

# *Impotenza dello spirito e redenzione dal nichilismo*

Franco Bosio

## *The Impotence of Spirit and the Redemption from Nihilism*

This contribution tracks a path through Scheler's concept of "impotence of spirit" in order to highlight its roots in XIX century philosophy, with particular reference to Schopenhauer's thought. In analyzing Scheler's philosophical anthropology, deep roots in Schopenhauer's and Hartmann's philosophy emerge, which give a great impulse to Scheler's work, in particular for what concerns the "fight" against nihilism and the attempt to find a trace of sense in the non-sense of the contemporary world.

*Keywords:* Philosophical Anthropology, Nihilism, Sense, Scheler, Schopenhauer.

\*\*\*

### *1. La teoria dell'impotenza dello spirito.*

Nel 1927 Max Scheler teorizzò diffusamente la sua teoria, divenuta quanto mai celebre ed anche decisiva, dell'"impotenza dello spirito". La tesi era stata espressa nella sua famosa conferenza-fiume durata ben quattro ore, da cui sarebbe poi sorto il libro, un vero capolavoro della filosofia contemporanea dell'uomo (la cosiddetta "antropologia filosofica" destinata a fare scuola), oltretutto del cosmo e di Dio stesso, *La posizione dell'uomo nel cosmo (Die Stellung des Menschen im Kosmos)*.

Per la verità la sua tesi era già stata delineata con chiarezza, anche se non con la stessa efficacia, nella famosa e fondamentale *Sociologia del sapere (Probleme einer Soziologie des Wissens)*, del 1924, e più avanti in *Conoscenza e lavoro (Erkenntnis und Arbeit. Die Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt)*, del 1926<sup>1</sup>.

La teoria di Scheler, che ha innescato molti dibattiti e che non ha mancato di suscitargli nemmeno aspre critiche, sostiene in sostanza questo: il cosiddetto

---

<sup>1</sup> Ora in M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Francke Verlag, Bern 1960.

“mondo dello spirito” che costituisce e comprende il mondo delle idee, delle forme intelligibili generatrici delle conoscenze, delle conquiste e delle visioni della filosofia, delle scoperte delle scienze, delle creazioni dell’arte e infine delle stesse istituzioni politiche, giuridiche e sociali non è provvisto di efficacia causale autonoma e indipendente e dunque non possiede nessuna capacità propria di produrre nulla di ciò che dà forma e fisionomia alle realtà della natura preumana ed umana. Perciò la loro idealità e la loro legalità che costituisce il marchio e l’impronta dell’intelligibilità e nelle quali la venerabile tradizione classico-cristiana ha scorto l’orma impressa dall’infinito spirito divino non è dotata di nessuna potenza creatrice autonoma e originaria. La “natura” con tutta la sua “materialità” del resto non ne avrebbe alcun bisogno e non è affatto soggetta al regno dello spirito. La vera potenza appartiene perciò al mondo di tutto ciò che lo spirito non è. E più sono bassi i gradi della natura e più ne è grande la potenza. La natura inorganica è più forte e più potente della natura organica e vivente, e questa è a sua volta più potente e più forte del mondo dell’anima e della mente. Le realtà inferiori hanno una consistenza indipendente da quelle formate e superiori che invece ne dipendono integralmente. Le energie e le potenze della natura selvaggia possono distruggere ed annientare ogni forma ed ogni bellezza e perfezione intelligibile che può apparire nell’universo<sup>2</sup>. E così l’uomo è trapassato da parte a parte da una scissione che lo spacca crudelmente in due metà: il mondo degli impulsi, delle energie native e spontanee della natura da un lato e la conoscenza che scopre e disvela le ragioni nascoste delle idealità della mente e dell’anima; una conoscenza in cui l’impulso della bramosia caotica e disordinata che può dispiegare forze di una cieca violenza distruttiva, si sublima e si rasserena, placandosi e consentendo perciò al “mondo intelligibile” supremo di prendere dimora nella sua esistenza e nella sua persona. Il mondo della potenza è il mondo dell’energia (una materia inerte vera e propria non c’è affatto e non esiste, c’è soltanto l’energia in sé priva di ogni forma). Scheler la chiama *Drang*, e talvolta anche *Trieb*, parole che designano “spinta” e “impulso”. Scheler si accorge di avere scavato un fossato incolmabile e di avere operato una lacerazione insanabile fra i due attributi contrapposti, quello del *Drang*, della sollecitazione energetica selvaggia e senza ordine da una parte, e quello del *Geist*, dello spirito, che invece è impulso e sostanza di attrazione, di ordine, di intelligibilità. Così non tarda a correre ai ripari. La sua soluzione è sia teologica

<sup>2</sup> M. Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, a cura di R. Padellaro, F.lli Fabbri ed., Milano 1970, p. 202.

