

# Che cos'è l'Europa

GIULIO M. CHIODI\*

Zukunft braucht Herkunft  
(Odo Marquard)

## INQUADRARE IDENTITARIAMENTE L'EUROPA

L'Europa ignora se stessa, perché non si riconosce in nessun mito.

Sono convinto che l'Unione Europea avrebbe dovuto prendere le mosse dal primo nucleo di stati che stipulò un accordo comunitario (meglio forse ad esclusione dell'Inghilterra, che per sue fondate geostrategie si è sempre dimostrata alquanto ritrosa nei confronti di una visione eurounitaria); una volta operato un consistente consolidamento dei rapporti contratti tra tali paesi anche sul piano politico-istituzionale, si sarebbe poi potuto gradualmente procedere a ulteriori ampliamenti. Se le cose fossero andate in tale modo, oggi l'Europa sarebbe certamente un'entità molto più solida e compatta, e in ogni caso molto più capace di impostare una propria politica interna ed internazionale. Ciò non è accaduto e

\* Docente di Filosofia e simbolica politica presso l'Università degli Studi dell'Insubria.

non solo se ne pagano le pesanti conseguenze, ma si deve anche assistere all'incremento dell'errore iniziale: si continuano ad ammettere nuovi paesi nella sua compagine sconnessa, prima ancora che prenda consistenza una sua identità e soprattutto una plausibile autocoscienza collettiva.

Dopo la caduta della cortina di ferro e dopo l'abbattimento del muro di Berlino, sull'onda del graduale affermarsi di principî liberaldemocratici, si manifestò uno slancio eurottimistico che, alla luce degli eventi succedutisi, si è grandemente ridimensionato. Al punto che non è del tutto assurdo pensare – anche se non è facile da dimostrare – che la vittoria dell'occidentalismo abbia portato con sé forti limiti allo sviluppo complessivo ed organico dell'Europa. Del resto, è facilmente constatabile che in Europa alberghi più esperienza storica di quella che essa è in grado di amministrare e fors'anche di sopportare; ciò è fonte di conflittualità interne, soprattutto per le derive ideologiche che si intersecano, per la stanchezza dello spirito, per l'impoverimento identitario. «Cosa succede dello spirito quando nulla più lo lega ed esso è stanco anche dell'ironia?»<sup>1</sup> Questa frase interrogativa di Ernst Jünger pare ben essere appropriata alle condizioni in cui versa l'attuale spirito europeo.

L'Europa non è certo un'entità cartesiana: essa è ben lontana dall'assomigliare a un'idea chiara e distinta. Da poco più che generica indicazione geografica, la sua mole è emersa confusamente alle coscienze, che ha trovato impreparate e disorientate sotto la pressione di dinamiche internazionali, che sfuggono completamente al loro controllo. Questioni più di sopravvivenza che di vitalità. Del resto, quanto più ci si avvicina alla storia e alla cultura europee con intenzioni identitario-rappresentative, tanto più si frammentano i tentativi di visione unitaria. In tale senso, la scarsa consistenza dell'Europa (che si riflette probabilmente di più su quella pensata dai politici che non su quella dei popoli) ha avuto recentemente perfino una sede ufficiale per mettersi in luce: è stata quella della discussione sul preambolo della sua controversa e finora non ancora partorita costituzione. L'accesso dibattito ha rasentato stadi di natura ideopatologica. Ha per tema: "Chi siamo?". Non sapendolo affatto, si è deciso di affrontare l'argomento: "In che cosa ci possiamo riconoscere?". E peggio ancora, infine: "Decidiamo in che cosa ci riconosciamo." È questa la via per dischiudere una normazione identitaria, che non può avere altro esito che la costruzione di un'identità soltanto normativa, che apre pesanti divari tra paese legale e paese reale.

A questo punto è legittimo anche chiedersi, di fronte allo stato delle cose, per quali motivi un singolo paese europeo debba riconoscersi, nel suo insieme, più vicino ad un altro paese europeo che non ad uno extraeuropeo. Perché mai il mondo spagnolo dovrebbe sentirsi più affine a quello danese e svedese che non al latino americano? Perché mai l'Inghilterra dovrebbe considerarsi più vicina all'Austria o all'Italia che non agli Stati Uniti d'America o all'Australia? Sul piano dei rapporti internazionali, ivi compresi quelli economici, c'è chi solleva legittimi dubbi se un paese europeo possa trarre più vantaggi dalle relazioni comunita-

---

1 Ernst Jünger, *Sulle scogliere di marmo*, tr. it di A. Pellegrini, Parma, Guanda, 1988, p. 24.

rie che non da quelle autonomamente intrattenute con paesi di più remota collocazione geografica. Se c'è una geografia emozionale, allora, questa potrebbe bene adattarsi all'Europa, fatta a misura dei nostri desideri, bisogni, aspettative, e caricata di tutti i nostri amori e timori; di tale geografia i politici fanno regolarmente il loro bravo uso strumentale, trasformandola anche in geografia patologica.

Dobbiamo dunque chiederci in che cosa mai consista l'autocoscienza europea. Viene spontaneo esprimerci in termini hegeliani e convenire che tutti i fiumi di parole che si sono spese sull'Europa sono travagliati tentativi di esercitare un'autocoscienza infelice: la coscienza di essere europei fa la parte di un'idea che non è ancora riuscita ad appropriarsi della propria natura e a elaborarsi per conseguire e sviluppare uno status di vera e propria autocoscienza.

La domanda può farsi più precisa in maniera dubitativa: è soltanto la contiguità geografica o non sono già gli interessi economici, il costume, la comunanza di condizioni e di prospettive a formare la base di una comune cultura e della formazione di una compagine socio-politica autoregolantesi? Molto si è insistito proprio sull'elemento "cultura" come fattore identitario principale di un autoriconoscimento europeo, dato l'indiscutibile patrimonio tradizionale che si è accumulato nei secoli e che si è propagato ovunque nel mondo. Efficacemente Edgar Morin ha parlato in proposito di una cultura dialogica in continuo ribollire<sup>3</sup>.

Ma è pur vero che il richiamo alla cultura è carico di non pochi aspetti patetici. Ci si domanda fino a che punto sia riconoscibile attualmente una cultura europea, quando si confrontino la cultura di ieri e quella di oggi. Il richiamo alla cultura (non intesa solo come costume e modo di vita, ma anche come insieme di conoscenze costitutive) anche nell'ipotesi di Morin si riferisce ad un passato che ha sempre meno riscontri nella società odierna. Viviamo tra studenti universitari tedeschi, che non hanno mai letto Goethe e non hanno mai sentito nominare Schelling, italiani che non sanno leggere Dante, francesi che non conoscono Ronsard o Beaumarchais e tutti che hanno difficoltà a stabilire se Carlo Magno sia vissuto prima o dopo Cristo oppure che sono capaci di dire che la Battaglia di Lepanto faceva parte delle guerre puniche, forse combattute da Napoleone<sup>3</sup>. Questa è la realtà verso la quale ci hanno condotto anni di politica scolastica "popolare e socialmente illuminata"; i tentativi di recupero, che mirano a favorire la cultura sottoponendola ad amministrazione economica e a strategie sociali, la riducono irrimediabilmente a mero strumento amministrativo.

Anche al di là di tali considerazioni, rimane comunque un dato di fatto la difficoltà di riconoscere un'identità europea. Questa mesta realtà fa sorgere il sospetto, non del tutto infondato, che la nuova Europa nasca di fatto troppo vecchia.

---

2 Cfr. Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

3 In proposito ci sarebbero aneddoti a non finire. Ricordo solo, a titolo di esempio, che in un'aula colma di studenti di giurisprudenza, in un grande ateneo italiano, chiesi se qualcuno fosse in grado di citarmi almeno due nomi di umanisti italiani del XV secolo (fra l'altro, particolarmente significativo per l'Italia). Smarrimento generale e qualche balbettio di risposte irripetibili. Simili crolli della formazione generale non sono affatto compensati - come taluno erroneamente crede - da adeguate acquisizioni in altri campi del sapere.

Anche da qui l'opportunità di porsi il problema delle sue radici<sup>4</sup>.

L'identità del presente non è desumibile dal presente stesso, ma da quanto ha concorso a determinarlo; essa è perpetuazione dinamica e perciò deve essere vista in movimento, cogliendo del movimento stesso la parte traente e costante. Il suo nucleo è appunto reperibile alle radici, all'origine cioè dell'idea medesima di Europa.

Mi rendo conto che "radici" è invero un'espressione troppo abusata in ambito sociale e costumale. Attualmente è spesso ripetuta e quasi abituale presso movimenti più folclorici che conservatori. Tuttavia è rimasta ancora abbastanza significativa, anche se un poco grossolana, per indicare i nuclei costitutivi dell'identità di una compagine collettiva. Tra studiosi si carica immediatamente di connotati storici; e ciò è assolutamente inconfutabile.

In questo scritto non potrò che sorvolare a distanza aspetti prettamente storici, che richiederebbero di essere affrontati più analiticamente; ma mi limiterò a richiamarli solo per appoggio alla tesi che sostengo. La loro portata, oltretutto, li fa fortemente incidenti sul presente, anche se bisogna ben guardarsi dal pensarli come pretesa di sintetizzazione delle radici che hanno generato quei popoli e quelle costumanze che sono fiorite su quel territorio dai confini incerti, che si conviene denominare Europa: è ovvio che occorrerebbero spazi per voluminose trattazioni, dense di ipotesi e di percorsi suscettibili di continui ripensamenti.

Il mio obiettivo è di mettere in evidenza il nucleo fondante del senso, o se si preferisce del significato, dell'entità storica stessa che si definisce Europa, nella ferma convinzione che tale nucleo debba essere reperito in un contesto relativamente circoscritto. Prescindendo da tale contesto, ogni affermazione sull'identità europea è senza dubbio arbitraria e si risolve solo in ideologismi o in ipotesi essenzialmente infondate.

Cerco subito di essere ancora più esplicito, riferendomi a quanto quotidianamente è offerto alla nostra osservazione.

È diffusa, e non a torto, l'impressione che i quadri politici ufficiali – che esigono di essere considerati i legittimi rappresentanti di quell'Europa che si adoperano a costruire – mantengano il silenzio sull'impronta storica che connota i popoli europei o che ne colgano strumentalmente solo qualche tratto, per trincerarsi poi nell'affermazione di principi e di programmi strategici, come se questi costituissero la vera identità unitaria europea e non già il suo surrogato. Tali principi e programmi sono riconoscibili nella proclamazione e nelle dichiarazioni di principi etici, o di diritti universali, o di idee legalistiche e di garantismi sociali vari, concepiti come vincoli identitari della comunità. Anche se dotati di valori morali spesso condivisibili, si tratta di surrogati, che vogliono colmare – e che quindi implicitamente attestano – il vuoto identitario della compagine europea come realtà storica presa nel suo complesso.

---

4 Parlando di Europa si può incorrere in una falsa biunivocità: questa si dà quando si confonde nella discussione l'attribuzione di significato o di concetto ad un termine verbale con l'attribuzione di un termine verbale appropriato a un significato o a un concetto. Nel nostro caso, occorre stare attenti a non etichettare come specificità o individuazione dell'identità europea un insieme di valori o di vedute ideologiche, la cui condivisione nasce indipendentemente dalla loro natura più o meno europea e pretende di porsi prioritariamente all'entità Europa.

Dopo il risorgimento italiano, come è in uso chiamarlo, veniva ripetuta una frase, attribuita a Massimo D’Azeglio, ma anche ad altre illustri fonti: «Si è fatta l’Italia, ora dobbiamo fare gli italiani». Ma quale Italia sarebbe stata fatta, dal momento che si dichiara che non c’erano ancora gli italiani? Sta accadendo ora qualcosa di analogo con l’Europa? Facciamo l’Europa e poi facciamo gli europei? Ma chi mai farebbe questa Europa, che non sarebbe fatta dagli europei, ancora inesistenti? O si vuole costruire un tipo predeterminato di Europa, per poi costruire degli europei a sua misura? Ma chi deciderebbe tale tipologia e investito da chi?<sup>5</sup>

Se l’Europa vuole sussistere con una propria e riconoscibile entità politico-culturale deve essere capace di riconoscersi nel nucleo essenziale delle proprie origini, la quale è parte costitutiva del suo mito di appartenenza. In caso contrario l’Europa si risolve in una semplice espressione geografica variamente amministrata, e per di più dai confini molto incerti, che solo i politici si affannano a riempire di necrotiche burocrazie. Un punto, in ogni caso, rimane fermo e irrevocabile: senza miti di appartenenza non si hanno possibilità di identità costitutive. Dobbiamo perciò incominciare a capire come e dove cercare quei miti e le radici di quell’appartenenza.

#### IL PROBLEMA ETICO E L’APPARTENENZA: OGNI ETICA PRESUPPONE UNA SUA EPICA

Iniziamo con una prima osservazione, che cade sul terreno dei dibattiti attuali intorno alla definizione identitaria dell’Europa.

Gli aspiranti costituenti, coralmemente sorretti da preoccupazioni partitiche, sostengono in diverse versioni la necessità che la compagine europea si riconosca,

---

5 Solo come cenno incidentale vale la pena ricordare la bandiera, che è stata scelta a rappresentare l’Unione Europea, ovviamente priva di storia e di consacrazione degli eventi. In commissione propositiva si era discusso se adottare la E verde in campo bianco, come desideravano gli aderenti al movimento europeista o la bandiera azzurra con la croce rossa in cerchio solare d’oro di Paneuropa, concepita a Vienna nel 1922 da Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi e adottata in Svizzera nel 1923. La decisione fu per una bandiera “d’azzurro a quindici stelle d’oro poste in orlo”. Robert Bichet, uno dei responsabili della scelta, riportandone la storia, conclude dicendo che la scelta finale, fermo restando il numero di quindici stelle, permette di iscrivere al centro un emblema nazionale. Osservazione: non ho mai veduto una bandiera dell’unione recante al centro un emblema nazionale. Il vuoto centrale è significativamente sempre rimasto: attesta il vuoto di senso. A parte qualche ricalco, evidenziato dall’azzurro scuro e dalle stelle ed effettuato sul modello americano, per un esperto di simbolica è eloquente anche l’aspetto complessivo della bandiera. L’azzurro scuro è colore di cielo, della spiritualità, e della proiezione all’infinito, invocante certezze altrove, segnatamente al di sopra di sé. Le stelle a cinque punte sono immagine antropica spiritualizzata di microcosmi che rinviano ad un’armonia macrocosmica. Esse sono disposte a cerchio, intorno a un vuoto, significante di una centralità assente. Solo quando quel vuoto potrà essere riempito, se lo potrà, da un simbolo comune (che può nascere solo per un grande evento fortemente empatico e radicalmente coinvolgente per tutta la comunità presa nel suo complesso), solo allora potrà affiorare una vera identità europea, accomunante i suoi popoli. Per il riferimento qui fatto a Robert Bichet cfr. Yves Hersant - Fabienne Durand-Bogaert, cur., *Europes. De l’antiquité au XXI<sup>e</sup> siècle: anthologie critique et commentée*, Paris, Laffont, 2000, p. 807 e sgg.

per esempio, come intransigente tutrice dei diritti umani, dei diritti del singolo individuo e assertrice dell'attuazione di guarentigie sociali, in realtà non del tutto concordi, che dovrebbero convergere nel godimento per tutti di una medesima cittadinanza. Proprio con valutazioni fondate su tali propositi, infatti, sono state motivate delle obiezioni all'entrata di taluni paesi nell'unione europea; da ultimo è toccato alla Turchia, sospetta di scarso rispetto dei principî ispiratori di quelle idee.

Se si indaga sulle suddette motivazioni, la risposta che viene data è sempre basata su un misto di elementi morali, giuridici e di opportunità di convivenza: tutti caratteri, quindi, che in sostanza comunemente si dicono etici e ai quali non si possono affatto disconoscere apprezzabili proprietà di ragionevolezza. Penso che i sostenitori della carta europea dei diritti e di una costituzione unificante i paesi aderenti si ritrovino tutti consenzienti sulle ora accennate motivazioni, giustificandole sostanzialmente con la loro natura etica. L'Europa, al di là delle sue differenze interne, avrebbe una indiscutibile qualità, che accomunerebbe tutte le sue componenti: quella di condividere (o, meglio, di doverlo fare) i medesimi valori etici, in particolare sul piano giuridico e politico.

Ma "etico" è un aggettivo molto corrente ed usato in maniera troppo scontata: piace, perché ricorda il "senso di responsabilità" (altra espressione generalmente abusata), il comportamento onesto, rispettoso di altrimenti non definiti principî di convivenza, la sottomissione a regole che prescrivono mitezza, solidarietà, rigore morale. Su per giù sono questi i contenuti con cui viene diffuso il concetto di etica, che avrebbe la particolarità di indicare contenuti universali, indiscutibilmente accettabili, fonte di riprovazione a chiunque li trasgredisce.

