DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220726

Globalizzazione, nichilismo e cristianesimo nel pensiero di Gianni Vattimo

Davide Monaco[1]

Abstract: The intellectual itinerary of Gianni Vattimo has tried to combine the philosophical, religious and political dimensions, developing them through multiple interconnections. Within this theoretical framework, the philosopher from Turin addressed the question of globalization by interpreting it through the categories of his hermeneutic ontology and connecting it to his interpretation of nihilism and Christianity. In the light of Vattimo's entire work, the article explores the texts in which Vattimo's reflection on globalization is more philosophically insightful and explicit: After Christianity and Nihilism & Emancipation.

Keywords: *Globalization, Nihilism, Hermeneutics, Hermeneutic Ontology, Christianity.*

L'itinerario intellettuale di Gianni Vattimo ha cercato di coniugare la dimensione filosofica, quella religiosa e quella politica, sviluppandole attraverso molteplici interconnessioni. All'interno di tale cornice teorica, il filosofo torinese ha affrontato la questione della globalizzazione interpretandola attraverso le categorie della sua ontologia ermeneutica e connettendola alla sua lettura e del nichilismo e del cristianesimo. I testi in cui la riflessione vattimiana sulla globalizzazione è più penetrante ed esplicita sono certamente quelli di inizio secolo: *Dopo la cristianità* e *Nichilismo ed emancipazione*[2].

1 Professore associato di "Filosofia Teoretica" presso l'Università degli Studi di Salerno.

2 Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002 (citato d'ora in avanti come DC); G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003 (citato d'ora in avanti come NE). Sul tema si veda anche il confronto tra Vattimo, Rorty e Taylor, *Dialogo sulla globalizzazione*, «Micromega», 5, 1, 2001, pp. 27-42. Questi anni sono quelli in cui Vattimo riflette sull'Europa e sul suo possibile ruolo, come testimoniato dagli

"Globalizzazione" è un termine che si è affermato nella letteratura sociologica, economica e politica nell'ultimo decennio del secolo scorso. Secondo una lettura generale del fenomeno, esso designa la formazione, sotto la spinta dell'evoluzione tecnologica, di una rete di interdipendenze e di interconnessioni a livello mondiale. Tale "rete" mette in contatto, in modo crescente, attori sociali di eventi economici, politici e culturali un tempo disconnessi a causa delle distanze geografiche e comunicative; al livello delle «soggettività» comprese nel processo la conseguenza più percepita è una contrazione della dimensione spaziale e temporale.[3]

A questo livello semantico generale, il termine anticipa già una certa complessità in quanto è possibile sottolineare criticamente come la "rete mondiale" sia in realtà un interconnettersi delle zone più industrializzate del mondo (America del Nord, Europa, Asia Orientale), mentre enormi zone, ad esempio all'interno del continente africano, non sarebbero investite da questo processo, rendendo difficile parlare di una sua dimensione globale. Il termine, ormai diffusissimo non solo nella letteratura scientifica, ma soprattutto usato "senza indugi" a livello mediatico, è in realtà carico di tensioni e altamente problematico. Occidentalizzazione forzata e uniformante del mondo o risveglio delle dimensioni localistiche e particolaristiche irriducibili ormai ad unità, evento economico o attinente una molteplicità di dimensioni della storia, rottura epocale o ultima, ma provvisoria, fase di un processo che ha origini remote, processo inarrestabile dipendente da leggi strutturali di macrostrutture o evento discontinuo guidato dalle volontà degli attori coinvolti, nuovo e ultimo abbraccio imperialistico dell'Occidente o "canto del cigno" di una civiltà declinante: sono queste alcune delle ambiguità semantiche che attraversano

articoli contenuti in G. Vattimo, *Il socialismo ossia l'Europa*, Trauben, Torino 2004; G. Vattimo, *Ecce commu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007, pp. 9-54. La II parte di quest'ultimo testo testimonia l'inizio di una diversa declinazione di alcuni temi politici, che condurrà il pensatore torinese ad ipotizzare una sorta di "marxismo debole" e a simpatizzare con alcune realtà politiche latinoamericane piuttosto che europee. Cfr. *Ibid.*, pp. 55-128. Tuttavia, da un punto di vista filosofico, gli elementi di originalità dell'ultimo Vattimo rispetto al suo itinerario teorico precedente risiedono nella rilettura del rapporto tra il dialogo e il conflitto, nella interpretazione di Heidegger in chiave anarchico-negativa all'interno della quale emerge una ermeneutica dell'ascolto dell'essere come ascolto, con Benjamin, dei vinti della storia; cfr. G. Vattimo, *Addio verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 115-140; Id., *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, pp. 17-18, 141-176, 208-228; G. Vattimo, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 25-37, 82, 121-132, 159-168, 267-276, 374-391.