sia antropologica. Ambedue appartengono a una sola origine e ad una sola sorgente, ed essa è Dio stesso, o meglio una *Deitas*, che propriamente è impersonale e sovrapersonale. Nella *Deitas* i due attributi sono profondamente commisti e indistinti. Pertanto, nello “spirito divino” si agita una profonda sofferenza, che lo sospinge ad uscire dalla prigione di questo involuppo, e questo esito è l’universo stesso; ma oltre ad esso la nascita dell’uomo. Perché nell’uomo e nella sua “evoluzione” le due istanze confuse e indistinte in Dio si dirompono, collidono e confliggono. Così, soltanto la collaborazione e la cooperazione dei due attributi, l’impulso energetico della natura con il suo corredo di istinti e di disposizioni psicofisiche, corrispondenti al *Drang* e la nascita di un’auto-coscienza in cui il mondo delle intellegibilità, delle realtà spirituali superiori si rende manifesto e capace di inserirsi nelle realtà della natura, consente di scoprire qual è la vera “posizione dell’uomo nel cosmo”. Fino a quando l’uomo come vivente di natura non ha ancora varcato la soglia che lo divide dai gradi propri di un essere molto più complesso egli resta soggetto alle leggi dell’evoluzione della vita, in seno alla quale peraltro egli non è affatto la creatura più eccellente e più adattata alla lotta per la sopravvivenza della sua specie. Ma nel momento in cui egli riesce a valicare le barriere e le frontiere del regno di tutto ciò che è pura e semplice “vita” allora tutto cambia. È l’avvento e il miracolo della *hominatio*, della comparsa di un essere speciale che può opporsi e contrapporsi alla natura, con la capacità di oggettivarla nelle maglie della conoscenza tecnica e più ancora dell’oggettivazione scientifica, ma ancor meglio quando riesce a coglierla e a intuirlo come il campo e il luogo meraviglioso dell’espressione in cui si riversa nell’esteriorità la scintilla dello spirito che nel suo fondo si celava, anche se occultata e spesso sfigurata.

Ricordiamo che alla visione grandiosa di questo arditissimo disegno speculativo non poco hanno contribuito la lettura di Schelling, dello Schelling delle *Ricerche sulla libertà umana* del 1809. Ma vi si avverte l’impronta della mistica teosofica di J. Boehme, e non è peraltro nemmeno assente l’influsso profondo del capolavoro di Schopenhauer *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Scheler offre varie considerazioni, alcune tratte dalla storia civile e sociale e altre ricavate da episodi eccezionali come quello che avviò il Buddha sulla strada dell’“illuminazione” quando il grande principe indiano nell’unità di una sola visione – l’episodio nel quale egli vide un vecchio, un malato e un morto –, elevò il suo spirito all’intelligenza profonda del *malum mundi* che incombe in tutti i casi particolari del male e del dolore che affliggono

la vita dell'uomo<sup>3</sup>. Alcune citazioni possono aiutarci ad illustrare efficacemente le tesi di Scheler:

«L'uomo è perciò l'essere vivente che, in virtù del suo spirito è in grado di comportarsi in maniera essenzialmente ascetica nei confronti della sua vita, che lo soggioga colla violenza dell'angoscia; può soffocare e reprimere i propri impulsi tendenziali, vale a dire rifiutare loro il nutrimento delle rappresentazioni percettive e delle immagini. Paragonato all'animale che dice sempre di "sì" alla realtà effettiva anche quando l'aborrisce e la fugge, *l'uomo è colui che sa dir di no, l'asceta della vita*, [in corsivo nel testo], l'eterno protestatore contro quanto è soltanto realtà"/.../l'uomo è l'eterno "Faust" la bestia *cupidissima rerum novarum*, mai paga della realtà circostante, sempre avida di infrangere i limiti del suo essere "ora qui così", sempre desiderosa di trascendere la realtà circostante: e con essa anche i limiti della propria realtà personale presente»<sup>4</sup>.

Scheler cerca inoltre di asseverare le sue vedute con qualche considerazione interessante tratta dalla storia. A suo giudizio la stessa storia sociale e civile non sarebbe possibile né concepibile se le aspirazioni alla conquista del potere o alla liberazione dalle oppressioni non informassero di sé le forze dei tumultuosi sentimenti di folle e di masse che scorgono in una predicazione, in un messaggio di qualche individualità superiore la via possibile da percorrere per realizzare le loro aspirazioni all'emancipazione e al benessere. Perciò la sublimità delle idee più nobili e più elevate, quando esse entrano a far parte delle forze creatrici di una nuova storia del mondo è destinata a perdere qualcosa del suo splendore originario, e divenendo istituzione e forza politico-sociale soggiace al logorio e alla degradazione che fa di esse un *instrumentum regni*, un sostegno di privilegi e di poteri da parte dei forti che hanno conseguito i maggiori successi, e che le degrada infine al rango di "ideologie". Se il Cristianesimo fosse rimasto completamente fedele all'originaria predicazione evangelica si sarebbe estinto e sarebbe scomparso dalla storia. Invece si è diffuso e ha trionfato proprio rivestendosi delle forze del dominio, della potenza e dell'impero, divenendo oppressivo e intollerante. La stessa Riforma Protestante, nel suo anelito al ritorno alle sorgenti incontaminate della primigenia fede cristiana, quando è stato accolto dalle forze mondane degli interessi politici dei principi tedeschi ha imboccato la strada dell'intolleranza e della soggezione della religione allo Stato che hanno incatenato la Germania nelle spire soffocanti della repressione della