In realtà il termine etico è reso equivoco proprio da queste pretese. Ci possono essere, infatti, tante etiche quante sono le civiltà, le costumanze, le consuetudini dei popoli, e – perché no? – quante sono le ideologie.

Etica, in breve, se le attribuiamo il suo significato originario era la tana abituale dell'animale, e da qui l'accezione di insieme della mentalità comune e delle consuetudini che in una comunità si convertono in regole di vita relazionale, condivise dalla comunità stessa nella loro sostanza e finalità e rese fondamentali delle sue istituzioni. Ma chiediamoci con un piccolo sforzo: di quale etica veramente si tratta quando, esplicitamente o implicitamente, si invoca l'etica ispiratrice delle direttive politicamente identitarie della compagine europea? Non c'è dubbio, innanzitutto, che qualsiasi etica (e qui l'etimologia greca del termine *éthos* ci è di grande aiuto) deve effettivamente riflettere il sentire ed i comportamenti della collettività, alla quale si riferisce; in caso contrario non è altro che un tentativo di costruzioni utopiche, un insieme di principî astratti autoritativamente posti, di comandi tesi ad imporre precetti normalmente non seguiti, nonché incapaci di modificare le linee di comportamento abitualmente adottate dalle popolazioni.

Queste affermazioni richiedono delle precisazioni. Prima di tutto sul piano filosofico, ma sempre avendo presente il riferimento applicativo politico.

Per il filosofo ogni etica si collega ad una teoretica; non si dà etica senza una propria teoretica. Ma le teoretiche, come del resto le etiche, mutano nello spazio e nel tempo. In base a questa ovvia constatazione si può obiettare all'affermazio-

ne per cui etica significhi un sentire ed un comportarsi comunemente condiviso, perché ritenuto o fondato su un ordine oggettivo o percepito universalmente valido. L'obiezione potrebbe giustificarsi con la convinzione che l'etica vigente sia la maschera di una teoresi storicistica o addirittura pseudo-hegeliana (per le sue affinità col concetto hegeliano di *Sittlichkeit*): così dicendo, l'etica appartarrebbe piuttosto al mondo dell'essere o del divenire che non a quello del dover essere, come ci viene invece insegnato soprattutto dal giusrazionalismo tedesco e in particolare da Kant.

Il richiamo da parte dei politici all'etica (in particolare il rispetto dei diritti umani) è forse di natura descrittiva, come vorrebbe la prospettiva hegeliana? Cioè riflettente la realtà etica effettivamente vissuta dai paesi europei e recepitibile come tale? C'è da dubitarne. Tuttavia rimane sempre da chiedersi su quali fondamenti essa si appoggi. Di contro, secondo una visione etica, che si rifà piuttosto all'insegnamento kantiano e che obbedisce ad un'ottica antistoricistica e meno deterministica, fondata sul dover essere, si possono sollevare altri quesiti (o, se si vuole, controquesiti). Da dove scaturisce mai quel "dover essere" per gli ordini politico-istituzionali? Allora, l'Europa che ne nascerebbe sarebbe un'entità utopica, fondata solo sul "dover essere"? La sua identità sarebbe riposta solo in un "dover essere"? E, ancora una volta, donde? Molti hanno risposte già pronte: dalla ragione, dal calcolo utilitaristico, dalla natura dell'uomo e dalle necessità primarie della sua socialità, dalla coscienza, dall'esperienza del bisogno e così via. In ultima analisi, tutte queste risposte ed altre simili, sono costrette ad elevare a categoria assolutizzante il principio che ritengono più universalizzabile degli altri e lo assumono a fondamento.

La relatività in tutto ciò è inevitabile, come per tutte le intellezioni e intellettualizzazioni umane, destinate a aggirarsi entro i confini delle loro tautologie e a soffrire dell'indimostrabilità dei fondamenti primi e protofilosofici. Insostenibile, perciò, è la pretesa di superare questi limiti. Vale, però, l'esortazione a tenerne sempre conto, ossia ad essere sempre almeno consapevoli della natura dogmatica dei principî fondativi che si sostengono, siano essi la ragione, il calcolo utilitaristico, il benessere, la natura umana e le sue inclinazioni, la coscienza, l'esperienza del bisogno, ma aggiungiamo anche la consuetudine, i costumi sociali, le convenzioni e così via.

L'etica non è un prodotto né divino, né naturale; se si è convinti di questa verità concreta, allora bisogna concludere che l'etica è una dimensione tipicamente culturale, e dunque relativa, nonché soggetta all'insieme delle condizioni storiche che l'hanno determinata. Il punto essenziale è che rimane assolutamente arbitrario qualsiasi assunto che ignori di fatto che i principî fondativi di una comunità politica non possono trovare realizzazione al di fuori della storia e degli eventi peculiari che la animano, ma anche al di fuori della forza.

In tema di momenti fondanti concernenti le comunità umane, bisogna perciò porsi in ogni caso sul piano della loro storicità. Le osservazioni, perciò, non si possono arrestare al solo piano filosofico, ma comportano anche quello storico.

Per lo storico, ovviamente e vieppiù, ogni etica appartiene ad una storia (ed

è anche fatta di più storie). In quale storia si iscriverebbe l'etica che è invocata a rappresentare l'uropeismo? È evidente che qui si deve implicitamente dare per narrata una lunga, tortuosa e discontinua vicenda di intrecci di civiltà, stratificatesi nel tempo, partendo dall'antichità per arrivare ai nostri giorni. Ma nei fatti non è sostenibile che da questo percorso sia nata un'unica etica europea, né che si possa storicamente dimostrare che sia la più fondata.

La storia, tuttavia, ci offre un insieme di dati indispensabili per ricostruire le possibili radici comuni di un complesso culturale eterogeneo. Inoltre la storia ci è di insostituibile aiuto per riconsiderare ciò che chiamiamo etica alla luce dei suoi significati di vissuto collettivo. Parlare di significati, e meglio direi di strutture di senso che attribuiscono valore alle appartenenze, vuol dire introdurre, accanto alla considerazione d'ordine filosofico e storico, anche quella che si rifà strettamente all'ordine simbolico, che tocca in linea di fatto più direttamente di ogni altro le forme del vissuto collettivo.

Abbiamo detto che ogni etica ha sottesa una teoretica e che ogni etica appartiene ad una propria storia; ora aggiungiamo il punto decisivo per il nostro tema, che è alla base anche della sua nozione simbolica: ogni etica è preceduta da una sua epica<sup>6</sup>.

Epico è il momento della sfida, della conquista, della messa in gioco totale, della vittoria o della sconfitta definitive, della vita o della morte; epico è il gesto di eroismo ingenuo, anche inconsapevole, di colui che ignora, ma è mosso da una fede assoluta ed invincibile. Non occorre il ricorso ad una metodologia simbolica per rendersi conto che ogni etica è la prosecuzione normalizzata, resa consuetudine, e la custode in sé del momento epico che le ha dato legittimità e senso. In breve, ogni etica è improntata alla normalità, non essendo che la traduzione in costume di un'epica che l'ha preceduta; l'etica fa dell'epica un vissuto collettivo secondo regole condivise, pacatamente memori di una epicità originaria, ma prive ormai del rischio, della sfida primitiva, dell'ingenuità eroica che è propria di ogni epica. Ogni etica appare perciò identificabile e motivata, soltanto se di essa e in essa è riconoscibile un momento epico, di cui l'etica stessa, erede sul piano normativo, è ricordo ed ordinaria amministrazione costumale.

Allora chiediamoci ancora una volta: qual è il momento epico dell'etica identitaria che è propria dell'Europa? È l'etica medesima che viene propugnata dalle

---

6 Schematizzando, secondo nozioni operative negli studi di simbolica politica, ogni grande ciclo storico attraversa una fase epica, una etica ed una patetica. Nella fase epica il soggetto simbolico è l'eroe, che rivive come suo modello individuale la divinità; nella fase etica il soggetto simbolico è il cittadino, che rivive come suo modello, specificamente collettivo, l'eroe; nella fase patetica, dove le norme aggreganti non sono più condivise ma ricercate, il soggetto simbolico è l'uomo comune, abbandonato a se stesso, che rivive come suo modello il cittadino. Oltre la fase patetica ci sono le mutazioni, i capovolgimenti, i nuovi cicli o il dissolvimento dell'uomo, che tutt'al più rivive a sua volta, nei nostri tempi, preso a modello come artefatto della tecnologia. La sequenza, qui presentata in termini contemporanei, è bene documentata dalle fasi attraversate, per esempio, dalle civiltà classiche greca e romana e, in un contesto filosofico nutrito di cultura classica, concettualmente prefigurata nella teoria dei corsi e ricorsi di Giambattista Vico. Più in particolare cfr. Giulio M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, Vol. II, Franco Angeli, lezione XXV, in corso di stampa.



attuali rappresentanze politiche che si fanno assertrici di un'unione europea? E a quali proprie fonti epiche risalirebbe tale etica?

Cerchiamo di rispondere. Le linee di trazione concettuali dell'etica più comunemente propugnata sembrano a buona ragione ricondurre alle idee illuministiche, alle dichiarazioni dei diritti dell'epoca dei lumi e delle emancipazioni sociali, ai processi di democratizzazione delle istituzioni, a taluni principî ispiratori del costituzionalismo moderno con qualche pallida concessione alla precedente tradizione cristiana. Il momento epico di tale etica, dunque, ruoterebbe soprattutto intorno alla Rivoluzione francese e ai suoi ideali. Qui si dovrebbe rintracciare l'epica identitaria di gran parte dei principî ispiratori delle attuali rappresentanze politiche europee, o almeno della loro maggioranza; questo il principio ispiratore stesso, a partire dal quale esse intendono aggiornare il presente e il futuro e nel contempo conferire un'identità storica alla compagine europea unitariamente intesa.

Tale richiamo fondativo è nel suo insieme certamente corretto, ma soltanto se la scelta parte dai presupposti ideologici delle rappresentanze politiche ora chiamate in causa. Non facciamo qui questione se i principî ideologici sostenuti manifestino più i caratteri di un momento etico che non quelli di uno patetico – cioè pervaso dalla consunzione degli *éthoi*, secondo quanto personalmente sono propenso a credere – affrontiamo invece la seguente domanda: siamo sicuri che la scelta ideologico-programmatica, che ha fondamento sui principî ora brevemente richiamati, coincida col momento epico fondativo di una possibile identità europea? Detto in altri termini, la percezione storica dell'esistenza di un'entità unitaria definibile come Europa e il sentimento di farne parte nascono unitamente a quei principî? Per dirla riduttivamente ed incisivamente: l'Illuminismo e la Rivoluzione francese sono le manifestazioni epiche, e quindi fondative, di un'identità europea? Entrambi sono eventi storici certamente non privi di un loro *épos*, ma è evidente – sia per le vicende che li accompagnano sia per le conseguenze che hanno seminato – che il fenomeno appartiene soltanto a una parte e a una fase di una storia europea, che aveva altrimenti e da molto tempo posto i pilastri di una sua riconoscibilità non soltanto geocontinentale; e d'altronde la vicenda francese di fine settecento non ha cancellato completamente una storia, ma ne ha solo ridefinito alcuni percorsi. Con una certa enfasi si può anche giungere a pensarla come un momento epico europeo, ma non come il momento epico europeo per eccellenza, che è fondativo, in quanto pone le premesse o addirittura dà vita all'entità europea in se stessa.

Si deve riconoscere che è difficile, forse impossibile, sfuggire ad una scelta che non sia ideologica, se si vuole individuare quel momento che definiamo fondativo per eccellenza (non diciamo “in assoluto”, ma solo “per eccellenza”, onde attenuare le arbitrarietà che sempre insidiano i discorsi del genere che stiamo praticando); tuttavia c'è molta differenza tra immaginarlo coincidente con un'idea programmatica oppure in un'idea storico-costumale. La prima si ispira a un modello esclusivamente di parte, per non dire addirittura partitico; la seconda al riconoscimento di un'impronta di continuità e di appartenenza tramandata. La seconda ha indubbiamente caratteri identitari più connotanti e di formulazione

meno arbitraria; rimane però uno spiacevole dato di fatto che le attuali rappresentanze politiche si attengano molto di più alla prima, immaginando un'identità politica in atto fondata sostanzialmente su un arbitrario dover essere.

È evidente che il reperimento di un momento fondativo identifica un'entità simbolica, intorno alla quale si costruisce e si tramanda nelle generazioni un mito dell'appartenenza; e la presenza di un mito di appartenenza è condizione necessaria per l'autoriconoscimento collettivo. Il mito d'appartenenza è sempre un mito di fondazione. Senza presupporne uno proprio una comunità non è più tale, è irriconoscibile a se stessa e al mondo esterno, è un ammasso sociale informe oppure viene ridotta a un corpo sociale sottomesso a forzata eterodirezione.

L'importanza di rifarsi ad un momento epico, di riconoscerlo, di coltivarlo e di trasmetterlo alle generazioni che si succedono è, nel suo essere, l'energia vitale del nucleo costitutivo del sentimento di appartenenza e dell'etica che ne consegue ad esso ispirata. È in quel momento che si ritrovano le radici storiche, la concentrazione dell'essenza comune, l'elemento genetico su cui si plasma la genealogia di un corpo sociale, il nucleo irradiante dell'identità, la forza traente dei valori della comunità.

Un esempio vivo ci viene dal cristianesimo, laddove esso è ancora operante: la sua propagazione - al cui centro rimane sempre la figura di Cristo - ha conosciuto i suoi momenti epici e quindi di fonte identitaria nei suoi martiri, santi, missionari e monaci (vi potremmo rintracciare anche il riferimento diretto alla civiltà europea pensando, per esempio, a figure come quelle di San Benedetto, Sant'Ambrrogio, Sant'Agostino, per fermarci soltanto all'età patristica). "Zukunft braucht Herkunft" possiamo affermare con Odo Marquard.<sup>7</sup>

Cerchiamo dunque di individuare il momento epico fondativo dell'Europa, che deve necessariamente risalire ad un'epoca in cui l'Europa medesima, non essendo ancora percepita come tale, incomincia a connotare e a denotare la sua identità.

## L'EUROPA PRIMA DELL'EUROPA

Europa è termine che designa un continente, che propriamente però non è un continente, giacché geograficamente è una propaggine peninsulare dell'Asia. Lo possiamo definire, in maniera più appropriata, un continente storico. Ma perfino il suo nome si avvale di un termine di dubbio significato etimologico. Qualcuno lo fa risalire ad *ê reb*, cioè ad un radicale di origine orientale indicante il sole che entra nella terra o anche il luogo del suo nascondersi, dal quale l'ebraico *êrêb*<sup>8</sup> e l'espressione letteraria "erebo"; altri preferiscono riportarsi alla radice greca *op*, indicante il vedere, che suggerirebbe poi l'idea di luogo di vista ampia, che si

---

<sup>7</sup> È il titolo che l'autore ha dato ad una raccolta di saggi. Cfr. Odo Marquard, *Zukunft braucht Herkunft, Philosophisches Essays*, Stuttgart, Reclam, 2003.

<sup>8</sup> Questo etimo, che ha un parallelo con la supposta origine fenicia del mito della fanciulla Europa, è stato accreditato da Heinrich Lewy, *Die semitische Fremdwörter im Griechischen*, R. Gärtners Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1895. Per altre indicazioni etimologiche cfr. Louis Deroy, *Le nom de l'Europe, son origine et son histoire*, in «Revue internationale d'onomastique», t. XI, Paris, d'Arthey, 1959.

estende, o anche territorio vasto; altri ancora le attribuiscono il significato di terra tenebrosa o terra ignota, sede notturna, ricordando il vocabolo greco *europós*, che significa oscuro<sup>9</sup>.

L'indeterminatezza<sup>10</sup> sembra connaturata a questa terra, tanto nella sua entità quanto nella sua denominazione. Sempre rimanendo in ambito puramente terminologico, il riferimento più noto è a figure mitologiche, tramandateci dalla cultura greca, che hanno appunto nome Europa. Diverse eroine del mito antico ebbero questo nome, tra cui una ninfa oceanina, progenie di Poseidone, e la madre di Niobe, nonché una moglie di Danao. La più nota di nome Europa, però, è certamente la figlia di Agenore e Telefassa, di cui Zeus si innamorò, trasformandosi in toro per possederla e a cui diede in dono un'arma infallibile per la caccia, un cane a cui mai sarebbe sfuggita la preda e un guardiano di bronzo, una specie di automa, che avrebbe protetto le coste cretesi da ogni nemico.

È interessante tenere conto di quanto gli scrittori più antichi ci hanno tramandato circa l'immagine che essi si erano formata di ciò che collegavano al nome Europa. Forse il riferimento più comune è al poemetto di Mosco di Siracusa, che intorno alla metà del II secolo a. C. descrisse in un epillio intitolato Europa la vicenda dell'eroina sedotta da Zeus, e sullo sfondo si colgono dirette allusioni spaziali. Ma tutte queste figure del mito, al di là del nome, non hanno nulla a che fare con l'Europa, la inconsueta "terra di fronte", in quanto reale entità geopolitica e tanto meno in quanto culturale.

