli ordinamenti giuridici positivi che Scheler qui abbozza, basti qui sottolineare come egli giunga, per questa via, a negare la possibilità stessa di un «ordinamento giuridico *materiale* eterno, riconoscibile, costante, positivo, che sussista oltre lo Stato, come vuole l'idea del “diritto naturale”, “tanto antico quanto moderno”: un ordinamento che valga indipendentemente dai patti che gli Stati concludono l'uno con l'altro, indipendentemente anche dall'accordo stipulato dai membri di una cerchia culturale, vale a dire da molti Stati – come per esempio, in Europa, la cosiddetta lega dei popoli –, sia nel senso del puro assoggettamento ad una corte di giustizia internazionale, sia nel senso del riconoscimento comune di determinate norme generali relative alle decisioni su possibili conflitti di Stato [...] Qualunque presupposto ideologico del diritto naturale è inaccettabile. L'idea di un diritto naturale materiale e costante contraddice tutto ciò che sappiamo riguardo all'evoluzione dello spirito umano»⁵⁵.

Abbiamo qui forse il punto di maggior rottura di Scheler con la dottrina classica del diritto naturale, anche se egli ammette che vi è forse qualcosa di giusto in una dottrina di un “diritto naturale relativo”: relativo in primo luogo ai limiti di una certa epoca culturale, in secondo luogo ai confini di una determinata area culturale.

In ogni caso per Scheler anche un “diritto naturale relativo” non deriva in alcun modo da regole normative materiali della “morale”. Quello che Scheler non riesce a trovare è dunque il momento che unisce storicità, relatività e absolutezza dei valori. Anche quella di Scheler sembra al riguardo una posizione intrinsecamente dualistica.

Non è possibile così parlare né di una subordinazione della politica alla morale né di una subordinazione della morale alla politica:

⁵⁴ *Ibidem*, p. 22 ss.

⁵⁵ *Ibidem*.

studi

«La morale non può dire ciò che si deve fare in politica, né ciò che non si deve fare», egli conclude. «Etica, diritto e politica», egli dice, «restano annodati solo dal comune riconoscimento di un oggettivo ordine gerarchico e del corrispondente ordine di beni giuridici – adeguato allo stadio di sviluppo dell'*ethos* dell'epoca».

Che cosa esattamente questo significhi nel pensiero di Scheler, lo vedremo più innanzi.

6. Primo tipo dualistico: il “Machiavelli-problem”

Analizzando il primo tipo dualistico, Scheler incontra quello che lui stesso definisce “Machiavelli-problem”. Una soluzione del rapporto politica-morale per la quale le “norme morali” esistono ma sono indipendenti dalla politica (e dalle sue autonome leggi). L'uomo di Stato può violare queste norme se questo:

«è a favore dell'interesse oggettivo dello Stato o se questo corrisponde al suo interesse a far carriera: l'unica cosa dunque, che deve vincolare l'uomo di Stato è l'interesse per l'espansione della forza del suo Stato e l'interesse per la sua propria posizione di forza all'interno di questo Stato. La forza è in sé bene. E non c'è *nulla* oltre la politica e la morale»⁵⁶.

Il problema di Machiavelli, dice Scheler, è che non solo non esiste una semplice norma che l'uomo di Stato in quanto tale debba riconoscere ma nemmeno un ordine oggettivo e cosmico di valori che l'uomo politico debba realizzare attraverso il suo agire politico: dunque “non esiste alcun superiore legame tra politica e morale” che affondi le sue radici in una specifica *Bestimmung* dell'uomo, in una sua “essenziale destinazione”, in grado di realizzare un ordine gerarchico obiettivo di valori di tipo totalmente differente.

Il presupposto della teoria di Machiavelli è in ogni caso una concezione decisamente naturalistica dell'uomo, in particolare dell'uomo “en masse”:

«l'uomo è per lui, nonostante possieda la ragione, un essere istintivo, e il suo più forte istinto è quello dell'accrescimento del suo potere, della sua ambizione (Hobbes, Nietzsche)»⁵⁷.

L'antropologia a cui si ispira Machiavelli è già quella in cui si è determinata, per dirla con Spaemann, una “inversione della teleologia”. Il fine dell'uomo essendo ora non più la sua perfezione, ma l'autosopravvivenza. «La grande scoperta di questa fase iniziale della modernità – dice Scheler – fu riconoscere

⁵⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 27.

che la ragione di per sé è impotente, nell'uomo e fuori dell'uomo, cosicché l'idea non si unisce a forti forze impulsive e legate ad interessi (Hobbes, Spinoza). Tuttavia questo riconoscimento venne esagerato fino ad affermare che lo spirito non può conseguire alcun potere»⁵⁸. In tal modo Scheler stesso saluta nella teoria di Machiavelli un principio che egli assumerà come base della sua teoria della impotenza dello spirito: secondo la quale lo spirito nella sua forma pura è originariamente del tutto privo di potenza, di forza, di attività. Solo la vita, e in particolare i fattori materiali possono rendere attivo ed efficace lo spirito stesso. In questa teoria, in parte presente anche nello Scheler del periodo cattolico (ma solo come derivato, nell'uomo, del peccato originale) si riflette tuttavia il suo rifiuto del teismo e l'estensione della *Ohnmacht des Geistes* allo Spirito assoluto⁵⁹.