---

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 193.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 195.

libera espressione del pensiero e dunque nella totale illiberalità<sup>5</sup>.

Scheler a volte sembra oscillare fra un titanismo della negazione e della protesta dell'uomo contro ciò che è semplice vita e vitalità pulsionale, ma altre volte sembra presentare circa lo spirito una visione più irenistica e rasserenatrice. Infatti, egli afferma che se pure esso non è dotato e provvisto di potere creatore autonomo e spontaneo non per questo i suoi contenuti "ideali" si devono considerare come sublimazioni surrogatorie di istinti e di impulsi che si affacciano alla coscienza e che non possono essere direttamente e pienamente soddisfatti, come vuole ad es. Freud. A giudizio di Scheler la natura come *Drang* sarebbe incapace di qualsiasi creazione e produzione spirituale; se lo fosse si autosopprimerebbe come natura e si trasformerebbe come per incanto in "spirito". Perciò Scheler respinge le teorie genetico-naturalistiche dello spirito e delle formazioni della conoscenza quale creatrice di idealizzazioni surrogatorie, come la cosiddetta "sublimazione" freudiana, e rigetta le tesi di L. Klages, sostenitore di una presumibile mortificazione ascetica dello "spirito" ai danni dell'"anima", così forte da renderla infelice. Per Klages infatti lo spirito è una forza che umilia, mortifica e reprime la creatività originaria della natura<sup>6</sup>. A nostro avviso però il filosofo che si può elevare alla sommità della scala dei negatori dello spirito è senz'altro F. Nietzsche, ai cui occhi è proprio l'istanza dello "spirito" la fonte più sciagurata del "nichilismo"<sup>7</sup>. Ma, a questo punto come non dimenticare il nostro Leopardi che lo precorse almeno di sessant'anni, e che Nietzsche stesso riconosce come un predecessore? Per i "nichilisti dello spirito", come noi li definiamo, è stata proprio la fede filosofica nella potenza creatrice originaria dello spirito la sorgente più profondamente corrosiva dell'Occidente, e dunque la sorgente del suo nichilismo che oggi avanza e impera ovunque indisturbato. A nostro avviso si tratta di una veduta che merita un'attentissima e seria considerazione; però, e cercheremo di mostrarlo più avanti, la riflessione e una possibile riconfigurazione della tesi scheleriana dell'"impotenza" dello spirito potrebbe esserne proprio il più efficace antidoto e contravveleno.

<sup>5</sup> Cfr. M. Scheler, *Sociologia del sapere*, a cura di D. Antiseri, Roma, ediz. ABETE, 1976, pp. 85 ss.

<sup>6</sup> M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., pp. 217 ss. Sullo "status quaestionis" circa le difficoltà e le possibili inconseguenze e contraddizioni di fondo della posizione scheleriana rinviamo a F. Bosio, *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, ABETE, Roma 1976, ed a Id., *Invito al pensiero di Max Scheler*, Mursia, Milano 1995, oltreché alla molto ampia e molto raccomandabile opera di G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ESI, Napoli 1999.

<sup>7</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1984 e Id., *La gaia scienza*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano 2015, aff. 122, 300 e 344.

La lotta e la coesistenza dei due principi, che, come si è visto, sono l'“impulso” e lo “spirito” sospingono Scheler ad un'arditissima riconfigurazione e riformulazione dell'idea di Dio e del rapporto uomo-Dio. Con un salto e con un passaggio molto ardito, che egli definisce una vera e propria “inferenza trascendentale”<sup>8</sup>, Scheler trasferisce questa complessa articolazione del rapporto tra “impulso” e “spirito” dall'essere umano a Dio stesso. Anche Dio è tormentato da una scissione interna, che è incapace di comporre e di sanare in sé medesimo, ma non sembra avvertirne una consapevolezza compiuta. L' impulso e lo spirito sono anche in lui in conflitto senza riconoscersi come fiumi che nascono dalla stessa sorgente. Il riconoscimento espresso della loro conflittualità e della necessità di pacificarli e di armonizzarli si produce invece nell'uomo. E perciò nel suo divenire, anche nel divenire della storia, l'uomo è collaboratore e cooperatore di Dio stesso.

