«OCCIDENTE»: UNA NOZIONE DA PROBLEMATIZZARE

Por GIOVANNI TURCO

1. Linguaggio, verità, responsabilità

Un termine è designativo di un concetto[1], e questo rinvia ad una realtà. La parola è segno del concetto, e questo è indicativo della cosa (o di un suo aspetto)[2]. Ogni termine rimanda al pensiero, lo presuppone e lo esprime (non viceversa). La sua validità fa agio sul logo, e questo è misurato dal reale[3]: un termine è idoneo a significare nella misura in cui lo manifesta e lo comunica[4]. Non lo surroga, né lo genera. Il linguaggio non ha priorità sul pensiero, viceversa il pensiero è fondamento e condizione del linguaggio: non ne costituisce la matrice, né ne determina lo svolgimento.

A sua volta, il pensiero è in quanto è tale (nel suo principio, nel suo atto, nel suo contenuto, nelle sue leggi, nel suo discorso) e pensa ciò che è, quanto ad uno dei molteplici significati dell'*esse*, ed avendo riferimento diretto o indiretto all'*ens*, o meglio alla *res*. Talché come il concetto è misura della parola, così l'ente è misura del concetto[5].

---

1 «Ciò che è nella voce consegue a ciò che è nel pensiero» (Aristotele, *De Interpretatione*, 14, 23a, 32).

2 L'Aquinate precisa che le voci sono «segni» di ciò che è nell'intelletto, mentre le intellezioni sono «similitudini» delle cose. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Peri Herm.*, l. I, lect. 3.

3 Tanto sotto il profilo logico quanto sotto il profilo ontologico, difatti, «è impossibile che della medesima cosa le enunciazioni opposte dicano il vero» (*ibid.*, 12, 21b, 18).

4 Aristotele precisa che «le affermazioni e le negazioni che sono nella voce sono simboli di ciò che è nell'anima» (*ibid.*, 14, 24b, 2-3).

5 Propriamente –fa notare il Maestro domenicano– una cosa può essere in relazione con l'intelletto in due modi: in primo luogo come misura nei confronti del misurato, quanto alle realtà naturali (ovvero dotate di una propria consistenza ontologica); in

Naturalmente il pensiero si traduce in linguaggio[6]: se ne avvale, lo richiede, lo formula, lo precisa, lo corregge. Non può prescinderne, quanto al *verbum mentis*, non può escluderlo quanto al *verbum oris*[7]. La stessa costituzione psico-fisica dell'uomo richiede che l'uno sia premessa e sostanza dell'altro, e che il secondo sia veicolo ed icona del primo.

Per se stesso, il pensiero è intenzionalmente proteso verso l'ente. In questo ha il suo il suo *ubi consistam* obiettivo, il suo termine ed il suo oggetto; e ne attinge il «ciò per cui», quanto al contenuto. L'intelligibilità dell'*ens*, o meglio della *res* che in quanto tale è *aliquid*, alimenta e rende possibile l'intelligenza nel suo esercizio. In tal senso, questa mentre lo trascende ne dipende, mentre lo penetra lo presuppone.

Il linguaggio è suscettibile di dipanarsi lungo l'orizzonte del reale, in tutta la sua ampiezza. Ne riflette, sia pur limitatamente quanto a capacità indagativa ed a vitualità espressiva, i molteplici significati dell'essere. Si dipana a somiglianza delle sfere e degli ambiti di questo, in un pluriformità analogica, di cui è testimonianza la polisemicità di una gran messe di termini e la plurivocità di famiglie di termini. Se l'organicità del reale è fondo e sfondo dell'organicità del pensiero, essa lo è parimenti del linguaggio, pur se con i limiti che la delimitazione espressiva impone.

La convenzionalità del linguaggio ha come fondamento la naturalità del pensiero (sotto il profilo logico-noetico)[8] e la sostanzialità del reale (sotto il profilo logico-ontologico)[9]. Il convenzionalismo (assoluto) non è in grado di rendere ragione delle comuni strutture logiche che attraversano le diverse lingue storiche, né dei nuclei semantici originari, come tali distintivi di famiglie di termini. Altresì, il prassismo linguistico contraddice la natura stessa del linguaggio, il suo fondamento realistico, nonché la responsabilità comunicativa che il suo uso comporta.

---

secondo luogo come misurata rispetto alla misura, se si tratta delle azioni o delle opere di un'arte. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Peri Herm.*, l. I, lect. 3.

6 «Dans le réel, il n'y a pas un langage sans pensée et une pensée sans langage» (Ivan Gobry, *L'essence de la Philosophie*, Thionville Cedex, Le Fennec, 1994, p. 76).

7 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Ioann.*, c. I, lect. 1.

8 Le diverse lingue storiche sottendono un comune spazio logico: «una lingua non può nascere né operare se non all'interno di uno spazio logico» (Michele Malatesta, *Fondazione della logica pragmatica transculturale. I. Logica dei deittici. I pronominali personali*, Roma, Nova Millennium Romae, 2006, p. 67). La logica transculturale è immanente a tutte le grammatiche (*ibid.*, p. 137)

9 Cfr. Platone, *Cratilo*, 386-391

In quanto tale, il pensiero trascende il linguaggio. Pur se si avvale sempre di un linguaggio, è in grado di riflettere su di esso e farne oggetto di valutazione. Rispetto alla verticalità ed alla riflessività dell'intelligenza, ogni linguaggio è sempre in qualche modo manchevole: perché limitato o approssimativo, incompiuto o ambiguo. Non vi è sapere che non avverta il problema di dotarsi di un linguaggio, il più possibile puntuale e rigoroso, nitido ed inequivoco. Donde l'esigenza razionale di sottoporre il linguaggio (in qualsivoglia dominio epistemico) ad un permanente affinamento e ad instancabile revisione, tanto emendandolo da termini semanticamente inidonei, quanto coniando termini il più possibile puntuali.

Il linguaggio, quindi, nella sua connotazione logica, espressiva e comunicativa, è questione logica, noetica e pragmatica[10]. Donde le sue proiezioni psicologiche e sociali. Come tale, il linguaggio mette capo alla questione della verità, tanto sotto il profilo semantico, quanto sotto quello sintattico e sotto quello pragmatico, ovvero riguardo al significato dei termini, al loro rapporto con gli enti, ed alla loro funzionalità comunicativa[11]. Non si sottrae al problema aletico, e, nel suo senso più ampio, assiologico.

La verità del linguaggio sta sul fondamento della verità del pensiero e questo su quello della verità delle cose. Il linguaggio dipende dal suo oggetto, non viceversa. Questo è criterio di quello, non viceversa. Lo precede e lo sostanzia. Non crea la realtà (che rappresenta), ma ne dipende (mediante l'intellezione): è tanto più se medesimo quanto meglio rende, esprime e connette ciò che è, in quanto è e come è. La priorità nel rapporto tra linguaggio e pensiero spetta a quest'ultimo, come analogamente va rilevato nella relazione tra pensiero e realtà.

Nondimeno, il linguaggio in quanto elaborazione di segni liberamente posta, potrà indicare una determinazione fittizia, o potrà suggerire valutazioni arbitrarie. Resta, comunque, la possibilità riflessiva e valutativa, propria di ciascun soggetto razionale, di pensare il linguaggio, ovvero di rendere le nozioni espresse oggetto della considerazione del pensiero stesso. Talché, con una *reditio completa*, un determinato linguaggio può essere posto di fronte a se medesimo, nel principio stesso del suo germinare, non semplicemente al fine di

---

10 Cfr. Michele Malatesta, *Logistica*, vol. I, Napoli, Libreria L'Ateneo, 1976, pp. 13-37; Id., *La logica primaria*, Napoli-Roma, LER, 1988, pp. 9-24.

11 «Et quia voces sunt signa intellectuum, erit vox vera quae significat verum intellectum, falsa autem quae significat falsum intellectum: quamvis vox, in quantum est res quaedam, dicatur vera sicut et aliae res. Unde haec vox, homo est asinus, est vere vox et vere signum; sed quia est signum falsi, ideo dicitur falsa» (Tommaso d'Aquino, *In Peri Herm.*, l. I, lect. 3).

decodificarlo, ma in radice allo scopo di intenderlo in se medesimo, quanto al significato ed alle molteplici virtualità che lo caratterizzano.

I problemi relativi alla comunicazione, come tali, trovano la loro sostanza in quelli relativi al linguaggio. Questo rinvia all'ordine logico, noetico ed ontologico, senza cui neppure la comunicazione ha significato e possibilità. Al contempo, la questione del linguaggio sollecita la trattazione di tutti gli altri problemi filosofici, nella considerazione della sua natura, del suo principio, del suo fine, del soggetto che se ne avvale, dell'oggetto che vi è espresso, della sua funzione sociale, dei segni di cui si serve, della sua relazione con l'interiorità e con l'alterità, della sua capacità di agglutinare e di distinguere popoli e culture, della sua funzionalità quale veicolo di una tradizione storica, nonché della deontologia del suo impiego e della responsabilità quanto alla selezione di determinati termini.

Talché, anche per il linguaggio, può essere rilevato che i problemi filosofici si raccordano intrinsecamente, e che l'attenzione all'uno esige la soluzione dell'altro, in una concentrazione organicamente dipanantesi, ove la connessione obiettiva dei distinti ambiti noetici è tale sulla base dell'intima congiunzione dei diversi ambiti del reale[12].

È chiaro che il problema *del* linguaggio non è un problema *di* linguaggio, e che esso non può prescindere dalla questione della verità, della veracità e della responsabilità, nonché del bene. Si tratta di una questione teoretica ed etica, giacché non solo la verità è il bene dell'intelligenza, ma il bene non può essere tale senza essere vero. Ed il linguaggio mediante il quale il pensiero si esprime e si trasmette, non è mai indifferente rispetto al vero comunicato ed al bene della comunicazione (autentica). Ciò, anche nel caso dei linguaggi settoriali e nel caso del linguaggio politico. Anzi, a maggior ragione, in quest'ultimo caso, in quanto il linguaggio politico ha rilievo in ordine al bene comune, e richiede appunto responsabilità in funzione di questo.

Ora, se certamente (come nella prospettiva classica) è opportuno assumere le parole nella loro accezione più comune, e se parimenti non hanno consistenza propria le dispute puramente verbali, è altresì chiaro che un termine è valido ed idoneo a comunicare nella misura in cui è perspicuo, o almeno secondo che non è equivoco né ambiguo. A maggior ragione, la verità della comunicazione richiede di escludere ogni espressione ingannevole, ovvero tale da essere suscettibile di una significazione anfibologica.

---

12 Cfr. Nicola Petruzzellis, *Sistema e problema*, vol. I, terza edizione riveduta e accresciuta, Napoli, Astrea, 1975, pp. 15-88.

Analogamente una comunicazione realistica –tale cioè da avere come sfondo e fondamento il primato dell'essere– richiede che siano esclusi i termini equivoci[13], nonché quelli idonei a veicolare, sotto apparenza di una nozione perspicua, tesi fuorvianti o distorsive: o perché emotivamente gravide di risonanze performative o perché, pur apparendo indicative di un significato immediato, risultino ipotecate da tutt'altra semantica implicita soggiacente (così da inclinare ad accogliere tesi, che se altrimenti esplicitate, sarebbero riconosciute come eteroclite, inautentiche o fallaci).

