

La Filosofia e il Tramonto  
dell'Occidente



TEXTES DE REFERENCE

# La Filosofia e il Tramonto dell'Occidente

*Gianni Vattimo*



Académie  
de la Latinité

Rio de Janeiro, 2002

© Gianni Vattimo

Publié par

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1<sup>o</sup> de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordenation Editoriale

*Hamilton Magalhães Neto*

Révision

*Annie Davée*

Couverture

*Paulo Verardo*

Composition

*Textos & Formas Ltda.*

(21) 2516-7997

**Académie de la latinité — Siège Amérique latine**

***Secrétariat général***

Rua da Assembléia, 10, 42<sup>o</sup> andar, Centro, Rio de Janeiro

Tél.: 55.21.531-2310; Fax: 55.21.533-4782

Page WEB: [www.alati.org](http://www.alati.org)

E-mail: [alati@alati.org](mailto:alati@alati.org)

***Secrétariat exécutif à Paris***

25 rue Château Landon 75010 Paris. Tél./Fax : 33.1.40.35.08.20

E-mail: [nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr](mailto:nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr)

“Il tramonto dell’Occidente” di cui parla il titolo di questo intervento non coincide esattamente con quello che Spengler intendeva con questi termini. Tramonto dell’Occidente significa, qui, la dissoluzione dell’idea di un significato e di una direzione unitaria della storia dell’umanità, che nella tradizione moderna è stata una specie di sottofondo continuo del pensiero occidentale, che considerava la propria civiltà come il massimo livello evolutivo raggiunto dall’umanità in generale e che, su questa base, si sentiva chiamato a civilizzare, anche a colonizzare, convertire, sottomettere, tutti gli altri popoli con cui entrava in contatto. L’idea che la storia abbia un senso progressivo, e cioè che, per vie più o meno misteriose e guidate da una razionalità provvidenziale, si avvicini sempre più a una perfezione finale, è stata alla base della modernità, anzi si può dire che costituisce l’essenza della modernità. Per quanto mi riguarda, ho proposto<sup>1</sup> di definire la modernità come l’epoca in cui, più o meno esplicitamente e consapevolmente, l’esser moderni è assunto come il valore base — una definizione che pare tautologica, ma che si rivela, credo, l’unica capace

---

1. Mi permetto di rimandare qui a varie pagine del mio *La Fine della Modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

di raccogliere i tratti fondamentali dello spirito moderno. Si può pensare che esser moderni sia un valore (e sia invece un disvalore essere reazionari, retrogradi, conservatori anche) solo se il tempo ha un direzione intimamente emancipativa: quanto pi-siamo avanti sulla linea della storia, tanto più siamo vicini alla perfezione. La stessa nozione artistica di avanguardia — che è giustamente andata in crisi negli ultimi decenni — è impregnata di questa fede progressista.

Il tramonto dell'Occidente, e cioè la dissoluzione dell'idea di progresso e di storicità unilineare, è un fatto complesso, anzitutto sociale e politico prima che filosofico. Nella filosofia, esso si manifesta in quella che Heidegger ha chiamato la fine della metafisica — che oggi sembra sempre più coincidere con la fine della filosofia stessa. E' un processo di dissoluzione che era già stato abbastanza precisamente descritto da Wilhelm Dilthey in un saggio dei primi del Novecento, intitolato proprio: “L'Essenza della Filosofia”.<sup>2</sup> Dilthey osservava che in tutte le epoche della storia del pensiero si sono dati momenti di trasformazione profonda, in cui le mutate condizioni di esistenza non si lasciavano più comprendere alla luce dei sistemi vigenti; in questi momenti sorgono delle forme di pensiero non sistematico, più libere e “soggettive”, che Dilthey chiama “filosofie della vita”. Non perché, siano caratterizzate da una metafisica vitalistica — come in fondo è la filosofia di Spengler; ma perché, sono forme di riflessione più vicine all'esperienza

---

2. “L'essenza della Filosofia” (in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin, 1914-36, vol. V, p. 339-416), trad. it. nel volume antologico a cura di P. Rossi, *Critica della Ragione Storica*, Einaudi, Torino, 1954, p. 387-487.