Sembra perciò che Scheler pensi a Dio come ad un Principio Supremo “diveniente” piuttosto che come un fondamento sicuro, incontrovertibile ed immutabile. Non sappiamo quanto si possa essere disposti ad accettare la tesi del filosofo che conferisce il primato a “un Dio in divenire” e che soprattutto può essere realizzato dall'uomo nella storia senza cadere nell'equivoco di ridurre la divinità ad una grandezza mondana. Ma Scheler segretamente sembra accorgersi della difficoltà e a più riprese ritorna sul tema in questione restituendo a Dio una certa “trascendenza” e una forma di “personalità”, ma senza venirne a nostro avviso in chiaro in modo soddisfacente. Egli sostiene che Dio “lascia essere” la natura fuori di sé ed oltre se stesso; egli non pronuncia un vero e proprio *fiat* all'essere del mondo, ma piuttosto un *non-non fiat* (quasi come un “che sia pure se proprio lo vuole”), in una sorta di libera e però involontaria de-missione fuori di sé della sua attuosità di impulso e di energia. Ora, nell'uomo risorge e diviene consapevole di sé lo spirito come “idealità” del mondo delle “forme pure” senza le quali nulla dell'immenso e spaventoso impulso energetico della natura troverebbe qualche sostanzialità e qualche consistenza. “Idee” e “forme” si realizzano nella natura e più ancora nella storia quando l'uomo dirige le sue energie pulsionali e l'intero mondo delle sue appetizioni e delle sue volizioni verso qualcosa che ad esse conferisce un ordine, un significato e un'intelligibilità che offrano una convincente ragion d'essere alla sua vita, e per questo potenzia il suo impulso e le sue forze emozionali e volitive per assoggettarle all'intelligibilità

<sup>8</sup> Cfr. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, in *Die Formen des Wissens und die Bildung*, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, cit., p. 13.



e alla compiutezza degli ideali dello spirito. Differisce e sacrifica i piaceri e le soddisfazioni dell'immediato per le vere gioie durature dell'avvenire; il suo "sé" individuale trasmuta l'egoismo naturale in amor del prossimo, della giustizia, della bellezza, della generosità.

*2. Impotenza dello spirito e depotenziamento del platonismo. Schopenhauer e von Hartmann*

Con le sue grandiose vedute Scheler ritiene di avere eretto un argine indistruttibile ad ogni materialismo e ad ogni fysicalismo quali concezioni moderne e contemporanee che si ritengono definitive e insuperabili e che invocano l'appoggio e il sostegno della ricerca scientifica, di tutto l'edificio del sapere e dei progressi della tecnica. È però altresì convinto di avere ridimensionato le pretese, rivelatesi ormai insostenibili di ogni spiritualismo e di ogni idealismo, dimostratisi ormai inefficaci e sterili. Si deve però riconoscere che l'approdo cui egli perviene sembra la conclusione di un processo che ha avuto un buon periodo di incubazione nel pensiero contemporaneo; già in Schopenhauer, e proprio nel suo capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione* il connotato principale dello spirito non è affatto la creatività, la forza produttiva originaria suprema provvista di causalità efficace. Lo spirito è piuttosto connotato dalla *noluntas*, dal rifiuto silenzioso interiore e continuo di tutte le attrattive dell'impulso e del desiderio, inganni e illusioni perniciose che la volontà (*Wille*) dispiega instancabilmente dinanzi al suo servitore, l'"intelletto" rappresentativo. Nel terzo libro del suo capolavoro Schopenhauer resuscita addirittura l'"idea platonica", come "oggetto dell'arte". Ma questo rinnovato platonismo schopenhaueriano non deve trarci in inganno; l'idea platonica non compare affatto come l'archetipo ideale in base al quale viene plasmata la materia da parte di una demiurgica intelligenza suprema che prende a modello le idee. All'idea platonica nella versione schopenhaueriana appartiene certamente ancora l'universalità di un'idealità che non è affatto generata da operazioni complesse di tipo astrattivo e generalizzante dell'umano intendere, e che può invece essere oggetto di diretta intuizione contemplativa. Essa non è un aspetto, una manifestazione che esprime, almeno in una sua parte, l'integrale totalità del piano eterno della "creazione" da parte di una mente divina assoluta. È chiaro che l'"idea platonica" è totalmente e completamente depotenziata. Schopenhauer, è risaputo, si professa ateo. L'idea come oggetto dell'arte è nella mente dello spirito

finito che ascende verso il compimento della *noluntas* più radicale che nell'arte trova una tappa del suo cammino; è qualcos'altro da ciò che essa è invece nel tessuto della natura delle cose nella totalità, completamente immersa nel *Wille*, nella "Volontà", ed è di essa totalmente impregnata. Nella "Volontà" l'idea è irragionevole, è senza riscatto e senza redenzione. Invece soltanto nell'intuizione affrancata *dal principium individuationis* essa può risplendere e riflettere nella sua verità. Schopenhauer non lo dice espressamente, per quanto ci risulta, ma sembra proprio che l'"idea" sussista in due modalità e separate; una è quella non consaputa espressamente e chiaramente, dunque nella volontà, l'altra invece è quella della conoscenza intuitiva ed ex-statica che ci porta al di là della volontà.