Il linguaggio –anzitutto quello verbalmente articolato– o è via alla comunicazione o è strumento di dominio. La linea di discrimine risulta la sua significatività e intenzionalità aletica. L'appropriatezza linguistica presuppone l'intelligenza della natura delle cose. Ed ancor prima, tale è la premessa di ogni concetto, di ogni giudizio e di ogni ragionamento. Viceversa, una polisemia nominalistica, una evocatività fluttuante, un estrinsecismo attributivo, una semantizzazione equivoca, costituiscono, obiettivamente, i presupposti di un influsso alogico, dominativo o ingannevole.

Il linguaggio può essere coniato artificiosamente, sotto due profili funzionalistici: sia su presupposti (più o meno impliciti), tali da ipotecare l'impostazione stessa (e quindi la soluzione) di qualsivoglia problema, che si intenda affrontare, avvalendosi di una determinata terminologia, sia in funzione strumentalmente polemica, onde dare dell'interlocutore, o meglio del competitore, un'immagine paradossale, patologica, caricaturale, al fine di squalificarlo previamente. Nell'uno come nell'altro caso, l'accoglimento di un particolare lessico, condiziona in maniera decisiva la discussione, di modo che ogni eventuale conclusione non può che essere ipotecata dall'impianto soggiacente, o almeno reca in sé l'impronta di una semantica predeterminata.

A loro volta, vanno distinte diverse forme di categorizzazioni a-veritative: tra esse quelle problematiche, quelle equivoche, e quelle anfibologiche. Le prime, piuttosto che offrire criteri di intelligibilità, per pensare le cose conformi a se medesime, suscitano interrogativi e pongono questioni bisognose di indagine. Le categorie equivoche offrono criteri meramente nominali, come tali solo apparenti, dal momento che sono latrici di semantiche radicalmente diversificate. Le categorie anfibologiche, pur apparendo in sé definite, sono tali da dar

---

13 In una visione d'insieme, tra le condizioni per una «rinnovazione» intellettuale e morale, è stata indicata la necessità di ritornare alla «sincerità del linguaggio» e perciò di «fuggire le parole equivoche» (cfr. Henri Delassus, *Le problème de l'heure présente*, trad. it. *Il problema dell'ora presente*, vol. II, Roma, Desclée, 1907 [rist. anastatica, Piacenza, Cristianità, 1977], pp. 191-196.

luogo a soluzioni opposte, in quanto sono suscettibili di significazioni tra loro estranee ed incompatibili.

Tanto i termini indicativi di categorie problematiche, quanto quelli denotativi di categorie equivoche o anfibologiche sono inidonei ad una comunicazione autentica e perspicua. Il loro impiego compromette la trasmissione di giudizi e di ragionamenti, proprio in quanto le nozioni previe non sono tali da recare il nitore del concetto, o peggio risultano di ostacolo al suo attingimento. Lo spazio della comunicazione ne risulta ingombro piuttosto che attraversato, ostacolato invece che percorso.

In una visione d'insieme, una nozione che restituisce una categoria storico-politica, risulta valida nella sua sostanza noetica se, in analogia con le categorie aristoteliche, intende ciò che è, in quanto è, e come è[14]. Perciò distingue –e consente di distinguere– ciò che è essenzialmente distinto, senza né separare ciò che è unito, né assimilare ciò che è diverso. In tal senso la distinzione che le autentiche categorie storico-politiche propongono è *in re* o *cum fundamento in re*.

Analogamente al carattere logico-ontologico delle categorie classiche, anche le nozioni storico-politiche trovano nel reale –ovvero nella sostanzialità obiettiva piuttosto che nella mera effettività– il loro *ubi consistam*. Solo a questa condizione esse sono idonee a veicolare un sapere capace di *intus legere*, e sono inconfondibili con qualsivoglia simulacro, atto a subentrare illusoriamente alla realtà. Le categorie valide non possono che essere quelle vere –e perciò perspicue– che, in quanto tali, risultano anche utili e convincenti. Non viceversa. Diversamente da quelle idonee a prevalere sotto il profilo eufonico, psico-sociale o doxastico.

L'uso del linguaggio –e perciò il riferimento alle nozioni– importa una ineludibile responsabilità etica. La responsabilità della comunicazione socialmente rilevante –ed ogni comunicazione, in radice, ha carattere sociale in quanto richiede l'alterità, sulla premessa della naturale razionalità e socialità umana– emerge come dato originario e basilare, se si pone mente alla intrinseca funzionalità sociale del linguaggio. Questo, infatti, è capace di comunicare ciò che essenzialmente è necessario alla comunità umana, ovvero non semplicemente ciò che afferisce ai bisogni elementari (biologici) dell'esistenza (come per la

14 In radice la ricostruzione storiografica trova il suo approdo qualitativo –e comunque il suo obiettivo teleologico e deontologico– nella restituzione di ciò che si è dato, in quanto si è dato e nel modo in cui si è dato. Ciò che può essere sintetizzato nell'incisiva dichiarazione di uno storico delle dottrine e delle istituzioni politiche, secondo la quale: «para mí historia es la averiguación de la verdad» (Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed., Sevilla, Jurra, 1975, p. 235).

voce negli animali), ma anche ciò che è necessario per la vita civile, cioè il giudizio che esprime il riconoscimento del bene e del male, come del giusto e dell'ingiusto[15].

Viceversa, il puro convenzionalismo (come tale implicitamente o esplicitamente nominalistico) rende impossibile una autentica comunicazione, in quanto la significazione non fa agio sulla naturalità del pensiero e sulla natura delle cose, ma deriva da una strumentalità di obiettivi prassiologici. Donde ampi margini di equivocazione o di uso capzioso del linguaggio. Sulla base di semantizzazioni derivanti da posizioni autoreferenziali, i confronti e le implicazioni che ne conseguono risultano fittizi. Non sorprende, quindi, che su questa premessa le discussioni si risolvano in vana logomachia, o in modalità di condizionamento psico-comportamentale.

2. Una categoria naturalistica

L'impianto positivistico, rigorizzando lungo il crinale empiristico l'eredità del razionalismo moderno, giunge a sostituire la geografia alla storia, nella considerazione della vita sociale e politica. La storia diviene una variante della natura, intesa nel suo significato fisico-biologico[16]. I dati naturalistici, identificabili con le determinazioni dell'ambiente fisico –monti e valli, pianure e coste, fiumi e laghi, terraferma e distese marine, clima e risorse locali– assurgono al ruolo di altrettanti fattori causali, tali da distinguere diverse forme di vita umana, e finanche varie configurazioni del vivere civile.

In tal senso, l'esistenza umana giunge ad essere ridotta all'incidenza degli elementi fisico-chimici, ovvero ad una risultante, in modo più o meno diretto, delle condizioni genetiche, fisiologiche, neurologiche, psico-affettive, ed analogamente dei contesti ambientali.

In questa visuale, la natura non indica la sostanzialità metafisica delle cose. Non rinvia alla nozione classica. Non si riferisce all'essenza in quanto principio di attività. La natura rappresenta piuttosto la totalità vitale, che ogni cosa ricomprende e comunque riconduce a sé. Lungo il duplice versante dell'olismo vitalistico e dell'olismo meccanicistico, la natura è rappresentata come un tutto impersonale, il cui essere coincide con il suo esserci, immanente a se medesimo.

---

15 Cfr. Aristotele, *Pol.*, I, 2, 1253°, 9-19.

16 Per sagaci spunti sul tema cfr. Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado hispánico*, cit., pp. 17-19.

Il naturalismo moderno legge la vita come spontaneità ineludibile o come necessità intrascendibile. Talché la natura risulta sorgente e paradigma. Origine e risultato vi si condensano l'uno nell'altra, e viceversa. Intesa come congenere all'orizzonte naturalistico, la libertà è assunta come spontaneità, dove il suo porsi ed il suo farsi si dànno nell'attuarsi del desiderio, che perciò, avrebbe «diritto» al suo esplicarsi attivistico.

L'assurgere delle tipologie naturalistiche al rango di categorie storico-politiche è congruente con l'attitudine illuministica. Se la storia è segnata dalla corruzione e dall'inganno, ed è essa stessa colpevole delle calamità morali e civili, di contro la natura risulta innocente. La storia appare matrice di delitti, mentre la natura è vista come matrice di felicità. Questa resta priva di colpa perché ignara nel discrimine del bene e del male: non perché conforme al bene, ma perché «al di qua del bene e del male». Analogamente, tutto ciò che si conforma all'attitudine naturalistica, assecondando la spontaneità vitalistica, si affermerebbe neutralizzando qualsivoglia alternativa etica dirimente, ovvero evacuando a priori il bivio assiologico.

D'altra parte, è noto che nella prospettiva rousseauiana solo la sottomissione alla altrui volontà contraddice la libertà, mentre la sottomissione alla necessità imposta dalla natura, proprio in quanto tale, non sottrae la libertà. Sicché subire il dominio della natura comporta la possibilità di restare liberi, mentre sottostare all'autorità umana esclude la libertà. Analogamente, la visuale hobbesiana riduce la politica al potere, e questo all'azione meccanica del volere prevalente su quello sottoposto. Così, l'azione umana risulta calcolabile, ed in certo modo prevedibile, proprio perché assimilata all'attuarsi di una potenzialità cinetica. E lo diviene anche l'azione della *persona civitatis* (che, proprio in quanto *persona ficta*, deve la sua esistenza ad una «posizione» e ad una «rappresentazione» artificialmente realizzata).

Non stupisce, quindi, che la riorganizzazione amministrativa e territoriale della Francia rivoluzionaria abbia abbandonato le antiche denominazioni, dovute ad espressioni della storicità istituzionalmente sedimentata (su base consuetudinaria), per codificare le definizioni derivanti dalla configurazione territoriale. Così alla storia (che si vuole mutare programmaticamente *ab imis*) coagulata nella tradizione (ed evocata dalla toponomastica), succede l'immacolata originarietà della geografia. Donde il richiamo nelle nuove denominazioni desunte da riferimenti naturalistici, come monti, fiumi e valli.

Le nuove denominazioni dei dipartimenti non solo neutralizzano l'eredità delle avite istituzioni, ma altresì escludono le «diseguaglianze» (di autorità e di compiti) attestate dalla storia. Il paradigma geografico, mentre esprime la sua potenzialità egualizzante, impone l'ingresso in un «mondo nuovo», quale

approdo rivoluzionario. Un mondo dove la «nuova storia» ha inizio, dove le differenze essendo «naturali» sono (assiologicamente) neutrali, dove le uniche distinzioni hanno solo carattere (positivamente) convenzionale.

La generalità degli Stati moderni fa proprio, in misura più o meno ampia, il paradigma organizzativo funzionalistico-naturalistico, lasciando prevalere, volta a volta, l'uno o l'altro degli elementi costitutivi della coppia semantica. In tal senso l'organizzazione dello «spazio pubblico» e degli «spazi amministrativi» è essenzialmente convenzionale ed immediatamente positivizzabile. Dove il dato corrisponde alla sua rappresentazione (o meglio alla rappresentazione operata dal potere) piuttosto che viceversa, e l'influsso del retaggio storico è in definitiva residuale o comunque riassorbibile in una categorizzazione, comunque, allogena.