3 Per una introduzione generale alla globalizzazione cfr. D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

un termine tanto usato, quanto complesso.[4]

Vattimo interpreta il mondo globalizzato come Babele del pluralismo postmoderno, mondo della molteplicità delle culture irriducibili ad un unico centro. La Babele postmoderna è il mondo in cui, grazie alla diffusione degli scambi commerciali e culturali, della tecnologia della comunicazione e dell'informazione, assistiamo e partecipiamo all'incontro quotidiano tra le culture più disparate e all'imporsi impellente della necessità di una convivenza pacifica tra civiltà, etiche, religioni e tradizioni diverse. Un luogo in cui, grazie al venir meno dell'eurocentrismo occidentale (almeno della sua legittimazione teorica), una molteplicità di lingue senza più nessun metalinguaggio normativo si trova a dover convivere. Il mondo globalizzato sembra, però, polarizzarsi in un pluralismo culturale che si identifica sempre più con la "cultura del supermercato" – nella quale si è evoluta l'economia del mercato liberale – e in una ripresa di fondamentalismi di varia specie, come quelli comunitaristici, religiosi ed etnici.

Si profilano due opposti, ma speculari rischi: da una parte quello dell'omologazione e dell'unificazione forzata, latente nelle visioni dell'occidentalizzazione concepita con caratteri universali, precostituiti e già dati, sotto l'egemonia di una tecnica e di un mercato onnipotenti; dall'altra il rischio di assegnare al locale un ruolo meramente reattivo rispetto alla dinamica espansiva dell'occidentalizzazione che porterebbe, col venir meno di ogni piano normativo, ad una situazione di scontro o conflitto tra le civiltà.[5]

Vattimo sfugge a questa doppia e speculare unilateralità attraverso una interpretazione della globalizzazione in cui il globale e il locale, il livello dell'uniformazione tecnologico-economica e della differenziazione cultural-identitaria, non si contrappongono in una statica alternativa, bensì si compenetrano dinamicamente in una relazione circolare di tipo ermeneutico. In termini filosofici classici sembra profilarsi qui l'antica questione del rapporto tra universale e

4 Cfr. su questi nodi problematici: D. Zolo, *Globalizzazione*, cit.; G. Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *Pensare Babele. L'universale, il multiplo, la differenza*, «Iride», XX, 52, 2007, pp. 449-459.

5 Il rischio è ben espresso dalle due antitetiche letture della globalizzazione fornite da F. Fukuyama, *The end of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992; tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano 1992 e da S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Simon&Schuster, New York, 1996 (tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997).

particolare che Vattimo riesce a pensare in modo non più metafisico sulla base della sua ontologia ermeneutica.[6]

L'interpretazione vattimiana della globalizzazione ne mostra il volto ancipite: da un lato ci troviamo di fronte ad un processo di occidentalizzazione del mondo, una diffusione su scala planetaria, a causa del loro stesso effetto pervasivo, della tecnologia, dell'economia occidentale e dello stile di vita ad esse connesso; dall'altro tale processo non è un'omologazione del globo all'Occidente tecnico-economico, in quanto la dimensione del locale non ha un ruolo semplicemente passivo, bensì, appellata dal globale, risponde ad esso dando vita a forme di vita contaminate, meticce. Assistiamo ad una sorta di ibridazione tra le varie dimensioni locali e la diffusione dello "stile" occidentale, che muta lo stesso globale: l'Occidente non è immune a questo processo di contaminazione, bensì mostra anch'esso evidenti trasformazioni.

Per Vattimo, a differenza dell'immagine fornita da illustri pensatori quali Spengler, Weber, Heidegger, l'occidentalizzazione del mondo non significa la sua omologazione al canone occidentale, bensì uno svilupparsi di realtà in cui le forme occidentali imponendosi vengono riassorbite e reinterpretate attraverso il ricorso a possibilità inscritte nelle forme culturali locali, dando origine pertanto a identità ibride, meticce, impure.[7] L'altro che noi ci troviamo di fronte non è né alterità assoluta, né condizione di autenticità da noi ormai perduta, il buon selvaggio della tradizione filosofica, bensì un altro in cui allo stesso tempo alterità e medesimezza si compenetrano. L'elemento centrale dell'interpretazione vattimiana del processo di globalizzazione è dunque la relazione circolare globale-locale: il locale risponde all'appello postogli dal globale mutando l'appellante stesso, il globale, e dando origine alla loro commistione e alla prolificazione di forme di vita ibride. Alla centralità della dimensione tecnologico-economica, Vattimo non sacrifica la dimensione simbolico-culturale: il locale non si adegua passivamente al globale, bensì fondamentale è la sua risposta identitaria, mediata dalla tradizione.

L'interpretazione vattimiana del processo di globalizzazione evidenzia la centralità della dimensione economico-tecnologica, l'esportazione e l'invadenza di questa dimensione occidentale a livello globale, ma allo stesso tempo riconosce il ruolo altrettanto centrale delle altre dimensioni della storia, in particolare quella

6 Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, pp. 153-171 (citato d'ora in avanti come FM).