Un altro grande precursore di Scheler, dal quale questi ha ricavato moltissimi suggerimenti, più ancora che da Schopenhauer, è Eduard von Hartmann, l'autore della monumentale ed ancor oggi a nostro avviso sottovalutata *Philosophie des Unbewussten*, la *Filosofia dell'Inconscio* del 1869, von Hartmann si rifà direttamente a Schopenhauer; il suo pensiero vuole proporsi come riforma e correzione del grande pessimista di Danzica. Il *Wille* schopenhaueriano diventa in lui l'"Inconscio", una forza di volontà e di vita, dotata però di visione teleologica nella strutturazione dei viventi e della natura, ma senza nessun fine superiore alla natura stessa. L'"inconscio" produce la totalità di ciò che è, dalle forze del mondo inorganico agli esseri viventi, in una sorta di teleologia inconsapevole il cui risultato appare come l'opera di una "sapienza artistica" che non ha nessuna finalità superiore alla semplice naturalità del divenire. Von Hartmann ha ideato la distinzione interna in ogni ente fra il *Dass*, il "che", il *quod* dell'esserci di ogni cosa, che ne costituisce l'esistenza reale con la sua localizzazione, il suo moto, la sua percepibilità sensoriale, e il *Was*, il *quid*, che sarebbe poi la sua "formalità" intelligibile, in se stessa increabile e improducibile<sup>9</sup>. Ora, a nostro vedere si può tranquillamente sostenere che von Hartmann è l'antecedente immediato della teoria scheleriana dell'"impotenza dello spirito", giacché non il *quid est* crea il *quod*, l'esser-ci *hic et nunc*, ma è piuttosto vero che il primo acquista consistenza soltanto attraverso il secondo. Il *Dass* di Hartmann corrisponde quasi perfettamente al *Da-sein* di Scheler, che configura l'esistenza reale e concreta di ciò che "resiste" al nostro impulso energetico-vitale e gli si contrappone come ostacolo, mentre il *Was* è l'analogo dello scheleriano *So-sein*, l'"esser-così" che costituisce il lato dell'"idealità", della

<sup>9</sup> Cfr. E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Wilhelm Friedrich Verlag, Leipzig 1869, cap. XX, spec. pp. 463 ss.



forma che la conoscenza intenzionale vede e intuisce smaterializzandola dal dato di fatto. L'“Inconscio” è il fattore di esistenzializzazione del *Was-sein*, non però della *quidditas*, di quello cioè che dice il “che cos'è” di ogni cosa. In prospettiva Scheler sistema il *So-sein* nell'area del *Geist*, e pone invece il *Da-sein* nella sfera del *Drang*. Non dimentica però affatto di distinguere il *So-sein* figurale e percettivo, dall'*eidos*, l'esemplare essenziale ideale dell'“intuizione eidetica” che ricorda ancora Husserl. Comunque, la forza esistenzializzante è tutta del *Drang*. Per Hartmann il cammino della liberazione dell'uomo, l'esercizio dell'emancipazione dalla schiavitù della natura che lo asservisce e lo assoggetta, consiste dunque nel condurre alla coscienza e alla consapevolezza le creazioni e le formazioni dell'“inconscio”, il dominio dell'impulso e della sfrenatezza del desiderio, attraverso un'etica del controllo e della moderazione delle forze pulsionali della vita, preludio ad un'autentica spiritualizzazione dell'esistenza umana<sup>10</sup>. Non si può inoltre dimenticare che Von Hartmann ha esercitato qualche influsso su Freud, che dimostra di averlo letto, ricordandolo in un luogo della sua *Traumdeutung (L'interpretazione dei sogni)*. Secondo noi la portata sovraindividuale dell'“inconscio” hartmanniano, lasciata da parte da Freud deve invece avere ispirato C. G. Jung nella formulazione della sua teoria dell'“inconscio collettivo”<sup>11</sup>. Anche Nietzsche parla, un po' male per la verità di lui, in una riga della sua *Seconda Considerazione Inattuale*<sup>12</sup>. Tutto ciò sembra dimostrare l'importanza di questo pensatore, che a nostro avviso, almeno per buona parte si allontana dall'ateismo radicale di Schopenhauer, e che dunque potrebbe definirsi “semiteista” inquantoché il suo “Inconscio” ha tutti i caratteri di una semi-personalità divina che tuttavia non è pienamente in chiaro con se stesso, ma che comincia a spargere germi e semi di divinità nella coscienza umana.