Non è arduo cogliere, peraltro, il sostanziale carattere naturalistico delle categorie della diagnostica geopolitica[17], ove geografia fisica, geografia antropica ed azione politica sono ricondotte ad unità statico-dinamiche[18] (pur complesse e variamente modulate)[19]. Così, relativamente alle teorie del potere

---

17 Come è stato rilevato, «la geopolitica classica deriva dalla fusione di apporti storici e geografici ed è profondamente influenzata sia dall'evoluzione della tecnologia, sia dall'idea, tutta illuministica, di un progresso continuo verso un equilibrio corrispondente agli interessi dello Stato, al particolare periodo storico e all'ottica specifica in cui ci si colloca. Essa è fondata, in particolare, sulle correlazioni geografiche e su quelle della storia, intesa, quest'ultima, come processo razionale, interpretabile scientificamente e quindi tale da fornire indicazioni per la politica degli Stati. La geopolitica classica, peraltro, non essendo mai neutrale né scientifica, assolve spesso una funzione ideologica e propagandistica, e rispecchia il sistema di valori e gli interessi di chi ne ha formulato le diverse teorie» (Carlo Jean, voce *Geopolitica*, in *Enciclopedia del Novecento. Supplemento*, vol. II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998, pp. 74-75).

18 «I principali fattori geopolitici permanenti, o sufficientemente stabili per essere considerati tali, sono: lo spazio, la posizione, la natura continentale o insulare, la morfologia, la dimensione, il clima, le risorse naturali e la cultura di un popolo, quest'ultima intesa come quel complesso di valori e di principî che gli derivano dalla sua storia, religione, ecc., e che determinano la sua percezione, o 'senso dello spazio', il quale a sua volta si materializza in una particolare rappresentazione» (*ibid.*, p. 78). Al contempo «i fattori geopolitici variabili sono la popolazione, l'economia, la finanza, le istituzioni politiche interne e internazionali e la tecnologia, sia militare che dei trasporti, delle telecomunicazioni e dell'informazione» (*ibid.*).

19 Difatti, nel quadro dell'impianto epistemico della geopolitica, va registrato che «mentre la geopolitica classica considerava soprattutto le dimensioni spaziali –diversamente dalla filosofia, che dava preminenza a quelle temporali– la nuova geopolitica attribuisce importanza a entrambe le dimensioni e ai fattori immateriali» (*ibid.*).

marittimo ed a quelle del potere continentale (come a quelle del potere peninsulare), alle analisi basate sulla divisione tra aree commerciali marittime e aree territoriali continentali, come riguardo all'enfasi posta sulla tipizzazione tra potenze continentali e potenze marittime.

In definitiva, sono categorie naturalistiche quelle che tipizzano e classificano le vicende, i contesti, le istituzioni umane, riconducendole a moduli comunque afferenti a dimensioni fisico-biologiche. Si tratti di quelle che fanno agio sulle linee di demarcazione quali Est ed Ovest, oppure Nord e Sud, nonché quelle che fissano linee di faglia tra contesti antropici sulla base della attribuzione ai continenti, o altrimenti di quelle che individuano i fattori caratterizzanti la vita dei popoli nella collocazione orografica o nelle costanti ambientali.

In tal senso, quella di Occidente è –indubbiamente ed in primo luogo– una categoria naturalistica. La configurazione di attitudini e di ordinamenti in ambiti orizzontali, quali Oriente e Occidente, oppure Meridione e Settentrione, riconduce (più o meno implicitamente) la storia alla geografia: assume come per sé indicativa la collocazione nello spazio, ad esso riferendo (più o meno compiutamente) il vario e mutevole atteggiarsi delle culture, con le loro costanti e le loro variabili.

Ora, non sfugge che le categorie naturalistiche corrispondono, piuttosto che a divisioni logiche, ontologiche o assiologiche, a generalizzazioni empiriche, come tali prive di perseità e di universalità. Tali generalizzazioni non potendo esibire a proprio supporto una fondazione verticale, ma solo approssimazioni empirico-fenomeniche (su presupposti assunti), si risolvono in rappresentazioni tipizzanti, funzionalmente operative, che sotto forma obiettivante risultano espressive di valutazioni soggiacenti.

A ben vedere, la prospettiva naturalistica, se pare idonea a fornire una visuale comprensiva, atta a prospettare ampie sintesi, introduce una pseudo-oggettività di conio positivistico. Le stesse determinazioni naturali, infatti, costituiscono tipificazioni, piuttosto che dati, immagini stereotipate piuttosto che indicatori obiettivi. In altri termini, la natura vi è sussunta in una morfologia derivata da una teoria implicita. Di modo che la stessa selezione semantizzante degli elementi naturalistici risulta funzionale alla rappresentazione che si intende offrire, piuttosto che esserne la matrice originante. Il convenzionalismo su presupposti aprioristici vi si palesa come congenere e coessenziale.

Neppure sfugge ad un'osservazione attenta che le categorie naturalistiche introducono un irriducibile relativismo nella diagnostica storico-sociale, sia perché alle determinazioni assiologiche subentrano (esplicitamente o implicitamente) le fenomenizzazioni su base fisicistica, sia perché tali categorie dànno luogo ad una relativizzazione inevitabile. Difatti, il punto di vista posizionale

assorbe quello valoriale, ed è ulteriormente relativizzabile, a sua volta. Così, ogni Occidente ha il suo Oriente, come ogni Meridione ha il suo Settentrione, e viceversa; quello che è ad Est secondo un certo centro è ad Ovest secondo un altro; si può essere a Nord di qualcuno restando a Sud di qualcun altro. Proprio a tenore di tali categorie, l'apparente obiettivazione si dissolve in una effettiva relativizzazione, in dipendenza di qualsivoglia punto focale.

Se poi si pone mente alla corrispondenza tra le categorie naturalistiche e gli stereotipi corrispondenti, non si tarda a rilevare evidenti smentite offerte dall'esperienza. Non vi è, infatti, una corrispondenza immancabile tra stili di vita «occidentali» e ambiti territoriali «occidentali», come non vi è necessaria corrispondenza tra contesti sociali «settentrionali» ed ambienti sociali «meridionali». Non di rado, la realtà non smentisce le generalizzazioni tipologiche, fino a presentarle a parti invertite. I dati storici e culturali attestano la penetrazione attraverso i più diversi spazi di costanti civili, religiose, giuridiche, politiche, ideologiche, tali da presentare omologie (quanto alle forme di civilizzazione) che trascendono le distanze, ma evidenziano, altresì, distonie che coesistono contigue nei medesimi spazi.

Il continuismo sotto il profilo geografico, è tale solo apparentemente o comunque estrinsecamente. Assimila in una visuale contestualmente assimilativa i tratti diversificanti della vita delle diverse comunità umane e delle loro istituzioni civili. Le omologie su base geografica sono tali solo in immagine. Su un determinato territorio possono avvicendarsi i più diversi regimi, le più diverse forme di governo e le più varie forme di Stato. Definire su base territoriale una compagine politica assimilando la contingenza storica alla permanenza geografica si presta ad una equivocità tale da comprendere realtà diversissime sotto il tenue corrispettivo di un medesimo termine. Del resto, è chiaro che un medesimo luogo può essere abitato –in tempi diversi o addirittura nello stesso tempo– da soggetti molto diversi (se non addirittura rivali), secondo modalità diverse, con finalità diverse.

A nessuno, infatti, può sfuggire che altro è la «Francia del Regno di Clodoveo» ed altro la «Francia delle Terza Repubblica»; come altro è la Germania del Sacro Romano Impero di nazione germanica ed altro è la Germania bismarckiana o quella della Repubblica di Weimar; nonché altro è «l'Italia dei Regni, delle Repubbliche e dei Comuni» medioevali, o quella degli stati preunitari ed altro è «l'Italia dello Stato risorgimentale». Le esemplificazioni potrebbero moltiplicarsi in modo esponenziale, rendendo ancor più evidente l'equivocità di rappresentazioni che solo in apparenza appaiono acquisizioni.

D'altro canto, le categorie naturalistiche introducono (in radice) una visuale deterministica, nella distinzione dei contesti civili. Tali categorie riduco-

no ad unità di spazio –sia pure di spazio trasfuso in una strutturazione iconica– la pluralità di culture e di assetti giuridico-politici, delle loro modificazioni e delle loro valutazioni. Viceversa, la storia, è il campo della libertà, e questo è irriducibile a quello della necessità. I fattori ambientali possono avere un carattere condizionante, ma, come tale, non determinante. L'afferire ad un determinato contesto –«occidentale» o «orientale» che sia– non è per se dirimente, né sotto il profilo morale né sotto quello politico. Pregi e difetti, meriti e demeriti appartengono all'agire libero, non alle tipizzazioni su basi naturalistiche. Nessuna tra esse può pretendere di giustificare una primazia assiologica pregiudiziale.

Insomma, qualsivoglia categorizzazione storico-politica su base naturalistica partecipa della fallacia epistemica che vi è sottesa, e contribuisce, di conseguenza, a rendere in sé equivoco il linguaggio che la assume ed il discorso che ve ne prenda le mosse.

3. Una categoria storicistica

Come le categorie naturalistiche giungono a ridurre la storia alla geografia, così, viceversa, può essere rilevato che le categorie storicistiche finiscono per ricondurre la geografia alla storia. Nella prospettiva storicistica, tutto è storia e nient'altro che storia, e nella storia situazione e volizione si risolvono in unità, ovvero la volizione (almeno quella effettualmente prevalente) è tale quale la situazione (e viceversa). In questa visione, la storia è intesa olisticamente, quale unitotalità che tutto produce e tutto contiene, in cui tutto converge e tutto muta. Talché la «Storia» –con la maiuscola e senza aggettivi– tutto spiegherebbe, in sé comprendendo ogni prima ed ogni poi, ed escludendo (a priori) che rispetto ad essa possa pensarsi una anteriorità ed una ulteriorità (metafisica) autoconsistente.

Lo storicismo pretende di escludere la domanda metafisica, sulla base dell'assunzione di se medesimo, ovvero sussumendola sotto il proprio impianto, quindi sul principio dell'onnicomprensività della storia stessa. La storicizzazione dell'interrogativo metafisico, lo neutralizzerebbe proprio in quanto tale e lo svuoterebbe della sua consistenza propria. A ben vedere, però, in tal modo lo storicismo offre un argomento solo apparente e manifesta la sua incapacità a rendere ragione di se medesimo. Esso infatti presuppone proprio ciò che dovrebbe dimostrare: la sua validità teoretica ovvero la sua consistenza speculativa. La neutralizzazione della domanda non è la risposta alla domanda. L'evacuazione metodica dell'interrogativo non è la soddisfazione dell'interrogativo. Lo storicismo non può pensare se medesimo se non assumendo proprio ciò che

a priori dichiara di espungere[20]. La storia stessa è pensata in se medesima come l'Assoluto, il suo divenire è inteso come connotato del suo essere.