Della posizione di Machiavelli Scheler coglie con precisione il limite “naturalistico”:

«Machiavelli definisce sempre la virtù come forza vitale, autocoscienza che si isola, fierezza, disprezzo per la massa, per la mediocrità (distanza), magnanimità nella vittoria, capacità di sacrificarsi a ciò per cui ci si adopera (“un uomo di Stato non può mai pensare a se stesso”), disprezzo per la morte, pienezza erotica, misura, saggezza (come circospezione), energia, senso della gloria, immortalità terrena, volontà di responsabilità e di dominio, orgogliosa indifferenza alla vita e alla felicità (Stoa). Tutto questo corrisponde all'insieme dei valori vitali, del *thymoeides* (Platone), alla virtù romana (virilità), all'ideale pagano della nobiltà naturale. Anche lo Stato esiste per amore della *virtù*: non esiste per il benessere di tutti, “per la maggiore felicità del maggior numero” (Bentham), né perché vi siano “giustizia e volontà di una costituzione cosmopolitica” (Kant), né in vista di un oggettivo “bonum commune” (Tommaso d'Aquino); lo Stato esiste per ottenere il maximum della virtù, per l'élite dei nobili, degli *esthloi*»⁶⁰.

Per Machiavelli gli uomini «non fanno spontaneamente nulla di buono, se non li trascina una necessità. Fame e miseria rendono gli uomini solerti, e le leggi li rendono buoni». Solo mediante le punizioni, che vengono inflitte a causa del mancato rispetto delle leggi, si è giunti a conoscere la giustizia. La morale stessa è dunque sorta, in origine, dalla volontà dittatoriale dell'uomo – *virtù*, e solo più tardi la massa ha opposto alla *virtù* la sua morale dell'amore, dell'umiltà, della sottomissione»⁶¹.

Viceversa Scheler sembra concordare con Machiavelli nel giudizio che egli avanza del cristianesimo:

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁶¹ *Ibidem*.

«Nei *Discorsi* Machiavelli muove al cristianesimo il pesante rimprovero di aver reso gli uomini remissivi, non virili, deboli; lo considera responsabile dell'abbandono dell'autodeterminazione, della vittoria della debolezza della massa sugli antichi ideali eroici della "valentia", della generosità, della magnanimità. L'uomo della *virtù* deve servirsi di questa morale di massa, la religione, non diversamente da come "si serve" dell'organizzazione militare e del potere finanziario. (Niente "illuminismo" delle masse come nel XVIII secolo, dunque). Egli deve avere riguardo per ogni morale e religione – "anche se dovesse sostenere una religione corrotta dall'errore e dall'inganno, anzi tanto più lo farebbe quanto più egli fosse intelligente" – per dare all'esterno l'impressione di seguirle, ma sapendosi nel proprio intimo e nel proprio agire del tutto svincolato da queste. Egli non vuole conservare la religione per il popolo nemmeno come sostituto, pedagogicamente assai efficace sulla massa, di un pensiero superiore (Spinoza, Hegel, Goethe), ma la conserva unicamente come strumento di sottomissione delle passioni umane nelle mani dell'uomo di Stato. Lo stesso Machiavelli si contrappone al potere ecclesiastico e all'intero cristianesimo come pagano in tutto e per tutto, pienamente consapevole di esserlo»⁶².

Machiavelli, dice Scheler, non ha torto cioè quando afferma che «il cristianesimo e la filosofia idealistica greca hanno sottovalutato i valori vitali e la vitalità dell'uomo. Tale sottovalutazione deriva dal presupporre una ragione dotata di "energia propria": la ragione può soltanto "guidare" e "governare", mai "dominare"»⁶³.

Esiste qualcosa di simile a un destino storico, ed è questa necessità che definisce i "limiti" di ogni politica:

«la sequenza degli stadi attraverso cui passano popoli e culture è prestabilita al pari del succedersi di maturità, vecchiaia e morte di un organismo. In quanto politico, l'uomo non può fare altro che provocare, affrettare, prolungare (come una levatrice) ciò che accade o tende ad accadere in base a questo ordinamento, e costruire argini: in nessun caso egli può dar vita a un evento storico basandosi su un modello razionale. I pochi che detengono il potere "possono" ben poco. Quasi tutti si sottomettono al destino. Soltanto l'uomo della *virtù* – che compare raramente – salta in groppa al suo velocissimo destriero e cerca di "guidare e governare" la sua energia»⁶⁴.

È su questa base, osserva Scheler, che sorge la teoria di Machiavelli sul rapporto fra "politica e morale": la *necessità* del destino e gli interessi, divenuti perciò oggettivi, dello Stato da lui teorizzato, esigono che l'uomo di *virtù* non possa

⁶² *Ibidem*, p. 29.

⁶³ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁴ *Ibidem*.

essere anche “buono” in senso morale. «Laddove si tratta del bene della patria non si può domandarsi se qualcosa sia giusto o ingiusto, benevolo o crudele, lodevole o infamante; ma, messa da parte ogni altra considerazione, si deve assolutamente prendere la decisione che preserva la vita e conserva la libertà» (*Discorsi*, II, 41): *Salus rei publicae suprema lex*»⁶⁵.