### 3. Il nichilismo compiuto

La linea di pensiero che oggi ha preso il sopravvento e la supremazia è stata quella del nichilismo integrale e totale di Nietzsche, proclamatore di un ateismo vero e compiuto che si afferma con l'uccisione di Dio, per bocca dell'“uomo folle”

<sup>10</sup> E. Von Hartmann, *Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins*, Duncker Vlg., Berlin 1879, p. 871.

<sup>11</sup> Cfr. S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri ed., Torino 1989, pp. 131 e 482-483, e C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 138 ss.

<sup>12</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 77.

che annuncia la “morte di Dio”, la sua uccisione violenta: “noi e voi l’abbiamo ucciso”, tuona il pazzo (*La gaia scienza*, par. 125). Per Nietzsche noi contemporanei stiamo ancora attraversando un’epoca di lotta e di dolore perché il nichilismo non è ancora pienamente compiuto. L’umanità odierna non si è ancora innalzata all’altezza di questo immensamente grande misfatto. In luogo dell’antica e venerabile trascendenza delle idee, dei valori, del Bene di platonica memoria abbiamo innalzato al rango di valori supremi posticci succedanei come la scienza, la tecnica, la promozione delle libertà individuali, la democrazia, il benessere e altro ancora; non intendiamo con questo sostenere che si tratti di disvalori e che dunque siano da disprezzare; ma si tratta di valori che costringono a promuoverne incessantemente un potenziamento, e perciò si rivelano altamente conflittuali, e divengono pertanto tutte cose che in fondo si riducono a un “nulla”. È dunque “nichilismo” ogni costrizione alla ricerca del potere, il culto della potenza che diventa una fatalità, un destino subito. Soltanto l’affermazione e l’avvento dell’“Oltreuomo” (*Übermensch*) ci farà uscire dalle secche del nichilismo odierno. Ricordiamo quanto Heidegger abbia meditato e scritto su tutto ciò<sup>13</sup>. Di passaggio non possiamo mancare di rilevare come anticipazioni, precorrimenti forti ed eccezionali dell’attuale nichilismo si trovino nell’opera non solamente poetica, ma anche filosofica, lo *Zibaldone* di Leopardi, che non è propriamente un libro di filosofia ma un diario traboccante di pensieri oltremodo tormentati e rilucenti di vivida chiarezza<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche ‘Dio è morto’*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1963 e i due monumentali voll. *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1996 (XIV) e 1997 (VIII).

<sup>14</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, 1341-2 (luglio 1821): «In somma, il principio delle cose e di Dio stesso è il nulla». Sui più recenti studi sul nichilismo in Leopardi consigliamo di visitare il sito *academia.edu* che raccoglie un’ampia messe di studi sull’argomento. Ottimo in proposito il lavoro di L. Capitano, *Leopardi. L’alba del nichilismo*, Orthotes, Milano 2017 e parimenti lucido, acuto e penetrante R. Franzini Tibaldeo, *Sofferenza e infinito. Leopardi e la religione*, L’Arciere, Cuneo 1999. È importante in proposito ricordare come Nietzsche abbia intuito con profondità l’affinità singolare delle sue vedute e delle sue diagnosi sul nichilismo, esprimendole nello scritto *Intorno a Leopardi*, a cura di G. Batta Buccioli, Il Melangolo, Genova 1992. Colpiscono in particolare le sintonie e le concordanze fra alcune notazioni leopardiane nello *Zibaldone* sulla devitalizzazione del mondo vivo dell’al di qua a profitto di una trascendenza assoluta come sede della verità nel Cristianesimo e le conseguenze dello spirito della ricerca del “vero” ad opera delle scienze e della “ragione” che avrebbero svuotato di senso il mondo vivo delle illusioni e delle passioni che ci tengono legati al mondo di quaggiù, con gli aforismi 123, 300 e 344 de *La gaia scienza*, nei quali Nietzsche sostiene che la ragione moderna è la sola e legittima erede dell’ascetismo cristiano che svaluta e denigra il mondo delle apparenze e delle illusioni, degli inganni e degli errori che danno sostanza e colore alla vita. La “volontà di verità” per Nietzsche è nemica mortale della vita, della