vissuta, più mobili, simili piuttosto alla saggezza degli stoici e degli epicurei, al disincantato moralismo di Montaigne, e, per venire ai nostri giorni, al pensiero aforistico di Nietzsche o anche a quelle visioni dell'esistenza che si esprimono in scrittori e poeti come Tolstoj, Carlyle, Maeterlinck.<sup>3</sup> Una posizione più radicale, che del resto qui non rinnega, Dilthey aveva esposto nella conclusione del secondo libro della sua Introduzione alle scienze dello spirito:<sup>4</sup> la metafisica, anche quando si presenta in forma sistematica — come in Hegel, Schopenhauer, Leibniz, Lotze — non è mai altro che espressione di una visione soggettiva del mondo, una sorta di autobiografia del suo autore, formulata in termini solo più astratti della poesia. Non c'è però contrasto, in definitiva, tra queste due posizioni di Dilthey: nelle epoche “di transizione” la filosofia è consapevole di essere solo formulazione di una *Weltanschauung* soggettiva; nelle altre, è sempre solo questo, ma non lo sa. Noi siamo consapevoli di questa natura della filosofia perché, viviamo per l'appunto in un'epoca di transizione, o in quella che noi oggi abbiamo imparato a chiamare post-modernità. Se si leggono certe pagine di un grande filosofo americano contemporaneo, Richard Rorty,<sup>5</sup> che è esemplare anche e soprattutto perché, ha saputo sintetizzare nella sua prospettiva i risultati del pensiero post-analitico anglosassone e di quello esistenziale ed erme-

---

3. “L'Essenza della Filosofia”, trad. cit., p. 427.

4. Introduzione alle Scienze dello Spirito (1883), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I; trad. it. di G. A. De Toni, *La Nuova Italia*, Firenze, 1974, p. 519.

5. Penso al cap. 5 de *La Filosofia dopo la Filosofia* (titolo orig. *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989), trad. it. di G. Boringhieri, con pref. di Aldo G. Gargani, Laterza, Roma-Bari, 1989.

neutico europeo-continentale, si trova una visione della filosofia che riprende quasi alla lettera quella di Dilthey: Hegel e Nietzsche, proprio come Proust, sono autori di romanzi, giacché, anche le filosofie non sono null'altro che grandi ridescrizioni del mondo dal punto di vista di un sistema di immagini e di metafore che sono espressioni soggettive come le creazioni letterarie. Proust però, secondo Rorty, è superiore a Hegel e Nietzsche almeno in un punto: che era consapevole di scrivere un romanzo, mentre gli altri due, anche Nietzsche, volevano enunciare delle verità, avanzavano ancora una pretesa metafisica.

Si deve ammettere che fa un certo effetto porre filosofi come Hegel e Nietzsche, ma anche Aristotele o Platone, sullo stesso piano di un romanziere, sia pure grande come Proust. La nostra riluttanza ad accettare tranquillamente questa “riduzione”, o comunque la si voglia chiamare, non è solo spiegabile con la convinzione radicata che la filosofia non è identificabile con una creazione poetico-letteraria. Si può spiegarla anche in termini più oggettivi e “neutrali”, di rispetto per i testi davanti a cui ci troviamo. Possiamo pensare di capire le pagine di Hegel, di Nietzsche, di Aristotele, se cominciamo con il non prender sul serio il proposito principale che avevano di mira gli autori, e cioè il proposito di scrivere filosofia (verità argomentate, “scientifiche” almeno nella loro prospettiva) e non pura poesia o narrativa? (Rorty non accetterebbe probabilmente questo argomento, perché, gli apparirebbe falsamente neutrale: il nostro disagio a considerare Hegel un romanziere non dipende dal fatto che così sappiamo di non rispettare le sue intenzioni, ma dal fatto che siamo vittime del pregiudizio che pensa la filosofia come metafisica,

come discorso oggettivo, vero; proprio quello che oggi non si potrebbe più fare). Non è qui il luogo per sviluppare una discussione estensiva delle tesi di Rorty; le ho richiamate solo per mostrare, in un esempio particolarmente significativo, una concezione della filosofia che oggi mi sembra abbastanza diffusa, e che, soprattutto, corrisponde alla pratica di molti filosofi. Anche altri filosofi che non lo teorizzano esplicitamente, esercitano la filosofia piuttosto come un discorso poetico che come una argomentazione razionale. E' questo per esempio il caso del lavoro di Jacques Derrida — un pensatore per cui ho una grandissima ammirazione e devozione, e al quale, come del resto a Rorty, mi sento profondamente vicino, e verso cui tuttavia provo anche motivate insoddisfazioni. Il discorso di Derrida è poetico, secondo me, non perché, si esprima in poesie, romanzi o racconti, ma perché, contro quello che pare un requisito essenziale della filosofia, rifiuta programmaticamente di cominciare da una qualche “introduzione”. Derrida non spiega mai il perché, della scelta dei suoi temi: propone bellissime meditazioni su termini e concetti carichi di storia filosofica, che ricostruisce in modo suggestivo, senza però mai teorizzare la necessità “logica” di occuparsi proprio di quegli argomenti.