7. La critica a Machiavelli

Scheler parla di spaventosa mancanza di metafisica e di religione in Machiavelli. Una mancanza di metafisica che porta inevitabilmente “all’idolatria dello Stato”. Più in particolare Scheler raccoglie la sua critica intorno a quattro punti essenziali⁶⁶:

1. L’errore fondamentale della filosofia di Machiavelli risiede nella sua dottrina antropologica: in primo luogo nella sua concezione unilaterale e naturalistica dell’uomo come puro essere istintivo dotato di intelletto. Ci sono poi errori più specifici, propri della sua teoria degli istinti, che riconosce soltanto l’istinto del potere, ovvero assegna ad esso un falso primato e in esso vede una sola componente, l’istinto di dominio proiettato all’esterno (inoltre non fa distinzioni tra “forza e violenza”). Il sistema degli istinti sessuali e riproduttivi e quello degli impulsi nutritivi non ricevono giustizia in Machiavelli.

Si possono citare una quantità di passi che mostrano come Machiavelli (all’opposto di Marx) consideri l’impulso alla nutrizione e al benessere come un istinto non fondamentale per l’uomo. Egli è del tutto lontano dal pensare che le guerre e le lotte di classe e di ceto abbiano cause in primo luogo economiche. Tuttavia, non solo l’impulso alla nutrizione e al benessere e quelli al possesso e alla ricchezza sono per lui tendenze subordinate all’istinto del potere, alla tendenza all’espansione, all’aspirazione alla fama (idea di recente riproposta da A. Adler), ma anche l’intero sistema degli impulsi erotico-emotivi e l’impulso – derivato da questi ultimi – all’amore tra gli uomini (in assoluto contrasto con S. Freud). Machiavelli parla dell’amore e del piacere come di mosse del gioco degli scacchi: «Se si vuole usare la loro forza in vista di scopi personali, si deve amarli o temerli. Poiché essi sono inaffidabili, indeterminati, cattivi, è meglio temerli» (*Oderint dum metuant*). La sua concezione del rapporto fra i sessi è quella di una lotta per la fama, nella quale attrattive e civetterie vengono usate come armi. Tuttavia, dice Scheler, l’errore più grave di questa teoria del primato dell’istinto del potere (come la dottrina nietzscheana degli istinti), si palesa nel ritenere l’intero sistema degli istinti erotici secondario rispetto all’istinto del potere e all’impulso all’autoaffermazione, subordinandolo a questi.

Acutamente, Scheler osserva come “il sistema degli impulsi” dell’uomo post-

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 30 ss.

medievale con il suo desiderio infinito, insaziabile, nella psicologia di Machiavelli si annuncia già nelle sue grandi figure tipiche: nello spirito capitalistico dell'illimitato desiderio di acquisizione, al di là del bisogno, nella illimitata bramosia di potere dello Stato, che trova il suo limite necessario soltanto nella bramosia degli altri Stati (dove il principio della politica delle alleanze in funzione dell'“equilibrio” politico), nell'ambizione smisurata, nel desiderio illimitato di piacere erotico (Don Giovanni), nell'impulso illimitato verso il sapere e l'accumulo di sapere di qualsivoglia applicazione: tutt'altra cosa dal cercare la verità. Dall'eccedenza dell'impulso insoddisfatto Machiavelli deduce la “smania innovatrice” dell'uomo.

2. Dal momento che Machiavelli non riconosce, continua Scheler, «una ragione autonoma (in quanto capacità di afferrare idee, leggi essenziali, una gerarchia di valori), uno spirito autonomo nell'uomo, egli non riconosce nemmeno un diritto specifico e un valore superiore proprio della formazione spirituale, della cultura dello spirito; egli tradisce i valori spirituali a vantaggio di quelli vitali. E così approda alla *virtù* come al valore più alto. Egli, dice Scheler, sradica completamente l'“uomo politico” (*homo politicus*) dall'ambito della *totalità* dell'essere e del vivere umano, della totalità di cultura, religione ed economia. Machiavelli elabora una pura tecnica di potere dell'*homo politicus*, procedendo con la stessa unilaterale ed inapplicabile astrazione di Adam Smith e degli economisti classici nei confronti dell'*homo oeconomicus* e di Freud nei confronti dell'*homo libidinosus* – che essi, dal canto loro, identificano con la realtà –. Machiavelli non parte mai da una definizione complessiva dell'uomo; egli non presuppone mai un fondamento culturale e spirituale di qualunque politica, non pensa che la politica sia radicata in movimenti religiosi, filosofici e pedagogici: che la politica non possa mai riformarsi da sé, mai, senza l'uomo intero.

Quella a cui ricorre Machiavelli è dunque per Scheler una “sarcastica astrazione”, che pone un uomo fatto soltanto di istinto del potere intelligentemente esplicitato, e la pura conclusione deduttiva (calcolo) riguardo a ciò che l'uomo così concepito farà.

Secondo Scheler, al contrario, appartengono a ciascun atto politico, nel contempo: 1) l'istinto di potere (interessi oggettivi); 2) un valore, un fine, uno scopo; 3) un'idea; 4) un atto intenzionale di una persona. Machiavelli invece isola il motivo del potere da qualunque idea e valore. Egli prospetta uno Stato e un uomo di Stato per i quali il potere esiste per se stesso («Il potere è buono in sé»). In questo, dice Scheler, Machiavelli mostra di essere più un “letterato” – e un “romantico” dell'antichità – che un uomo di Stato.