L'impostazione storicistica immanentizza ogni principio ed ogni dato. Nessuna luce di trascendenza travalicherebbe l'orizzonte della storia. Ogni avvenimento troverebbe la sua ragion d'essere nell'antefatto e sarebbe destinato a produrre a sua volta effetti parimenti generatori di altri. Gli accadimenti storici si svolgerebbero lungo un asse –in una sequela ininterrotta– che ne traccerebbe il percorso e gli esiti. La causalità storica –nella sua orizzontalità– avrebbe rilievo efficiente e finale. Sicché qualsivoglia dato si risolve nella propria effettività, qualsiasi effettività non ha altra realtà se non la propria funzionalità storica. Ogni finalità è assorbita nell'immanenza del fluire diacronico, che tutto pone, tutto svolge e tutto travolge. Ogni alba ed ogni tramonto –di epoche, di culture, di istituzioni– si consumerebbe nello spazio riservatovi dalla storia, ne sarebbe prodromo ed epilogo, vi si accenderebbe e vi si spegnerebbe, senza altro rilievo se non quello ivi circoscritto ed esaurito[21].

Immancabilmente il presente sarebbe gravido dell'avvenire, come il passato lo sarebbe stato per il presente. Il conseguente sarebbe in radice tributario dell'antecedente, e questo a sua volta deriverebbe da altro, sulla medesima, eppur variata, linea di svolgimento. Il rapporto tra antecedente e conseguente, insomma, si risolverebbe nel determinismo. Ogni fatto non potrebbe che essere quale è stato, né potrebbe essere stato diversamente da come è stato.

In questa prospettiva, fatto e valore si identificano, nel senso che il fatto trarrebbe il proprio valore proprio dall'essere tale, ovvero dall'avere il proprio ruolo ed il proprio volto nella traiettoria donde è sorto e dove si spegne. Ed il valore è tale solo concretandosi nel fatto, che è o sarà. Il momento ed il pregio, finiscono per coincidere, affermandosi il secondo con il primo, declinando con il primo anche il secondo. La prevalenza effettuale, ovvero il dominare e l'imporsi (nei confini di un certo ambito spazio-temporale) equivalgono ad una corrispondente giustificazione. Salvo il soccombere, successivamente, delle forze in antecedenza prevalenti, e così via.

---

20 Sotto il profilo teoretico è stato sagacemente argomentato che ogni forma di immanentismo, e l'idealismo in ispecie, può pensare se medesima solo sulla premessa di ciò che nega, ovvero solo ammettendo (implicitamente) proprio ciò che esclude (esplicitamente): cfr. Carmelo Ottaviano, «Critica del principio di immanenza», *Rivista di Filosodia Neoscolastica* (Milano), vol. XXVI, n. 5-6 (1934), pp. 559-577; e più ampiamente Id., *Critica dell'idealismo*, VI ed., Catania, Castorina, 1968.

21 A riguardo restano illuminanti le analisi rinvenibili in Nicola Petruzzellis, *L'idealismo e la storia*, terza edizione riveduta e aumentata, Brescia, Morcelliana, 1957; Id., *Il valore della storia*, III ed. I ristampa, Napoli, Astrea, 1958.

L'orizzontalismo storicistico tutto relativizza, e tutto riduce alla propria stregua. Il divenire storico esclude ogni permanenza assiologica. Nessun vero e nessun bene avrebbero titolo e diritto a resistere al passaggio dal prima al poi. La storicizzazione equivale alla relativizzazione di qualsivoglia principio. Lo storicismo sbocca logicamente nel relativismo. Il tempo includerebbe e negherebbe qualsivoglia validità: la includerebbe nel senso che ogni validità ne costituirebbe un prodotto, ed in ciò esaurirebbe ogni suo significato; la negherebbe in quanto la assorbirebbe tanto *a parte ante* quanto *a parte post*, di modo che nulla di essa resterebbe oltre «il proprio tempo», se non una mera posizionalità «nel corso del tempo». Nessun valore e nessun criterio supererebbe il perimetro ad esso assegnato dal fluire della storia. Piuttosto, principi e giudizi sarebbero sempre relativi al quadro storico nel quale troverebbero origine e termine.

In questa visuale, la storia appare come il campo dell'impersonale, dove dominano fattori, situazioni, contesti: ciascuno strumento di un divenire senza posa e senza meta ultima. Sicché, secondo un'appropriata espressione, gli uomini «sono vissuti dalla storia», piuttosto che vivere la propria storia, ovvero la propria vita. Rispetto a questa, piuttosto che protagonisti ne risultano come marionette; piuttosto che perseguire finalità ne costituiscono strumenti.

Così concepita, la storia è soggetto ed oggetto di se medesima. Le azioni, anziché dei singoli soggetti, sono in definitiva dell'unico soggetto –la storia stessa– o meglio dell'unico dinamismo (autoalimentato). Ne deriva la negazione della libertà umana, surrogata dall'intrascendibilità del corso degli eventi, e l'espulsione della novità autentica, rispetto alle virtualità prossime e remote (che, invece, solo può essere originata dall'agire consapevole e libero).

Dalla visuale storicistica deriva –conseguentemente– il paradigma dell'irreversibilità della storia, il cui percorso, inteso in termini puramente orizzontali, sarebbe ineludibilmente unidirezionale, quale che ne sia il tracciato, il ritmo e l'incremento. Di modo che le determinazioni che segnano la successione di momenti e di fasi, si convertono (suppostamente) in altrettante attribuzioni qualitative. Il prima ed il poi configurano (aprioristicamente) altrettanti simulacri assiologici. Il prevalente, solo perché tale, giunge ad assumere positività criteriologica. Il conseguente risulta, inevitabilmente, per sé giustificato. Il passato, solo in quanto tale, è destinato a pagare il fio del suo essere (ormai) tale, e trova nella sua collocazione (quale ostacolo e/o premessa, quale antesignano e/o avversario) il suo significato, recando in sé insieme la sua condanna ed il suo riscatto.

Una categoria storicistica, quale che ne sia il contenuto particolare, partecipa, proprio in quanto tale, della *mens* donde sorge e rispetto alla quale

condensa la sua semantica. Ne è tributaria ed è inseparabile da essa. Al di là dei possibili significati allogeni che possono venirle imputati, è ipotecata dai presupposti storicistici e ne veicola la visione del mondo.

Ora, non è arduo osservare che l'Occidente, come nozione, può essere inteso come afferente al campo delle categorie di impronta storicistica, coniate nell'alveo della posterità intellettuale dell'idealismo. In questa prospettiva, l'Occidente si profila come un portato della «storia universale», secondo l'accezione che questa espressione assume nella storiologia che dal primo Romanticismo tedesco (spiccatamente nella linea herderiana) viene tematizzata, poi, nella dialettica hegeliana e ripresa dal neoidealismo. Tanto se della «storia universale» è inteso come epilogo, quanto se di essa è considerato come annuncio.

In questa visuale –particolarmente nella prima metà del Novecento– l'Occidente è nozione che definisce, per un verso, un mondo storico al tramonto, o invece, per altro verso, un momento epocale in sboccio. Lungo queste direttrici, l'Occidente si profila come una categoria storicistica, emblematicamente, in *Der Untergang des Abendlandes*[22] di Oswald Spengler e nella *Revista de Occidente* fondata da José Ortega y Gasset[23].

Nel primo caso, la storia è vista come un *wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen*, ovvero una meravigliosa crescita e decadimento delle forme organiche. Le civiltà, come gli organismi viventi, ineluttabilmente, sorgono, crescono e tramontano. Come attraversano fasi di fioritura, così vanno incontro al declino. La storia, per Splengler, non percorre una traiettoria lineare, né è destinata ad un immancabile progresso. L'anima di una *Kultur* vive nei periodi che ne scandiscono l'ascesa e la decadenza. Alla giovinezza, caratterizzata dalla religiosità, dal mito, dalla mistica, dall'eroismo, dall'aristocrazia, succede una maturità segnata dalla speculazione filosofica, dallo sviluppo dei commerci, dal stabilizzazione delle istituzioni politiche, fino al tramonto indicato dall'infiacchimento spirituale, dalle raffinatezze leziose nelle arti, dal sensualismo e dallo scetticismo, dal cosmopolitismo e dal tecnicismo, fino all'ateismo ed all'involgarimento.

Così concepita, la storia risulta determinata in un percorso obbligato, necessitata nel suo svolgersi secondo le fasi immancabili, esemplate dalla traiettoria della crescita e del decadimento. Talché all'alba della civiltà non può non seguire il suo tramonto, alla sua fase ascendente non può che succedere quella discendente. In tale corso si esaurisce la vicenda delle forme storiche. Il loro

22 Pubblicato nella sua prima edizione nel 1918.

23 La Rivista fu fondata nel 1923.

valore risulta relativo al loro momento (pur se risulta chiaro l'apprezzamento di Spengler per le fasi di ascesa piuttosto che per quelle del declino). Non vi è un fine ultimo della storia.

Le diverse civiltà esauriscono il loro significato nel manifestare la propria forma. L'orizzontalità degli eventi –sia pur secondo la parabola dello svolgimento vitale e dell'estenuazione terminale– non è retta da alcuna verticalità obiettiva. La concezione spengleriana della storia risente dell'influsso di Goethe e di Nietzsche. Il vitalismo storicistico esclude di applicare un programma[24], e si volge in profezia del tramonto annunciato e subìto[25]. Donde l'accettazione di un destino, corrispettivo della forma (storica) che fissa ogni *Kultur* (e perciò i diversi popoli).

L'Occidente, in questa visuale, rinvia, piuttosto che ad un dato geografico, ad «un'idea» *in fieri* (analogamente al modo in cui –da Spengler– sono intese l'Inghilterra e la Prussia). Dove «l'idea» risulta una sorta di fisionomia intima o di autorappresentazione, ed al contempo si manifesta come un destino comune, come uno «spirito collettivo». L'Occidente, pur coincidendo, qui, sostanzialmente con lo spazio europeo, è uno spazio culturale, ipotecato –nell'avanzare del suo «tramonto»– dal razionalismo e dal romanticismo, dall'idealismo e dal materialismo, dalla massificazione e dall'individualismo.

Sul versante inverso (eppure omologo), nella visione di Ortega y Gasset, la concezione dell'Occidente si intreccia con la considerazione dell'Europa. L'Europa è qui l'Europa occidentale, l'Europa che esprime ed attua la modernità. L'Occidente, che tipologicamente fa riferimento a questa, coincide in sostanza con la modernità, e questa è parimenti identificata con l'avvenire, che si staglia all'orizzonte pur attraverso una crisi profonda. Sotto questo profilo, l'europeizzazione (della cultura spagnola) –assunta come compito– e la via alla modernizzazione (in senso categoriale) si congiungono in unità.

Ortega y Gasset non esita a definire se stesso come «decano dell'idea di Europa»[26], nella linea di una nozione moderna (profilatasi tra XVI e XVII secolo) di Europa, afferente ad uno spazio storico-culturale, piuttosto che topografico-naturalistico. Rispetto al quale non sono estranei i quadri diacronici

---

24 Cfr. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, trad. it., *Il tramonto dell'Occidente*, II ed., Milano, Longanesi, 1970, p. 60.

25 Cfr., *ibid.*, p. 1369.

26 José Ortega y Gasset, *Europa y la idea de nación y otros ensayos sobre problemas del hombre contemporáneo*, in Id., *Obras Completas*, tomo 1, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 20.

di Spengler e l'invocazione di von Keyserling verso una «nuova Europa» come «nuova totalità»[27].