Le posizioni di Derrida e di Rorty, pur nelle loro differenze, rappresentano un atteggiamento esemplare della odierna filosofia post-metafisica. Non tutta la filosofia contemporanea, naturalmente, si può riportare a queste posizioni. I testi di Dilthey che ho citato, però, sono interessanti perché, permettono di situare nel nostro quadro anche le altre vie che la filosofia di oggi ha preso. Le filosofie che non si lasciano descrivere, nei termini di Dilthey, come filosofie

della vita, o come attività poetica e letteraria, si sviluppano oggi per lo più nell'altra forma, che Dilthey stesso prediligeva e che si propose di praticare, quella della gnoseologia e della teoria della conoscenza. In un momento in cui le metafisiche sono diventate, o si sono svelate come, pure ridescrizioni poetiche e soggettive del mondo, una filosofia autentica, rigorosa, che non voglia cedere del tutto al relativismo delle molteplici *Weltanschauungen*, ha ancora una sola possibilità, ed è quella di divenire un sorta di tipologia delle varie metafisiche soggettive. Oggi si parla piuttosto di scienze cognitive, o di filosofia della mente, o di logica ed epistemologia: sono questi i campi in cui si esercita la filosofia che non accetta di proseguire sulla via aperta da Nietzsche e da Heidegger, come invece fanno Rorty e Derrida. Il proposito di queste filosofie che si concepiscono ancora come "scienze rigorose" rimane quello che Dilthey, forse con più consapevolezza storica, perseguiva: superare il puro relativismo delle molteplici ridescrizioni facendone una specie di teoria generale e, in qualche misura sistematica; o sforzandosi di coglierne, alla maniera di Kant, le trascendentali condizioni di possibilità; o, più in sintonia con Dilthey, cercando di costruire un panorama ragionato delle forme che esse hanno assunto nella storia del pensiero. Questo inventario tipologico non può mai pensarsi come completo e definitivo, ma il suo intento è comunque quello di avvicinarsi sempre più a una conoscenza "totale" del mondo di cui le metafisiche hanno offerto diverse "versioni" personali, nessuna delle quali esaustiva.<sup>6</sup>

---

6. "L'Essenza della Filosofia", trad. cit., p. 473-4.

Si vorrebbe rivolgere a Dilthey la stessa domanda che viene in mente quando si considera la teoria delle ridescrizioni di Rorty: se ogni filosofia è una ridescrizione del mondo, la teoria delle ridescrizioni è anch'essa, soltanto, una ridescrizione fra le altre? La gnoseologia o psicologia o tipologia di Dilthey è una metafisica tra le altre, o si presenta come una metateoria che proprio per questo, però, dovrebbe venir considerata una metafisica con le stesse pretese di definitività e sistematicità? E' vero che, nel quadro così come si presenta fin qui non sembra rientrare facilmente la posizione di Derrida: ma solo perché, mescola in sé, entrambi gli atteggiamenti filosofici che abbiamo visto descritti in Dilthey: nello stile non-fondativo sembra una delle metafisiche che esprimono solo una *Weltanschauung*, ma in quanto attività decostruttiva ha piuttosto l'aria di una posizione metateorica vicina alla "gnoseologia" e alla psicologia delle visioni del mondo. Può a buon diritto applicarsi a Derrida (e più ancora a Rorty) una frase come quella che si legge verso la fine del saggio su L'essenza della filosofia: "Non la relatività di ogni intuizione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che le ha tutte percorse, bensì la sovranità dello spirito di fronte a ognuna di esse, e al tempo stesso la coscienza positiva del fatto che nelle diverse maniere di atteggiarsi dello spirito esiste per noi la realtà unica del mondo."<sup>7</sup> Sebbene siano poco derridiane le ultime parole — ma poi fino a che punto? anche e soprattutto per Derrida il mondo si dà solo come intreccio di testualità, di interpretazioni — è certo che la decostruzione si pensa e si giustifica almeno implicita-

---

7. "L'Essenza della Filosofia", trad. cit., p. 474.

mente come una forma di emancipazione, e dunque di sovranità, verso tutte le pretese evidenze delle metafisiche del passato, del senso comune, delle superfici che si pretendono compatte e che invece sono percorse, fin dall'inizio, dalla crepa della differance...