Piuttosto, già nel V secolo a. C. troviamo immagini ben puntualizzate e commentate dell'Europa territoriale. Le incontriamo, per esempio, in Erodoto, che si interroga sulle ragioni della tripartizione del mondo, così come essa viene tramandata: Asia, Libia (corrispondente all'Africa) ed Europa. E aggiunge, secondo le informazioni pervenutegli: «Riguardo all'Europa, nessuno al mondo sa né se sia circondata dal mare, né da dove abbia tratto il suo nome, né è noto chi glielo impose»<sup>11</sup>. Si dichiara, inoltre, all'oscuro di come mai le tre regioni del mondo portino i nomi di altrettante donne, ma mentre trova quelli di Asia e di Libia abbastanza spiegabili, Europa gli suona nelle sue motivazioni completamente misteriosa. Circa l'estensione geografica ritroviamo cenni anche in Polibio, che mantiene la tripartizione del mondo suddetta e che stabilisce i confini dell'Europa tra le Colonne d'Ercole e il fiume Tanais, l'attuale Don<sup>12</sup>. Naturalmente non manca, in merito, una descrizione alquanto analitica nella vasta Geografia di Strabone<sup>13</sup>.

---

9 Riferimenti all'etimo di Europa o a configurazioni della sua entità sono in Yves Hersant - Fabienne Durand-Bogaert, cur., *Europes. De l'antiquité au XXe siècle: anthologie critique et commentée*, Laffont, Paris, 2000, *passim*.

10 L'espressione "terra di fronte" riassume la visione che gli antichi greci avevano dei territori nord-occidentali, che costituivano una irregolare linea di frattura con quelli che concepivano gravitanti intorno alle aree loro consuete.

11 Erodoto, *Storie*, IV, 45, 4-5, tr. Fiorenza Bevilacqua, Torino, Utet, 1996.

12 Cfr. Polibio, *Storie*, III, 37, 2.

13 Cfr. Strabone, *Geografia*, II, 5.

Incontriamo un'immagine abbastanza elaborata dell'Europa in un'importante opera squisitamente naturalistica di Ippocrate<sup>14</sup>. Anch'egli si attiene alla tradizionale partizione della terra, ma mostra di assimilare la Libia all'Asia e di considerare i territori più settentrionali di quest'ultima appartenenti all'Europa. Il suo mondo ha propensione a distinguersi tra un nord e un sud. Il suo trattato *Dell'aria, delle acque e dei luoghi*, attribuibile ad una data non documentata, ma secondo gli esperti compresa tra il 430 e il 410 a. C., anticipa, nei limiti delle conoscenze del tempo, la teoria della formazione delle civiltà in dipendenza dei climi, teoria che troverà grande fortuna nel Settecento con *L'ésprit des lois* di Montesquieu.

Descrivendo luoghi, animali, vegetazione, temperature ambientali ed escursioni termiche, Ippocrate giunge alla conclusione comparativa tra caratteristiche di quelli che egli definisce abitanti dell'Asia e dell'Europa. I primi sarebbero di costumi più miti, indolenti, poco coraggiosi o addirittura vili, ma capaci di sviluppare pensiero ed esercitare le virtù della mente, mentre i secondi, cioè gli europei, sarebbero di temperamento fiero e selvaggio, violento ed audace, incline sì all'attività guerriera, ma poco adatto alle attività riflessive e all'esercizio delle qualità della mente. Insomma, gli asiatici sarebbero intelligenti ed imbelli, gli europei piuttosto stupidi e bellicosi. Naturalmente – lo diciamo per inciso – i Greci per Ippocrate sarebbero stati dotati di entrambi i lati positivi, ossia avrebbero posseduto contemporaneamente attitudine all'esercizio di attività intellettuali e a quello di attività guerriere<sup>15</sup>.

Un'osservazione di antropologia politica concerne anche il maggiore spirito indipendente riscontrabile negli europei che non negli asiatici, abituati quest'ultimi ad essere sottomessi a potenti regimi autoritari<sup>16</sup>. Un esempio crudelmente pittoresco di duri costumi in uso a nord della "palude Meotide" (il mare d'Azov, considerato sulla linea di confine, a settentrione della quale

---

14 Più in particolare ci si riferisca al trattato di Ippocrate su *Le arie, le acque, i luoghi* capp. XII-XIII, XVI-XVIII, XXIII-XXIV.

15 Il nesso tra ambiente naturale e costume è da Ippocrate esplicitamente dichiarato. «Per quelli che stanno a destra del sorgere estivo del sole fino alla palude Meotide – questo è infatti il confine tra Europa ed Asia – così stanno le cose: questi popoli sono più diversi tra loro di quelli prima descritti a causa dei mutamenti delle stagioni e della natura del paese. E quanto alla terra la situazione è la stessa che per gli uomini. Dove infatti le stagioni compiono grandi e frequenti mutamenti, là anche la regione è più selvaggia e tormentata e vi troverai monti in gran numero e boscosi, e pianure e praterie. Laddove invece le stagioni non molto differiscono, la regione è assai uniforme. E lo stesso a ben guardare è anche per gli uomini. Vi sono infatti nature che somigliano a monti ricchi di selve e di acque, altre a luoghi angusti e aridi, altre ancora a distese prative e paludose, alcune infine a pianure e a spogli e secchi terreni.» (*Le arie, le acque, i luoghi*, cit., cap. XIII). La palude Meotide denomina il mare d'Azov. L'indicazione geografica, oltre che ellenocentrica, sottolinea la contrapposizione nord-sud ricorrente nella visione ippocratica. Su aspetti differenziali tra europei ed asiatici: «Quanto alla mancanza di ardire e di coraggio, la causa principale per la quale gli asiatici sono più imbelli degli europei e di costumi più molli, risiede nelle stagioni, che non fanno grandi mutamenti né verso il caldo né verso il freddo, ma scorrono uniformi. Non accadono infatti quelle scosse subitanee della mente e quelle violente reazioni del corpo per le quali è probabile che il temperamento si inasprisca e partecipi di irreflessa passionalità più di chi vive sempre nel medesimo stato.» (*ivi*, cap. XVI).

16 *Ivi*, cap. XXIII.

Ippocrate conviene che si estenda l'Europa) è quello delle donne degli Sciti, le quali non avrebbero potuto prendere marito se non dopo aver ucciso almeno tre nemici. Non solo, ma da bambine le madri avrebbero loro cauterizzato il seno destro (a mo' di amazzone) affinché le energie fibrose e muscolari anziché nella mammella si concentrassero sulla spalla e sul braccio, rendendo questo più forte ed adatto allo sforzo<sup>17</sup>.

La diffusione di tali e consimili notizie ci è di molto aiuto per avere un'idea di come si potesse orientare l'immaginazione greca nel configurarsi i costumi delle popolazioni eurosettentrionali. Le proprietà differenziali introdotte da Ippocrate, infatti, verranno riprese anche da Aristotele nella *Politica*<sup>18</sup>, e possiamo dire che l'immagine più costante, presso il mondo greco, degli abitanti dei territori considerati europei è quella di coraggio e di selvaggio impeto barbarico. Quanto ci interessa rilevare è che i greci non ritenevano affatto di fare parte dell'Europa e che questa per loro fosse terra di barbari (cioè stranieri), luogo assolutamente estraneo e potenzialmente ostile.

Non è il caso di speculare intorno alle caratteristiche che gli antichi greci attribuirono agli *europáioi*, chiedendosi quanto di quell'immagine permanesse o si riproducesse nel tempo. Su quest'ultimo punto non ci si può esimere, però, da una suggestione. Nel quadro degli interscambi planetari che si avvieranno con l'età moderna si può dire che il vero decollo europeo nel mondo si verifichi a partire dalla fine del XVI secolo e che da allora, fino almeno all'intero XX secolo, i popoli di altre terre hanno molto spesso visto negli europei, sia pure con singolari eccezioni, dei pericolosi conquistatori, dei mercanti avidi e spregiudicati, degli invasori o dei violenti incursori e dei prepotenti colonizzatori. È una componente della propria natura o solo della propria immagine, che l'europeo di oggi, al di là dell'interpretazione che ne vuol dare, non deve del tutto ignorare.

#### NASCITA DELL'EUROPA "EUROPEA": IL SUO EPOS E L'EQUILIBRIO UMANISTICO

Enuncio ora la tesi che intendo sostenere: l'identità europea – se ha senso chiedersela (ma è indispensabile, per pensare ad un assetto istituzionale unitariamente adeguato) – ha le sue radici nell'età medievale. Mi spiego meglio. Solo se si è in grado di identificare un significativo baricentro situato nell'età medievale si può parlare di un baricentro identitario anche pienamente europeo. In epoche precedenti il territorio e le manifestazioni culturali da esso ospitate, per quanto fossero intesi come centro di riferimento di vita politica ed istituzionale, non erano riconosciuti nel territorio e nelle forme culturali che noi oggi consideriamo essere connotazioni meramente europee. Il momento epico dell'Europa – va ribadito con assoluta chiarezza – si situa nel Medioevo.

Va detto con fermezza: non ha senso parlare di Europa prima del medioevo, se non come indicazione soltanto geografica. Più precisamente, per definirne una

---

17 *Ivi*, cap. XVII.

18 Cfr. Aristotele, *Politica*, VI, 1327a.

portata che va oltre il semplice dato geografico, ci si deve riferire ai regni barbarici, ma soprattutto ai Franchi e ai loro rapporti con la Chiesa di Roma, unica erede dell'antica universalità romana su quei territori e depositaria di tutte le potenzialità di una suprema *auctoritas* al di sopra dei poteri particolaristici. In tale visione delle cose, contrariamente all'apparenza, non c'è nessuna sottovalutazione dell'importanza storica di altre civiltà o di altre componenti epocali rispetto a quella ora citata. Infatti sia le classiche grecità e romanità, sia il cristianesimo antico e l'ebraismo, sia l'apporto arabo, sia l'oriente in generale, sia altre civiltà più arcaiche o più recenti, indipendentemente dai loro apporti, sovente decisivi, o non sono affatto sbocciati all'interno del nucleo generatore eurocentrico, o il loro evolversi non si è consumato nella sua peculiare continuità all'interno del contesto costitutivo dell'Europa.

Premettiamo alcune brevissime, ma fondamentali, osservazioni di geocultura, che giustificano l'affermazione ora fatta.

Nella coscienza greco-antica il centro di vita e di espansione della civiltà (passi questa espressione moderna e di comodo) era costituito esclusivamente dall'area orientale del Mare Mediterraneo. Soltanto quest'area era per i Greci il baricentro del loro intero universo. Il resto del mondo era ambito esterno, alquanto indeterminato e di contorno, era comunque caratterizzato da una sostanziale "alterità" rispetto a tutto ciò che era grecità. Il mondo per i Greci era la Grecia. Sarà con l'espandersi della civiltà romana che il centro di riferimento universale della civiltà verrà percepito in maniera più estesa, abbracciando sostanzialmente l'intero territorio gravitante intorno alle coste mediterranee e molto oltre; non solo, ma le dimensioni espansive dell'impero costruito da Roma erano aperte all'assimilazione di popoli anche disomogenei<sup>19</sup>.

Roma seppe incorporare ed integrare i popoli e le etnie più disparate. Il Mare Mediterraneo, in ogni caso, costituirà il vero baricentro della storia romana. Anche se i Romani occuparono vaste aree continentali e spinsero il loro dominio fino al vallo di Adriano, al Danubio, alla Dacia e oltre il Ponto, fino a comprendere territori dell'impero persiano, il baricentro del loro sistema rimase sempre ancorato al Mare Nostrum, mentre i territori estendentisi sull'attuale Europa continentale rimasero, all'interno dell'universo romano, sempre qualificati come aree periferiche e provinciali o come propaggini strategiche. Solo motivi di difesa indussero in età tarda a stabilire la sede della corte imperiale in città prossime al limes.

Ma il fatto decisivo, su cui far conto, è che l'uropeità non deriverà soltanto dalla matrice universalistica romana, bensì anche da altre realtà aggiuntive, che contribuiranno alla sua costitutività fondativa. Tra queste bisogna pensare prima di tutto ai Germani, cioè ad un coacervo di popolazioni che avevano come ambito dei loro insediamenti e dei loro spostamenti nomadici il territorio continentale vero e proprio.

Per i popoli di stirpe germanica, collettivamente non istituzionalizzati e dai

---

19 Analoga spinta sincretica si era già ravvisata con l'impero macedone e la diffusione dell'ellenismo. Ma l'impero macedone si sviluppò piuttosto eccentricamente rispetto agli assi territoriali europei e soprattutto, sotto il profilo della sua centralità istituzionale, non andò molto al di là di una momentanea organizzazione militare, che presto finì frammentata.

costumi alquanto naturalistici, il contatto con le aree mediterranee rimaneva sostanzialmente circostanziale, pur diventando esse occasione di importantissimi e permanenti insediamenti. In breve, è proprio il costituirsi di rapporti più stabili col territorio da parte dei popoli germanici che determinerà un nuovo equilibrio distributivo dei centri di riferimento geopolitici e geoculturali, il cui baricentro si radicherà, con incerte alternanze e fortune, nelle aree centrocontinentali. A questo proposito ritengo fondata, in tema di geocultura, l'analisi di Henri Pirenne, che ha fatto puntualmente sua la tesi secondo cui fu il regno dei Franchi – geoculturalmente continentale – che, ponendo le basi di una fusione col mondo latino, geoculturalmente mediterraneo, inaugurerà una visione unitaria istituzionalmente consolidatasi e fondata sull'apporto di entrambe le culture, la romana e la germanica. Si formerà, così, il vero cuore storico dell'Europa: è il cuore romanico<sup>20</sup>.

È su tale presupposto, storicamente documentabile e configurabile, che bisogna impostare ed elaborare una ricerca delle radici immediatamente e appropriatamente europee, poiché è a partire da esso che si riscontra la confluenza delle componenti culturali dominanti la formazione dell'entità storica che chiamiamo Europa. Della nascente Europa, infatti, si delinea già la prima e peculiare compagine etno-territoriale col periodo storico che vide il predominio dei Franchi nell'età carolingia. Il principale riferimento cronologico è sicuramente da situarsi lungo il secolo VIII d.C.

Va dato per scontato che l'estensione del regno franco, che pose le basi del Sacro Romano Impero della Nazione Germanica, ebbe la caratteristica di operare una fusione tra le due principali tradizioni e i due sistemi di costumanza dominanti nel continente, il germanico e il latino, aggregandone i rispettivi mondi di riferimento (il mondo nomadico o di non costruttori di città e lo stanziale di tradizione cittadina, prefiguranti, come meglio diremo tra poco, la *socialitas* e la *civitas* europee). È nella fusione di tali elementi che dobbiamo riconoscere il germe e la linfa vivificante dell'idea di Europa.

Sotto un profilo più estensivo, in questa visione, rimarrebbe escluso un terzo polo, quello orientale-ellenico (Europa sudorientale) ed eventualmente un quarto, se si tiene conto anche di quello orientale-slavo (Europa nordorientale)<sup>21</sup>. Entrambi, tuttavia, a titolo diverso – sia cronologico sia costumale – richiedono una considerazione a parte, giacché nel quadro della formazione del primo nucleo storicamente riconoscibile di un'identità europea, il loro assimilarsi è aggiuntivo e collaterale, non sempre integrale né integrante ed omogeneo, non già strutturalmente intrinseco al contesto eurocentrico; ma soprattutto, presi nel loro complesso, entrambi non concorrono al momento fondativo in senso

---

20 Cfr. Henri Pirenne, *Storia dell'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1967.

21 Se dovessimo prendere in più estesa considerazione le fonti concorrenti alla formazione culturale europea, dovremmo dare opportuno rilievo anche all'influsso islamico, che fu determinante almeno in tre grandi fasi epocali: quella dell'espansione dell'Islam a partire dalla fine del VII secolo, che penetrò in vaste aree mediterranee; quella delle guerre intraprese dai crociati, quella delle invasioni ottomane nelle zone balcanico-danubiane.

stretto<sup>22</sup>. Concentrare l'attenzione sulla parte occidentale dell'Europa non mette assolutamente in ombra quella orientale. Nulla va tolto ai suoi apporti: se nel nostro contesto non sono qui sottolineati, dipende esclusivamente dalla loro natura, non specificamente costitutiva del nucleo epico-fondativo, anche se a esso variamente partecipi.