Lo storicismo di Ortega ritiene primaria l'assunzione di costanti storiche, tali da integrare una (programmatica) storiologia[28], quale fondo e sfondo di una morfologia della cultura. In questa prospettiva, occorre «accettare la propria circostanza», così trasformandola in una «propria creazione». La circostanza risulta indissociabile dall'io: a questo si accompagna e si salda (come in un tutto). Talché l'uomo appare costretto a «tradurre la necessità in libertà»[29].

In sintesi, l'uomo è un risultato della storia, non la trascende, non ha una natura essenzialmente determinata e permanente. Non vi è propriamente una natura delle cose, ma solo un'interpretazione transitoria di ciò che si ha davanti a sé. Anche per Ortega, tuttavia, ha rilievo il ritmo «senescenza-gioventù», ed ogni generazione ha una sua «missione». In ogni fase dello sviluppo storico sono come contenute le fasi successive. Donde la possibilità di una sorte di «profezia» storica.

Lo sfondo immanentistico esclude il riconoscimento della trascendenza, nella storia e per la storia. Come è stato osservato, nel pensiero di Ortega «l'immanentismo assume un peso particolarmente rilevante in due punti: a) la circostanza, concepita come l'altra metà dell'io senza che però si veda come l'io abbia in sé una sua originalità, una sua intimità [ ] b) la storia concepita come categoria che investe la totalità dell'uomo. L'uomo è fatto dalla storia (dalle generazioni precedenti), anche se a sua volta fa la storia. Ma se è fatto dalla storia, come può emergere su di essa per dirigerne il corso futuro?»[30].

In questa visuale, la nozione di Occidente (come quella di Europa) costituisce un portato della storia, intesa nel suo attuarsi quale dinamismo vitale. È

---

27 Cfr. Herman von Keyserling, «Europa y España», *Revista de Occidente* (Madrid), vol. IV, n. 35 (1936), pp. 132-133.

28 «Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical, categórica, a priori. Y como es a priori, no depende, en principio, de la variación de los datos históricos. [...] La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología» (José Ortega y Gasset, *La Filosofía de la historia de Hegel y la Historiología*, in Id., *Obras Completas*, tomo 4, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 534).

29 Cfr. Id., *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 2022.

30 S. Sarti, *Introduzione a Ortega*, Udine, Università degli Studi di Trieste-Cooperativa libraria universitaria friulana, 1971, pp. 54-55. Cfr. Luciano Pellicani, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Napoli, Liguori, 1978.

una categoria che deriva dalla concezione storicistica, e che si intende (in tale semantica distintiva) solo cogliendone lo sfondo ed il fondo. Talché l'occidentalizzazione (come l'europeizzazione) indica come una sorta di obiettivo, mirante a fomentare il «movimento della storia». Per Ortega (nelle prime decadi del Novecento) la «sensibilità occidentale» (originata dal Rinascimento e dal razionalismo) è ad una svolta. La crisi in atto mette capo ad un nuovo inizio. Questo, attraverso dislivelli qualitativi, picchi involutivi e conflitti di progetti (dinanzi a problemi radicali, in relazione ai quali emergono progetti individuali, comunitari e dominanti, donde fasi costituenti, costituite e critiche) ha in nuce, sulle premesse del suo intimo nucleo, il fomite propulsivo di ulteriori traguardi.

Senza tacere che per Ortega è la trasformazione il connotato distintivo della modernità, come apertura all'avvenire. Tutte le frontiere hanno un carattere storico, e come tale transeunte. La crisi dell'Europa (quindi dell'Occidente) è una crisi della sua capacità di desiderare. Le nazioni si formano e vivono sulla premessa di un programma attualizzato da un volere collettivo, dacché è il potere (*mando*) che rende possibile la vita collettiva. E per l'Europa –come Occidente– sarebbe giunto il momento di svolgersi come Stato nazionale: «el Estado nacional de Occidente […] un gigantesco Estado continental»[31].

4. Una categoria ideologica

L'ideologia è tutt'altro rispetto all'idea, metafisicamente intesa, ed all'ideale, nel suo significato classico. Infatti, l'idea, nella sua accezione metafisica, indica l'*eidos*, quale esemplarità fondativa e normativa, ovvero il «ciò per cui» in sé trascendente e per sé definente. L'ideale, nella sua semanticità etica, significa la finalità perfettiva, in se medesima assiologicamente verticale, e perciò capace di elevare, dignificare, nobilitare (come tale, non riducibile ad una convenzione o ad una preferenza, ma vincolante ed attraente per se stesso).

Al contempo, l'ideologia è altra rispetto all'ideario ed alla dottrina, il primo in quanto complesso di giudizi e di tesi (di varia natura), e la seconda in quanto elaborazione organica ed articolata di argomenti, implicazioni e corollari (di carattere teorico oppure teoretico, ovvero derivanti da presupposti assunti oppure da premesse verificate). Neppure l'ideologia è sinonimo di una *Weltanschauung*, ovvero di una concezione del mondo, giacché questa può –proprio in quanto tale– scaturire da fonti noetiche diverse: puramente da convinzioni culturali stratificate, oppure essenzialmente da una ricerca di carattere

31 José Ortega y Gasset, *La rebelion de las masas*, Madrid, Austral, 2007, p. 241.

filosofico (come, altrimenti, può derivare da eziologie mitologiche oppure dalla una rivelazione aletica).

Propriamente, l'ideologia costituisce una rappresentazione posizionale, che intende essere o farsi prassi. Tanto nel senso della teoria-prassi giustificatrice dell'esistente, quanto nel senso della teoria-prassi modificatrice del presente. Si tratta di un punto di vista assolutizzato, che è autopostulatoriamente assunto quale criterio del giudizio e dell'azione. In esso, l'opinione si fa opzione, e questa assume se medesima come capace di ricondurre a sé ogni dato ed ogni scopo. Di modo che, sia questo sia quello, nulla rilevano per se stessi, e tutto derivano dall'essere implicazione o espressione dell'ideologia medesima.

Pertanto, l'ideologia è identificabile come una filodossia prassiologica. In essa, ciò che risulta distintivo è la *doxa* e non l'*episteme*; anzi, a rigore, a tenore di essa una determinata *doxa* è assunta sulla premessa dell'impossibilità dell'*episteme*. La sostituisce sulla base di un atto del volere, con il quale essa non solo è fatta propria, ma è posta come dirimente[32]. L'opinione dà luogo ad una rappresentazione, e questa surroga ogni esperienza, tanto che, rispetto ad essa, qualsivoglia dato, lungi dall'esserne elemento di valutazione, le è come fenomeno subordinato ed oggetto di interpretazione.

Con l'ideologia, un determinato punto di vista, derivante da una condizione o da una prospettazione, viene ad essere paradigma invalicabile e discrimine originario. In sostanza, l'ideologia coincide con il punto di vista o con una condizione (esistenziale, storica o sociale) assunta come presupposto dall'ideologo (quale individuo, gruppo o istituzione).

Nel quadro dell'ideologia, il particolare assolutizzato (pur restando tale) è sussunto in luogo dell'universale: la parte sta per il tutto, tanto sotto il profilo rappresentativo quanto sotto il profilo valutativo. La valutazione ne dipende ineludibilmente, l'azione ne deriva irrevocabilmente. Di modo che, al suo cospetto, ogni domanda deve tacere, anzi deve essere interdetta; ed ogni discussione deve risolversi in agone, dove piuttosto che confrontarsi argomenti si cimentano schieramenti.

---

32 Riguardo alla natura dell'ideologia, è stato osservato che «l'ideologo declina sempre la particolarità del suo modo di guardare alle cose […] la particolarità è costitutiva dell'ideologia […] può essere quella di una classe, di una razza, degli abitanti di un territorio […] sicché la prospettiva che nasce particolare poi viene assunta come misura di tutte le altre visioni del mondo, le quali vengono misurate alla luce di quella assunta come ideologicamente dominante, che coincide con il punto di vista dell'ideologo» (Francesco Gentile, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2017, pp. 200-201).

Nel contesto delle ideologie, quindi, nessun dialogo (classicamente inteso) può sorgere, nessuna ricerca (euristicamente finalizzata) può svilupparsi. L'ideologia, coerente a se medesima, rende epistemicamente impossibile sia il primo sia la seconda. Essa non discute i propri fini, ma eventualmente si concentra sulla scelta e sull'impiego dei mezzi. Se presume di definire (o rideterminare) i primi, lo fa unicamente sulla premessa di se medesima.

Ogni ideologia è propriamente funzionale ad una prassi, tanto se intende giustificare l'esistente, quanto se mira a trasformare il presente. Il suo atteggiamento nei confronti del passato, del presente o del futuro, la dispone sempre su un piano orizzontale, in vista di un obiettivo operativo. Alla prassi è intrinsecamente subordinata, da questa è ineliminabilmente ipotecata. Ogni ideologia postula (implicitamente o esplicitamente) il primato della prassi. Questa le assicura il compimento, senza cui essa neppure sarebbe tale. Nella prassi trova la sua scaturigine, la sua misura, ed il suo epilogo. Il rapporto conoscenza-azione vi è rovesciato a vantaggio della prassi.

Si intende che l'ideologia è caratterizzata dalla autopostulatorietà e dalla mitopoieticità. Essa non rende ragione del reale, piuttosto presume di giustificare se medesima e quanto le è funzionale. Essa fa agio non su altro che su se medesima. Come tale, si traduce (o tende a tradursi) in rappresentazioni indicative di obiettivi suscitatori dell'azione e del risultato. Parimenti, l'ideologia pretende per sé sola la connotazione di scientificità, e questa stessa si esprime in un paradigma prassiologico piuttosto che epistemologico, idoneo ad attribuire o a sottrarre legittimità valutativa, in funzione di obiettivi operativi.

In se medesima, l'ideologia presenta un pensiero strumentale. Come tale, non teso a conoscere il «che cos'è» ed il «ciò per cui», ma proiettato a suscitare e ad attuare un progetto o a validare uno *staus quo*, quale che ne sia il contenuto. L'argomentazione ideologica è quella di un pensiero senza verità (donde la sua pseudo-argomentatività). Donde un discorso non intenzionato a penetrare ciò che è, ma a dominarlo ed a plasmarlo (facendone un risultato di se medesimo). Pertanto, l'ideologia è inconfondibile con la filosofia. Propriamente essa è una «non-filosofia», o una «filosofia simulata», in quanto pur avendone l'apparenza non ne condivide né l'intenzione, né l'indole, né il fine.

Ora, se si pone mente alla nozione di Occidente, quale si è consolidata e disseminata (particolarmente dalla seconda metà del Novecento), non è arduo rilevare che essa si palesa come una categoria ideologica. Tale nella sua provenienza, nella sua funzionalità e nella sua effettività. L'Occidente, infatti, configura lo spazio teorico e l'ambito geopolitico liberaldemocratico, tale sia quanto alle premesse assunte, sia quanto alle istituzioni statali, sia quanto ai

costumi condivisi. Tale ideologia –quale comune denominatore dell'Occidente– si è delineata quale elemento connettivo, idoneo ad identificare il «blocco occidentale», in opposizione ad altri (soprattutto quello «orientale», identificato prima con l'Unione Sovietica ed i diversi Stati definiti dal comunismo, nelle sue diverse declinazioni, poi con Paesi e ambiti qualificati come autoritari o «non-democratici»).