Poco derridiane, nella frase di Dilthey, sono certamente parole come “sovranità” e come “spirito”. Eppure, almeno sembra a me, esse indicano un atteggiamento non del tutto estraneo a quello di Derrida o di Rorty: se questo è vero, significa che anche le filosofie che oggi più radicalmente si presentano come post-metafisiche, post-moderne, e in definitiva post-occidentali, rimangono ancora in qualche misura dentro l'orizzonte della metafisica, e non corrispondono davvero all'evento del tramonto dell'Occidente a cui, in molteplici sensi, si richiamano.

A questo punto sembra che possiamo definire un po' meno vagamente il problema di cui ci occupiamo, e che ora può essere formulato così: come deve configurarsi una filosofia che prenda davvero atto del tramonto dell'Occidente e vi corrisponda senza equivoci e riserve, nostalgie e ricadute metafisiche? La persistenza di un atteggiamento metafisico — e dunque di sovranità — è evidente nelle posizioni che si formulano esplicitamente come gnoseologie, epistemologie, logiche, e che si concepiscono come discorsi di validità universale nel senso più classico della tradizione filosofica (metterei qui, ovviamente, anche il neokantismo comunicativo di pensatori come Habermas e Apel...). Ma, come pare, anche il neopragmatismo di Rorty e il decostruzionismo derridiano non possono fare a meno di una ripresa dello spirito di sovranità: o perché, si presentano come metateorie

(è il caso di Rorty), o perché, almeno implicitamente si legittimano, come la decostruzione, in quanto liberazione dall'errore di quello che Derrida chiama il logocentrismo metafisico.

La metafisica, diceva Heidegger in un famoso saggio in cui discuteva la problematica possibilità di “superarla”,<sup>8</sup> non si può metter da parte come un abito smesso. I lettori di Heidegger sanno che egli cercò di risolvere il problema dell'impossibile superamento della metafisica — e cioè della sovranità dello spirito, e cioè della supremazia dell'Occidente — elaborando una problematica nozione che in tedesco ha il nome di *Verwindung* — non superamento (*Ueberwindung*) ma distorcimento, rassegnazione, accettazione ironica. Di che cosa? Appunto della eredità della metafisica — e ancora, dunque: dell'Occidente e della sua supremazia, e della nozione di universalità.

Ciò che intendo dire è che la filosofia, per “corrispondere” al tramonto dell'Occidente — e cioè per parlare della nostra esperienza e non abbandonarsi a discorsi evasivi — deve fare i conti con l'eredità “universalistica” del pensiero: non cercando di ricollegarsi a questa eredità come se nel frattempo niente fosse successo, come se non ci fossero stati Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger. Ma nemmeno credendo che il problema sia liquidato dall'affermarsi del pluralismo delle visioni del mondo o dalla liberazione decostruttiva. Rorty e Derrida ci esortano a non parlare più dell'essere. Ma Heidegger ha dedicato tutto il suo pensiero proprio a ricor-

---

8. Cfr. il saggio “Oltrepassamento della Metafisica” in *Saggi e Discorsi* (1950), trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 45-65.

dare l'oblio dell'essere in cui la metafisica del passato era caduta. L'attualità dello sforzo rammemorativo di Heidegger è provata dal fatto che la questione dell'universalità si ripropone oggi, dopo il tramonto dell'Occidente, come una sorta di fantasma che ritorna proprio in quei pensatori che credono di essersene liberati; ma anche e soprattutto, fuori dal terreno della filosofia in senso stretto, nei problemi esistenziali con cui la tarda modernità si trova a dover fare i conti. Citerò solo alcuni aspetti di questi problemi, non perché, alla fine sia in grado di indicare delle soluzioni, ma solo perché, si possa prender coscienza criticamente delle domande a cui la filosofia dovrebbe cercare di rispondere meglio di quanto oggi non faccia.