L'osservazione di fondo in proposito concerne in particolare il mondo bizantino, che è stato indubbiamente un grande, anzi grandissimo, protagonista nel quadro storico che stiamo ricordando; la sua particolare collocazione geopolitica, eccentrica rispetto al quadro franco-latino, viene in gran parte accentuata dall'espansione dell'influenza della monarchia franca, che finisce per contrapporsi, in maniera più o meno indiretta, a quella di Bisanzio, senza estendersi sui territori dell'impero bizantino, che si limita a toccare liminarmente. Ci troviamo qui di fronte al dato storico al quale risale gran parte della polarità europea oriente-occidente, dove l'area orientale, indubbiamente nel suo complesso più ricca, enormemente più consistente e più raffinata sul piano della tradizione culturale, era da secoli avviata ad una storia che, avendo spesso conosciuto contrasti politici e religiosi col mondo latino-germanico, ha di fatto stentato a riconoscersi nel nucleo radicalmente costitutivo dell'idea di Europa.

A questo punto merita attenzione un rilievo che non è di secondaria importanza per riflettere sulla natura dei momenti fondativi, che abbiamo definito di carattere epico.

L'ingenuità epico-fondativa non è per sua natura né colta né acculturata; e ciò vale in generale. Essa è immediatezza, è azione, è sorpresa, è sfida e scoperta, è dotata di tratti eroico-rudimentali. La natura epica è totalmente ingenua, è cioè assolutamente priva dei dubbi, delle pensosità, delle speculazioni filosofiche e teologiche, delle elaborazioni sofisticate della mente e dello spirito che consolano, che tormentano, che elevano gli animi, delle raffinatezze dell'operare e del sentire, della monumentalità dell'arte e della celebrazione dei ricordi, e con ciò delle forme articolate e mediate dei comportamenti e delle relazioni sociali. Di tutto questo, per esempio, Bisanzio e il suo mondo erano invece intensamente impregnati. I valori, naturalmente, sono relativi e, nel confronto con l'oriente bizantino, i popoli germanici che si stavano organizzando in compagini stanziali mostravano certamente le caratteristiche del tipo di ingenuità e di verginità storica che abbiamo appena ora accennato. Erano popoli, quelli germanici, vigorosamente vergini e ingegnosamente elementari. I territori su cui si andò formando il nucleo centrale della futura Europa erano diventati i loro territori ed in essi avevano incominciato a riconoscere la sede della loro vita. E non già in questi territori si costruiva, né in precedenza si era costruito, l'impero di Bisanzio; del resto, lo sviluppo storico congenito alla tradizione bizantina non si ritrovava né si poteva

---

22 Le vicende storiche riguardanti i rapporti tra Europa occidentale ed orientale sono ben rappresentate, per l'epoca medievale di fine impero, dalla scissione tra Chiesa di Roma (papato e cattolicesimo) e Chiesa di Costantinopoli (impero bizantino e ortodossia), continuazioni cristiane della precedente divisione dell'Impero romano. La tradizione latina della Chiesa di Roma e quella ellenistica della Chiesa bizantina segnano un dualismo, sul piano confessionale tuttora in vigore, che contribuirà fortemente a distinguere l'evoluzione politica delle terre europee d'occidente e di oriente.



risolvere negli orizzonti della novità, e in particolare della novità eurocentrica.

Affermiamo allora con assoluta chiarezza: l'eurocentrismo è nel suo nucleo determinante prioritariamente germanico ed istituzionalmente romano, costitutivamente e strutturalmente romano-germanico. Sembra che oggi occorra coraggio, o perlomeno avventatezza, per riconoscerlo apertamente, ma questa situazione è prodotta soltanto dalle inibizioni ideologiche correnti e da un conformismo stancamente illuministico.

Rapportandoci alle situazioni di allora, i riferimenti geografici principali investirebbero a grandi linee gli attuali territori iberici, francesi, germanici, slavo-occidentali, italiani, nordadriatici e a titolo particolare ungarici, che consideriamo quindi, presi nel loro complesso, la piattaforma di partenza e il nucleo genetico dell'Europa madre, dell'Europa nuclearmente "europea".

Ovviamente non dobbiamo limitarci a considerazioni soltanto geografiche, poiché non è soltanto su queste che si fonda il mito di appartenenza europeo; i territori sono solo una componente necessaria. Decisivo è invece l'elemento culturale. Ora, perciò, sottopongo all'attenzione alcuni concisi riferimenti, che dovrebbero agevolare la comprensione della tesi della fondazione medievale e romano-germanica dell'identità europea.

Premessa indispensabile è quella per cui il profilarsi di un'identità culturale, che diventerà col tempo a dominanza, avverrà durante il IV secolo, col diffondersi e consolidarsi del "credo" cristiano. A questo proposito non è stata ancora messa abbastanza in luce l'importanza cultural-costumale che ha caratterizzato l'ambiente in cui si è verificato l'incontro tra Sant'Agostino e Sant'Ambrogio – nel quale si intrecciavano tradizioni romane, germaniche, bizantine, ariane – e che ha impresso profonde tracce nei secoli seguenti. Ma si delinea più tardi quella temperie, nella quale prenderà anche ad operare la divisione tra cristianesimo d'Oriente di cultura greca e cristianesimo di Occidente di cultura latina, che diverrà secolare e che troverà una sanzione ufficiale nel 1054, quattrocento anni prima della caduta di Costantinopoli nelle mani dei musulmani. Il dato saliente è che mentre l'Oriente conserva in grandissima misura l'eredità culturale del passato imperiale, della tradizione filosofico-teologica e quello della classicità antica, l'occidente latino, di contro, si germanizza in virtù delle massicce immissioni dei popoli del nord e, rispetto al suo passato, subisce una decisiva regressione barbarizzante; regressione, però, largamente compensata da una potente immissione nella storia di forze giovani, ricettive ed intraprendenti<sup>23</sup>.

Decisivo sarà il prender corpo nell'area occidentale di una nuova entità, nella quale si può leggere la compresenza di tradizioni risalenti all'attivo particolari-

---

23 La protostoria europea è segnata dal fatto che gli antichi Germani, diversamente dalle antiche popolazioni celtiche, quest'ultime affacciate alla storia alcuni secoli prima, non subirono direttamente nei propri territori una "romanizzazione", bensì, giunti più tardi nel tempo, una "cristianizzazione", ancorché originariamente di tipo ariano. Per una sintetica ma esauriente visione della cristianizzazione europea e germanica cfr. Werner Fritzmeier, *Christenheit und Europa: zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühl von Dante bis Leibniz*, Univ. Diss., Frankfurt a. M., 1931 e Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Reclam, Stuttgart, 1998 e bibliografia ivi indicata.

smo dei Germani e alla universalità stanziale di origine romana, sul cui connubio torneremo più avanti. Ma ricordiamo subito: tale connubio è stato reso possibile dall'opera di cristianizzazione che ha avuto per protagonista specialmente il monachesimo. I monaci di San Benedetto e i loro monasteri, disseminati per tutto il continente, saranno il plasma e il cemento dell'incontro e della fusione tra germanesimo e romanità. Si pensi, soprattutto, alla grande opera missionaria dei monaci irlandesi, che si sparsero per tutto il territorio europeo<sup>24</sup>.

È in questa osmosi che si realizzerà la *respublica christianorum* e, a suo tempo e luogo, l'istituzione del Sacro Romano Impero della Nazione Germanica, l'unica istituzione paneuropea della storia (date significative: anno 800 con Carlo Magno e 962 con Ottone I). Anche se visse alquanto vessato e sussistendo più come entità formale anziché sostanziale, l'impero cristiano rimane la sola istituzione universalistica tipicamente europea che non sia stata direttamente chiesastica.

La *respublica christianorum*, nello spirito, nella sua composizione e nell'unità della fede religiosa, costituirà l'essenza e la peculiarità di quanto sarà nella sua interezza la compagine europea; ogni individuo, che appartenesse ad una terra che si potesse dire europea era sicuramente da annoverare, in questo nucleo originario, come facente parte della *respublica christiana*. E così pure era per qualsiasi cristiano, ovunque egli vivesse. E anche Scandinavi e Slavi, poi, entreranno gradualmente nella cristianità tra il X e gli inizi del XII secolo.

L'idea di *christianitas*, che connota una comunità pluriethnica e pluricentrica, incomincia ad affermarsi più precisamente nel IX secolo soprattutto durante il papato di Nicola I (858-867) e di Giovanni VIII (872-882), anche se alla lettera una vera e propria diffusione del concetto di *christianitas*, comprensivo di una dimensione congiuntamente popolare e territoriale in senso stretto, si manifesterà molto più tardi, specialmente ad opera degli umanisti a partire dal XIV secolo. È certamente in tale epoca che si coronerà indiscutibilmente l'idea, secondo cui l'appartenenza europea fosse coincidente con l'appartenenza cristiana<sup>25</sup>.

È sempre nel XIV secolo, del resto, che viene introdotto l'aggettivo "europeo", per determinare così l'identità di una comunità nazionalmente plurima. Va ricordato però, a titolo incidentale, che figura già l'aggettivo "europico" nel Commentario alla Divina Commedia di Giovanni Boccaccio<sup>26</sup>. Pare, infatti, che precedentemente gli abitanti dei territori europei venissero sempre designati, nel loro complesso, col termine di "cristiani"; e qui ricordo ancora soltanto l'accenno presente in una cronaca dell'VIII secolo sulla battaglia di Poitiers, vinta da Carlo Martello sui Mori, che avrebbe contrapposto musulmani ad europei<sup>27</sup>.

---

24 La cristianizzazione irlandese seppe dare alle popolazioni europee una continuità culturale che prima non possedevano. Un simbolo che ci riporta a quella temperie spirituale è la croce celtica, che assomma in sé il cerchio celtico con l'emblema cristiano per eccellenza. È uno dei simboli osteggiati da un certo conformismo ideologico, che fa parte delle componenti autolezioniste della civiltà europea.

25 Cfr. Denys Hay, *Europe in the fourteenth and fifteenth Centuries*, London, Longmans Green, 1966.

26 Cfr. Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, Canto XIV.

27 Cfr. Henri François Müller, *A Chronology of Vulgar Latin*, Halle 1929, nachdr. Gerstenberg,

Fino al XIV secolo, quindi, non era in uso parlare di europei, ma soltanto di Europa quale entità meramente geografica, secondo la tradizione classica, e di cristiani per indicare i suoi abitanti. Una fonte colta, per non dire pressoché ufficiale all'epoca, era ancora Sant'Agostino, che riportava le ripartizioni geografiche alla maniera antica, riprese anche da Isidoro di Siviglia e da Brunetto Latini, per citare solo i nomi maggiori; l'Europa era considerata da questi autori sempre e soltanto come connotazione geografica e, precisamente, come un quarto del mondo intero, la cui metà era invece rappresentata dall'Asia e l'altro quarto dall'Africa<sup>28</sup>.

Gli europei, dunque, in quanto abitanti del continente, erano i "cristiani": e le componenti sociali, etniche, etico-culturali e i contesti tradizionali, che formavano la popolazione dell'Europa, coincidevano con la cristianità; l'Europa, insomma, era semplicemente la terra dei cristiani. L'opera dei missionari cristiani e la cultura custodita e propagata dai monasteri avevano ottenuto il risultato di formare l'*humus* di una comune civiltà<sup>29</sup>.

Si può dire che fino agli anni immediatamente successivi alla battaglia di Lepanto (1571) tale assimilazione europeo-cristiana rimarrà sostanzialmente immutata. Sarà gradualmente e solo in seguito al rafforzarsi delle grandi statualità territoriali e mercantili, nonché all'intensificarsi dei contatti con le terre di recente scoperta, che si introdurrà l'idea di un tutt'uno geotnico europeo, identificando popoli e territori sotto la medesima denominazione. Soltanto a partire da allora e in particolare osservata dai territori da essa lontani – soprattutto dalle "nuove terre" che si andavano altresì popolando di cristiani – l'Europa verrà definita semplicemente come tale, estendendosi il nome anche ai popoli ivi stanziati e non sarà detta più terra della cristianità<sup>30</sup>.

Altamente significativi sono il momento storico e le sollecitazioni che introdurranno direttamente l'uso di parlare consapevolmente e identitariamente di europei.

In maniera assolutamente impegnativa e denotante, europaeus comparirà per la prima volta – se le fonti di cui al momento dispongo non traggono in inganno – con Enea Silvio Piccolomini, il dotto umanista e futuro papa Pio II, allora segretario dell'imperatore Federico III d'Asburgo. Il termine si reperisce in una lettera inviata da Graz a Nicolò Cusano nel 1453<sup>31</sup>. L'espressione *europaeus* indica qui

---

Hildesheim, 1970; Denys Hay, *Europe, the Emergence of an Idea*, Edinburgh, Univ. Press, 1957.

28 Le proporzioni aritmetiche della terra sono un'eredità del modo di pensare dei Greci, che perseguendo l'idea di perfezione, si modellava su configurazioni di regolarità geometriche.

29 Non sono da trascurare in merito anche le autorevoli osservazioni di Papa Benedetto XVI. Cfr. Joseph Ratzinger (Benedetto XVI), *Europa: i suoi fondamenti oggi e domani*, 2a ed., Cinisello Balsamo, Editrice San Paolo, 2005 e s.a., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena, Cantagalli, 2005.

30 La prima illustrazione cartografica dell'Europa in tal senso ha un significativo antefatto in una carta geografica del 1511 di Martin Waldseemüller.

31 Per testo e riferimenti in merito alla lettera di Enea Silvio Piccolomini, cfr. il suo epistolario in *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, a cura di Rudolf Wolkan, A. Holder, Wien, 1912-1918. Sulla posizione di Enea Silvio Piccolomini circa il ruolo di civiltà svolto dall'eurocristianità ha particolare rilevanza anche la lettera che egli scrisse al sultano Maometto II. Cfr. Enea Silvio Piccolomini (Pio II), *Epistola a Mehmet II*, cur. Andrea Bresadola, Pavia, Ibis, 2005. Per un quadro

una netta coincidenza tra territori, popolazioni europee e cristianità. Va tuttavia ricordato che le suggestioni raccolte dall'antichità permangono con insistenza e perdura altresì, con queste, un'idea dell'Europa piuttosto indeterminata, quale territorio che si estende imprecisatamente a nord dell'area mediterranea<sup>32</sup>.

Se, però, l'aggettivo "europeo" incomincia in determinati contesti a sostituire quello di "cristiano" – avviando una specificazione tra termine di appartenenza geopolitica e appartenenza religiosa – ciò accade proprio per motivazioni che vedono non già scissi, ma strettamente congiunti i due significati<sup>33</sup>.

La data di tale svolta è eloquente: segna la conquista da parte dell'esercito musulmano di Costantinopoli, insostituibile custode del patrimonio della classicità, di cui gli "europei" si sentono gli eredi universali<sup>34</sup>. Il testo dell'epistola ora menzionata, come alcuni altri scritti del medesimo periodo, è testimonianza di un'accorata apprensione per il futuro unitario cristiano, europeo e della civiltà stessa, quest'ultima rappresentata soprattutto dalle lettere antiche, di fronte all'espansione ottomana, impossessatasi di un tempio-simbolo come quello di Santa Sofia. Nella circostanza gli ottomani vengono senza mezzi termini descritti come espressione di rozza incultura e di brutale violenza.

Nel testo occasionale qui citato ed in altri simili risuona un appello alla difesa comune della cristianità e della civiltà stessa per antonomasia. È intorno agli stessi anni, per esempio, che il re Giorgio di Boemia, hussita utrachista, elaborò il progetto di un'assemblea dei principi per affrontare la difesa europea comune, prevedendo perfino l'introduzione di una moneta unica per gli approvvigionamenti di interesse generale<sup>35</sup>. Eredità culturale, territorio, cristianesimo qui appaiono fusi in un'unica ed inscindibile entità.

Al diffondersi dell'identificazione di un'Europa geografica con i suoi abitanti denominati europei – fenomeno da ascrivere, ripeto, agli inizi dell'età moderna – contribuiranno senza dubbio la percezione del venir meno dell'universalismo medievale,

---

del pensiero del papa umanista sui temi qui accennati cfr. Eneae Silvii Piccolomini postea Pii II, *De Europa*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2001, raccolta miscellanea.

32 Anche lo stesso Enea Silvio Piccolomini parlerà, per esempio, di Italia ed Europa, Grecia ed Europa, *ivi*. A tratti, però, pare che Europa non abbia soltanto valore oppositivo, ma genericamente includente.

33 Va precisato che l'immagine territoriale dell'Europa e della sua popolazione era intorno al XV secolo ancora molto ridotta e non comprendeva, per esempio, né i territori orientali oltre i Balcani né la Russia, il cui territorio si è incominciato a pensare in un quadro europeo soltanto a partire dal tardo XVIII secolo e in maniera piuttosto approssimativa.

34 Non bisogna trascurare l'impressione che la caduta di Costantinopoli esercitò sulla sensibilità umanistica dell'epoca. La tradizione classica greca era concentrata nell'antica capitale dell'impero bizantino. Non solo, ma in quel patrimonio letterario e filosofico, depositario dei fondamenti dell'intera civiltà occidentale, era riconosciuto l'antefatto noetico e poetico (antropico-creaturale, quindi, e non rivelativo) dell'annuncio cristiano, secondo la visione che stava elaborando la prospettiva moderna della cosiddetta doppia verità.