L'ideologia liberaldemocratica, che ha definito l'Occidente (spiccatamente dall'ultimo quarto del Novecento e nelle decadi del secolo successivo), si è svolta in se medesima come istituzionalizzazione del «libertarismo socializzato» e, di conserva, della «tecnocrazia globalizzata». Dove i due versanti, piuttosto che essere registrati come antagonisti, si presentano come specie congeneri e svolgimenti omologhi, verso una sintesi terminale (instabile ed irriducibile, eppure *in fieri*). Al modo della tensione (che attraversa le varie diramazioni delle ideologie sorte a partire dal trilemma rivoluzionario) tesa a coniugare –in una unità agglutinante, al di là della reciproca alternatività– la *liberté* e l'*egalité*. Così il liberalismo si è (per uno svolgimento interno) convertito nel democratismo, e questo nel virtualismo del nichilistico istituzionalizzato.

Di talché da un lato, l'Occidente si è venuto caratterizzando –tanto sotto il profilo della teorizzazione quanto sotto quello della normazione– per le diverse declinazioni dell'individualismo libertario, ove i diritti coincidono con i desideri, o meglio con le pretese, invocate come da confermarsi, da regolarsi e da sostenersi da parte dello Stato. Al contempo, da un altro lato, l'Occidente ha assunto la fisionomia di un universo organizzato da procedure strettamente vincolanti e da meccanismi efficacemente impersonali, dove la virtualizzazione delle attività e la concentrazione delle funzionalità, ha viepiù dato luogo a dinamismi di controllo sociale sempre più pervasivo.

Escluse o precluse le questioni relative ai fini (sempre più ipotecate dalla unilateralità delle rappresentazioni futurologiche imperanti) l'Occidente ha visto profilarsi prevalentemente –salvo il riproporsi di tematiche assiologicamente dirimenti, per lo più percepite, però, come limitate alle questioni bioetiche– opzioni plurime, solo relative ai mezzi e ai modi, ai tempi ed ai momenti. L'a-teleologicità trova compimento nell'orizzontalismo de-essenzializzante, nel mentre che l'organizzazione giunge a prendere il posto dell'ordine, onde non è arduo scorgere sullo sfondo il delinearsi di una prospettiva di risoluzione (ideologica) in termini di «organizzazione del caos», quale esito compiuto dell'esclusione di ogni trascendenza (di fini e di beni). In questo contesto, la democrazia dichiarata come irrinunciabile, si è svolta come democrazia deliberativa e come democrazia telematica, ove la virtualità programmatica e l'olismo proceduralistico, tendono a rendere effettivo il simulacro del neocontrattualismo.

Lungo questa traiettoria, l'Occidente è stato connotato dal paradigma delle «ideologie deboli», ove alle «grandi narrazioni» succedono le «piccole narrazioni». Sicché l'Occidente si è venuto caratterizzando come il «luogo emblematico» della postmodernità, in cui il nichilismo, passando dalla teoria alla prassi, anzi potendo trovare attuazione solo nella prassi, si è venuto (paradossalmente, ma effettivamente) istituzionalizzando. La configurazione del potere (tanto individuale quanto collettivo) si è affermata come del tutto immanente a se medesima e radicalmente secolarizzata, ovvero svincolata da qualsivoglia criteriologia verticale.

Cadute le pretese soteriologiche (immanentizzate) delle «ideologie forti», l'avvento delle post-ideologie –e, con queste della post-verità– ha dichiarato ogni istanza di verità come (necessariamente) incompatibile con i sistemi occidentali (sulla premessa di un invalicabile indifferentismo). Sottratta la valutazione sulle finalità, le attività, da quelle politiche a quelle economiche, sono state ricondotte ad una modularità effettuale, tale da prescindere da ogni problematicità sia epistemologica sia assiologica.

In questo contesto, l'Occidente è stato caratterizzato dal tramonto degli Stati nazionali, giunto, ormai, alla condizione di simulacri istituzionali rispetto all'efficienza ed all'efficacia di decisioni allogene, nelle quali le figure statuali sempre più chiaramente cedono il passo –fino ad essere puramente esecutrici– di fronte ad attori, non di rado prevalenti mediante meccanismi impersonali e convenzionali, fissati dall'effettività dei poteri attributi nelle modalità del «diritto globale»[33].

Al contempo, il costituzionalismo moderno, assunto come distintivo dell'Occidente, si volge sempre più (dichiaratamente o sostanzialmente) in neocostituzionalismo, subordinato all'effettiva introduzione ed attuazione dei «diritti umani» modernamente intesi, ovvero dei diritti di (assoluta) autodeterminazione. Così le Costituzioni degli Stati, al di là delle evidenti omologie, registrano una palese subordinazione alle decisioni di istanze ammesse come sovraordinate e prevalenti (rispetto alla stessa apicalità delle Costituzioni stesse). Peraltro, la teorizzazione e l'operazionalizzazione dei diritti umani, in base alla convenzionalità dell'impianto legislativo, non impedisce il «conflitto dei diritti», e non esclude la compressione (più o meno ampia e duratura) di non poche libertà[34].

---

33 Per indicazioni di inquadramento, si rinvia a Giovanni Turco, *Costituzione e tradizione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2014, pp. 5-27.

34 Sul punto è possibile segnalare l'analisi svolta da Id., *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico*, Torino, Giappichelli, 2017.

Non stupisce, pertanto, che su tali premesse teorico-operative, l'Occidente –sia quanto alla nozione sia quanto alla rappresentazione– esprima un paradigma dirimente rispetto a tutto ciò che si configura come altro rispetto ad esso. In tal modo il paradigma ideologico «occidentale» fissa il proprio «Oriente», non su base naturalistica, né su base storicistica, ma su base ideologica: non come un ambiente geografico, né come un cosmo storico, ma come un «tutt'altro ideologico», e così ne stabilisce, *per diametrum*, i confini.

Non meraviglia, perciò, che proprio il suo carattere ideologico (relativistico e secolaristico) ne abbia debilitato l'attrattiva, rispetto al comunismo, secondo quanto ha testimoniato (nell'ultimo quarto del secolo XX) Aleksandr Solženicyn[35].

In definitiva, l'Occidente come nozione ideologica si sostanzia nell'occidentalismo. Al riguardo hanno svolto considerazioni penetranti Augusto Del Noce e Michele Federico Sciacca.

Il filosofo piemontese ha osservato che (in ispecie durante la seconda metà del Novecento) l'Occidente si è contrapposto ai regimi comunisti «nella forma di democrazia "vuota del sacro"»[36], ovvero svuotata di principi verticalmente validi per se stessi. Ciò che ha comportato «una vera e propria pedagogia

---

35 Nel Discorso tenuto all'Università di Harvard (8/6/1978), lo scrittore russo coglie i tratti socio-culturali dell'occidentalismo nel declino morale (precisamente nel «declino del coraggio»), nel paradigma della «società del benessere», nel legalismo positivistico, nella «libertà dell'irresponsabilità», nello spirito gregario prodotto dalle mode (per la traduzione italiana, cfr. Aleksandr Solženicyn, *L'errore dell'Occidente*, Milano, La Casa di Matriona, 1980, pp. 85-94). Tali connotazioni affondano le proprie radici nella «concezione del mondo dominante in Occidente che, nata all'epoca del Rinascimento, ha assunto forme politiche a partire dall'Illuminismo ed è alla base di tutte le scienze dello Stato e della società: la si potrebbe chiamare umanesimo razionalista o autonomia umanistica in quanto proclama e promuove l'autonomia dell'uomo da qualsiasi forza. Oppure ancora –e altrimenti– antropocentrismo» (*ibid.*, pp. 101-102). Questo ha posto le premesse del socialismo e del comunismo (cfr. *ibid.*, pp. 103-104), lungi dal costituirne un'alternativa ideale. Tale è –secondo Solženicyn– «l'errore alla radice stessa, alla base del pensiero dell'Età moderna» (*ibid.*, p. 101). Donde l'affermarsi della corrente materialista più radicale, perché «la più conseguente» (*ibid.*, p. 104), e lo svolgersi della traiettoria che giunge fino ad uno «stato di esaurimento spirituale» (*ibid.*, p. 95). Temi analoghi sono presenti anche in altri interventi raccolti in Id., *Discorsi americani*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1976; Id., *Dialogo con il futuro. Discorsi e interviste*, Milano, La Casa di Matriona, 1977; Id., *Ricostruire l'uomo. Scritti e interviste su Polonia Russia e Occidente*, Milano, La Casa di Matriona, 1984.

36 Augusto Del Noce, «La morte del sacro», *L'Europa*, [vol. IV, n. 22-23 (1970), pp. 29-45], ora in Id., *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione. Scritti su «L'Europa» (e al-*

dell'ateismo»[37], la quale è un versante di quella che può essere definita come la «macchina dell'empietà occidentale»[38]. L'autoconsapevolezza dell'Occidente si è definita in quanto modello di società tematicamente secolarizzata ed intenzionalmente desacralizzata, ove l'orizzontalismo obiettivato si traduce nel convenzionalismo istituzionalizzato.

L'indirizzo che si è profilato come egemone è quello secondo cui l'Occidente avrebbe potuto prevalere sul comunismo a condizione di «superarlo "in irreligione"»[39], quindi nella direzione della radicalizzare del secolarismo, nel processo del suo passaggio dalla teoria alla prassi. Difatti, l'opposizione alla religione, o meglio la sua esclusione programmatica, che si sostanzia in una pretesa di sostituzione «positiva», piuttosto che nell'ateismo (che, in fondo, risulta come una «religione secolarizzata») si cristallizza propriamente nell'irreligione «attiva».

Ora, «l'irreligione occidentale vuole essere [ ] liberazione dalla religione, secolarizzazione radicale»[40]. La sua forma politica è la società tecnocratica, la quale lungi dal presentare un'alternativa al marxismo, a ben vedere, ne costituisce il compimento[41]. Insomma, piuttosto che nella pura negazione (teorico-pratica) di ogni trascendenza, essa si condensa nella sua pretesa di estinzione totale di ogni trascendenza (ovvero nel suo annichilimento prassiologico). Donde il profilare l'esistenza individuale e quella sociale «sotto la categoria di "strumento"»[42], o, analogamente, di processo (preceduto e seguito null'altro che da processi).

La modernità –e lo «spirito di modernità»[43]– trova compimento proprio in Occidente, lungo la traiettoria del compimento (esteriore ed interiore) della

---

tri, anche inediti), a cura di Francesco Mercadante, Antonio Tarantino y Bernardino Casadei, Milano, Giuffrè, 1993, p. 234.

37 *Ibid.*, p. 252.

38 *Ibid.*, p. 252. Questa –fa notare Del Noce– «messa in moto, procede ormai per forza di inerzia» (*ibid.*).

39 *Ibid.*, p. 236.

40 Id., «Il Vaticano e la Russia», *L'Europa* [vol. VII, n. 8-9 (1973), pp. 61-82], ora in Id. *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione. Scritti su «L'Europa» (e altri, anche inediti)*, cit., p. 492.