Lo sfondo di queste domande lo abbiamo tutti sotto gli occhi: la caduta della centralità, e anche dell'egemonia politica, dell'Occidente, ha liberato culture e visioni del mondo molteplici, che non accettano più di essere considerate momenti o parti di una civiltà umana complessiva di cui l'Occidente sarebbe il depositario; anche quando la supremazia dell'Occidente si riduce alla consapevolezza storica, o antropologica, o psicologica, alla maniera di Dilthey e delle odierne scienze umane, essa configura pur sempre una pretesa egemonica, ancora più evidente nelle filosofie che si richiamano più rigidamente all'eredità di Kant, e si propongono come teorie delle condizioni di possibilità delle molteplici culture. D'altra parte, la pura affermazione della molteplicità delle visioni del mondo, alla maniera di Rorty, o il loro ripercorrimiento decostruttivo alla maniera di Derrida, sembrano non prendere abbastanza sul serio il fatto che la pluralità delle visioni del mondo non è la convivenza pa-

cifica di molteplici stili, artistici o di vita, in un mus, e imaginaire, ma dà luogo a conflitti, rivendicazioni di validità, affermazioni di appartenenza che si aspettano dalla filosofia qualche indicazione di criteri razionali per evitare che le differenze degenerino in vera e propria guerra di culture. Non si può non vedere che la filosofia di oggi non risponde a queste domande. Può ben darsi che ciò dipenda dal fatto che la filosofia, giustamente, ha ridimensionato le proprie pretese, e che d'altra parte la politica, nelle sue varie forme, ha cessato, anche qui giustamente, di concepirsi come applicazione di un programma razionale dotato di validità filosofica universale. Sta di fatto, però, che, nonostante una certa popolarità favorita soprattutto dalla permeabilità e dalla fame onnivora dei mass media in molte realtà nazionali, il contributo della filosofia alla razionalizzazione e all'umanizzazione della nostra esistenza, nel mondo tardo industriale, è scarsa. I filosofi che si ostinano a fare discorsi fondativi — la linea che prosegue la ricerca trascendentale di Kant — ci sembrano vivere in un mondo che non è il nostro, che ignora gli aspetti teorici e anche pratico-politici del tramonto dell'Occidente; i filosofi che celebrano la dissoluzione delle pretese universalistiche della ragione, d'altra parte, appaiono troppo tranquillamente partecipi di questa dissoluzione e li sospettiamo, in fondo, di ridurre la filosofia e la razionalità a puro gioco estetistico.

E se ci facessimo guidare di più dall'idea del tramonto, ancora una volta, ripetiamolo, senza alcuna simpatia per Spengler e il suo biologismo? Occidente, del resto, significa appunto terra dell'ocaso. Dovremmo collegare a questo termine altre parole che vi si associano in modo intuitivo,

prima ancora che logicamente: per esempio, termini come secolarizzazione, indebolimento, nostalgia. O anche il bellissimo titolo di un saggio di Benedetto Croce, “Perché, non possiamo non dirci cristiani”,<sup>9</sup> trasformandolo magari in “perché, non possiamo non dirci occidentali”.

Parlando di tramonto, e con i termini che propongo di collegarvi, intendo dire che la filosofia può contribuire al ripensamento dei problemi esistenziali del mondo tardo-moderno assumendo su di sé, l’eredità dell’Occidente e del suo tramonto, o meglio dell’Occidente NEL suo tramonto. I due atteggiamenti filosofici che ho tipizzato prima sulla traccia di Dilthey ignorano lo spirito del tramonto: o perché, proseguono l’universalismo metafisico come se non avesse mai subito alcuna crisi; o perché, lo considerano definitivamente morto e accettano come fatto pacifico il pluralismo delle visioni del mondo (accettazione peraltro irrimediabilmente imparentata, ancora, con lo spirito di sovranità). Ciò di cui sembra che il pensiero abbia bisogno oggi è la ricostruzione di una idea di universalità razionale che, se devo distinguerla da quella del razionalismo e della metafisica, riesco solo a descrivere come debole e secolarizzata. La secolarizzazione, nel suo significato connesso con l’esperienza e l’esistenza storica della religione, è il modello a cui pensare. Qui ci aiuta il titolo che ho citato di Benedetto Croce: “Non possiamo non dirci cristiani” esprime un rapporto secolarizzato con la tradizione cristiana, e/o con l’Occidente. Noi sappiamo che la modernità non sarebbe pensabile (abbiamo