3. Veniamo in tal modo al nucleo più essenziale della critica di Scheler a Machiavelli: manca in lui – egli dice – qualunque legame con il mondo dell'uomo – penetrato attraverso una visione metafisica o religiosa del suo “fondamento” –, qualunque più profondo legame con la storia, qualunque idea di “solidarietà” della specie umana e della reciprocità di ogni atto pratico; altrettanto, manca in lui una qualsivoglia filosofia della storia: egli non conosce né progresso né svi-

luppo né decadenza, ma soltanto *mutamento*. Egli non ha riconosciuto niente all'infuori del "grande individuo" e dell'attualità politica della sua epoca, sradicata da qualunque legame con l'esistenza (come si ravvisa nella professione di fede naturalistica nel destino espressa al termine del *Principe*).

Da tale dottrina deriva necessariamente, dice Scheler, una assolutizzazione della politica, una dottrina della "politica innanzitutto", così come nel Novecento si affermerà esplicitamente in movimenti come l'"*Action française*" di Maurras. Per Scheler ciò conduce necessariamente ad una «divinizzazione pagana dello Stato», ad una smisurata sopravvalutazione dei beni politici, che invece dovrebbero sempre, nel dubbio, arretrare di fronte ai valori della religione, al "sacro", alla "convinzione" e alla "fede". La mancanza di metafisica, dice Scheler, inevitabilmente conduce all'idolatria dello Stato.

4. Secondo Scheler, sono poi del tutto estranei a Machiavelli la morale personale, autonoma e individuale, dell'uomo moderno, l'intimo riferimento alla coscienza e la relazione vivente personale-individuale con la divinità gli sono ancora del tutto sconosciuti. Egli non conosce qualcosa come il "bene individuale per me", ma soltanto il bene valido in generale; non possiede il concetto dell'individualità morale come persona, come cultura nazionale, e nemmeno quello di una destinazione morale individuale. Ciononostante, Scheler è pronto a riconoscere a Machiavelli il merito di non aver più voluto subordinare la politica alla morale, e di aver in tal modo preparato il «sano e buon sentimento di sé dello Stato moderno» in quanto istituzione autonoma e indipendente dalla Chiesa e dall'impreciso pensiero giusnaturalistico, che, come abbiamo visto, egli rifiuta.

Il *merito* durevole di Machiavelli resta dunque legato "agli aspetti negativi della sua dottrina":

«all'aver separato profondamente e rigorosamente politica e morale individuale, all'aver scorto gli errori, le debolezze, le parzialità del sistema di pensiero medievale e le ipocrisie cui esso conduceva. Invece, per la parte positiva la sua teoria – così come l'intero tipo cui essa è riconducibile – è da respingere. Il sistema dualistico di Machiavelli è falso non perché egli non subordina la politica alla morale, come dicono i sostenitori del diritto naturale, ma perché egli non riconosce il sistema di valori oggettivi che sopravvive alla morale e alla politica e che congiunge politica e morale nella "destinazione dell'uomo" e nell'idea del bene; un sistema che possiede dignità cosmica, anzi metacosmica»⁶⁷.

Quest'ultima critica di Scheler a Machiavelli, rivela dunque un passaggio essenziale che si produce nel pensiero dell'ultimo Scheler: il suo rifiuto del diritto naturale classico che egli erroneamente confonde con quello astratto-illuministico moderno.

⁶⁷ *Ibidem*.

8. Secondo tipo dualistico: morale di Stato e morale individuale

Qui Scheler critica soprattutto la soluzione hegeliana del rapporto tra morale e politica. Ma il tentativo hegeliano di innalzare lo Stato alla dignità di “Dio vivente sulla terra”, alla condizione di “eticità oggettiva” e di totalità culturale individuale ha prodotto, dice Scheler, questi due soli esiti:

«un profondo disconoscimento delle forze reali e degli interessi che sostengono ogni Stato storico (gruppi dominanti); una concezione ideologica della storia, che misconosce tanto il vero significato delle personalità guida e delle élite quanto le forze che si trovano nel “sistema di impulsi” degli uomini, forze che sostengono l’intera “vita” degli Stati; uno screditamento della morale privata e della “intima personalità” dell’uomo, un’assoluta reverenza per il risultato della storia. La storia universale non è in alcun modo il “tribunale del mondo”. La dignità della persona, libera rispetto allo Stato, il vincolo soggettivo alla coscienza e la libertà di coscienza non trovano qui il giusto riconoscimento»⁶⁸.

Scheler critica la concezione idealistica dello Stato in quanto essa

«non riconosce la sua a-razionalità, né quella dell’organizzazione del potere esercitato su un popolo, che ciascuno Stato rappresenta; disconosce inoltre l’origine prevalentemente militare dello Stato in Occidente, e il successivo formarsi dello Stato in generale dalla “società politica”. Lo Stato non appartiene all’essenza dell’uomo: esistono una storia che precede la sua istituzione e una storia che la segue»⁶⁹.