35 Il progetto è contenuto in un *Tractatus*, steso tra il 1462 e il 1464, che proponeva un'articolata alleanza eurocristiana, patrocinata da Luigi XI di Francia, dalla Boemia e dalla Repubblica di Venezia, per la comune difesa contro l'espansione dei Turchi.

seguito al declino dell'autorità papale (significativo il periodo scismatico protrattosi in pratica tra il 1305 e il 1405 con la cosiddetta "cattività avignonese" tra il 1309 e 1377), al distacco a suo tempo dalla cristianità delle terre d'Oriente già conquistate dai crociati, all'aumento del potere dei signori territoriali, a cui si aggiungono svariati conflitti confessionali, che sfoceranno più tardi nella Riforma luterana, nonché l'allargamento dell'universo politico e religioso alle nuove terre di oltreoceano<sup>36</sup>.

Ma noi non stiamo facendo qui una storia della complessa nozione di Europa e di europeo; vogliamo invece semplicemente rispondere a una domanda, ricordando che non si dà etica senza una precedente epica: quando e dove nasce l'Europa nella sua identità epica?

Se il primo autoriconoscimento europeo (e per molti versi anche eurocentrico) si è manifestato associando una specifica entità territoriale a una precisa popolazione, ancorché composita, e a un preciso *credo* comune, quale sarà stato il suo riferimento originario di appartenenza? In altri termini, quale sarà stato il suo mito di origine, che ovviamente conterrà anche il relativo nucleo epico? Naturalmente il mito sarà quello, con cui si verrà fondando l'unità delle sorti di quei territori congiunte a quel popolo o a quei popoli e a quel credo.

Il nucleo non è affatto difficile da identificare: lo abbiamo appena sopra indicato nei contesti storici che dettero vita all'età carolingia e al successivo consolidarsi di un articolato e variegato – spesso feudalmente frammentato – costume latino-germanico, che quel mito prima ha nutrito e poi rigenerato. Si tratta di una singolare frammistione di particolarismo guerriero e di particolarismo monastico, pervaso di vassallaggi e di devozioni, di onori gerarchici e di visioni quasi magiche, aperto ad un universalismo d'ordine regale e ierofanico insieme, del quale le espressioni istituzionali più elevate saranno la Chiesa papale e il Sacro Impero. Questo è il nucleo fondativo intorno al quale si crea il mito di appartenenza genuinamente europeo. È questa l'epoca, in cui si erano ben profilati gli stanziamenti delle popolazioni e i rispettivi territori, dai quali deriveranno gradualmente gli attuali assetti.

Se poi volessimo individuare un nucleo epico nel senso più stretto del suo significato, esso indubbiamente va visto nell'impresa delle crociate, anche se i noti motivi per cui oggi giorno tale impresa è assolutamente impopolare pretendono che se ne parli molto sottovoce. Nell'epica originaria d'Europa, nella sua forza epico-fondativa, non c'è certo la rivoluzione francese, ma ci sono le crociate.

---

36 Dico quasi per inciso. Le suggestioni culturali che si sollevano intorno alla minaccia ottomana e il rafforzamento dell'autoriconoscimento identitario che ne segue si prestano molto bene per un tipo di analisi, che qui non è luogo di condurre. È un'analisi secondo la metodologia degli archi storici, che del resto sottintendo sempre allorché si deve prendere in considerazione fenomeni in divenire, concezioni, sistemi di idee o anche singoli concetti, dove è necessario tenere conto della storicità intrinseca al loro manifestarsi. È evidente – nel modo di recepire l'evento dell'occupazione ottomana dell'antica e autorevolissima Bisanzio, ombelico di grande civiltà – la percezione di un momento storico di carattere patetico, in cui la tensione interiore si appella ad un'identità collettiva che si teme di perdere. Per indagarne esattamente la natura bisogna erigere quelle tensioni ad osservatorio epigonale, per riscoprire la fase germinale, i cui caratteri strutturali riemergono come situazioni analoghe e simmetriche, ma in forma complessa e problematizzata. Sulla metodologia dell'arco storico cfr. la nota seguente.

Nonostante le rimozioni consapevoli ed inconsce, a volte non mancano tratti di tale matrice europea che vengono richiamati da uno strisciante rinnovato interesse per la cultura medievale. Ciò è forse frutto – in conformità alle leggi dell'arco storico – del declino della modernità, ma fors'anche di una consapevolezza della civiltà europea in sé, che, percependo il suo decadimento, mostra qua e là l'inconfessato anelito di riagganciarsi al suo più consistente punto di forza, che ovviamente è sempre quello genetico<sup>37</sup>.

L'ancoraggio all'entità e allo spirito dell'aggregato storico derivato dall'impresa delle crociate e dall'appartenenza operante alla cristianità ha conosciuto diverse e certo non del tutto armoniche sfaccettature, che se non ne hanno favorito la solidità e la compattezza, lo hanno però ben definito e rafforzato, più che indebolito, nella sua identità.

Durante la cosiddetta cattività avignonese ci fu chi, come Francesco Petrarca nel 1366, elevò un appello al superamento dello scisma cristiano e ci fu chi propose di mantenere in Avignone la sede papale e di tutta la cristianità, in virtù della sua posizione geografica più centrale rispetto ai territori allora considerati euro-cristiani<sup>38</sup>. La tesi geopolitica, del resto, che vedeva l'area sud-francese come centro della cristianità ebbe molti sostenitori, anche appartenenti a territori non vicini<sup>39</sup>. Tale soluzione era indubbiamente propugnata da interessi politici ed economici e dalle ambizioni della monarchia francese di estendere e di rafforzare la propria egemonia, esigenze che si coniugavano con altre complesse congiunture, ma non soltanto; comunque, in questa tesi a noi importa soltanto sottolineare il coinvolgimento della doppia dimensione religiosa e politico-territoriale, sulla quale va radicandosi con insistenza la compagine europea, indipendentemente da quella che potesse essere la residenza ufficiale del Pontefice romano.

Quanto ora abbiamo tratteggiato, evidenziando la centralità di un periodo tipicamente medievale, è dunque il riferimento indicativo più generale per l'individuazione di un'identità fondativa europea. Chi in proposito pensasse altrimenti – per esempio si riferisse al sorgere dell'umanesimo in quanto apporto intellettuale o più impropriamente ancora alla diffusione di idee e di principî illuministici, o ad un alcunché di marcata incisività ideologica o costumale, reperito qua e là nel tempo e nello spazio – parlerebbe, nel nostro caso, solo di derivati o

---

37 Adottare la metodologia dell'arco storico avendo come tema l'identità europea (tema di una complessità, per vero, insostenibile, che impone di rimanere nell'approssimazione) comporta risalire a ritroso nella storia fino ad incontrare il momento in cui l'identità che si sta ipotizzando o pensando come europea (non già quell'identità come dato storico oggettivo) mostra di venire alla luce della storia (momento germinale). In quel momento si individuerà l'entità su cui si indaga nei suoi specifici caratteri elementari e si osserverà nel contempo che essa ripresenta nell'attualità i medesimi caratteri, ma in forma complessa e ermeneuticamente problematica (momento epigonale). Ciò consente di precisare concettualmente l'oggetto storico, di cui si intende parlare. Per la prima formulazione metodologica in merito cfr. Giulio M. Chiodi, *Orientamenti di filosofia politica*, Milano, Vangelista, 1974.

38 Cfr. Henry Cochin, *La grande controverse de Rome et Avignon au XIV siècle. Un document inédit*, Paris, Leroux, 1921.

39 Cfr. Guillaume Mollat, *Les Papes d'Avignon (1305-1378)*, 9me éd., Paris, Revue Leotuzey et Ane, 1950.

di momenti semplicemente evolutivi che, se immaginati come nuclei fondativi dell'autoriconoscimento europeo, non possono essere considerati altro che pregiudizi e valutazioni troppo parziali, per non dire segnatamente partigiane. Anzi, ignorando l'elemento epicizzante che abbiamo indicato in una fase precisa della storia medievale, è addirittura facile cadere in riferimenti alludenti a realtà politicamente disaggreganti, che hanno segnato momenti di conflittualità interna o, in ogni caso, a realtà definibili di stampo "patetico" e non "epico".

Se un'eccezione va fatta – ma non da intendersi come tale, bensì come integrazione evolutiva del momento epico – riguarda quella sensibilità culturale umanistica che ha saputo coniugare gli elementi della classicità antica con la tradizione cristiana. Gli esempi in merito sarebbero innumerevoli. Ma si deve precisare: l'elevazione dell'umanesimo preso di per sé, a momento fondativo, in sostituzione del momento carolingio, non è giustificabile, se non con riferimento ad una fase etica e non già epica della storia europea. Sull'Umanesimo dirò qualcosa poco più avanti.

Credo che quello scorcio di Medioevo, che ho sopra rapidamente tracciato sull'identità europea, abbia a suo tempo mostrato di essere stato molto ricettivo e al tempo stesso aggressivo. Ricettivo, perché ha saputo utilmente assimilare scienze, conoscenze e tecniche, per esempio dal mondo arabo, molto più avanzato ed esperto in diversi rami rispetto a quello eurocristiano; aggressivo, perché pronto a risposte armate di fronte a ciò che percepiva come pericolo per la propria sussistenza. Spada e corazza da una parte (si pensi all'emblematica immagine popolare della cavalleria) e ingegno pensoso e costruttivo dall'altra, grazie all'attitudine, diffusa anche dalla tradizione monastica, alla ricerca e alla riflessione. Forza, fede e pensiero<sup>40</sup>. Ma nel nucleo emblematico essenziale dobbiamo dare evidenza ad impero, monachesimo e cavalleria, come tre componenti di portata mitica. Della dimensione mitica dell'Europa rappresentano, per così dire, il lato maschile, mentre l'Umanesimo nel suo complesso, che abbiamo definito integrativo, può considerarsi il lato femminile<sup>41</sup>.

Dall'ampliamento dei collegamenti territoriali alla diffusione del commercio, al miglioramento delle tecniche di navigazione e delle velature navali, dall'articolazione dello strumentario artigianale al perfezionamento della lavorazione dei metalli e della pietra, alle tecniche di sfruttamento dell'energia idrica per argani e mulini, si accresce lungo il medioevo l'impulso innovatore e si pongono le basi del futuro progressivo dell'Europa. Fu in particolare l'elemento etnico più vitale ed incolto dei Germani che immise nuova linfa nell'antica universalità romana; ma in quelle energie creative e innovative un ruolo speciale sarà svolto, in prosieguo di tempo, dal fervore del mondo dei comuni – particolarmente fiorito nei territori italiani – i quali rappresentano una forma evoluta e trasformativa di particolarismo, in non facile equilibrio con le espres-

---

40 In seguito nel tempo, nel consolidarsi della visione rinascimentale delle cose questi tre caratteri dell'uropeismo si possono scorgere nelle tre famose incisioni di Albrecht Dürer: *Il cavaliere, la morte e il diavolo* (il cavaliere), *La Malinconia* ( il pensatore), *San Gerolamo nel suo studio* (il mistico).

41 Cfr. nota 49.

sioni universalistiche dell'impero e del papato.

Bisogna osservare che gli eventi storici, che segneranno per sempre la riconoscibilità di una civiltà propriamente europea, nascono nell'ambito di territori abbastanza determinati, ma si manifestano come realtà senza precisi confini: l'indeterminatezza dei confini rimarrà nel tempo una caratteristica dell'area geoeuropea in quanto tale, sicuramente ereditata dallo spirito romano-germanico, che alle origini non si rifarà né ad una precisa delimitazione territoriale della sovranità, né a un principio generale della territorialità della legge, che sarà di più tarda istituzione. Laddove ci sono cristiani, era in uso pensare, ivi c'è anche l'impero.

Il particolarismo germanico, una volta acquisita la stanzialità, si farà feudale e si istituzionalizzerà territorialmente<sup>42</sup>, mentre l'universalismo romano-cristia-

---

42 Si deve inscrivere nel processo di territorializzazione del particolarismo anche il sorgere di un fenomeno confederativo come ci offre l'esempio svizzero. È del 1291 l'accordo federativo tra i cantoni di Uri, Schwiz e Unterwalden. Può essere curioso, ragionando sulle condizioni del presente, che se c'è un paese tipicamente europeo o che comunque, nella sua circoscritta sfera, esprime meglio di altri la complessità compositiva dell'Europa, questo paese è proprio la Svizzera. E la Svizzera, almeno finora, non fa parte affatto dell'unione europea. La circostanza non è forse soltanto casuale. Evidentemente la Svizzera, che certamente è molto combattuta circa l'ipotesi di adesione o meno all'Unione, attualmente ravvisa ancora dei vantaggi a non farne parte. Ciò, comunque, è coerente con la tradizionale posizione di "neutralità" assunta dalla politica estera svizzera. Il dato di fatto della non appartenenza istituzionale della Svizzera all'unione dei paesi europei può essere emblematico delle incertezze gravanti sull'immagine e sull'idea di Europa, che è capace di configurare se stessa con la partecipazione dei turchi, per esempio, ma non degli svizzeri. Dico la Svizzera tipicamente europea – e sono in molti a sostenerlo – almeno per tre ragioni. La prima è che essa rappresenta un modello di unità pluralistica, essendo il pluralismo un connotato essenziale della compagine europea, e in essa convivono popolazioni di madrelingua diversa, tra cui figurano tre lingue fondamentali nella formazione della civiltà europea (francese, italiano, tedesco, cioè le tre lingue che, oltre allo spagnolo, sono quelle dotate di maggiori legami tradizionali con l'antico ambito d'insediamento epico-nucleare dell'Europa). Le vicende che connotano la sua storia appaiono inoltre attraversate da tutte le fasi culturali più significative, che hanno lasciato la loro impronta nella civiltà del continente. La seconda ragione è che la Svizzera occupa geograficamente una posizione di cerniera in una zona decisamente centrale. La terza ragione è data dal modello istituzionale federale, che presenta molti caratteri confacenti ad una struttura policentrica, quale quella vigente nel complesso europeo. Per di più nella plurilingue Confederazione Svizzera si rintracciano le orme di pressoché tutte le fasi culturali pregnanti che hanno connotato la storia europea e vi si rinvia altresì un'appartenenza alla religione cristiana, cattolica e protestante (ma perfino con un'alta rappresentanza di immigrazione ortodossa) in ripartizioni che si avvicinano alle percentuali rappresentate nei territori più direttamente eredi dell'originario nucleo eurocostitutivo. Il non aver preso parte ai conflitti bellici intraeuropei, che hanno afflitto per quasi tre secoli i popoli del continente, lascia certamente la sua impronta, ma in particolare la configurazione istituzionale svizzera si presta in maniera straordinaria a prefigurare un assetto costituzionale adatto all'unione europea. Molti non a torto hanno parlato di un'Europa che dovrebbe essere simile ad una Svizzera allargata. Senza avanzare analogie tra la condizione svizzera e quella europea, mi pare che potrebbe suggerire qualche spunto la risposta data da Gustav Jung durante un'intervista tenutasi negli Stati Uniti. La domanda era: che cosa significa essere svizzero? La risposta è stata più o meno del tenore: essere tedesco, solo per non essere italiano o francese; essere italiano, solo per non essere tedesco o francese; essere francese solo per non essere italiano o tedesco. (Cfr. Barbara Hannah, *Jung: His Life and Work. A Biographical Memoir*, Putnam's Sons, New York, 1976). Il non confondersi con l'"altro" sembrerebbe la condizione prioritaria dell'appartenenza e della tradizionale neutralità della Svizzera. Per l'Europa forse non è riproducibile il medesimo



no sarà riconoscibile soprattutto nel rafforzarsi dell'autorità episcopale e in generale delle gerarchie ecclesiastiche.

È ben noto, forse non soltanto agli studiosi, che una perfetta fusione tra universalismo e particolarismo sarà realizzata dall'organizzazione istituzionale dei monasteri. Non può essere dimenticato, del resto, che se la politica papale e carolingia ha formato il primo nucleo istituzionale europeo, è merito invece del monachesimo, segnatamente dei monaci benedettini, quello di avergli conferito tanto un'identità culturale e spirituale, quanto le capacità di collegamento e di relazione formativa tra popolazioni lontane ed eterogenee. *L'ora et labora* beneddettino espanderà il suo costume ben al di là delle mura dei monasteri. *L'ora et labora* beneddettino contribuirà in maniera determinante ad infondere quella spinta universalistica che, sotto altri profili, si manifesterà anche nel mutamento di consuetudini giuridiche, come per esempio l'abbandono della tradizionale accusa fondata sul gruppo familiare, prevalentemente praticata dalle popolazioni di tradizione germanica, per passare all'accusa individuale, che si deve mettere in relazione col principio inquisitorio praticato dalla giurisdizione ecclesiastica. Per tutto ciò l'opera del monachesimo è appunto un elemento che possiamo considerare imprescindibile, coesenziale col nucleo epico della civiltà europea.