---

9. Pubblicato per la prima volta nella *Critica*, 20 novembre 1942; e poi nei *Discorsi di Varia Filosofia*, Laterza, Bari, vol.I, 1945.

cominciato a capirlo nettamente con gli studi di Max Weber) senza la presenza attiva in essa dell'eredità del dogma e dell'etica cristiana. Riconoscere questo, però, per gran parte di noi non vuol dire decidere di tornare alla religiosità medievale, o comunque alla fede ortodossa e alla disciplina della Chiesa. E tuttavia, significa riscoprire un legame, una provenienza, una parentela. La secolarizzazione che ha colpito, consumandola ma non distruggendola, la tradizione del dogma e dell'etica cristiana nella modernità, è il modello di tutto il divenire dell'Occidente, non solo per quanto riguarda la fede religiosa. Questo è il senso più importante e radicale della scoperta di Max Weber circa le origini del capitalismo (e della razionalizzazione sociale moderna) nell'etica calvinista e prima ancora nel monoteismo giudaico-cristiano. L'Occidente, potremmo dire, tramonta perché, il tramontare costituisce la sua vocazione storica. O detto in altri termini: la storia, nel solo modo in cui l'Occidente riesce a concepirla e a viverla, è storia di secolarizzazione. Così, uno dei padri dello storicismo moderno, Gianbattista Vico, pensa il senso dell'evoluzione della civiltà umana come un passaggio dall'età degli dèi a quella degli eroi a quella degli uomini. E Vico non è, si badi bene, un pensatore ateo, anzi si professa un fedele cristiano. Hegel stesso, come si sa, costruisce il proprio sistema su questo modello, di progressiva appropriazione del mondo da parte dell'uomo, ma pensa questa come una storia "divina". In tutto lo storicismo moderno, l'emancipazione e il perfezionamento dell'uomo comportano un allontanamento dall'orizzonte sacrale delle origini, che non necessariamente è anche una liquidazione della religione, ma viene pensato spesso come una rivela-

zione della verità più autentica del divino, più autentica proprio perché, profondamente imparentato con l'umano (Cristo è Dio incarnato). Se pensiamo a quanto il cristianesimo abbia contato, anche contro le esplicite posizioni delle Chiese, nella invenzione moderna della democrazia, dell'uguaglianza, dei diritti sociali e politici, possiamo farci un'idea di come si possa generalizzare l'idea di secolarizzazione, sulla via aperta da Max Weber per quanto riguarda le strutture economiche. Non è né, assurdo né, forse, blasfemo sostenere che la verità del cristianesimo non è la dogmatica ecclesiastica ma il sistema moderno dei diritti, l'umanizzazione dei rapporti sociali (là dove si è realizzata), la dissoluzione del diritto divino di ogni forma di autorità, persino la scoperta freudiana dell'inconscio, che toglie alla voce della coscienza (nella quale parlano sempre anche i fanatismi più sanguinari) la sua pretesa ultimità, la sua sacralità indiscutibile.

Che cosa guadagna la filosofia a pensare l'Occidente in termini di tramonto e di secolarizzazione? Intanto, anche e soprattutto la "crisi della ragione", la dissoluzione della metafisica e del pensiero fondazionale, può e deve essere pensata come un fenomeno di secolarizzazione, in questo senso ampio che attribuiamo qui al termine. La prima conseguenza di questo modo di vedere sarà la consapevolezza che con la fine della metafisica non stiamo raggiungendo una visione più vera della realtà — che sarebbe un'altra metafisica. Già Nietzsche aveva visto chiaramente che non si può sostituire alla credenza in Dio la credenza in una verità oggettiva che lo smentirebbe e ci libererebbe dagli errori e dalle bugie dei preti. Questa verità più vera del Dio dei preti sarebbe al-