41 Cfr. Id. «La morte del sacro», *op. cit.*, p. 253.

42 Id., «Il Vaticano e la Russia», *op. cit.*, p. 497.

43 Cfr. Id. «La morte del sacro», *op. cit.*, p. 237. Lo «spirito di modernità» si è tradotto storicamente nello «spirito rivoluzionario», come esso si è venuto delineando ed affermando, a partire dalla Rivoluzione francese.

secolarizzazione. Al riguardo è emblematico il fatto che «negli anni dal '60 [del Novecento] in poi, nella linea direttiva della «politica» della cultura occidentale. L'avversario storico diventò il cattolicesimo tradizionale, o, per essere ancora più precisi, il cattolicesimo «come custode della tradizione». […] Contro di esso mosse un'alleanza congiunta di cultura illuministico-radicale, cultura comunista e cultura religioso-modernistica»[44].

In modo terminalmente omogeneo, la modernità, con l'occidentalismo, sbocca nella tecnocrazia (teorizzata, instaurata e praticata)[45], avendo (coerentemente) sullo sfondo il totale relativismo ed il pervasivo scientismo. Ove, nell'invariabilità di tale sfondo, residua l'unica variabilità delle procedure e degli strumenti.

Del Noce evidenzia che l'occidentalismo –che egli denomina anche «eresia occidentalista»[46], afferente al campo dell'ideologia[47]– si condensa nella «involuzione della cultura moderna immanentista, quale si è svolta "dopo" e "contro" il marxismo»[48], che lungo la traiettoria del suo svolgimento omogeneo giunge alla «autodissoluzione»[49]. Sicché l'oltrepassamento del marxismo dà luogo anche al suo inveramento, secondo il paradigma dell'*homo progressivus*, cioè del primato del futuro come negazione del passato (quindi, del possibile rispetto al reale), là dove l'uomo «è interamente risolto nella sua funzione»[50], subendo i mutamenti e restando prigioniero della discontinuità degli attimi[51].

---

44 Id., «Il Vaticano e la Russia», *op. cit.*, p. 482.

45 Tanto da potere concludere che «l'età tecnica sembra coincidere con il trionfo dell'Occidente» (*ibid.*, p. 487).

46 Id. «La morte del sacro», *op. cit.*, p. 238.

47 Del Noce precisa che, propriamente, l'ideologia è da intendersi come «razionalizzazione di volontà di predominio da parte di questo o di quel gruppo sociale; come strumento, insomma, concettuale, per piegare l'altrui volontà alla propria» (Id., «Il Vaticano e la Russia», *op. cit.*, p. 494).

48 Id. «La morte del sacro», *op. cit.*, p. 238.

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 243.

51 In questa prospettiva, l'esistenza umana è ipotecata –a tenore dell'analisi delnociana– dall'educazione alla «misura dei tempi», la quale si traduce nella «formazione dell'individuo dissociato, intellettualmente schizofrenico. Non soltanto l'individuo viene ridotto ad atomo sociale, ma di più, questo atomo viene frantumato» (*ibid.*, p. 245).

Con ciò si consuma il «passaggio dalla difesa della tradizione al primato della sua negazione»[52].

Lungo questa traiettoria, la «superiorità occidentale» costituisce una tipica espressione «dello spirito borghese»[53], di conserva con le nozioni di «modernità» e di «progresso». Essa si condensa in un «relativismo assoluto, che è la forma estrema, per varie che possano essere le maniere in cui può presentarsi, del pensiero borghese»[54]. Ed il relativismo assolutizzato si rivela compre espressione del nihilismo (esplicito o implicito, che sia).

In tale quadro, è possibile rilevare che l'occidentalismo, diversamente da quanto possa apparire di primo acchito, piuttosto che associarsi all'ipertrofia della libertà, comporta, in realtà, la sua eclissi, anzi la sua evacuazione[55]. Del Noce osserva, infatti, che «l'Occidente ha persino rinunciato all'affermazione dell'universalità del principio di libertà. Se ben si guarda nelle fasi della sua politica successiva al '60 [del Novecento] l'ha sostituito con un principio differentissimo, quello del «progresso»»[56]. Questo comporta (coerentemente) il sacrificio della libertà, a vantaggio del «potere delle pretese istituzionalizzate», considerate come l'anticipazione di un futuro dichiarato immancabile (coincidente, infine, con il compimento del processo di risoluzione del determinato nell'indeterminato)[57].

---

52 *Ibid.*, p. 247. Del Noce fa notare che il processo di sradicamento dall'alveo delle tradizioni ha come esito il colonialismo (nella sua accezione moderna), o meglio evidenzia che il secondo è via al primo (*ibid.*, p. 251).

53 Id., «Il Vaticano e la Russia», *op. cit.*,p. 480.

54 *Ibid.*, p. 489.

55 Sul punto, Del Noce rileva: «è difficile negare che il senso della libertà sta declinando in Occidente, proprio in dipendenza del declino del senso religioso. Perché la libertà è anzitutto un concetto religioso […]. Separata dalla religione la libertà si connette con un sentimento materialistico della vita, diventa libertà "da" […]. Mentre l'unica libertà che "debba" essere garantita è la libertà di cercare la verità; libertà della ragione» (*ibid.*, p. 493). È difficile negare che tanto l'esperienza storica, quanto lo svolgimento teorico-pratico del processo di immanentizzazione, offrano ampia conferma alla riflessione surriferita.

56 *Ibid.*, pp. 493-494.

57 In tal senso non stupisce il fatto che Del Noce consideri l'anarchismo come «l'avanguardia di quel nuovo tipo di totalitarismo che è tra i possibili sbocchi o il necessario se non si affermano nuove forze ideali, della storia presente» (*ibid.*, p. 496). Difatti, il nichilismo trova compimento operativo in una prospettiva totalitaria. Il caos come tale si oppone all'ordine non al totalitarismo, che non esclude –anzi, comporta– la sua concrezione sul versante del totalitarismo «caotico» (o del «caotismo» come risulta-

Non è arduo intendere, perciò, la tesi secondo cui –per Del Noce– «l'Europa non può sottrarsi alla decadenza che liquidando radicalmente quella che si può chiamare "l'eresia occidentalista"»[58]. Di converso, nella misura in cui fa proprio l'occidentalismo non può che autoestinguersi[59].

Dal canto suo, Michele Federico Sciacca si sofferma ad analizzare le radici, la sostanza e lo svolgimento dell'occidentalismo, indagando la natura e la radicalità dell'eclissi dell'esercizio dell'intelligenza, nell'ambito di un testo illuminante[60]. In questa prospettiva, il significato dell'occidentalismo si palesa attraverso la ricerca sull'ottundimento dell'intelligenza: il cammino dell'occidentalismo è quello che coincide con un «graduale oscuramento dell'intelligenza»[61]. Questo è essenzialmente imputabile alla «perdita dell'essere»[62], ovvero all'esclusione (deliberata, indotta o conseguente) del primato dell'essere.

Come l'intelligenza ha nell'essere il suo termine e la sua misura, così l'interdizione di questo comporta la vanificazione di quella[63]; e reciprocamente l'inibizione del primato dell'intelligenza non può che impedire l'attingimento dell'essere (anzitutto, nella sua irriducibile attualità)[64]. Donde la perdita del

---

to della regolamentazione totalitaria). Come, analogamente può dirsi del libertarismo istituzionalizzato, che, proprio per attuarsi come tale, necessita di un controllo sociale viepiù pervasivo.

58 Id. «La morte del sacro», *op. cit.*, p. 253.

59 Secondo una semantica egemone «si parla dell'Europa unita come "una parte dell'Occidente"» (Id., «Il Vaticano e la Russia», *op. cit.*, p. 481), riconducendo la nozione di Europa a quella di Occidente. Del Noce prosegue, osservando che a tenore di tale espressione, si dà «come sottinteso che le parti si sono rovesciate, e che la funzione di guida tocca oggi all'America del Nord» (*ibid.*). Diversamente, il filosofo piemontese precisa –attribuendo, però, alla nozione di Europa una consistenza assiologica e perciò né geografica né ideologica– che i concetti di Europa e di Occidente sono da intendersi come del tutto distinti, sicché non si può sentire l'Europa come «patria» se non «distinguendola così dall'Occidente come dall'Oriente» (*ibid.*).

60 Cfr. Michele Federico Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, seconda edizione riveduta, Milano, Marzorati, 1971.

61 *Ibid.*, p. 111.

62 *Ibid.*, p. 92.

63 Infatti «lo svilimento dell'essere […] è anche svilimento delle cose, della ragione, dell'esperienza […]; perduto l'essere si perde il sapere e l'ente» (*ibid.*, p. 122). Cfr. anche *ibid.*, p. 148.

64 «La negazione dell'Essere o la sua riduzione al mondo consegue, o si accompagna, dalla negazione del primo vero non prodotto dalla ragione e suo lume, e perciò dell'in-

limite, e perciò della capacità di sguardo sapienziale, ovvero della capacità di penetrazione intellettuale e di valutazione ordinatrice. L'estinzione (programmatica) dell'essere (come condizione del pensiero) reca in sé la dissoluzione della cultura e della civiltà, conseguita in nome del progresso[65].

Sciacca conclude che l'essenza dell'occidentalismo è il nihilismo[66] e che l'avanzare dell'occidentalismo equivale al percorso verso il nihilismo[67]. Il «nihilismo occidentalistico»[68] comporta il «nihilismo dei valori quali che siano»[69]. Esso si esplica nel processo di laicizzazione[70], che giunge attraverso il modernismo all'empietà (teorico-pratica)[71]. Di esso scorge una riprova teorica nella deteologizzazione[72] ed una riprova empirica nell'avversione dell'occidentalismo nei confronti del cattolicesimo[73].

Nel suo percorso autocompletivo (ovvero conseguente rispetto ai suoi presupposti)[74], il nichilismo assiologico ed ontologico si traduce –sotto il profilo sociale e politico– nel prassismo[75] e nella tecnocrazia[76], ovvero nel dominio del-

---

telligenza dell'essere, ridotto a funzione o categoria del conoscere razionale e con ciò stesso perduto in ogni sua forma» (*ibid.*).

65 Cfr. *ibid.*, pp. 99-100.

66 «L'Occidentalismo coincide con l'estremo nihilismo inconsapevole che comporta la perdita dell'essere e anche del nulla» (*ibid.*, p. 122). Tanto da approdare «dal Nulla a niente» (*ibid.*, p. 124).

67 Cfr. *ibid.*, p. 114.

68 *Ibid.*, p. 94. Per Sciacca il «nihilismo, [è] il demone che divora l'Occidentalismo» (*ibid.*, p. 151).

69 *Ibid.*, p. 96.

70 Cfr. *ibid.*, p. 178.

71 Cfr. *ibid.*, pp. 178-186.

72 Il riferimento ad esso è fatto a partire da Hegel (con la deteologizzazione del cristianesimo protestante), fino alla teorizzazione della tecnocrazia (cfr. *ibid.*, p. 121).

73 «Di ciò è prova che da quel momento [dalla svolta antropocentrica rinascimentale] il nemico da abbattere, l'obiettivo primo e costante da distruggere, è stata la Chiesa cattolica» (*ibid.*).