Dopo quanto detto, tocchiamo allora il nostro *punctum dolens*. Le difficoltà e le improprietà che si riscontrano nel concepire una condizione significativamente unificatrice per l'Europa trovano una spiegazione "radicale" nell'indifferenza, anzi a volte addirittura nell'ostilità, che viene ostentata nei confronti del nucleo epico europeo. Esempio polemico rivelatore sono le crociate. Non ne sto affatto difendendo pregiudizialmente gli scopi, ma cerco di coglierne il lato coesivo per la storia europea e constato che esse vengono sottratte alla memoria istitutiva oppure sono evocate solo come occasione di condanna, di colpa o di autocolpevolizzazione.

Quel che colpisce è che intorno alle crociate si evocano soltanto le argomentazioni morali contro la violenza armata – che peraltro in termini moderni hanno buone ragioni per essere condivise – mentre viene completamente dimenticata la loro effettiva contestualizzazione storica. Le crociate, infatti, furono l'occasione epocale che raccolse per una causa comune popoli di lingua e tradizioni diverse; e in aggiunta misero in movimento uomini, materiali, commercio, che dinamizzarono l'intero territorio eurocristiano, anche mediante il contatto con culture viste avversarie (non si dimentichi che quella araba, poi, era complessivamente di cultura molto più avanzata di quella cristiana), traendone preziose esperienze. Pertanto sono solo motivi tendenziosi quelli che inducono a disconoscere la funzione fortemente coesiva e potenziatrice che le crociate hanno svolto a loro tempo nei confronti della compagine europea. Con quei giudizi troppo acritici, in nome di un malconcepito pacifismo, si disconosce non solo la storia e si mostra incapacità

---

schema con riferimento ai paesi che la compongono, ma sono frequenti, almeno, le occasioni per l'europeo di sentirsi tale per via negativa: sono europeo, perché non sono africano, né americano, né asiatico. Si intrecciano complicati sentimenti di un'appartenenza connotata e fragile insieme che si potrebbe riassumere nella formula: non mi sento di fare parte del tutto del quale però sono parte, perché faccio parte di una parte che non sento del tutto appartenere al tutto.

ad interpretarne gli eventi, ma si rinnega genealogicamente anche se stessi.

Quanto all'umanesimo, nelle sue articolate manifestazioni, esso è a pieno titolo un momento etico, che introduce una costumanza intellettuale. Anzi, molti e fondati sarebbero gli argomenti a sostegno dell'affermazione, secondo cui proprio nella fase umanistica si deve riscoprire la base fondativa del momento etico tipicamente espressivo dell'Europa. Se all'etica conferiamo il significato di fase di elaborazione e di diffusione di un modo di agire e di pensare, che crea un habitus propagatore di idee, di gusti, di stili e di norme, che non mettano in gioco lo status di sfida di chi deve porre le prime pietre di un ordine nuovo, se all'etica attribuiamo l'*umor malinconico* che subentra all'animo irascibile del guerriero – cioè vi scorgiamo la riflessione che subentra all'azione – l'unica etica connotabile come europea, l'identità etico-culturale nella quale un europeo dovrebbe sempre riconoscersi, è quella umanistica.

Quella umanistica, vista epocalmente, è fra l'altro una temperie nella quale i dotti europei si riconoscevano, quale che fosse la loro appartenenza etnica o di patria, anche nell'uso comune di una medesima lingua, quella latina. Non v'è dubbio che l'abbandono dell'uso del latino favorirà più tardi anche la frammentazione di un'unità culturale, che fino a quell'epoca, e soprattutto grazie alla continuità di un'impronta ancora cristiana, si inscriveva in una dimensione di universalità assolutamente *super partes*. In linea generale, dunque, è da ritenersi legittimo sostenere: le radici epiche dell'Europa sono romano-germaniche, anche le radici etiche derivano dalla medesima origine, ma integrate con quelle che si affondano nella cultura dell'umanesimo.

Nell'umanesimo, che inaugura l'età moderna e che le imprime i caratteri che la contraddistinguono, riconosciamo il mirabile apporto della creatività, dell'intelligenza, della conoscenza della natura e delle potenzialità umane nello spazio e nel tempo, riconosciamo l'approfondimento e la straordinaria espansione delle capacità culturali. Ma non dobbiamo dimenticare altresì l'apporto etico che l'umanesimo ha lasciato in eredità all'Europa e, dobbiamo proprio affermare, al mondo intero. Compendio quest'eredità etica in una sola espressione: equilibrio umanistico.

L'equilibrio umanistico è il risultato conseguito da una sottile e complessa attitudine a trovare complementarità tra visioni contrastanti del mondo, ad individuare mediazioni e conciliazioni tra linguaggi diversificanti e scelte confliggenti, a valutare e a comprendere i fenomeni con spirito sistematico ed analitico, logico, ma anche critico ed autocritico e soprattutto altresì capace di tenere conto di realtà e di situazioni irriducibili agli schemi di mera ragione. La cultura umanistica, che già incomincia a rilucere nel XIV secolo, esperta di filologia, di tecniche dell'osservazione materiale e speculativa, di strumenti tanto argomentativi quanto introspettivi, curiosa di ogni sapere e ricca di inventiva, ha sviluppato le più ardite ed approfondite ermeneutiche della vita, della natura, del pensiero, dischiudendo all'ingegno umano immensi campi nelle scienze, nelle arti, nella letteratura, nella filosofia.

Ma in particolare la cultura umanistica ha saputo soprattutto mantenere uno speciale rapporto dinamico, certamente non privo di sostanziosi conflitti, tra le istanze della trascendenza e quelle dell'immanenza, riproducendone sempre in nuove declinazioni le compatibilità e le incompatibilità, dando spazio alle esi-

genze ideali, utopiche, concrete, spirituali, religiose, scientifiche, esistenziali. Si tratta di un sapere multiforme e fortemente contrastivo che ha saputo illuminare le sue tensioni teoretiche e pratiche alla luce dei tre grandi poli metafisici: l'uomo, la natura, Dio.

Per quanto disparate si siano mostrate le direzioni del pensiero e per quanto tra loro contrastanti, quei tre poli orientativi sono sempre stati latenti a tutto il pensiero dell'età moderna. Sono i tre poli orientativi, nell'orizzonte dei quali l'equilibrio dinamico umanistico ha saputo stabilirsi. Considero proprio le dinamiche di questo rapporto come il fattore principale e determinante di quello che ho definito "equilibrio umanistico".

Triplice è dunque lo spirito dell'Europa genuina: lo spirito del cavaliere in armi, dell'intellettuale che crea ed interpreta, del monaco che prega ed eleva l'anima al cielo.

Traendo le somme: l'Europa attuale è offuscata ed incerta, perché da un lato è incapace di riconoscersi nella sua matrice medievale e dall'altro ha spezzato l'equilibrio umanistico, che aveva saputo sapientemente costruire. L'Europa va sempre più disconoscendo ed accantonando la cultura che l'ha costruita e va sempre più perdendo il contatto con le sue radici e con le sue fonti primarie.

Entreremo meglio nel merito dei fattori coesivi dell'Europa con le brevi considerazioni che qui seguiranno.

#### LA CHIAVE ISTITUZIONALE

Quando è stata aperta la deprimente discussione su che cosa scrivere nella costituzione europea, il dibattito sul preambolo si è mostrato altrettanto acceso quanto arido e patetico. Questa circostanza la dice già molto lunga. Essendo il preambolo, in ultima istanza, l'insieme delle motivazioni identitarie ravvisate dagli aspiranti costituenti, la sua sostanza dovrebbe essere data pressoché per scontata, se non nella forma, certo nei suoi contenuti. Ma proprio questi ultimi hanno sollevato una montagna di contrasti, per stabilire che cosa mai qualificasse il cittadino europeo.

Il costituzionalismo europeo in corso apre questioni di non poco conto. Costituzione e cittadinanza europea, come ne parlano i più, nascondono un duplice mito: è il mito della *polis* greca e quello della democrazia<sup>43</sup>. Soffermiamoci brevemente sul tema.

Nel nostro caso si tratta in realtà di un mito molto più composito. Dobbiamo, prima di tutto, tenere conto di un insieme di eredità, che vanno dal centralismo

---

43 Una questione di psicologia collettiva. Il successo delle istanze democratiche è per larghi strati dell'Europa continentale un effetto importato soprattutto dalle consuetudini dei paesi anglosassoni, che esercitano un'egemonia strisciante sull'intero contesto europeo. Non si deve sottovalutare, però, che proprio nei paesi anglosassoni non è abituale invocare gli ordini democratici ed esaltare le virtù della democrazia, essendone le caratteristiche fondamentali già acquisite dal costume civile. Democrazia, quindi, in quei paesi non si carica affatto, o molto meno che altrove, della retorica ideologica che risuona invece nelle dichiarazioni degli esponenti politici di altre nazionalità, tra le quali spiccano, per esempio, l'italiana e la tedesca (evidentemente in quanto eredi di regimi dittatoriali, sconfitti nell'ultima guerra mondiale, i cui spettri vengono, ripetutamente e anche molto a sproposito, rievocati in diverse circostanze, tanto per conformismo quanto in funzione strumentale da parte di chi ritiene di ottenerne tornaconto).

statualistico, tramandatoci soprattutto dai francesi, al liberalismo individualistico, diffuso soprattutto dagli inglesi, al federalismo di tradizione soprattutto tedesca, al municipalismo buropartitico di stampo italiano. Ma questa complessa eredità, che si intreccia poi con altre situazioni minori ma non meno radicate, è in gran parte il prodotto del mancato predominio politico di un paese europeo sugli altri. Sappiamo che questa è una caratteristica che incide decisamente sulla storia del nostro continente.

L'assenza di una completa egemonia nazionale sulle altre, o di uno stato europeo sugli altri stati, è il dato di partenza. Nessuna potenza europea ha mai conquistato le altre in misura tale da potersi poi identificare con l'Europa intera. Nessuna ha potuto essere artefice, nemmeno in posizione prioritaria, della sua unificazione politica; l'Europa non nasce per estensione e conquista di nessuna potenza interna o esterna. Solo tre entità nazionali sono state in grado di muovere in tale direzione, ma senza realizzare l'obiettivo, che peraltro non del tutto si erano poste esattamente come tale: la Francia, la Spagna, la Germania. In tempi successivi queste tre nazioni si sono provate ad estendere la loro egemonia sull'intera Europa, ma di fatto l'Europa non si è spagnolizzata, non si è francesizzata, non si è tedeschizzata (in compenso, però, si è americanizzata!). L'Italia e l'Inghilterra, come altre di minore consistenza, rappresentano nazioni che non hanno mai avuto mezzi pensabilmente idonei a un obiettivo di egemonia<sup>44</sup>.

È evidente che un programma di unificazione europea, date queste premesse, non può che assumere caratteri federali. A partire da questi dati storici, due ragioni interconnesse devono essere considerate, a titolo di disincantata riflessione, prima di affrontare qualsiasi progetto di istituzionalizzazione della compagine europea.

---

44 Un breve cenno all'Italia. Mentre l'Inghilterra ha concentrato le sue energie sui mari, penetrando in altri continenti, l'Italia nell'età moderna ha sempre avuto le sue sorti strettamente legate a quelle di altri paesi egemonici (più specificamente Spagna, Francia, Austria) nonché al Mediterraneo. Se, tuttavia, l'Italia non ha mai posseduto una effettiva forza nazionale, capace di imporsi in Europa, essa però è stata la principale erede di un'idea di universalità e di soprannazionalità, certamente risalente ad antiche ascendenze romane, recepite poi dalla tradizione della Chiesa di Roma e con diversa declinazione dalla cultura umanistica. È l'idea di universalità pluralistica, delineatasi durante il medioevo, tipica ed indispensabile ad ogni prospettiva autenticamente europea; idea che poi l'Italia stessa, almeno a partire dal suo Risorgimento, ha completamente tradito, soffocando la sua vocazione storica e compromettendo i propri destini. Questa vocazione italiana è in parte radicata nel particolare bipolarismo che tuttora sopravvive pallidamente nel paese e che ne fa un vero e proprio ponte culturale tra il Mediterraneo e la Mitteleuropa, i due pilastri portanti. Questo bipolarismo è sistematicamente disatteso o addirittura represso dalle rappresentanze politiche italiane dall'unità risorgimentale ad oggi. Disattendimento e repressione, questi, che hanno naturalmente contribuito alla provincializzazione dell'Italia nel quadro internazionale, ma che nel contempo hanno altresì sottratto all'Europa un forte supporto nello stabilire il suo asse medio. È questo l'asse geopolitico che si estende da nord a sud e che stabilisce un equilibrio eurocentrico combinandosi con l'asse longitudinale est-ovest, che va dall'Atlantico verso l'Oriente. Colgo l'occasione per ricordare che l'importanza del potenziamento interculturale e geopolitico dell'asse medio è stato recepito in Italia da chi ha dato vita all'Istituto Mitteleuropeo e Mediterraneo di Studi Politici Superiori, che ha sede amministrativa in Udine e che merita qui di essere citato, in quanto meritorio caso, forse isolato, di consapevolezza di una realtà essenziale all'identità, alla consistenza e alle strategie di un'Europa che voglia reperire un proprio equilibrio interno ed internazionale.

La prima ragione è già stata esposta più sopra: è la necessità per qualsiasi comunità di tenere vivo un proprio mito fondativo e di appartenenza, pena l'inconsistenza e il dissolvimento della comunità stessa. Questa necessità sembra completamente disattesa dagli statocentristi europei, che la mascherano con discussioni intorno alle norme da porre come condizione assoluta per il riconoscimento della cittadinanza europea. Purtroppo, però, i miti non si possono inventare, ma soltanto le utopie; e i miti inoltre si vivono, le utopie invece no. E, per quanto ora diremo, la mitizzazione della *polis* democratica non costituisce, anche nella sua ideologicità, un elemento fondante adeguato alla realtà europea.

La seconda ragione concerne direttamente l'ambito istituzionale, tema che ora ci accingiamo ad affrontare. L'incontro tra particolarismo ed universalismo, che ha dato esistenza e consistenza al nucleo epico-radiale dell'Europa, è la vera e propria matrice della complessa architettura dei rapporti istituzionali che le fanno da sostegno.

Occupandoci ora proprio di questo argomento, chiediamoci: qual'è il modello ispirativo che orienta il comportamento ufficiale degli esponenti politici alla ribalta europea? Perseguono costoro realmente e con convinzione la ricerca di un equilibrio istituzionalistico, che sa armonizzare le due prospettive – particolare e universalistica – nel rispetto degli assetti e delle istanze caratterizzanti l'articolazione dei contesti costumali ed istituzionali europei? Ci sono molti dubbi in proposito, soprattutto se ci riferiamo a quei rappresentanti politici che si sentono più vicini alla mentalità illuministica e franco-rivoluzionaria: sono anche quelli, fra l'altro, che nel coro generale fanno più rumore degli altri.

In breve, la questione istituzionale, nei suoi fondamenti teorici e formalmente ispirativi, può essere riassunta negli argomenti che ora esporremo. Essi dovrebbero porsi alle basi preistituzionali dell'Europa odierna.

È invalsa la consuetudine intellettuale di sostenere principî del seguente tenore: ci sono interessi privati ed interessi pubblici; la sfera pubblica deve coincidere con lo stato e con le sue ramificazioni amministrative o i suoi decentramenti (la distinzione concettuale di fondo è la classica tra società e stato); lo stato deve essere governato da rappresentanze democraticamente elette (cioè, inconfessabilmente, da rappresentanze partitiche); al di sopra di tutto deve vigere il primato assoluto della legge. Sono palesi, in questi principî, le strutture portanti dell'idea di stato introdotta dalla rivoluzione francese, configuratasi originariamente all'interno di un paese, quale allora era la Francia, particolarmente permeato da una forza coesiva tradizionalmente legittimante ed antifederale, cioè il sentimento della nazione. Ma nel propugnare quei principî statocentrici non si deve trascurare l'influsso di un additivo filosofico-politico, assiduamente coltivato e propagato in maniera sotterranea dall'odierno mondo intellettuale, nonché saldamente accreditato da una grandissima tradizione: il pensiero greco antico, riadattato alla modernità.

Più in particolare si tratta della pretesa di applicare alla sfera dei rapporti politici una filosofia pratica, che aspira ad una continuità identitaria di principio e di fatto tra idee generali, corpo sociale e corpo istituzionale. Esemplare, a questo proposito, il successo che ha ottenuto anni fa presso gli studiosi di filosofia e di politica di diversi paesi la cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*,

soffusa, mediante un rimeditato kantismo, di nostalgie aristoteliche<sup>45</sup>. Sull'argomento ci soccorrono anche le analisi, che ora evitiamo di esporre, di Carl Schmitt sulle difficili compatibilità tra pure istanze democratiche, che sono segnate da forti identità socio-popolari, e rappresentanza politica<sup>46</sup>.