7 Cfr. FM, pp. 166-167.

cultural-identitaria. Non si può comprendere il fenomeno della globalizzazione se si rimane su un livello puramente economico: il risveglio dei fondamentalismi che accompagna il processo è una richiesta di identità, lo scatenarsi di un conflitto di valori che la logica degli interessi della politica liberale (economicistica) non riesce a comprendere e a gestire. Allo stesso tempo non si comprendono queste rivendicazioni di identità se si isolano dal contesto generale in cui avvengono.

La globalizzazione è un evento di indiscutibile ampiezza e rilevanza, una vera e propria fase di mutamento epocale che segna una distanza tra il prima e il dopo, ma allo stesso tempo è evento in relazione di continuità con la storia europea, frutto della storia della metafisica occidentale, che affonda pertanto le sue radici nelle origini del pensiero europeo. Essa è una delle fasi di un processo che ha origini remote, ma che assume un'ampiezza tale da conferire un nuovo volto al nostro mondo, mutandone completamente l'assetto generale.

La pervasività della tecnologia e dell'economia occidentali è in qualche modo un esito "inevitabile" legato alla loro stessa logica di sviluppo, una logica, però, eventuale e storica e non metafisico-naturale. Il filosofo torinese parlando di "inevitabile occidentalizzazione del mondo"[8] non ritiene che essa sia l'esito necessario di leggi naturali e immutabili, bensì che sia il frutto di una storia dell'essere che è insieme di appello e risposta. Non si può semplicemente negare o opporsi alla globalizzazione come qualcosa di diabolico, bensì si tratta, aprendoci all'appello dell'essere che in essa risuona, di elaborare un nuovo contegno nei suoi confronti. L'inevitabilità della diffusione tecnologico-economica occidentale si coniuga in Vattimo con l'attenzione ai modi di tale diffusione, frutto delle scelte politiche degli attori sociali compresi nel processo. È necessario distinguere tra i processi di globalizzazione come tali e la loro gestione politica da parte delle grandi potenze del pianeta: tale gestione non può essere in alcun modo considerata come l'unica possibile.

Il processo di globalizzazione nell'interpretazione vattimiana non è un'affermazione dell'Occidente come identità forte riducente tutte le altre culture a sé. L'Occidente non può ritenersi immune dal processo di globalizzazione: l'incontro con le culture altre a seguito del suo diffondersi su scala globale ha profondamente mutato anche il suo volto. Il processo di globalizzazione come esito di una storia della metafisica e del suo compimento nel nichilismo postmoderno mostra, per

8 Cfr. NE, p. 45.

Vattimo, che il destino dell'Occidente, la sua destinazione, è il tramontare.[9] La destinazione dell'Occidente è il suo venire meno come identità forte e monolitica per divenire luogo della pluralità e della molteplicità, dell'ibridazione e del meticciato, del pluralismo culturale senza centro. L'Occidente non è al tramonto come fine, ma al tramontare come suo diverso modo d'essere. La storia dell'Occidente è storia di secolarizzazione, di progressivo indebolimento dell'essere: questa è la forma in cui l'Occidente si diffonde. Le culture altre che rispondono all'appello dell'occidentalizzazione mostrano nuove e inedite possibilità dell'Occidente stesso nella sua forma indebolita. Tanto più l'Occidente si diffonde su scala globale attraverso il diffondersi della sua economia, della sua tecnologia e, dunque, degli stili di vita e della cultura ad esse connessi, tanto più esso viene permeato dalle alterità culturali mostrando nuove e possibili forme di sé.

Ma la globalizzazione, imponendosi come mero fenomeno economico, come un imporsi delle leggi del mercato a scapito della dimensione del politico, ossia, secondo le categorie di Hannah Arendt riprese dal filosofo torinese,[10] della dimensione della produzione e della riproduzione della vita, della mera sopravvivenza e necessità a scapito della dimensione della libertà, dell'identità e del riconoscimento, ha provocato e provoca l'esplodere in forme violente delle esigenze di identità e di riconoscimento che non trovano più alcun ambito di possibile espressione.[11]

In primo luogo, la globalizzazione, assumendo la forma di un universalismo del mercato, diffondentesi in modo apparentemente inarrestabile, mette in crisi l'ambito del riconoscimento e dell'identità culturale come esigenze che trascendono i problemi della mera sopravvivenza e che non possono essere risolte con gli strumenti impiegati per questa. Il bisogno di riconoscimento e di identità, l'ambito dei valori contrapposto a quello degli interessi, si svela non essere sopprimibile a favore delle mere questioni di sopravvivenza e tende ad esplodere dando origine ad una domanda di identità che si dispiega come ricerca di fondamenti. Inoltre, i

9 Cfr. NE, pp. 33-48.

10 Cfr. NE, p. 123. Sulla categorie arendtiane riprese da Vattimo, cfr. H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago, Chicago, 1958 (tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2000); per una sintesi dei temi del volume, cfr. H. Arendt, *Labor, Work, Action*, contenuta in J. W. Bernauer (a cura di), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannan Arendt*, M. Nijhoff, Boston 1986, pp. 29-42 (tr. it. di G. D. Neri, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre corte, Verona 1997).

