



V. COSTA, *L'Assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl* (Filosofia. Testi e studi 129), Morcelliana, Brescia 2023, pp. 180, € 18.

In questo libro Costa si pone l'obiettivo di interrogarsi sulla crisi che sta attraversando l'Occidente prendendo come guida la *Crisi delle scienze europee* di Husserl. Se quest'ultimo era mosso dall'urgenza di comprendere le ragioni dell'emergere impetuoso delle forze irrazionali che negli anni Trenta stavano definitivamente prendendo il sopravvento in Europa, Costa individua nel nostro presente una crisi frutto del processo di globalizzazione, che l'Occidente ha perseguito negli ultimi decenni. Questa globalizzazione si è configurata come un nuovo eurocentrismo, in cui l'Occidente ha preteso di esportare se stesso nella misura in cui paradossalmente ha smarrito la propria identità. E questa identità viene riconosciuta da Costa nella «coscienza della distanza dalla verità, dell'impadronimento della differenza infinita» (15). Il *proprium* dell'Occidente è dunque il consapevole differire della verità, la tematizzazione critica del suo sottrarsi ad ogni tentativo di appropriazione. Questo oblio della differenza tra sapere e verità, ha condotto l'Occidente a ricadere nel mito, vale a dire ad immaginarsi depositario della verità e, quindi, come tale autorizzato ad esportarla per far accedere ad essa anche le altre culture e le altre civiltà. Questo eurocentrismo si presenta come l'imposizione di presunti diritti naturali, norme, istituzioni di cui l'Occidente stesso ha smarrito, oscurato l'origine storica. Recidere i legami con la propria tradizione e imporre che anche le altre civiltà prendano le distanze dalle proprie è la condizione che rende possibile il normativismo, che guida questo processo. La globalizzazione occidentale, dunque, si presenta «sotto la veste di un universalismo astratto che cerca di imporsi dissolvendo tutte le tradizioni culturali, compresa quella occidentale» (20). E Costa sottolinea con chiarezza che la tradizione non è ciò da cui occorre liberarsi, ma ciò con cui è necessario sempre rapportarsi per aprirsi ad un avvenire.

Per non cadere nell'empirismo, vale a dire nel relativismo Costa ritiene necessario conservare la nozione di *telos*, e quindi chiedersi dal punto di vista filosofico quale sia lo scopo, la direzione che guida l'Occidente. A questo proposito la *Crisi delle scienze europee* può essere letta secondo due prospettive. La prima secondo uno schema archeo-teleologico, per cui il *telos* è già iscritto nell'*arché*: l'Assoluto si è manifestato nei Greci e dunque il futuro non può che essere la realizzazione necessaria di questa verità. L'europeizzazione è l'unico destino iscritto nel processo storico, nel suo svolgimento. In questo modo la fenomenologia husserliana sarebbe una ripropo-

sizione dell'idealismo hegeliano. Costa riconosce la legittimità di questa possibile lettura, ma il suo intento è quello di ritrovare nel testo husserliano un'altra prospettiva, in cui il *telos* sia collegato all'idea di infinito e dunque non possa essere determinato in anticipo. Si tratta di portare alla luce una teleologia senza compimento, in cui la verità non si riduca a ciò che è già stato, ma resti un'alterità irriducibile, che non possa mai risolversi in una presenza. Questa seconda prospettiva trova nella decostruzione di Derrida una risorsa importante: l'origine non contiene già l'intero percorso, in quanto la storia è la «ripetizione alterante» dell'origine. In questo senso la interpretazione heideggeriana della storia dell'Occidente come oblio dell'essere, appare a Costa inadeguata, perché si configura come il dispiegamento di un destino compatto, omogeneo, senza contaminazione. Invece occorre valorizzare l'idea husserliana della storia come stratificazione, che deve essere intesa non come un sovrapporsi progressivo di strati, ma come innesti che alterano, riscrivono, contaminano l'origine: «in questi innesti è l'apertura all'infinito a essere ripetuta» (115). Si tratta però a questo punto di prendere le distanze da Husserl, il quale resta vittima di un eurocentrismo, in quanto ritiene che solo l'Occidente abbia una storia. Secondo Costa nella misura in cui la teleologia si configura come una strutturale apertura all'altro, al segreto, a ciò che non è proprio, l'Occidente può ospitare l'altro, in quanto si scopre già ospitato: «proprio per essere fedele alla sua identità e per non ricadere nel mondo chiuso e mitico da cui è evaso, l'Occidente è apertura all'altro, all'altrimenti, a ciò che arriva» (117). La responsabilità dell'Europa non è pertanto quella di conservare un'astratta identità, ma appunto un tenersi aperto in un movimento, in cui l'atteggiamento critico – la consapevolezza dell'irriducibilità di sapere e verità – conserva l'apertura all'infinito. Pertanto incontrando l'Occidente, l'altro dall'Occidente non è chiamato ad abbandonare le proprie tradizioni, ma a riscoprire come anche nella propria cultura sia sempre tracciata la differenza infinita.