Lo “Stato razionale”, egli dice, è un controsenso:

«Non esiste alcun ordine morale di portata universale che sussista *de facto* e per legge di natura, di cui lo Stato sarebbe membro (la sua accettazione conduce all’insensato principio di Foerster: “Il bene deriva soltanto dal bene”, oppure a un’etica del successo: “La storia universale è il tribunale del mondo”, e ad una giustificazione postuma di tutto ciò che accade: “Tutto ciò che è reale, è razionale”»⁷⁰.

Dunque la vita dello Stato è soggetta, dice Scheler, contemporaneamente a leggi dell’istinto (leggi naturali e vitali) e a leggi basate su valori e sulla volontà (leggi spirituali). Esso perciò non è soltanto frutto dell’“ordine morale internazionale” o addirittura del “Dio terreno” (Hegel):

«esso è anche qualcosa legato alla natura, anche qui valgono le leggi del pollaio e del formicaio, cui però si sovrappongono le leggi spirituali delle idee e dei valori»⁷¹.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

La critica ai quattro suddetti tipi di soluzione del problema del rapporto tra politica e morale, si completa con il tentativo di Scheler di costruire una teoria originale su “politica e morale”. La quale si fonda sui seguenti principi fondamentali:

- a) Comportamento politico e comportamento morale (e così pure quello giuridico), egli dice, si escludono in modo essenziale. Nessun tipo di politica sottostà a norme morali – né la politica estera né quella interna –.
- b) È vero tuttavia che comportamento politico e comportamento morale sono insieme subordinati alla *Bestimmung* dell’uomo, che per Scheler è legata allo scopo di realizzare un ordine di valori di natura oggettiva indipendente dalla soggettività e dall’arbitrio umani.

Così, politica e morale risultano radicate in un’assiologia universale.

- c) Lo “Stato”, dice Scheler, ovvero la volontaria organizzazione umana sovrana concreta e suprema in un segmento della storia, è quella individuale e concreta “persona totale” che in nessun modo appare sottomessa alle norme valide per i singoli individui. Lo Stato non è sottoposto ad alcun dovere universalmente valido, ma soltanto a doveri validi individualmente (e in rapporto al relativo momento storico), a differenza del singolo individuo, che sottostà a entrambi i tipi di dovere.

Da queste premesse, Scheler fa discendere le seguenti conseguenze⁷²:

1. La realizzazione degli interessi di ogni Stato va limitata nel senso che non deve avvenire nulla che possa nuocere all’intera solidale salvezza di tutta l’umanità.
2. L’uomo di Stato non è responsabile soltanto dell’oggettiva salvezza (*bonum commune*) del suo Stato, egli è anche *a priori* corresponsabile dell’intera salvezza dell’umanità in modo corrispondente all’assetto della struttura che rappresenta. In questi ultimi principi Scheler enuncia un principio di “solidarietà” fra l’uomo e l’umanità, fra l’uomo e il divino, che tuttavia appare in forte contrasto con il realismo con cui egli enuncia la sua concezione dello Stato. Come cerca Scheler di tener insieme questa contraddizione?

A partire da tali presupposti, di tipo personalistico, perfettamente accettabili, Scheler ha creduto di poter individuare una “legge di decrescita dell’uso della violenza” nella storia, fondata a sua volta sull’idea che il «comportamento politico degli uomini in generale è in una fase di progressiva riduzione, mentre subentrano ad esso il comportamento giuridico e quello morale. Questo tuttavia è qualcosa di assolutamente diverso dal dire che la politica viene “sempre più subordinata alla morale”»⁷³. Una legge che sarà smentita nel modo più radicale dagli avven-

⁷² *Ibidem*, p. 43 ss.

⁷³ *Ibidem*.

nimenti che si sarebbero prodotti da lì a qualche anno, con lo scoppio della seconda guerra mondiale. E che continua, purtroppo, ancora oggi ad essere quotidianamente smentita.

Vi è qualcosa che resta in ogni caso “inconciliato” nel pensiero di Scheler: se si tenta di mettere il potere in relazione con i valori spirituali, egli pensa, esso risulta indifferente ai valori. Il principio “*omne ens reale est bonum*” e l’altro, “*omne ens est malum*”, sono per lui ugualmente falsi.

La posizione metafisica di Scheler è segnata e irrimediabilmente compromessa proprio da questo rifiuto.

«Il “comportamento morale” è per così dire – secondo Scheler – un articolo di lusso, che ci si può permettere soltanto se ci sono particolari presupposti di potere (per esempio: posizione ed etica del commerciante in Cina e in Giappone, dell’impiegato in Prussia e negli USA). Questo principio vale già per gli animali: nei polli, come tra i militari, si osserva che “la rozzezza decresce dal sottufficiale in su”. Suona opposto il giudizio del liberalismo (anche nella sua versione religiosa, il calvinismo): la bontà e la bravura si trovano alla base della gerarchia umana del potere, in faccia alla storia intera. Soltanto innestandosi su interessi e istituzioni reali l’idea religiosa e la personalità religiosa possono esercitare un influsso sull’umanità; ma con tale innesto e amalgama esse non possono conservarsi “pure”. Ciò che ottiene potere deve pagare un tributo alla terra, ai suoi beni e interessi; ciò che vuole conservarsi “puro” è un che di esoterico dotato di scarso peso storico»⁷⁴.