Ora, la presente esposizione si propone di avanzare una domanda, nella speranza di offrirle una buona risposta più che accettabile dallo spirito del nuovo secolo, il XXI, che si fa avanti incalzandoci: l'idea dell'“impotenza dello spirito” può essere ripresa come una difesa, un argine al nichilismo che sembra avanzare trionfando? Può ancora salvarci dalla fine di tutte le speranze e di ogni convinzione che ci fa rivolgere ad un qualcosa che sia una vera ulteriorità rispetto ad ogni autovanificantesi immanenza mondana, interamente dominata dalla Scienza, dalla Tecnica, insomma dall'“Apparato” (il *Gestell* heideggeriano), in cui le realtà più importanti come la vita, l'amore, la morte, la comunità degli spiriti diventano insignificanti?<sup>15</sup> La tesi che sosteniamo afferma che il nichilismo moderno sia stato innescato e scatenato proprio dalla fede nella “potenza” originaria dello spirito, ma riteniamo pure che la conversione dell'attenzione alla convinzione della non-potenza dello spirito non sia affatto una versione recente del nichilismo stesso, ma che possa costituire fonte di rimediazione e di riflessione per superarlo.

Si tratta di una conseguenza che né Scheler né i suoi precursori hanno tratto e ricavato, anche se possono averci permesso di sostenerla.

Ma in che cosa consiste davvero il nichilismo contemporaneo? E quali ne sono le più esplosive manifestazioni? Il nichilismo forte è sì la perdita di senso di ogni idea di trascendenza metafisica per noi moderni e contemporanei, ed è anche l'avanzata che sembra inarrestabile e invincibile della sconsecrazione di ogni traccia del momento religioso dell'esistenza e della sua totale secolarizzazione, tanto nella sfera pubblica e mondiale quanto in quella privata e personale. Il nichilismo è anche tutto ciò, si intende, e però, più ancora di questo è la chiusura di tutto l'orizzonte dell'avvenire ad un ritorno impossibile di ciò che sembra essere stato irrimediabilmente ripudiato.

Segni e impronte forti del nichilismo contemporaneo sono la “globalizzazione” che ha mondializzato gli stili di vita di ogni comunità, di ogni nazione e di ogni popolo e che, nonostante alcuni benefici economici per molti ha confinato nell'irrilevanza ogni rivolgimento reverenziale a tradizioni ricche di sapienza, di saggezza ed anche di poeticità e di valori simbolici. È nichilismo la coazione al consumo e all'acquisto dell'inutile e del superfluo che non si riesce più in nessun modo a distinguere dal necessario, perché gli imperativi dell'economia mondiale

---

sua fantasia e della sua inventività (Cfr. F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, af. 344, *In che senso possiamo ancora dirci devoti*).

<sup>15</sup> Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, spec. pp. 15 ss.

obbligano tutti alla rincorsa insensata di una crescita, la cui parte più cospicua alimenta l'“Apparato” multinazionale di un'economia, di una tecnica e di una scienza che le è ormai interamente asservita, lasciando soltanto le briciole ai poveri e agli sventurati della Terra, agli affamati e agli assetati dei Paesi extraeuropei ed extraamericani. Ma negli stessi luoghi prosperi e nelle società opulente in apparenza provviste di ogni bene il dissesto della solitudine e il timore compenetrato dall'ansia perpetuamente incalzante di ogni sicurezza e di ogni ragionevole e fondata speranza in un avvenire di vita buona al riparo da penuria e mancanza, affliggono anche le singole persone ordinarie e comuni, atomizzate dalla reciproca estraneità e incomunicabilità delle megalopoli in un modo quanto mai acuto e pervasivo. Che cos'è il “nichilismo”? Che cosa significa? Risponde Nietzsche che «i valori supremi si sono svalutati», che «manca una risposta al perché»<sup>16</sup>. Né bastano le risorse della cultura, fruibili da molti ben più che in passato, né la profusione delle offerte della “società dello spettacolo” a rischiarare tutto e a diradare le fitte nebbie del nichilismo. Dice M. Heidegger riecheggiando Nietzsche, che sta facendo sempre più freddo, che stiamo andando incontro ad una notte senza fine<sup>17</sup>. Secondo Emanuele Severino il traguardo ultimo del nichilismo sta per essere raggiunto; è ormai molto vicino. Sarà il trionfo integrale, assoluto e totale della Tecnica, che si affermerà in un assoluto indifferentismo morale. Tutte le forze sociali, culturali e spirituali del nostro tempo adottarono la tecnica come mezzo indispensabile, come espressione eminente di una “razionalità” che supera la crisi del passaggio dalla “modernità” alla cosiddetta “postmodernità”, nella convinzione del tutto ideologica che averla dalla propria parte significa certezza di supremazia intellettuale, morale, politica e sociale; ma ora il velo dell'illusione è molto prossimo a cadere infranto. La “Tecnica” non è affatto un “mezzo”, perché viene ad imporsi come un “fine”. Un “fine” infondato e senza senso, l'ultimo esito dell'umanità del nostro tempo. La tecnica soppianta ogni etica, ogni diritto, ogni scrupolo che si frappone tra la sua volontà incondizionata di potenza e le ultime persistenze di intangibilità etico-spirituale della persona umana<sup>18</sup>. Severino ha pienamente ragione; ma non ci sembra che la sua proposta di ritornare a riprendere e a riammettere nella nostra esistenza il pensiero venerabile e salvifico dei “veri immutabili”, dell'“eternità”

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, a cura di G. Colli, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. 1, af. 14.