11 Cfr. NE, p. 131.

gruppi sociali che subiscono l'imporsi delle leggi del mercato molto frequentemente ottengono da ciò non un miglioramento delle loro condizioni economiche, bensì un ulteriore peggioramento di esse creando in molti casi condizioni favorevoli all'esplodere della violenza fondamentalista.

In secondo luogo, la compressione spazio-temporale a seguito della diffusione delle tecnologie della comunicazione e dell'informazione, degli scambi economici e culturali, provoca un ampliamento prima sconosciuto degli orizzonti di riferimento causando una vera e propria prolificazione di identità. Nella Babele postmoderna il bisogno di riconoscimento sembra esplodere con forza, spinto dall'incontro di una pluralità di culture che sembra minacciare la possibilità di mantenere una propria identità autonoma; assistiamo così a vere e proprie rivendicazioni di identità che assumono la forma della ricerca di fondamenti e che molto spesso si esprimono nei vari fondamentalismi, religiosi, etnici, comunitari.

Per interpretare queste ambivalenze della globalizzazione Vattimo riprende le categorie nietzschiane di nichilismo passivo e di nichilismo attivo[12]. Per Nietzsche, il nichilismo è la svalutazione di tutti i valori supremi, dei significati, i criteri e le "realtà" su cui la metafisica e la morale tradizionale si fondavano. Tale svalutazione non è né l'idea di un pensatore, né una struttura stabile della realtà, bensì l'esito e il senso della storia europea così come da Nietzsche è ricostruita. Il nichilismo è evento, di cui anche lo smascheramento nietzschiano fa parte, che proprio per il suo carattere eventuale ha una natura "ambigua".

Il nichilismo passivo o reattivo è quello che nei confronti della dissoluzione delle strutture stabili dell'essere, i valori ultimi e i fondamenti, assume un atteggiamento o passivo, assumendo il nichilismo come una nuova struttura dell'essere, o reattivo, re-agendo ad esso con un ritorno al fondamento o a presunti valori ultimi.

All'opposto, il nichilismo attivo sembra caratterizzato dalla forza di confessare la necessità della menzogna. Se si ha il coraggio di «accettare» che Dio è morto, che non vi sono strutture oggettive date, valori o fondamenti ultimi, il nichilismo diventa attivo in due sensi. Anzitutto, non si limita a smascherare il niente che è al fondo dei valori, bensì diventa produttore e creatore di nuovi valori e nuove

12 Sul nichilismo vattimiano, cfr. F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 157-159; F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 100-102. Sergio Givone opera un interessante accostamento del nichilismo vattimiano a quello del personaggio de *L'adolescente* di Dostoevskij, Arkadij Versilov. Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma- Bari 1995, p. XXIV.

strutture di senso, nuove interpretazioni. Secondo, il nichilismo diventa attivo nel senso e nella misura in cui la svalutazione dei valori supremi non è l'accettazione di una (nuova) struttura data – in questo caso, paradossalmente, dell'inesistenza di ogni struttura – bensì è un evento di cui siamo compartecipi e di cui siamo chiamati ad essere interpreti. Nichilismo attivo è il prendere parte al gioco di interpretazioni del mondo contribuendo innanzitutto a sentirlo tale in virtù di una propria interpretazione.

Vattimo riprende la teoria nietzschiana di un'ambiguità del nichilismo facendone uno schema interpretativo utile a comprendere i fenomeni che avvengono nel mondo globalizzato. La globalizzazione è caratterizzata da due fenomeni: il diffondersi del mondo tardo-industriale, del *Ge-Stell*, ossia della tecno-scienza e dell'economia occidentali con la loro cultura secolarizzata e antifondazionalista, e il conseguente incontro tra culture, religioni, etiche, tradizioni plurime e differenti. Passivo e attivo vengono utilizzati da Vattimo per indicare i due modi con cui è possibile atteggiarsi dinanzi a questi fenomeni, modi non semplicemente estrinseci alla globalizzazione, come se entrassero in relazione con qualcosa di già dato, ma che mutano la «cosa stessa» nel senso che sono costitutivi di essa, dell'esperienza che se ne ha e del modo in cui si dà.

La risposta reattiva alla globalizzazione è un vivere la diffusione del *Ge-Stell* e del pluralismo culturale come una perdita, una decadenza, un pericolo. La globalizzazione viene vissuta come il diffondersi di una situazione di insicurezza, di anomia e di nuovi bisogni di rassicurazione, tutti elementi che conducono ad un rifiuto di essa sottoforma di nostalgia per il passato, che assume molto spesso la forma del ritorno ad una ricerca di fondamenti. Una delle cause di questo rifiuto della globalizzazione è la sua gestione e realizzazione ingiusta da un punto di vista economico. Attraverso le politiche dei grossi oligopoli politici ed economici, la globalizzazione, infatti, sembra assumere la forma di un'imposizione forzata che anziché favorire la diffusione del benessere economico provoca l'aumento esponenziale delle disuguaglianze economiche, andando a vantaggio dei paesi ricchi e sfavorendo ulteriormente i paesi poveri.[13]

La globalizzazione vissuta come imposizione di una cultura differente e come una perdita delle radici originarie provoca nei popoli che la «subiscono» la nascita di rivendicazioni di identità collettive e di riconoscimento tendenti a sfociare in

13 Cfr. i dati e le riflessioni contenute in D. Zolo, *Globalizzazione*, cit.

forme di fondamentalismo a base etnica, comunitaristica o religiosa. L'Occidente non è immune a questo fenomeno, come è testimoniato dal prolificare delle rivendicazioni identitarie sovraniste e populiste.