lora il vero Dio, ancora più pericoloso e inaccettabile di quello delle tradizioni chiesastiche. Se la fine della metafisica è un fenomeno di secolarizzazione, e non la scoperta della verità vera che smentisce le menzogne delle ideologie, il problema della razionalità si pone in modo nuovo, ma non nei termini disperati del relativismo. La storia della dissoluzione della metafisica, e in genere della riduzione del sacro a dimensioni umane, ha un sua logica, alla quale apparteniamo e che fornisce, in assenza di verità eterne, l'unico filo conduttore per argomentare razionalmente e per orientarci anche nelle scelte etiche. L'appartenenza alla storia dell'Occidente come secolarizzazione non è qualcosa che possiamo riconoscere in base a dimostrazioni, non ha in sé, la necessità delle verità metafisiche; ma non è nemmeno l'arbitrario iscriversi a un club, o stipulare un accordo per l'uso di una determinata lingua artificiale. Perciò la si può indicare con il termine destino — non nel senso di fato, ma nel senso di destinazione verso cui siamo (già) diretti per il solo fatto di esistere. Come verso i nostri antenati e il nostro stesso passato, possiamo prendere nei confronti di questo destino posizioni diverse, ma sempre entro un ambito delimitato; e i criteri in base a cui scegliamo li dobbiamo trovare in una interpretazione della provenienza stessa, non altrove (ancora, in una verità eterna, non storica). Quando Croce dice che “non possiamo non dirci cristiani”, esprime tutto questo e indica — anche se non necessariamente nel senso che sostengo io qui — una via per una ricostruzione della razionalità fuori dalla metafisica e fuori dal relativismo.

Una assunzione dell'eredità dell'Occidente nello spirito dell'espressione di Benedetto Croce implicherà, per esem-

pio, una ESPLICITA accettazione del mondo attuale come mescolanza, meticciano, luogo di identità deboli e di dogmatiche (religiose, filosofiche, culturali) sfumate e “liberali”. E' qualcosa di più che uno spirito di generica tolleranza, che troppo spesso coincide con l'indifferenza o il minimalismo, e sconfina nell'apartheid: per cui ognuno deve restare a casa propria, senza essere davvero messo in discussione giacché, tutti abbiamo gli stessi diritti. Una filosofia dell'universalità secolarizzata e indebolita argomenta, discute, “disturba”, proprio in nome e in base al criterio dell'indebolimento e della secolarizzazione. Se, come pare da molti segni, la tendenza diffusa nel mondo attuale è quella di reagire alla Babele del pluralismo post-moderno con il recupero di identità forti (etniche, religiose, di classe, persino di lobbies e consorterie sociali di vario tipo...), la filosofia del tramonto offre argomenti non per esaltare queste ritrovate identità ognuna nel suo ambito, né, solo per decostruirle tutte dal punto di vista di uno spirito sovrano. Richiama alla comune appartenenza all'Occidente, al destino di occidentalizzazione a cui non sfuggono anche le culture “altre” che si sono liberate dalla condizione coloniale e dall'etichetta di primitive. L'Occidente così come si diffonde oggi su tutta la faccia della terra non piace ai popoli ex coloniali, ma non piace neanche agli occidentali; è un tipo di civiltà, e prima ancora una condizione dello spirito, di cui sotto tanti aspetti vorremmo liberarci; e con la quale, invece, non possiamo non fare i conti, noi occidentali indigeni ma ugualmente anche coloro che si trovano ad essere occidentalizzati dell'ultima ora — a causa della pervasività delle tecnologie, dei mercati, degli ideali di consumo. La filosofia della seco-

larizzazione accompagna questa occidentalizzazione debole del mondo cercando di evidenziare in essa un filo conduttore che permetta di non accettare passivamente ogni suo aspetto, ma aiuti a discernere ciò che “va” da ciò che non “va”, pur con tutta la vaghezza di questa espressione. L'esempio del risorgere dei fondamentalismi di ogni tipo mi pare eloquente: è ben vero che anch'essi sono aspetti del mondo secolarizzato tardo-moderno, ma alla luce del filo conduttore della secolarizzazione come indebolimento e riduzione delle sacralità possono essere chiaramente criticati e respinti. In generale, una filosofia che riconosca la vocazione dell'Occidente al tramonto e all'indebolimento delle identità forti, può aiutare a concepire l'inevitabile occidentalizzazione del mondo in termini che potremmo azzardarci a definire leggeri, morbidi, soft. Il che, molto concretamente, significherebbe per esempio l'accettazione di comuni limiti dello sviluppo piuttosto che l'esaltazione delle logiche concorrenziali come l'unico modo di promuoverlo. (Penso a questioni che talvolta vengono alla ribalta, e che saranno sempre più attuali, come quella della distruzione della foresta amazzonica o di altri patrimoni di risorse naturali non rinnovabili: l'Occidente si è sviluppato consumando queste risorse fino ai limiti della distruzione del pianeta; adesso chiede ai paesi cosiddetti “terzi” di non proseguire su questa strada. Una richiesta che per essere decente dovrebbe implicare l'accettazione di limiti e la condivisione di costi da parte dei paesi industrializzati, ovviamente).