<sup>17</sup> Cfr. M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, cit., p. 197.

<sup>18</sup> Cfr. E. Severino, *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Morcelliana, Brescia 2009.

degli enti al di là del loro soltanto occasionale e transitorio apparire e sparire nel divenire sia del tutto convincente. C'è tanto di ciò che è apparso nel mondo che è solamente opera umana e non più che miseramente umana e che dunque è degno soltanto di perire e di scomparire, e, se dovesse essere eterno renderebbe l'esistenza ben peggiore di ciò che è, ed assolutamente insopportabile. Potrebbero addirittura essere eterni anche la "follia" e l'"errore" dell'Occidente, che consiste nell'aver creduto che il divenire sia l'alternanza dell'annientarsi dell'essere e del suo uscire dal nulla.

#### 4. *Pensare il "nulla" è veramente "nichilismo"? Alcune conclusioni.*

Non pretendiamo di avanzare nessuna confutazione del nichilismo, nessuna proposta di un impossibile suo "superamento". Il "nichilismo" è un destino che stiamo attraversando. Un destino è una forza. E nessun destino, nessuna forza si può confutare con teorie ed argomenti, e meno che mai si può scongiurarla con appelli. Ogni forza ci trascina con la violenta coerenza là dove non vogliamo andare. Non c'è infatti nulla di più ostile al mondo dello spirito e a tutto ciò che appartiene alla sua sfera del "potere" e della "potenza".

Che lo spirito sia "impotente" non è certo un male, ma piuttosto un bene. Il dominio assoluto, incondizionato e totale di una razionalità che vuole soltanto l'affermazione incondizionata della sua potenza calandosi tutta solamente in una tecnica e in una scienza tecnicizzata nemica ed assassina di ogni vita che non sia altro che pura conservazione inerte del suo benessere immediato, è manifestazione di "potenza" ed è il nulla dello spirito. Il rifiuto e la protesta contro il potere e contro la potenza può così essere vera attività dello spirito. Dal punto di vista di una ragione imprigionata e incatenata nella mondanità dell'esercizio della potenza lo spirito può presentarsi come un "nulla" puro e semplice, ma al contrario, dalla prospettiva della sua opposizione a questa prigionia la spiritualità autentica è la via della vittoria sul nulla, perché il nulla nichilizzante appartiene al lato della potenza e dell'errore. Attrarre a sé senza impiego di forza strumentale e mondana, deviare e sospendere ogni forza del potere e della potenza, che quando sono lasciate a loro stesse e al loro scatenamento non possono riuscire ad altro se non a convertire l'essere in niente, sono i doni e la forza non visibilmente potente dello spirito, quella che alla ragione mondanizzata può sembrare un nulla perché fa passare per verità di essere ciò che in realtà è soltanto corsa verso il nulla. Dunque, pensare il nulla

non è la stessa cosa del “nichilismo”. È rovinosa la forza del nichilismo ogniqualvolta ogni grandezza finita avanzi la pretesa di essere molto di più di ciò che è, quando vuole essere tutto. Ma non è affatto nichilistico intendere e vedere come tutto ciò che è effimero e fuggitivo in quanto è bello, è incantevole ci rapisce nello splendore che esso deve proprio alla sua fragilità; una fragilità che riposa proprio su un nulla, il nulla di un suo non voler essere più di ciò che è. Attrarre a sé la potenza di ciò che è pura e semplice fattualità che mai si redime e può riscattarsi da sé, portare la “potenza” a dubitare di se medesima, e dunque a mitigarsi e a ridursi, per dissolversi in qualcosa d’altro e porsi al suo servizio, questo soltanto può essere il vero “fare”, l’“agire” dello spirito. Noi dobbiamo riunire insieme tutto ciò che la potenza del divenire separa e scompone. È la “*philia*” di Empedocle, il “*Logos*” di Eraclito, e ricorda anche il “*Dharma*” del Buddismo e il “*Tao*” cinese. Il “non”, il “nulla” pronunciato ad ogni potenza efficiente produttrice e pretestuosamente proclamantesi superiore a tutto è il vero e solo luogo che alberga, custodisce e tiene al riparo sotto la sua ala ogni ulteriorità di senso ed ogni trascendenza di significato.