In realtà, anche se assistiamo all'assunzione di un atteggiamento passivo o reattivo nei confronti della globalizzazione che prende la forma del ritorno a fondamentalismi di diverso tipo, la Babele postmoderna non rappresenta un fattore di rischio per le identità, una loro negazione, bensì un prolificare di esse; l'incontro e la commistione tra culture, religioni ed etiche provoca infatti una sollecitazione dell'immaginazione identitaria. Il pericolo in questa situazione è dato dalla ricaduta nella metafisica del fondamento e dall'atteggiamento fondamentalistico ad essa correlato.

Per Vattimo esiste una logica del fondamentalismo che consiste nel ritenere una specifica cultura, la sua particolare esperienza del divino, la sua storica tradizione, come valida per tutti gli uomini e in un senso esclusivo.[14] Si ritiene la propria cultura come l'unica suprema cultura possibile, ovvero come escludente tutte le altre, obliando la sua origine determinata, nonché la necessità di inculturarsi. La logica del fondamentalismo è nel ritenere di essere in possesso dell'unica origine esclusiva e atemporale della verità. Il fondamentalismo dà origine a quella che potremmo definire un'identità chiusa, ossia un'identità che non si mette mai in gioco, chiudendosi ad ogni sollecitazione che viene o può venire dall'esterno. Siamo di fronte a quello che con Nietzsche potremmo chiamare una chiusura dell'apollineo su sé stesso.[15] Viene obliata e cancellata l'originaria temporalità e contingenza di una struttura, di una forma, di un'identità e la sua intrascendibile determinatezza. Si tratta, in termini vattimiani, di un ritorno alla metafisica come pensiero violento che mira a descrivere strutture atemporali dell'essere. L'atteggiamento reattivo è quello che nella situazione della Babele postmoderna, segnata dalla dissoluzione della metafisica, invece di corrispondere e partecipare alla sua situazione storico-destinale preferisce per sfuggire alla metafisica stessa e al suo compimento regredire a un suo «stadio pregresso». Scrive Vattimo:

> Reagire alla Babele tardo-moderna con un ritorno a Dio come fondamento significa semplicemente cercare di uscire dalla metafisica opponendo alla sua finale dissoluzione la ripresa di una sua configurazione «precedente», che appare

14 Cfr. NE, p. 64.
15 Cfr. sul tema G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1979, pp. 49-50.

> desiderabile solo perché, appunto, più slegata – ma solo in apparenza – dalla condizione attuale da cui si vuole uscire.[16]

Nella società globalizzata in cui l'essere si svela come evento e interpretazione non si può tornare all'essere come *Grund* poiché significherebbe ritornare alla sua violenza tacitante che non rende possibile il dialogo inteso come riconoscimento e autentico ascolto dell'altro in quanto altro. La violenza che sembra l'esito del mondo postmoderno scaturisce dall'atteggiamento reattivo che nei suoi confronti assume chi non vuole raccogliere, o non ha la forza di raccogliere, la sfida che essa pone. Nella condizione postmoderna, l'uomo è chiamato ad innalzarsi al livello delle sue nuove possibilità di dominio del mondo; anche a questo allude, per Vattimo, il monito nietzschiano alla necessità per l'uomo contemporaneo di farsi Übermensch o soccombere alla massificazione mediatica.[17] Le stesse condizioni di mobilità e l'incontro tra culture, stili di vita ed etiche differenti richiedono la capacità da parte dell'uomo di oltrepassarsi costantemente o di cadere in una situazione di conflitto permanente.

> In una società in cui sempre più avremo a che fare con posizioni etiche e religiose, e tradizioni culturali, diverse da quelle in cui siamo nati e cresciuti, l'atteggiamento che può salvarci è quello di un 'turista' nel giardino della storia. L'unico nemico della libertà è quello che crede di dovere e potere predicare la verità ultima e definitiva.[18]

La condizione postmoderna è in realtà, per il filosofo torinese, un momento di possibile libertà e pace, se le culture la vivono con atteggiamento non passivo o reattivo, ma attivo.