Emerge qui tutto il “pessimismo metafisico” dell’ultimo Scheler. Infatti per lui il fatto che il fondamento di un mondo nel quale le categorie più elevate sono le più deboli, «non può essere allo stesso tempo onnipotente, infinitamente buono, onnisciente». In tal modo la sua acuta critica del pensiero di Machiavelli conclude in un dualismo metafisico incompatibile.

Lo stesso Scheler, alla fine, riconoscerà infatti come la sua teoria «circa la politica e la morale rimanga essenzialmente dualistica in rapporto all’essenza dell’agire politico e di quello etico, alle leggi e alle norme; è invece monistica per quanto riguarda l’ordine dei valori»⁷⁵.

Anche se questo avviene proponendo una forma di “principio” della solidarietà «di ogni uomo, come principio della oggettiva reciprocità di ogni atto spirituale in genere. Questo principio afferma che nella misura in cui l’ordine dei valori viene realizzato attraverso l’agire umano – sia nella forma del comportamento morale da persona a persona, sia attraverso la politica e la realizzazione di un ordinamento giuridico – e nella misura in cui esso non viene realizzato e viene ostacolato; ogni uomo per sé in quanto individuo è *corresponsabile*, e certamente nella forma più alta che il principio possa assumere, vale a dire egli è *corresponsabile* in modo del tutto *individuale*»⁷⁶.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 53.

⁷⁶ *Ibidem*.

9. Realismo cristiano e filosofia dell'“opposizione polare” in Romano Guardini

Se il pensiero di Scheler è stato sempre anche pensiero “politico”, lo stesso non può dirsi di Guardini. Se Scheler, costantemente assorbito “dall'esigenza dell'ora” ha sempre privilegiato l'intervento riflessivo sulla dimensione politico-culturale dei problemi contemporanei, non rinunciando mai ad essere allo stesso tempo filosofo, sociologo e “pensatore politico”, di Guardini si può dire, viceversa, che egli è stato soprattutto un pensatore religioso. Anche la riflessione che egli sviluppa sul problema del “potere” tocca solo indirettamente il tema del machiavellismo. È soprattutto dalla sua filosofia del «concreto vivente come uno nel molteplice, come polarità, come opposizione» che occorre desumere in tal senso una sua posizione. La concezione della realtà politica non può al riguardo prescindere da una più ampia visione la cui forza principale è quella di sfuggire ad ogni tipo di riduzionismo, gettando in tal modo le basi per un approfondimento di un autentico “realismo cristiano”. La soluzione di Guardini supera infatti la concezione scheleriana di una originaria resistenza e contraddittorietà del reale, e supera soprattutto il suo esito dualistico. Come è stato osservato, l'opposizione in Guardini non è contraddizione. *L'omne ens est bonum* in Guardini resta un principio metafisico essenziale, che egli deriva anche dai suoi approfonditi studi della filosofia medievale, mentre in Scheler la incomponibile contraddittorietà del reale resta qualcosa di insuperato⁷⁷. In esso, secondo alcuni studiosi, si riflette anche il dramma della vita di Scheler, la sua inquietudine estrema, il suo esistenzialismo⁷⁸. Il dualismo tra spirito e vita, tra spirito e istinto infatti porta Scheler non a “uccidere lo spirito”, ma a sottrarre ad esso ogni forza. La gerarchia dei valori stessi viene in un qualche modo modificata: i valori vitali, rispetto a quelli spirituali, assumono un rango, almeno sul piano dell'efficacia, superiore.

Di Scheler, Guardini condivide sostanzialmente la critica dei riduzionismi antropologici moderni. Il pensiero moderno, di cui Machiavelli è una delle prime espressioni, va incontro, dice Guardini, ad una sostanziale “eterogenesi dei fini”:

«l'antropologia moderno-contemporanea, che inizialmente voleva liberarsi dal legame con l'Assoluto, finisce per trasferire le caratteristiche di quell'assolutezza alla compagine sociale, che viene identificata con lo Stato. In questo modo si apre

⁷⁷ Cfr. H.-B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 303 ss.

⁷⁸ Si vedano, tra gli altri, gli studi di H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*, F.H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949; W. SPAEL, *La Germania cattolica nel XX secolo, 1890-1945*, Cinque Lune, Roma 1974; M. BENDISCIOLI, *Pensiero e vita religiosa nella Germania del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2001; H. LUTZ, *I cattolici tedeschi dall'Impero alla Repubblica (1914-1925)*, Morcelliana, Brescia 1970.

la strada all'esercizio indiscriminato del potere, anche culturale, da parte di chi detiene congiuntamente il potere politico»⁷⁹.

In Machiavelli opera infatti una "antropologia dell'autoimmanenza", che conclude in un "finitismo" a-problematico e antitragico. In questo senso la cifra complessiva del pensiero di Machiavelli è l'esatto contrario di quella che si esprime, ad esempio, in un pensatore religioso a lungo studiato da Guardini. Se per Pascal "la vera e unica virtù è odiarsi", l'uomo cioè per essere veramente se stesso deve imparare a trascendersi, deve accettarsi ma per superarsi, in Machiavelli agisce già un naturalismo nel quale la persona non è più un compito a sé stessa, ma appunto un dato puramente naturalistico, da accettare per quello che è. L'uomo non è più un mistero.