In questa preziosa riflessione di Costa sull'Assoluto, la storia e l'identità a venire dell'Europa, lo spazio dedicato al Cristianesimo è marginale. E questo ci sembra l'aspetto più problematico, ma forse inevitabile, vista la prospettiva husserliana, all'interno della quale si articolano le tesi del libro. Possiamo pensare all'Occidente, alla sua apertura infinita all'Assoluto senza fare i conti sul modo in cui il Cristianesimo ha caratterizzato questa apertura? La Rivelazione cristiana è solo una delle possibili modalità in cui si attua questa apertura? Ci chiediamo, riprendendo proprio una tesi di Derrida, se la stessa filosofia di

Hegel, che Costa presenta come una prospettiva da superare, in quanto riduce il *telos* ad una mera realizzazione di una verità che si è già manifestata, potrebbe essere intellegibile al di fuori di un certo senso della storia che il Cristianesimo, e solo esso, ha introdotto in Occidente, e di cui ogni processo di secolarizzazione si nutre. Il Cristianesimo per Costa è uno strato, un innesto, tra gli altri, che riscrive (ha riscritto) l'origine aprendola così al suo avvenire: «il cristianesimo inventa la sua Grecia» (115), come ogni epoca (l'Umanesimo, il Romanticismo), scoprendo così nuove possibilità, che non erano presenti nell'origine. In questo senso il cristianesimo «apre un orizzonte storico, fa entrare in una particolare tonalità emotiva che contiene in sé una morale, un ordine di rapporti sociali, un modo di esperire e rapportarsi agli altri» (57). È uno dei modi, esattamente come il liberalismo o il socialismo, «in cui la vita cerca la verità di sé» (82). Ci chiediamo se sia possibile ridurre il ruolo del Cristianesimo ad un innesto tra gli altri. E ce lo chiediamo proprio a partire da una condivisibile precisazione dello stesso Costa, quando sottolinea come la riduzione della ragione a mera procedura tecnica, disancorata dall'interrogazione sul «senso del tutto», si realizza «per esempio quando si crede di poter separare con un taglio netto il sapere dalla fede» (138). Nel paragrafo dedicato a «Fede e sapere: l'Occidente tra Atene e Gerusalemme» l'interlocutore di Costa diventa Lévinas, ma con l'obiettivo di salvare la fenomenologia husserliana dalle critiche sollevate da quest'ultimo. Anzi, Husserl offrirebbe una chiave per pensare insieme la tradizione ebraica e quella greca, come i due poli che «in tensione tra loro, animano la storia dell'Occidente» (145). La filosofia indubbiamente ha a che fare con l'Occidente, è la forma di sapere attraverso cui l'Occidente ha sempre provato a pensare al di là dell'Occidente, a decentrarsi, ad assumere un punto di vista altro, in cui l'ovvietà, la *doxa* sia chiamata a render conto, a legittimarsi di fronte all'*épistème*, alla husserliana esigenza di una filosofia come scienza rigorosa. Ma l'Occidente ha avuto questo innesto, che è stato quello della religione cristiana, che non può essere considerato un innesto tra altri. E forse una delle cause della crisi – di civiltà e della filosofia stessa – in cui ci troviamo è proprio di aver cercato di immunizzare l'Occidente e le sue forme di sapere da ogni determinazione religiosa, vedendo nella fede una figura ingenua, emotiva, dossica di apertura alla verità. Lo spazio pubblico, comune, cioè del riconoscimento reciproco, della costruzione del legame sociale in Occidente è stato costruito sospendendo qualsiasi riferimento alla fede. E forse oggi è proprio questo che ci impedisce un effettivo dialogo con quelle civiltà, in cui la fede non è riducibile ad un mero fatto privato.

Vittorio PEREGO