E' probabilmente solo questa — ma non è poco — la conclusione, sebbene provvisoria, della riflessione che propongo su Filosofia e Occidente nella situazione attuale. La

filosofia, attraverso sue vie che non sono separate e indipendenti dalle trasformazioni sociali e politiche dell'Occidente (giacché, la fine della metafisica non è pensabile senza la fine del colonialismo e dell'eurocentrismo) "scopre" che il senso della storia della modernità non è il progresso verso una perfezione finale caratterizzata da pienezza, trasparenza totale, presenza finalmente realizzata della essenza dell'uomo e del mondo. Si rende conto che l'emancipazione e la liberazione che l'uomo ha sempre cercato passano invece attraverso un indebolimento della strutture forti, una riduzione delle pretese, che implica in generale più attenzione alla qualità che alla quantità, più ascolto della parola dell'altro che visione esatta dell'oggetto. Anche la verità, in tutti i campi, compresa la scienza, diventa un affare di consenso, ascolto, partecipazione a un'impresa comune, piuttosto che corrispondenza diretta alla pura e dura oggettività delle cose: questa oggettività è solo pensabile come risultato di un lavoro sociale che ci lega agli altri umani molto più che alla "realtà" degli oggetti. (E' questo uno dei sensi, o il senso stesso, del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza nella Fenomenologia dello spirito hegeliana). Direi persino che questo movimento si può riassumere parlando di un passaggio dalla veritas alla caritas, per usare termini cristiani.

Di fronte alle trasformazioni dell'Occidente, e anche ai problemi politici e sociali di oggi, questa filosofia dell'indebolimento non tiene una posizione neutrale o puramente decostruttiva. Suggestisce che, mentre finora, nel corso della maturazione della modernità, le scelte politiche e anche la mentalità collettiva sono state dominate dall'ideale

dello sviluppo ad ogni costo, soprattutto al costo della qualità della vita, e anche spesso a costo della vita stessa di individui, comunità, interi popoli, oggi questa logica non deve più essere accettata. E' curioso osservare che, per mitigare le paure (forse talvolta eccessive) che tutti proviamo di fronte ai problemi provocati dalla globalizzazione dell'economia (con le minacce di disoccupazione generalizzata che incombono sull'Occidente), gli economisti liberali si sforzano di dimostrare che la crisi che stiamo vivendo non è diversa dalle tante che l'economia capitalistica ha conosciuto e superato nella storia ciclica del suo sviluppo. Certo, ci si dice, si perderanno molti posti di lavoro in certe zone del mondo, ma in altre ne nasceranno altrettanti e forse di più. A lunga scadenza, si promette, la mano invisibile del mercato ristabilirà condizioni di equilibrio accettabili, e ad un livello più alto per tutti.

Proprio di fronte a ragionamenti come questo la filosofia scopre, con un certo orgoglio, di non essere una scienza, ma solo l'espressione, sia pure formalizzata, del "mondo della vita" con i suoi bisogni, le sue aspettative e speranze, con le sue rivendicazioni di diritti. L'idea della mano invisibile che rimetterà a posto le cose anche al costo della infelicità dei molti che, nel (lungo o breve) frattempo perderanno il lavoro, è una tipica idea metafisica, di quelle di cui la filosofia del novecento ci ha liberato. Far valere il diritto di ciascuno a un'esistenza significativa, o se si vuole il diritto alla "felicità", è il compito che la filosofia si sforza di realizzare ritrovando nella storia un senso che non coincide con lo sviluppo quantitativo, ma invece con una intensificazione diffusa del senso dell'esistere che implica solidarietà piuttosto che con-

correnza, riduzione di ogni forma di violenza piuttosto che affermazione di principi metafisici o adesione a modelli scientifici di società.

Come si vede, tutto ciò avvicina la filosofia — almeno quella che intende assumersi le responsabilità che le provengono dal tramonto dell'Occidente — piuttosto alla religione che alla scienza; è una vicinanza che molti filosofi hanno dimenticato; ricordarla e svilupparne le implicazioni è forse il compito principale del pensiero di oggi. Anche in questo senso, come diceva Croce, “non possiamo non dirci cristiani”.