Per Guardini il potere «esiste solo in correlazione a responsabilità, esiste cioè, in una coscienza capace di decidere e determinare mete. Ciò presuppone lo spirito dell'uomo, che può sottrarsi alla natura, disponendo liberamente di essa»⁸⁰.

Collegandosi alla riflessione che proprio Scheler aveva dedicato, negli anni cattolici, all'idea di umiltà e alla "riabilitazione" di questa virtù, Guardini osserva come il carattere decisivo del messaggio redentivo «si esprima in una parola che nel corso dell'epoca moderna ha perduto il suo significato: l'umiltà»⁸¹.

L'umiltà in senso cristiano è esattamente il contrario della debolezza e della carenza vitale. In questo senso l'interpretazione di Nietzsche e prima ancora quella di Machiavelli non potrebbe essere più fuorviante: nel senso primitivo, umile è il forte, dice Guardini, colui che ha sentimenti elevati e coraggiosi. In politica l'umiltà deve coincidere con la virtù della prudenza, con la riscoperta della *phrónesis*.

Guardini osserva, in tal senso, come l'intera esistenza di Gesù indichi qualcosa: essa è stata infatti "la traduzione della potenza in umiltà", l'esperienza di «un potere che si possiede in modo così completo da essere capace di rinunciare a se stesso. In una solitudine che è grande come la sua sovranità»⁸². Gesù, dice Guardini, tratta il potere umano come esso è:

«Una realtà. Esso non viene respinto. Ma altrettanto chiaro diviene il suo pericolo: sollevarsi contro Dio, sino a non vederlo più come la realtà più seria, smarrire le proporzioni, esercitare la violenza in tutte le sue forme. A questo Gesù contrappone l'umiltà che libera fin nelle più intime radici dall'incantamento del potere»⁸³.

⁷⁹ R. GUARDINI, *Il Potere*, in IDEM, *La fine dell'epoca moderna. Il Potere*, Morcelliana, Brescia 1989, p. 109 ss. Per un inquadramento generale del pensiero di Guardini, soprattutto in merito alla sua critica dell'immanentismo moderno, si veda L. NEGRI, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*, p. 138.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 143.

Per Guardini l'epoca moderna è incapace di intendere il vero senso dell'umiltà perché ha sempre più disimparato quella sapienza di cui già il pensiero classico aveva acquisito:

«Ciò che in essa avviene, questa negazione di ogni forma che stia al di sopra dell'uomo, questo considerare il potere come autonomo e definirne l'uso solo sulla base dell'interesse politico o dell'utilità tecnico-economica, non ha precedenti nella storia»⁸⁴.

In tal modo proprio Guardini avanza la necessità per il pensiero contemporaneo di guadagnare un "nuovo realismo", capace di prendere in considerazione i valori finali, il destino personale dell'uomo, i diritti di Dio⁸⁵.

Ma, come si è detto, è soprattutto la filosofia dell'opposizione che consente a Guardini di risolvere i problemi lasciati insoluti in Scheler. Come ha osservato la Gerl, «il pensiero dell'opposizione polare gli permise anche di creare quelle categorie, con cui eliminare *a priori* lo scivolamento di Scheler in unilateralità teoretiche»⁸⁶.

E ancora:

«Ciò che in Scheler va all'esasperazione, per la sua impostazione esclusivamente fenomenologica, viene frenato da Guardini grazie al suo ancoramento teologico nell'ontologia. E questa integrazione polare della visione fenomenologica con la metafisica classica dovrebbe essere venuta a Guardini non da ultimo dal suo approfondimento della dottrina medievale dell'essere, dalla conoscenza di Bonaventura, Anselmo, anzi Tommaso d'Aquino. Guardini è un fenomenologo, ma se fosse rimasto solo tale avrebbe finito per operare solo come epigono di Scheler e di altri»⁸⁷.

La politica dal punto di vista della dottrina della opposizione polare, è una politica che deve misurarsi fino in fondo con il concetto di "vita". E Guardini, proprio riflettendo sul concetto di vita, ritrova la nozione di "unità del vivente". In una direzione che supera il contrasto insormontabile che in Scheler sussiste tra spirito e istinto, tra *Geist* e *Drang*. La vita dell'uomo infatti, in ogni sua manifestazione, è sempre anche "forma", essa è "signoria":

«La vita è tanto più forte quanto più indipendente sta il suo intimo signore, quanto più impartecipe e sollevato sopra il proprio oggetto. Pensiamo al tipo dei moderni imprenditori di grande stile con il loro atteggiamento ascetico, immune

⁸⁴ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 209.

⁸⁶ H.-B. GERL, o.c., p. 303 ss.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 305-306.

studi

da ogni esuberanza di vita, come lo descrivono Werner Sombart e Max Scheler»⁸⁸.

Vita, dice Guardini, significa creare e mantenere l'ordine, significa creare una forma che duri, creare un'opera che sfidi il tempo, significa soprattutto "portare responsabilità", cioè: «prendere l'opera come appartenente a me ed essere in grado di risponderne»⁸⁹.

La vita collettiva è certamente segnata in modo preponderante, dice Guardini, dalla tendenza all'autoconservazione. Ma proprio perché questa tendenza è così forte occorre, egli dice, «un'illuminazione e formazione morale, anzi addirittura una specie di rottura, per poter vincere l'egoismo della collettività sovraordinata, che ha un carattere di cecità da elemento naturale. E sembra che di tanto sia capace solo la religione, ed anzi solo quella soprannaturale, che fa valere i diritti di Dio sull'anima dell'uomo rispetto a quelli "di Cesare"»⁹⁰.