Un osservatore, colto e disincantato, non avrebbe difficoltà nel riscontrare la stretta continuità tra politica e filosofia, introdottasi con le concezioni illuministiche: tale continuità si ripete nel pensare a un'Europea unificata non a partire dalla sua storia, ma da una visione programmatica, che pretende di pilotarla. Il filosofismo morale prende così il posto del mito. E in tal modo si tradisce tanto la filosofia, quanto la politica<sup>47</sup>.

Sostanzialmente la classe politica più euroesposta coltiva, in virtù della fusione di ingredienti etici e teoretici attinti ad un prossimo illuminismo e a un remoto razionalismo neoaristotelico, l'idea di un costituzionalismo e di una cittadinanza europei modellati sul monopolio politico di una statualità accentrata, ma che nel contempo vuole essere rappresentativo. La miscela è dunque formata in parte dalla statualità sovrana, ufficializzatasi dopo la decomposizione medievale soprattutto nel XVII secolo, in correlazione con la prima grande crisi della modernità, e in parte dalla prosecuzione del mito della città-stato greca, corredata da quello della sua democrazia. La risultanza più sintetica è l'aspirazione a una sorta di *polis* allargata e sovrana che, definita in altri termini, è il desiderio di legittimare una nuova entità sovrana per una comunità assoggettata ad un nuovo *nomos* costituzionale.

Ci troviamo così in un clima di scolastica e di manierismo illuministici, più in particolare di stampo giacobino, che vedono nel legalismo statocentrico una specie di sostitutivo della Chiesa e che mirano quindi alla realizzazione di un ordinamento nella forma di Chiesa laica<sup>48</sup>. Predomina una visione non maschile,

---

45 Cfr. Manfred Riedel, Hrsg., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972 e Karl-Heinz Ilting, Hrsg., *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994.

46 Cfr. Carl Schmitt, *La dottrina della costituzione*, tr. it., Milano, Giuffrè, 1984 e *Le categorie del politico*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1972.

47 È ovvio che i politici sono ben lungi dal fare della filosofia nel loro pensare e nel loro agire è ben lontana ogni forma di speculazione. Ciò perché la politica non si regge sulla ricerca delle verità e delle giustizie, ma sulla forza e sulla convinzione. Tuttavia indirettamente gli argomenti giustificativi delle scelte e delle decisioni normative attingono in forma popolare ad idee, che trovano elaborazione intellettuale nel pensiero dei politologi e dei pubblicisti. La politologia più corrente, che sempre si presenta come democratica, con propensioni ora più liberali ora più socialistiche, ora più individualistiche ora più egualitarie – spesso, imitando i nordamericani, ama distribuirsi tra posizione *liberal* e *communitarian* – accentua la continuità tra pensiero del dover essere e azione politica e predilige quei filosofi che prendono le distanze tanto dal realismo politico quanto dalla politica fondata sulle tradizioni. È così, per esempio, che in maniera più evidente o più nascosta, si preferisce coltivare sul piano etico-politico un Kant, piuttosto che un August Wilhelm Rehberg o un Joseph De Maistre.

48 Più di quarant'anni fa, in una temperie politica che ha fatto scuola agli odierni aspiranti eurocostituzionalisti, Ernst Wolfgang Böckenförde aveva sollevato fondati dubbi sulla possibilità che uno stato secolarizzato si possa fondare su presupposti sufficienti a garantire le politiche normative che si ripromette. Cfr. Ernst Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vor-*

ma solo materna dello stato, il quale dovrebbe prodigarsi per la nostra protezione e per soddisfare i nostri bisogni, così come l'esponente politico, a sua volta, dovrebbe essere colui che si impegna a procurare per il popolo una buona madre. Lo statocentrismo democratico, come Chiesa secolarizzata, esprime, dunque, un codice tipicamente materno. Già Tocqueville aveva individuato questa caratteristica nella mentalità europea (da lui per vero osservata particolarmente nell'ottica della storia francese), confrontandola con quella riscontrata nel Nord America<sup>49</sup>.

L'implicita eco del modello greco affiora qui per l'organicismo osmotico che si riscontra strutturalmente nel corpo della sua polis, aggregazione sostanzialmente desacralizzata, discosta da ordini sacerdotali, democentrica.

I greci hanno mitizzato come fondatori dei loro ordini cittadini proprio dei legislatori, figure immaginarie o personaggi storici, come, in quest'ultimo caso, Zaleuco di Locri, Caronda, Dracone, Chilone, Filolao, Licurgo, Solone e altri ancora, fossero essi nomoteti, esimneti o tiranni, considerati comunque autori di norme che oggi diremmo costituzionali. Questa è la configurazione del primato della legge, vista come depositaria di sapienza, di verità, di saggezza, di giustizia, di buone regole di convivenza, *nomos* che serba in sé il bene comune e la prosperità della città. L' analogia col razionalismo giacobino, per il quale legislatore e leggi sono praticamente dei dogmi civili, è qui di facile percezione almeno nella concezione conformativa, se non negli effettivi contenuti. In entrambi i casi, greco e giacobino, la legge (nella realtà di fatto la volontà del legislatore) è la voce della giustizia (perché pronuncia la giustizia ed inoltre se ne deve nutrire), così come i giudici devono essere la voce della legge (e *bouche de la loi* diceva anche Montesquieu, per il quale, però, la legge era ben tutt'altra cosa che la ragione illuminata o la volontà del legislatore).

Tralasciamo di chiederci chi sia mai effettivamente il legislatore e donde tragga la sua autorità: se dalla ragione, se dalla volontà popolare o da un'élite, se un po' da tutte queste insieme, se da patti ed accordi, se dalle contrattazioni delle parti piuttosto che da competenze collaudate, se dall'opinione della maggioranza o dagli interessi del più forte o forse da consuetudini consolidate piuttosto che da congiunture occasionali. Non apriamo, dunque, una discussione sui fondamenti della legittimità dei poteri che, come si sa, comporta anche la messa in dubbio

---

*gang der Säkularisierung*, in s.a., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.

49 Cfr. Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Parte prima (tr. it.) Milano, Rizzoli, 1995. Gli studi di simbolica politica danno rilievo alla necessità della compresenza equilibrata tra i due principi vitali del maschile e del femminile. Ogni corpo vitale, similmente all'ordine naturale, si regge sulla presenza complementare di entrambi. Altrettanto è per gli organismi costruiti dall'uomo che vogliono essere vitali, ossia dotati di capacità di coinvolgimento del vissuto, creativo e trasformativo, compresi gli ordinamenti istituzionali. In tale ottica, si deve sottolineare come questa regola vitale fosse istituzionalmente riconoscibile nella concezione delle due autorità - i due soli, come li chiama Dante nel *De Monarchia* - sulla quale si fondava il Sacro Romano Impero, impersonate rispettivamente dal Papa e dall'Imperatore, ossia dalla Chiesa e dall'Impero. La prima è costitutiva della dimensione femminile, il secondo di quella maschile. Il venir meno del loro equilibrio nella storia ha segnato, di volta in volta, la prevalenza dell'una o dell'altra parte con effetti sostitutivi - e quindi impropri - della parte accantonata o prevaricata, con esiti deleteri per un ordinato assetto generale del sistema.

della legittimità in generale dei poteri costituenti. Poniamoci soltanto di fronte all'idea di collocare in posizione sovrana e col valore di norma positiva un principio autoritativo astratto, quale è il concetto di legislatore, come entità effettivamente legiferante. Questa è proprio l'idea greca di porre al vertice di tutto l'ordinamento un *nomos* supremo. Come esso era inteso nella greicità quale sapienza che sapeva prendere le distanze dai poteri celesti (il *nomos* che si contrappone al *krátos* degli dèi) e dalla selvaggia e ferina natura (il *nomos* che si contrappone alla *physis*)<sup>50</sup>, così il legalismo e il costituzionalismo di ispirazione giacobina e napoleonica prendono le distanze dalla religione e, rispettivamente, dalla spontaneità delle consuetudini anche giuridiche dei popoli<sup>51</sup>.

Anche il concepire la stesura di una costituzione scritta ha precise latenze analogiche con l'idea greca di città-stato, ma dilatata. L'assunto di partenza, tuttavia, appartiene alla pretenziosa idea illuministica (tutta d'ordine assolutamente *politisch* e per nulla *unpolitisch*) di porre al potere la ragione e la giustizia, con l'immane esito dell'imporsi della ragione e della giustizia di chi ha il potere: immaginare il conferimento di potere politico alla ragione e alla giustizia significa legittimare nella realtà le ragioni e la giustizia del potere politico in quanto tale. Occorre convincersi dei sottili inganni che si nascondono, quando si sostiene che le regole della politica debbano coincidere con le regole morali: moralizzare la politica si risolve sempre nel suo contrario, cioè nel politicizzare la morale. Ed è quanto si propone in realtà il giacobinismo, dal quale tuttora continuano a lasciarsi tentare i movimenti politici<sup>52</sup>.

Il mio punto fermo è invece: per l'unione d'Europa bisogna abbandonare le suggestioni ispirate dall'immagine della *polis* greca, per quanto aggiornata la si voglia, e riservare molta più attenzione a un istituzionalismo che si avvalga di

---

50 Questa visione greca è resa nota dalla citatissima affermazione di Aristotele, che definisce l'uomo come animale politico (socialmente integrato in una *polis*), altrimenti non sarebbe che un dio o un animale, cioè in preda alla *hybris* di un puro *krátos* o alla *hyle* di una pura *physis*.

51 È evidente che il parallelo con la greicità non è riferito, nel quadro che stiamo tracciando, al dato storico, ma alla sua percezione nell'immaginario etico-politico del presente. Il *nomos* greco, per fare un esempio diretto, collocato nel suo reale contesto storico non è affatto il prodotto noetico della saggezza di un legislatore, ma è piuttosto una dote collettiva costumale, ereditata dalle tradizioni della città. Quello che si deve sottolineare è semmai l'esigenza ostentata dai Greci di immaginare che ci sia stato un vero e proprio legislatore delle loro città.

52 Uno dei punti cardine del pensiero regolativo, che ho sviluppato sistematicamente in più scritti, è il seguente: a partire dall'età moderna – ma con più precisione diciamo dopo Machiavelli e dopo l'affermarsi delle sovranità statuali territoriali – i criteri di giudizio sulle scelte e sui fenomeni comportamentali devono saper distinguere, nei giudizi e nei comportamenti, le differenze tra diritto, morale e politica. È necessario farlo, quando si vive in una società secolarizzata. Si tratta di tre universi tra loro strettamente interferenti, anzi addirittura concorrenti nell'evento specifico, ma occorre saperne individuare le rispettive e assolutamente non uniformi regole. Intenzionalità e finalità fanno da discriminante e permettono di mettere in evidenza che le valutazioni effettuate in termini di diritto seguono criteri d'equità, quelle compiute in termini di morale sono dettate dal rispetto distintivo della persona, e infine quelle che operano nelle prospettive della politica hanno per loro criterio informativo l'opportunità. Per un riscontro testuale sulla tripartizione "diritto-morale-politica" cfr. Giulio M. Chiodi, *Equità. La regola costitutiva del diritto*, Torino, Giappichelli, 2000, più in particolare il cap. VIII.



più delle caratteristiche della *respublica* romana. La *res publica* romana è tutt'altra cosa che la *polis* greca.

Non devono esserci fraintendimenti. Un conto è l'ammirazione per l'arte e per il pensiero filosofico della Grecia, un altro è per il suo tipo di istituzionalismo politico. I suoi filosofi sono maestri insuperabili e personalmente sono incondizionatamente convinto che la frequentazione delle loro pagine è il pane quotidiano della nostra intelligenza, allineandomi senza riserve con chi sostiene che ragionare per noi significa pensare alla greca. E aggiungo: dichiaro di condividere senza riserve una battuta del già primo ministro britannico, Harold Mac Millan: «per aggiornarmi leggo Platone». Ma tutt'altro discorso è da tenersi sull'organizzazione politica e istituzionale di quella pur grandissima civiltà. Non si può immaginare – come sembra che implicitamente facciano coloro che stentano a distinguere ideologismi da realtà storica – che le forme di governo costruite dagli ordinamenti greci siano stati all'altezza della speculazione filosofica prodottasi nei loro medesimi ambienti; fra l'altro lo stesso Platone non avrebbe in tal caso sostenuto la tesi del governo dei filosofi e, forse, quella splendida fioritura di pensiero avrebbe avuto minori stimoli di ricerca se gli ordinamenti fossero stati più adeguati ed efficienti. Comunque, questo intendo qui dire: non è rimasticando l'Etica e la Politica di Aristotele o discettando sulle tre forme classiche di governo e sulla disputa intorno all'ottimo stato o rimuginando sulla democrazia ateniese che si possono individuare direttive istituzionali, utili a consolidare gli aggregati europei contemporanei. Questa osservazione è rivolta ai nostri moraleggianti pensatori politici, che si rifanno ai greci antichi, ai quali, per motivi non molto diversi, si accompagnano quelli che pensano alla politica ispirandosi a Kant.

Compendierò così il pensiero che sto esponendo: i Greci ci hanno insegnato a ragionare, i Romani ci hanno insegnato a governare. Non confondiamo i due universi: il governo della ragione non può coincidere con la ragione al governo.

Due dati di fatto ci devono colpire, a tal proposito, sotto il profilo strettamente culturale. Li espongo con qualche forzatura al solo fine di renderli più evidenti.

Il primo è l'enorme divario, che ho appena ora rimarcato, tra la straordinaria levatura del pensiero greco e la realtà relativamente miserevole del suo mondo politico-istituzionale. Acriticamente lo si immagina come se si dispiegasse all'altezza della filosofia e della creatività del suo pensiero. Ma dov'è il cuore attivante della *polis*? È nell'*agorà*, la piazza dove pulsa la vita della città.<sup>53</sup> Quell'*agorà*, alla fin fine, non può dirsi molto dissimile da una piazza di paese, dove circolano, accanto

---

53 Vale la pena di guardare alla suddivisione razionale degli spazi simbolici della città greca. I tre principali e irrinunciabili sono nell'acropoli, nell'*agorà*, nel teatro. L'acropoli, spesso dominata dal tempio principale del dio protettore del luogo, è lo spazio riservato alle grandi cerimonie e ai grandi ricordi della comunità, dove si celebra la divinità e si esercita in forma solenne il culto cittadino; l'*agorà* è il cuore pulsante della città, dove hanno luogo le attività che danno sostanza all'intera vita della città stessa; il teatro, infine, è un luogo di manifestazione collettiva, nel quale si sublimano le tensioni e si estrovertono le passioni che agitano l'inconscio collettivo dei cittadini. Il teatro, dove si rappresentano le tragedie, restituisce un equilibrio alla psiche collettiva, scissa dalla separazione di una sfera puramente umana (esplicitata nell'*agorà*) ed una puramente religioso-celebrativa (esplicitata invece dall'acropoli-tempio). Per questa sua originale funzione al teatro tragico Aristotele attribuì un compito catartico.

all'incodificabile saggezza popolare, pettegolezzi da cortile, piccoli imbrogli, vanterie, arringatori, ciarlatani, mescolati alle varie attività di commercio spicciolo e dell'organizzazione di una minuscola vita quotidiana. *L'omònoia*, quell'uniformità di pensiero e di sentire che Aristotele pone alla base costitutiva della *polis*, suggerisce l'immagine di una collettività che assomiglia molto ad un grande raggruppamento di amici e di parenti che si ritrovano tra loro. Non si mettono in dubbio i pregi morali presenti nel modello politico greco, ma quest'ultimo è, nella sua realtà ordinamentale, di una estrema modestia e vive in orizzonti assolutamente riduttivi. La sua rimarchevole povertà istituzionale è provata da una quasi completa assenza dell'idea di diritto, e dalle grandi difficoltà a concepirsi al di fuori della ristretta cerchia delle mura cittadine. Il suo *nomos* costituzionale, che ispira e guida i suoi costumi, non riuscirà mai a sviluppare strutture istituzionali effettivamente capaci di operare funzioni pubbliche *super partes* ed ispirate a visioni effettivamente universalistiche. Bisogna ammettere che la *polis* greca, paragonata ai grandi imperi suoi contemporanei, d'Oriente prima e poi di Roma, è nel suo insieme ben misera cosa. Solo un radicato *habitus* culturale l'ha ingrandita ai nostri occhi, spesso politicamente miopi, idealizzandola e immaginandola all'altezza delle idee dei filosofi che vi hanno dimorato<sup>54</sup>.

Tra le cause del dissolversi del grande impero costruito da Alessandro il Macedone occupa una parte di rilievo un dato ben preciso: l'assenza di una visione istituzionale capace di governare un universo cosmopolitico. Alle spalle del conquistatore macedone mancavano solide basi ed esperte tradizioni di governo con carattere imperiale, e quindi l'idea di un potere che fosse realmente *super partes* e non di una *pars* dominante sulle altre.