74 Cfr. *ibid.*, p. 131.

75 Cfr. *ibid.*, pp. 120-121.

76 Sciacca indica la tecnocrazia come «riduzione di ogni altro valore alla tecnica usata come strumento di potere in ogni direzione» (*ibid.*, p. 136). Di conseguenza, essa «non rispetta niente, vede solo se stessa, nega che altro vi sia e, se c'è, tende a sottometterlo o

la tecnica che tutto –anche l'esistenza umana– riduce a risultato della tecnologia, dando luogo ad un totalitarismo, che tutto sottopone alla meccanica del «calcolo» e della «logica del potere». Esso non può imporsi se non a condizione di «oscurare l'intelligenza»[77] e di estinguere il sentimento[78].

L'occidentalismo trova nella tecnocrazia «la sua più piena espressione»[79]. Questa non ha compimento se non a condizione di una progressiva depoliticizzazione[80] e di una radicale secolarizzazione[81]. Fino al traguardo di una «Tecnocrazia anonima a livello mondiale»[82].

Le origini dell'occidentalismo si incontrano nel metodologismo[83] del XVII secolo, a partire dall'impianto di Bacone e di Cartesio. Le sue premesse si possono rinvenire nell'antropocentrismo[84] rinascimentale e nel soggettivismo luterano[85]. Talché «il Rinascimento […] adombra i primi sintomi dell'Occidentalismo»[86], insieme alla frattura operata dal protestantesimo. Così, nella prospettiva baconiana –ove già il metodo si sostituisce al principio– la conoscenza empiristica è «intesa come *mezzo* allo scopo di meglio dominare il mondo, a sua volta *mezzo* per costruire la *civitas hominis*»[87]: le scienze empiriche

---

a distruggerlo come forza che le si oppone» (*ibid.*). Donde la sua costitutiva «empietà» (cfr. *Ibid.*).

77 Cfr. *ibid.*, p. 131.

78 Cfr. *ibid.*, p. 164.

79 *Ibid.*, p. 174.

80 Cfr. *ibid.*, pp. 140-141. La tecnocrazia è caratterizzata dall'esclusione programmatica delle questioni di principio e dalla riduzione di ogni discussione ad ambiti di «esperti» e di «tecnici», dove hanno un ruolo centrale «gli organizzatori, i burocrati, i futurologi» (*ibid.*, p. 141).

81 Cfr. *ibid.*, p. 145.

82 *Ibid.*, p. 129. Il totalitarismo tecnocratico –che porta a compimento ogni altro totalitarismo– ha il suo nucleo dominante in tecnocrati, paragonabili ad un «*trust* di "cervelli" privi di "mente"» (*ibid.*, p. 130).

83 Esso consiste (in essenza) nella sostituzione del «principio dell'essere con il metodo» (*ibid.*, p. 115).

84 Sciacca fa notare (nel caso di Lessing) che l'esaltazione dell'uomo ha come fondo «un radicale svilimento e disprezzo della natura umana» (*ibid.*, p. 116).

85 Cfr. *ibid.*, pp. 93-125.

86 *ibid.*, p. 110.

87 *Ibid.*, p. 111.

sono concepite come strumento della tecnica, e questa è posta «al servizio delle ideologie»[88]. In ispecie, l'attitudine occidentalistica può essere rinvenuta nella caratterizzazione operativa delle scienze empiriche, quali miranti ad un sapere funzionale al dominio sull'oggetto (ridotto a fenomeno).

L'occidentalismo presenta il suo acme (di autoesplicitazione) nell'Illuminismo[89], che nella Rivoluzione francese passa dalla teoria alla prassi. Questo ne fissa il paradigma e lo spirito[90]. L'Illuminismo, altresì, «segna una delle tappe fondamentali della riduzione della filosofia a ideologia, che è la negazione *in toto* della filosofia e della sua problematica»[91]. Sicché l'occidentalismo è veicolo dello spirito rivoluzionario e si esprime nelle varie tappe, nelle quali questo trova attuazione[92].

D'altra parte, l'occidentalismo trova svolgimento anche nel marxismo, e nella Rivoluzione russa. Talché l'occidentalismo può essere colto sotto due versanti: «nella forma liberale-capitalistica»[93] e «nella forma marxiana-anticapitalistica»[94], oltre le quali si profila –quasi allo sbocco convergente di entrambe– il secolarismo radicale della tecnocrazia[95], ovvero di una «Società universale tecnologica»[96].

A tenore di questa diagnosi, occidentalismo sta all'Occidente, come l'ellenismo sta all'Ellade, ed il romanesimo sta alla Romanità: cioè come «deca-

---

88 *Ibid.*, p. 112.

89 Cfr. *ibid.*, p. 105 e 115. Per Sciacca, l'illuminismo «è una tappa […] dello "storicizzarsi" dell'Occidentalismo» (*ibid.*, p. 118).

90 Con la pretesa della «liberazione» dai «principi metafisici, ontologici, morali, [e da] qualsiasi verità soprannaturale» (*ibid.*, p. 115). Fino alla teorizzazione desadiana (cfr. *ibid.*, p. 158).

91 *Ibid.*, p. 117. Difatti, «le ideologie moderne dall'illuminismo in poi […] negano il principio metafisico-teologico, fondamento dell'ordine morale oggettivo, donde la loro convergenza nel rifiuto dei valori morali» (*ibid.*, p. 152).

92 «Di rivoluzione in rivoluzione dal '600 in poi, e il contagio si è propagato con il diffondersi dell'Occidentalismo» (*ibid.*, p. 109). Nel processo secolarizzatore «è perfettamente realizzata la "continuità" illuministica e neoilluministica tra liberalismo, comunismo e modernismo» (*ibid.*, p. 179).

93 *Ibid.*, p. 120.

94 *Ibid.*

95 Per Sciacca neocapitalismo e socialismo paiono destinati a dar luogo (quasi «incontro» o pretesa di «sintesi» di entrambi) ad un *tertium genus* concretabile «in un socialismo tecnologico o in una tecnocrazia socialista» (*ibid.*, p. 173).

96 *Ibid.*, p. 196.

denza e corruzione»[97], rispetto all'originario (in analogia a ciò che è tipico del declino delle civiltà, tanto se caratterizzato dal rifiuto della tradizione quanto se accompagnato dalla nostalgia di questa)[98]. L'occidentalismo, quindi, non è un fattore propulsivo, ma un elemento dissolutivo[99] ed inerziale[100].

5. Epilogo

L'analisi critica attesta che la nozione di Occidente (in se medesima) è suscettibile di corrispondere ad una categoria naturalistica, ad una categoria storicistica e ad una categoria ideologica. Quantunque se ne possa registrare un possibile significato in senso puramente denotativo, quale indicazione di un'area geopolitica (quella non-comunista, come si è delineata dopo la seconda guerra mondiale)[101], ma che, date le mutate condizioni storico-politiche, all'alba del secolo XXI non risulta più delineabile allo stesso modo e con la medesima configurazione.

Se l'Occidente può essere inteso come sinonimo della «civiltà cristiana», esso lo è solo in virtù di una semantica allogena, ovvero a condizione di associare il termine ad una aggettivazione specificatrice –come quella che si riferisce ad un «Occidente autentico»[102] o ad un «Occidente ideale»[103]– la quale, da una

97 Cfr. *ibid.*, p. 162.

98 Cfr. *ibid.*, pp. 100-102.

99 «L'Occidentalismo ormai non ha niente da insegnare e da esportare, tranne che tecnica e benessere, dati, numeri, calcoli, robots, computers e corruzione» (*ibid.*, p. 106). Per Sciacca, l'occidentalismo costituisce, paradossalmente, una «ribellione mistificata» (*ibid.*, p. 125) contro l'Occidente (inteso come «civiltà greco-romano-cristiana»).

100 «L'Occidentalismo non comprende più questo linguaggio filosofico morale e religioso, stupidamente lo deride: non ha più un avvenire storico se non quello di trascinarsi luccicando» (*ibid.*, p. 109).

101 Cfr. Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos* (1964), Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2021.

102 Cfr. Michele Federico Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza*, cit., p. 113.

103 Sul tema cfr. i puntuali contributi di Samuele Cecotti, «Sul significato di Occidente. Prendendo spunto dalla crisi ucraina», *Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân. Sulla dottrina sociale della Chiesa*, 1/4/2022, reperibile in https://vanthuanobservatory.com/2022/04/20/sul-significato-di-occidente-prendendo-spunto-dalla-crisi-ucraina/; Id., «Sul significato di Occidente. Anglosfera, Russia, Cristianità», *Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân. Sulla dottrina sociale della Chiesa*, 31/5/2022,

parte, proprio in quanto tale, segnala l'indeterminatezza del genere, e dall'altra eleva la nozione ad un piano assiologico estrinseco (ad essa). Tuttavia, anche ammessa tale elevazione semantica, l'Occidente sarebbe da riferirsi alla sola Cristianità (geograficamente) occidentale, non ad ogni e qualsiasi Cristianità. È innegabile, infatti, che accanto alla civiltà cristiana, nella sua declinazione latina, ve ne è stata un'altra di radice greca, oltre la civiltà cristiana romano-germanica vi è stata quella bizantina (e di derivazione bizantina). Analogamente alla Cristianità occidentale, si è data una Cristianità orientale (nelle sue diverse declinazioni, da quella armena a quella slava).

In ogni caso, la nozione di Cristianità trascende quella di Occidente, anche intendendo *–ab extrinseco–* quest'ultimo come sinonimo di «civiltà cristiana occidentale», in quanto l'essenza e le possibilità di tale civiltà hanno un carattere universale e virtualità illimitate, onde non risultano riducibili al solo modello storico di quella occidentale.

In una visione d'insieme, non può non essere rilevato che la nozione di Occidente subentra a quella di Cristianità. Non sorge originariamente come ad essa fungibile. Piuttosto pretende di sostituirla, in quanto ad essa alternativa. Essa, semmai, è assimilabile a quella di Europa, che si presenta *–ab origine–* come escludente quella di Cristianità, secondo la diagnosi di Francisco Elías de Tejada[104].

Pertanto, in considerazione di tale polimorfismo semantico, riguardo alla nozione di «Occidente» si profila, accanto all'esigenza epistemologica della sua decodificazione, il suggerimento responsabile di lasciar cadere l'uso del termine stesso, a motivo delle sue molteplici ed opposte accezioni, in analogia con la prospettazione di Régine Pernoud riguardo alla categorizzazione del «Medioevo»[105].

---

reperibile in https://vanthuanobservatory.com/2022/05/31/sul-significato-di-occidente-anglosfera-russia-cristianita

104 Cfr. Francisco Elías de Tejada, «La Cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones», *Verbo* (Madrid), n. 103 (1972), pp. 243-280, ora anche in Id., *Le radici della modernità*, traduzione e note a cura di Gianandrea de Antonellis, saggio introduttivo di Giovanni Turco, Chieti, Solfanelli, 2021, pp. 69-109. Sul tema si rinvia anche a Giovanni Turco, «Europa, tradizione, libertà nel pensiero di Francisco Elías de Tejada», in Francisco Elías de Tejada, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, introduzione e cura di G. Turco, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005, pp. 7-90.

105 Cfr. Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age*, trad. it. *Medioevo un secolare pregiudizio*, Milano, Bompiani, 1983. In analogia con il summenzionato titolo programmatico, potrebbe essere suggerito un simmetrico invito, del pari dettato da esigenze di chiarificazione semantica: «pour en finir avec l'Occident».