Vattimo delinea la sua idea di un atteggiamento attivo nei confronti della Babele postmoderna riprendendo la chiusa di un appunto nietzschiano del giugno 1887 scritto a Lenzer Heide intitolato *Il nichilismo europeo.*[19]

Per Nietzsche lo svelarsi che la vita altro non è che volontà di potenza non

16 G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in J. Derrida – G. Vattimo (a cura di), *Annuario filosofico europeo. La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995.
17 Su questo aspetto dell'interpretazione vattimiana dello Übermensch nietzschiano, cfr. G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milano 2004, pp. 185-194.
18 NE, p. 66.
19 Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in Id, *Opere*, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, tomo II, 5 [71], pp. 199-206.

conduce ad un'affermazione senza limiti della violenza e all'esaltazione della forza come capacità di imporsi nella lotta, bensì in tale situazione i più forti si svelano essere caratterizzati dalla moderazione: l'assenza del bisogno di credere in verità assolute, l'amore per la contingenza e l'infondatezza dell'esistenza, la capacità di pensare l'uomo senza la necessità di attribuirgli un valore infinito o la centralità dell'universo e allo stesso tempo la capacità di non sentirsi più piccoli o deboli per questo, bensì rafforzati in quanto fanno di questa consapevolezza una fonte di forza dell'uomo e non un suo svilimento.[20]

Vattimo riprende interpretativamente le indicazioni date da Nietzsche: vivere nel mondo della pluralità delle culture irriducibili ad un unico centro è possibile solo se l'umanità assume un atteggiamento che ha alcuni caratteri del nichilista attivo nietzschiano. La «profezia» di Nietzsche sul trionfo dei più moderati rivela tutta la sua fecondità se la si mette in relazione con il disordine endemico, la minaccia di una permanente situazione di lotta o di «conflitto di culture»[21] che sembra accompagnare il mondo globalizzato.

Il filosofo torinese individua il carattere fondamentale dell'ideale di moderazione auspicato da Nietzsche nell'*ironia verso se stessi*. Ironia verso sé stessi significa consapevolezza della *storicità* della propria *identità*, dei propri valori e della propria cultura. La Babele postmoderna non è in realtà una situazione di minaccia per la pace e la libertà, ma lo diventa in quanto le culture si vivono ancora come le uniche possibili obliando la radicale contingenza, la storicità e la finitezza, di ogni civiltà, tradizione e forma di vita. La pluralità, prima ancora di essere *tra* le culture, è *all'interno di ciascuna di esse*. La società della comunicazione e dell'informazione, dei viaggi e dei commerci, rende sempre più macroscopico il carattere plurale di ogni civiltà, l'ospitare al suo interno una molteplicità di culture e forme di vita. L'atteggiamento reattivo disconosce il carattere *relazionale* di ogni identità creando delle identità chiuse. L'atteggiamento attivo si configura invece come un'identità aperta, un'identità che si sviluppa e si trova grazie all'interazione con l'altro, consapevole dell'alterità che vive al suo stesso interno, del suo carattere dialogico e partecipativo.[22]

20 Cfr. *Ibid.*, p. 206.

21 Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit.

22 Importanti riflessioni sulla globalizzazione con esiti vicini a quelli vattimiani, ma sviluppate molto spesso in aperta polemica col filosofo torinese, si trovano in Marramao, *Passaggio ad Occidente*, cit.

Il contegno "attivo" delineato da Vattimo si caratterizza per la proposta di una *democrazia simbolica* sul modello del *museo* in cui le culture come stili artistici possono convivere.[23] Il *museo* è il modello di questo spazio politico poiché in esso si auspica un accostamento di stili, gusti, culture che anche se dissonanti possono convivere consapevoli del loro carattere estetico. *Democrazia simbolica* poiché non si tratta di omologare le diverse tradizioni accostandole in base a ciò che esse hanno in comune, ma di sviluppare ed esprimere l'irriducibile specificità di ciascuna. La sfera pubblica delineata da Vattimo vuole essere un luogo di incontro della differenza che sulla base del carattere interpretativo-estetico di ciascun universo simbolico si configuri come uno spazio plurale di convivenza anche di istanze dissonanti e cacofoniche. Spazio *simbolico* per segnalare che si tratta di uno spazio politico in senso arendtiano, in cui sia in gioco il chi dell'agente, luogo di espressione identitaria e di riconoscimento, formato dalla molteplicità e pluralità delle identità personali e comunitarie; uno spazio che possa accogliere in sé, dunque, anche il conflitto di valori e non solo quello di interessi. A questa nuova sfera politica è appropriata più che una dimensione dialogico-razionale, una dimensione dialogico-narrativa che attraverso la narrazione delle esperienze singolari e collettive vissute porti i valori ad uscire dalla loro autoreferenzialità. Valori e identità *narrate*, ossia consapevoli della propria contingenza e storicità. Uno spazio di incontro tra le diverse esperienze simboliche che porti ad una contaminazione profonda tra di esse, ad una loro commistione, interrelazione e interpenetrazione sulla base di una pluralità sentita come costante richiamo all'ulteriore approfondimento e indagine della inesauribilità della verità.

L'idea di una democrazia simbolica sul modello del museo rappresenta, nell'interpretazione vattimiana, una possibile risposta all'esigenza di un autentico dialogo interculturale e interreligioso posto dalla Babele postmoderna e allo stesso tempo un'interpretazione dell'identità e del destino dell'Occidente e del cristianesimo nell'epoca della globalizzazione[24].