Pensare il vivere umano, anche quello collettivo, come strutturato in forma oppositiva che però non crea contraddizione, significa per Guardini riguadagnare e fondare l'unità stessa dell'umano:

«Questo io non riesco a vedere: un piano "spirituale", nell'uomo, per se stesso, separato da uno emozionale e da uno vitale. Non conosco un atto «puramente spirituale» nell'uomo. Tutto ciò che vi trovo è già per principio spirituale e corporeo insieme, il che vuol dire: umano»⁹¹.

È su questa base che Guardini denuncia ogni forma di "autonomismo" come malattia:

«Essenza della vita è portare in sé ambiti autonomi e giungere dall'uno all'altro non per via di mescolanza, ma con il passo. E se anche tale autonomia può essere assai grande, essenza della vita inoltre è non frammentarsi in campi estranei (l'autonomismo è malattia e il suo risultato la morte)»⁹².

La realtà della politica è quella in cui più che in ogni altra la vita scopre la forma dell'opposizione e insieme la necessità di riscoprire faticosamente l'unità del vivente. L'umano è opposizione, ma già l'accettazione di questo limite ci svela la possibilità di una realtà riconciliata:

«Il limite, assentito, diviene intimo rapporto di forze. Se noi diamo l'assenso al

⁸⁸ R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 64.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 137.

⁹¹ *Ibidem*, p. 143.

⁹² *Ibidem*, p. 153.

limite, rinunciando all'infinità. Ma in tal modo noi conquistiamo ciò che entro i confini del finito è l'equivalente dell'infinito, se così si può dire: la saturazione con la pienezza del significato ad esso assegnato, con il compimento. Non possiamo smentire i limiti. Non li possiamo scavalcare. Ma possiamo e dobbiamo superarli liberamente dando loro l'assenso e comprendoli e facendo di essi così la legge della perfezione»⁹³.

L'unica "contraddizione" che non può essere mediata è per Guardini la contraddizione tra buono e cattivo. Qui non soccorre alcuna dialettica, egli dice, ma soltanto l'assenso ad una verità più profonda della quale nemmeno la politica può fare a meno. Solo questa apertura infatti ci fa intuire la complementarità degli opposti, cioè la ricchezza della realtà. Laddove invece "la contraddizione" che sorge dalla chiusura ad essa «si stacca da questa sinfonia e la distrugge»⁹⁴.

* * *

Abstract: *The philosophies of Max Scheler and Romano Guardini are simultaneously both far apart and closely bound. The analytical and critical aim of this study is to examine this distance and closeness beginning with the so-called "Machiavelli-problem", demonstrating that "overcoming machiavellianism" remains the "unresolved problem" of our times (A. Del Noce) and that a radical separation between politics and morals stems from a false realism. This same separation is found in the anthropology of self-immanence that both Scheler and Guardini consider at the base of that school of modern thought that leads to nihilism and contemporary relativism. In his most controversial period of thought, Max Scheler discussed the problem of peace and its historic feasibility in a systematic study, which is examined in depth in this work, on the relationship between morals and politics. Scheler's analysis of the monistic and dualistic solutions appears particularly relevant if considered within the framework of a critique linking the questions of machiavellianism to the "common ideological denominator" of the present day, that is relativism. This critique can today be indirectly confirmed by those that consider that Machiavelli's originality consisted in highlighting "an insolvable dilemma", that is the recognition that ultimate ends can contradict themselves reciprocally (I. Berlin). Scheler and Guardini reveal the importance and at the same time the partiality of Machiavelli's realism. Guardini's "philosophy of polar opposition" in particular appears to offer to the problem of political realism the pars construens that Scheler lacks. Only the philosophy of concrete living, which Guardini develops into a philosophy of opposition, offers a means of overcoming the limits of Machiavelli's realism. These limits are partially the same as Scheler's theory of the "impotency of the spirit".*

⁹³ *Ibidem*, p. 204.

⁹⁴ Cfr. H.-B. GERL, o.c., p. 303.



STEPHEN L. BROCK
(a cura di)

TOMMASO D'AQUINO E L'OGGETTO DELLA METAFISICA

Collana: Studi di filosofia - 29

*a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia
Università della Santa Croce*

I saggi qui raccolti guardano alla metafisica dell'Aquinate addentrandosi nel cuore della sua speculazione fino ad enuclearne l'oggetto principale: l'ente. Lungo questo percorso trovano riscontro quegli interrogativi legati al significato dello studio dell'ente "in quanto ente", al suo approccio, ai suoi limiti e ai rapporti con altre conoscenze sapienziali quali la fisica e la teologia, così come la ricerca di una prospettiva valida sulla divinità e il tentativo di cogliere l'essenzialità del primigenio "actus essendi". Il dibattito che ne deriva si concretizza in un rinnovato approfondimento del pensiero di Tommaso, favorendo nel contempo il manifestarsi di una diversa sensibilità nei confronti della cultura odierna, là dove con sorprendente attualità si evidenzia la forza del quesito metafisico rivolto ad altri ambiti di studio.

pp. 240

€ 20,00