Storicamente, l'Occidente ha risolto il problema del conflitto tra le varie confessioni religiose attraverso la separazione liberale tra una sfera interiore e una

23 Cfr. DC, p. 108.

24 Alla globalizzazione dell'economia deve corrispondere una globalizzazione della democrazia e la nascita di poteri democratici sovranazionali capace di guidare la crescente integrazione delle economie e delle culture e dei costumi. Cfr. G. Vattimo, *Il socialismo ossia l'Europa*, cit., pp. 179-180.

sfera esteriore, relegando la religione al puro ambito del privato o, al massimo, della società civile. La risposta liberale al conflitto religioso, che disinnescava il conflitto di valori riportandolo al conflitto di interessi attraverso l'evacuazione della sfera religiosa dall'ambito politico, sembra però insufficiente a rispondere alle esigenze del mondo globalizzato.

La separazione liberale tra una sfera esteriore e una sfera interiore è sorta in un'Europa travagliata dai conflitti tra confessioni specificatamente cristiane e presuppone una comunità di fede cristiana.[25] L'idea di tolleranza e di laicità, fattori di secolarizzazione dell'Europa moderna, ha un'origine cristiana che si rivela, però, solo nell'epoca postmoderna del pluralismo culturale. Lo spazio laico del liberalismo moderno è segnato da un'appartenenza religiosa molto più di quanto lo stesso liberalismo e le confessioni cristiane siano disposti a riconoscere.

> Una immediata conseguenza di questa affermazione è che non ha senso, per il cristianesimo, collocarsi nel nuovo spazio dei conflitti interculturali cercando di costituirsi come identità forte. La sua vocazione è piuttosto quella di approfondire la propria fisionomia di sorgente e condizione di possibilità della laicità.[26]

Nel momento in cui si pone l'esigenza di un dialogo interreligioso e interculturale, l'Occidente e il cristianesimo che ne è l'anima e la radice spirituale non possono non assumere come propria della loro identità questa istanza universalistica della laicità, della compresenza pacifica della molteplicità delle confessioni religiose.

> Il pensiero cristiano, collocandosi verso le altre culture come un interlocutore con eguali diritti, non dovrebbe dimenticare che fra i tratti costitutivi della sua identità c'è appunto anche, e anzitutto, l'eredità dell'universalismo o, se si vuole, la consapevolezza della pluralità delle culture e l'idea di uno spazio laico entro cui esse si possono confrontare. Per collocarsi in modo autentico come interlocutore del dialogo, il cristianesimo non può mettere da parte proprio questo aspetto essenziale della sua eredità e della sua identità. Per rispettare la sua specifica autenticità, diventa importante che, entrando nel dialogo interculturale, il cristianesimo si presenti come il portatore dell'idea della laicità, che è l'idea stessa dell'universalismo

25 Cfr. DC, pp. 101-102.
26 DC, p. 104.

> della ragione spogliata dalle sue accidentali – anche se molto radicate e pesanti – complicità con gli ideali del colonialismo e dell'imperialismo moderni.[27]

Secondo Vattimo, il cristianesimo dovrebbe rinunciare a presentarsi nel dialogo interculturale e interreligioso come un'identità forte a favore dello sviluppo della sua vocazione universalista spogliata però dalla sua storica complicità con l'imperialismo e il colonialismo europeo. Il cristianesimo piuttosto che sviluppare e irrigidire dogmaticamente la sua identità religiosa può, in risposta all'appello alla *caritas* e all'amore che lo costituisce, presentarsi come spazio di possibile incontro tra le culture, sviluppandosi come origine della laicità e della possibile convivenza tra le diverse confessioni religiose. L'incarnazione di Gesù non è solo una smentita delle altre mitologie, ma vale anche, paradossalmente, come una loro legittimazione, poiché mostrando l'intimità tra Dio e il mondo «legittima» le più diverse manifestazioni del divino. Il cristianesimo, rispondendo al suo essere storia della salvezza come insieme di annuncio e di risposta, in cui la risposta muta anche i caratteri dell'annuncio, si può costituire, invece che come liquidazione di tutti gli (altri) dèi falsi, come spazio di accoglienza e legittimazione di esperienze religiose diverse.

> Si potrebbe sintetizzare questa proposta in una specie di slogan: dall'universalismo all'ospitalità. Del resto il diffondersi di posizioni fondamentalistiche, o di forme di *apartheid* comunitaristica, mostra chiaramente, secondo me, che nel mondo babelico del pluralismo le identità culturali e specialmente religiose sono destinate a finire nel fanatismo, a meno che non accettino di viversi in uno spirito esplicitamente debole.[28]

Il cristianesimo e l'Occidente possono rispondere alla sfida della globalizzazione recuperando e distorcendo in senso kenotico la propria vocazione universalista[29]. Un universalismo non più metafisico e violento come quello moderno-colonialista, ma ermeneutico, consapevole della propria storicità, finitezza e contingenza, e aperto ad altri possibili modi di darsi della verità, che intenda l'universale non come dato, bensì come possibilità da costruirsi nel dialogo e con l'altro. Un universalismo che

27 DC, pp. 104-105.
28 DC, pp. 106-107.
29 Cfr. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 297-310.

prenda la forma di una democrazia simbolica sul modello del museo contraddistinta da uno spirito di ospitalità che accoglie l'accostamento e la compresenza delle più diverse istanze culturali, etiche, religiose e simboliche. L'idea vattimiana di una democrazia simbolica mostra la sua gettatezza e il suo carattere ermeneutico, il suo essere possibile risposta e progetto alle sfide del mondo globalizzato e, allo stesso tempo, identità dell'Occidente che bene esprime sia la natura laica della cultura occidentale, sia la sua profonda origine cristiana.[30]

Lo stato della civiltà a cui siamo arrivati – con l'evoluzione tecnologica meccanica ed informatica, la disponibilità universale dei beni necessari a garantire la sopravvivenza, la democrazia politica e il pluralismo culturale – offre la *chance* di realizzare il regno dello spirito e del senso. Vattimo è ben consapevole che, soprattutto in certi luoghi del mondo globalizzato, si tratta di una *chance* ancora lontana e oggi del tutto immaginaria e che "richiede di essere perseguita con un'azione che non si presenta per niente facile".[31]

> L'idea di indebolimento che ho qui proposto, quale filo conduttore di una ontologia non più metafisica capace di riconoscere la propria parentela con la tradizione religiosa dell'Occidente, richiama l'attenzione sul fatto che oggi l'umanità dispone delle possibilità (tecniche, concettuali, politiche, materiali eccetera) per cominciare a realizzare il regno del senso. La stessa simultaneità con la quale il mondo della comunicazione generalizzata ci mette a disposizione, almeno in linea di principio, «tutto» ciò che la cultura umana ha prodotto e produce, in una specie di gigantesco *musée imaginaire*, ci orienta in questa direzione. Se non accogliamo l'appello di emancipazione estetica che la nuova condizione di esistenza ci propone è solo perché siamo ancora troppo appesantiti dalla «lettera» – sia dalla letteralità dei testi sacri (feticcio dei fondamentalismi di ogni specie) sia dalla lettera della materialità del mondo, dei bisogni insoddisfatti e delle ingiustizie nella distribuzione dei beni indispensabili alla vita.[32]

Il conflitto interculturale e interreligioso che travaglia la nostra società globalizzata e che ne rappresenta una minaccia costante è generato anche, e forse

30 Cfr. DC, p. 108.
31 Cfr. DC, p. 58.
32 DC, p. 59.

soprattutto, da disuguaglianze sociali ed economiche altissime che con gli attuali modi di gestione occidentali della globalizzazione sembrano destinate ad essere esponenzialmente acuite e non ridotte.[33] Il tentativo di costruire una democrazia simbolica sulla base del riconoscimento della contingenza dell'identità richiede innanzitutto un indebolimento della stessa identità occidentale, come apertura e attenzione per l'altro, e dell'occidentalizzazione del mondo, che si realizza o sembra realizzarsi, prima di tutto, sottoforma di un universalismo economico e tecnologico[34].

> Mentre finora, nel corso della maturazione della modernità, le scelte politiche e anche la mentalità collettiva sono state dominate dall'ideale dello sviluppo a ogni costo, soprattutto al costo della qualità della vita, e anche spesso al costo della vita stessa degli individui, comunità, interi popoli, oggi questa logica non deve più essere accettata. È 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. [...] A lunga scadenza, si promette, la mano invisibile del mercato ristabilirà condizioni di equilibrio accettabili, e a un livello più alto per tutti. L'idea della mano invisibile che rimetterà a posto le cose anche a costo della infelicità dei molti che, nel (lungo o breve) frattempo perderanno il lavoro, è una tipica idea metafisica, di quelle da cui la filosofia del Novecento ci ha liberato. Far valere il diritto di ciascuno ad 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 con una intensificazione diffusa del senso dell'esistere che implica solidarietà piuttosto che concorrenza, riduzione di ogni forma di violenza piuttosto che affermazione di principi metafisici o adesione a modelli scientifici di società.[35]

Una filosofia che riconosca la vocazione dell'Occidente al tramonto e

33 Cfr. D. Zolo, *Globalizzazione*, cit.
34 Per una critica a questo genere di globalizzazione, cfr. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 185-192.
35 NE, p. 47.

all'indebolimento delle identità forti può aiutare a concepire l'occidentalizzazione del mondo in termini deboli, morbidi, leggeri. Sviluppo ad ogni costo, concorrenza come unica possibilità di progresso e leggi naturali dell'economia sono alcuni dei «miti» moderni e metafisici che guidano ancora le politiche di gestione occidentale della globalizzazione, o che, almeno, ne sono la «copertura ideologica»: dinanzi ad essi l'urgenza di «oltrepassamento» della modernità e della metafisica mostra tutta la sua "attualità".