Il secondo dato di fatto è l'accantonamento, per non dire l'ostracismo, nei confronti del modello della statualità romana, proprio quando ci si occupa delle strutture pubbliche ed ordinamentali. Perché questo atteggiamento, che si risolve politicamente in una scelta debole (o forse in una non scelta)? Perché abitualmente, nel mondo partitico europeo, si pratica un filoellenismo politico, ancor-

---

54 Sono più che comprensibili le motivazioni dell'ammirazione che i moderni hanno nutrito per l'immagine dell'antica *polis* greca. Non dipendono, per vero, soltanto dall'estensione suggestiva della profondità della filosofia, della storiografia, della tragedia e dell'epica, dell'arte che essa ha prodotto ed ospitato, patrimonio insostituibile dell'umanità donatoci dalla Grecia, ma dal fascino esercitato dallo spirito di comunità e di *unum sentire*, peculiarmente espresso dal sentimento di *omònoia* (particolare unione consodale, sottolineata in maniera connotante da Aristotele, tra cittadini di una stessa città), per il quale il singolo cittadino vive esclusivamente nella e della comunità, mentre la comunità vive o deve vivere nel cuore di ogni cittadino, e anche dai significati morali che si desumono dalla valorizzazione del deposito tradizionale che si tramanda nelle generazioni, come ricorda la famosa esaltazione delle virtù di Atene e della sua democrazia pronunciata da Pericle, secondo quanto ci tramanda la celeberrima redazione di Tuciddide ne *La guerra del Peloponneso* (II, 35-46). Di queste ragioni è perfettamente consapevole la critica al filoellenismo politico che sostengo in queste pagine; così come essa è altresì consapevole della primitività della gran parte dei popoli contemporanei alla fioritura greca. Ciò non toglie l'opportunità dell'avvertimento: un sistema politico-istituzionale, esteso ed eterogeneo, che deve riconoscersi in strutture di tipo federativo e che per di più è alla ricerca di una forza coesiva – come è il caso europeo – non può assolutamente modellarsi sulle proprietà di una *polis*, non può essere pensato come una sola grande *polis*.

ché indiretto, a fronte di un diffuso antiromanismo? Una risposta – ma di fatto molto debole – è certamente nell’immagine negativa che spesso si dà di Roma, considerandola espressione di potenza politico-militare dalla natura aggressiva. Il clima pacifistico pervade la socialità europea, paventando, pur non immotivatamente, l’uso della forza, e nutre in questo caso timori svianti ed offuscanti. Ma non ci si può accontentare di una motivazione tanto superficiale e così discutibile nei suoi assunti (il bellicismo greco non fu certamente inferiore a quello romano; forse fu anche superiore). Vi entrano certamente in gioco ideologismi più radicali e più preconcezioni ed altresì un innegabile lassismo del costume: un modello romano non può reggere sul disarmo morale.

Non c’è dubbio che la concezione romana della politica abbia dimostrato la sua enorme capacità istituzionale ed universalizzante, sapendo uscire con sorprendente lungimiranza dalla cerchia ristretta delle sue mura e dando vita alla più solida ed estesa compagine istituzionalizzata che l’Europa abbia mai avuto. Non intendo riferirmi qui alla forza militare, che Roma è indubbiamente riuscita ad esprimere in somma misura, ma alla concezione della sua statualità e soprattutto alla magistrale distinzione che ha saputo porre tra legge e diritto, tra *lex* e *ius*. La *lex* ha specifica natura di comando, lo *ius* ha natura di conoscenza e di tecnica ed è dettato in primo luogo dall’esperienza giurisdizionale. È la distinzione su cui Roma ha saputo fondare la sua visione universalistica della politica interna ed esterna, per non dire in generale la visione del mondo. Si tratta dell’universalismo che sembra essere venuto meno agli odierni eurocostituenti.

Il diritto, lo *ius*, è infatti un punto di vista sulle cose, politicamente autonomo e neutrale – salvo i limiti naturali derivati dal costume – che consente di valutare i rapporti con le cose stesse e tra le persone, senza confusione alcuna con le immediatezze delle soluzioni sommarie o con gli interessi del più forte preso come tale, senza acquisizione passiva del costume, ma solo assumendolo nel contesto emergente di un contenzioso, e senza rifarsi, infine, al semplice comando di chi governa, o all’idea di giustizia, quale nozione astrattamente morale o filosofica, e altresì senza trarre la propria validità dai dettami della legge (*lex*), in quanto tale, che scaturisce da un atto di volontà imperativo. *Ars boni et aequi* suona la nota e sintetica definizione di Celso, che figura in esordio al *Corpus iuris*<sup>55</sup>.

Vi è un’intrinseca, operosa e scrupolosa modestia nel termine *ars*. L’*ars* è applicazione, abilità, esperienza, tecnica coltivata. *Ars* e non *scientia*, *ars* e non verità, *ars* e non *sapientia*, non opinione o interpretazione veritativa e valorativa del mondo e delle finalità della vita, *ars* e non comando politico, precetto imperativo, e nemmeno rivelazione divina. *Ars* anche come frutto dell’esperienza temperata dalla consuetudine. È un’*ars* assolutamente sconosciuta al mondo greco, nel quale anche la funzione giurisdizionale era irriconoscibile al di fuori delle immediatezze o del sentire comune e dei suoi contrasti interni o dei frutti di una speculazione metafisica attinta alle attitudini filosofiche e retoriche della sua cultura. È un’*ars* giurisdizionale con proprie procedure, che la lezione upiana dichiarò affidata ai tre famosi precetti fondamentali dell’*honeste*

---

55 Cfr. *Digesto*, I, I, I, pr.

vivere, *alterum non laedere, suum cuique tribuere*<sup>56</sup>.

I tre *praecepta iuris*, interpretati in stretta connessione tra loro, sono intrisi di qualità proprie di una morale pubblica che li fanno idonei ad essere assunti come canone della normativa primaria della società civile. L'*honeste* vivere è soprattutto il senso dell'onore, della dignità interiore ed esteriore, verso se stessi, verso gli altri e verso le cose superiori. La determinazione del *suum*, naturalmente, può sollevare incertezze circa le appropriate attribuzioni, ma si deve comunque sempre connotare alla luce dell'*honestum* e dell'*alterum non laedere*. Ed anche la natura del *laedere* dipenderà dalle circostanze e dai costumi vigenti. Poiché è in quella che noi definiamo società civile che si costituisce il sistema dei doveri, a ribadire i tre *praecepta iuris*, che fanno da guida all'*ars boni et aequi*, possiamo anche ricordare i tre classici *officia aequitatis* di Cicerone<sup>57</sup>, *erga deos, erga manes, erga alios*, rispettivamente gli *officia* che si risolvono in *pietas, sanctitas, iustitia et aequitas*. Attraverso un rimeditato filtro stoico e poi cristiano, il giusnaturalismo moderno declinerà variamente la medesima triade, che ha precise ascendenze greche, nella forma, per esempio pufendorfiana, di doveri *erga deum, erga seipsum, erga alios*.

In sostanza sono soprattutto quattro gli aspetti che devono essere tenuti presenti, per scorgere in Roma il modello istituzionale fondamentale al ripensamento di un assetto del corpo politico europeo.

Il primo: i romani ebbero una spiccata attitudine a lasciare al di fuori della politica e del governo delle istituzioni ogni disputa filosofica o morale in merito alle idee di verità, di giustizia, di bene comune presi in astratto e così via, riservandole piuttosto agli *otia* privati e all'educazione personale.

Il secondo: la mentalità empirica dei romani li portò a circoscrivere il ruolo della legge, la *lex*, a pochissimi e pressoché isolati casi particolari, come comando dell'autorità suprema, senza pensare la *lex* medesima sotto il vero e proprio profilo della generalità e dell'astrattezza e senza mai pretendere che da essa dovessero discendere i dettami comportamentali dell'intero assetto del corpo sociale o un complessivo ordinamento giuridico. Di contro, la varietà delle situazioni li indusse a costruire in parallelo agli ordinamenti generali una sfera pratica di regolazione dei rapporti, che contribuirà a formare lo *ius*, un grande e insostituibile deposito di conoscenze giuridiche, che ha fatto scuola nei secoli e che continua ancora a fare, e che nasce dal *mos* e dalla diretta esperienza dell'attività giurisdizionale e non dai comandi di un legislatore, né da metafisiche costruzioni di giustizia: la *iustitia* romana, come esprime anche il termine latino, è l'attuarsi o l'imporre dello *ius*, perché lo *ius* precede la giustizia e non già il contrario (come si desume invece dal modello greco): giusto è lo *ius* posto. La distinzione tra *lex* e *ius* è anche un criterio straordinariamente efficace per impedire confusioni tra sfera pubblica e privata. Di questa grande tradizione sarà memore la saggezza medievale, quando saprà distinguere le decisioni imputabili rispettivamente al *gubernaculum* e alla *iurisdictio*.

---

56 Cfr. *Inst.*, 1, 1.

57 Cfr. Cicerone, *Topica*, XXIII, 90.

Il terzo aspetto riguarda il costituzionalismo. Roma era priva di una costituzione scritta e non fondava i suoi ordinamenti su dichiarazioni di principio o su testi normativi, salvo quanto la tradizione voleva riconoscere nelle cosiddette XII Tavole (peraltro di origine pattizia) o nelle disposizioni di Numa Pompilio, circoscritte a talune ritualità in rapporto ad antiche credenze e consuetudini quiriti. La *res publica* romana si reggeva su una struttura istituzionale, diremmo noi su una *Verfassung*, squisitamente consuetudinaria e con caratteristiche che nei nostri tempi, sotto influsso polibiano, si sogliono tuttora definire proprie di uno stato misto. Non si dimentichi che Roma, in armonia con le particolarità ora ricordate, nonché universalmente riconosciuta come la patria del diritto, non si immaginò affatto come suo mitico fondatore un saggio legislatore, ma la figura di Romolo, che quale atto fondativo compì un gesto di forza, precisamente un fratricidio. E questo ha certamente un suo senso. La vera fonte, centro e principio della romanità era semplicemente un mito: era il mito di Roma.

Il quarto aspetto riguarda la cultualità religiosa. Può sorprendere lo scrupolo e la meticolosità che i romani riservarono ai cerimoniali e alle ritualità tradizionali, tutelando e onorando corpi speciali di carattere sacerdotale e riconoscendo o istituendo ruoli con specifiche funzioni religiose. Tanto nell'organizzazione della vita privata e domestica quanto negli atti pubblici l'osservanza di formule, di gesti, di ricorrenze, di vaticini e pratiche propiziatorie avevano una presenza così radicale che ai nostri occhi appare profondamente superstiziosa. La conservazione dei culti e l'erezione di lapidi votive, monumenti e templi alle divinità principali facevano parte della salvaguardia del *mos* romano e dell'ordine civile in se stesso, sì che gli aspetti celebrativi e l'osservanza dei riti erano strutturali alla coesione e alla perpetuazione delle istituzioni e delle autorità a queste connesse. Si potrebbe affermare che i romani sentirono la necessità di una religione civile per lo stabilimento e la conservazione degli ordini vigenti, ma non sarebbe affatto azzardato dire di più, e cioè che presso i romani, a differenza dei greci, si era instaurata una vera e propria civiltà religiosa. Non è azzardato sostenere che l'elemento di maggior coesione delle eterogeneità interne alla grande compagine romana trovasse la sua forza nell'osservanza ritual-culturale. Lungi dall'essere intese come semplici esteriorità, le ritualità romane hanno segnato la perpetuazione del mito di Roma e la legittimazione, la credibilità e perfino l'efficacia delle sue istituzioni. Le istituzioni romane diventano impensabili senza il sostegno di quest'anima religiosamente formalizzata.

Le componenti elementari dell'istituzionalismo romano si possono compendiare nei quattro suddetti aspetti.

Torniamo ora alla domanda: perché gli eurozelanti sui problemi politico-istituzionali si mostrano più filoellenici che filoromani?

Credo che le caratteristiche appena ora enunciate ci agevolino una risposta, forse incompleta ma plausibile: il perché dipende soprattutto da un retaggio ideologico illuministico-giacobino e dalle sue varianti nazionalistiche e socialistiche, che, decisamente ostili nei confronti di vedute istituzionali confacenti a un sistema politico policentrico, quale indubbiamente è quello europeo, vi antepongono per principio la formulazione dogmatica di proclami e di regole

scritte generali ed astratte, accentratrici, dalle quali dovrebbero discendere tutte le scelte e le decisioni di rilevanza pubblica. Tanto forte è stato quel retaggio che ci costringe a una singolare constatazione, che in maniera più esemplare di altri concerne l'ambiente italiano.

Ritengo indicativo della provincializzazione della cultura giuridico-politica diffusa in Italia la pressoché assoluta indifferenza, per non dire nella maggior parte dei casi ignoranza, degli assetti istituzionali dell'antica Roma da parte di chi, pur di educazione italiana, avanza idee sullo stato e sulla politica; certamente in costoro è molto più marcata l'eco rimanipolata del mondo greco e dei suoi filosofismi o spontaneismi politici. E sì che la cultura italiana più di ogni altra dovrebbe essere memore della tradizione romana. Ma così non è, al di là di ogni apparenza in senso contrario ed è a tutti noto, per esempio, che la continuità giuridica romana, pressoché scomparsa da noi, si riscontra invece ancora operante nell'attuale *common law* anglosassone, prosecuzione diretta dello *ius commune* medievale.

La cosa si fa ancora più sorprendente, se ci si riferisce ai giuristi in senso stretto, nei cui *curricula studiorum* figurerebbe un consistente spazio riservato al diritto romano. Basta scorrere gli scritti dei costituzionalisti e dei giuspubblicisti, a incominciare dai testi che vengono fatti circolare nelle università, per constatare che in tema di istituzionalismo e di ordinamento politico si incontra la più completa estraneità, per non dire addirittura avversità, alla lezione esemplare della *respublica* romana, (che di fatto si trasformerà, dopo l'età augustea, sostanzialmente in una *respublica imperialis*, anche se non figura affatto con tale dizione).

Ma c'è di più, anche in ambito privatistico si è formata tra i giuristi una mentalità, nella quale la distinzione tra *lex* e *ius* rimane sul piano meramente teorico, diventando evanescente sul piano più strettamente dottrinale, per poi scomparire del tutto sul piano normativo, dove lo *ius* appare totalmente assimilato dalla *lex*. È vero che vige l'imposizione dei codici – dal momento che l'ordinamento giuridico italiano, seguendo più Napoleone che un'esperienza giuridica millenaria, è codificato e dunque tutto accentrato sul primato della legge – ed è anche vero che vigono principi ispirati alla certezza del diritto, correlati alla tutela dei terzi e affidate a norme imperative; ma queste ragioni non sono assolutamente sufficienti a giustificare che proprio la *forma mentis* del giurista in quanto tale debba relegare, come in realtà abitualmente fa, il diritto in sé esclusivamente ad un comando legislativo vigente o a una norma *de lege condenda* e a limitare l'intelligenza giuridica alla sola interpretazione della norma.

In ultima analisi, secondo tale modo di ragionare, di fatto si fa prevalere la politica sul diritto, anziché l'affermazione di un'effettiva indipendenza reciproca (per non dire, come qualcuno potrebbe sostenere, ma non lo condividerei, che il diritto debba sempre prevalere sulla politica). È un modo di ragionare, come tutti sappiamo, derivante da una formazione ideologicamente subordinata a un positivismo politico-statalistico, che ha fortemente condizionato la formazione del giurista. Ironicamente c'è da chiedersi se i giuristi nostrani stiano aspettando il momento in cui saranno i loro colleghi cinesi a far loro da maestri: lo dico, dopo la notizia abbastanza recente, secondo cui in Cina avrebbero deciso di tradurre nella loro lingua i testi giuridici romani.

Comunque, i codici, che sono stati finora la prigione del diritto vivo, liberato solo in parte dall'interpretazione, ora ne stanno diventando la tomba; e l'interpretazione della norma non è certo in grado di farlo risorgere.

Ma perché dobbiamo insistere sul riferimento di carattere storico alla civiltà romana? Da un lato per smascherare il pregiudizio giacobino, spesso inconsapevole, che offusca gran parte del costituzionalismo europeo; ma, dall'altro, soprattutto per motivazioni pratiche, che ora accennerò, e che tengono direttamente conto delle peculiarità europee.

Non c'è dubbio che il costume sociale europeo è pluralistico, cioè fortemente stratificato e nel contempo attraversato da consuetudini, modalità relazionali pubbliche e internazionali e soprattutto oggi da dinamiche trasformative, che lo rendono restio ad omologazioni centralistiche e ad uniformazioni normative, l'adeguazione alle quali soffocherebbe gli spontanei sviluppi, l'aggiornamento evolutivo, gli apporti specifici e l'articolato espandersi delle comunità che lo compongono.

Da questo punto di vista bisogna pensare alla presenza di aree gravitazionali di interessi, la cui estensione non coincide necessariamente con i perimetri amministrativi vigenti e nemmeno statuali, anzi molto spesso esse occupano spazi transfrontalieri. La loro interazione, intra- ma anche a volte extra-europea, favorisce le strategie dei flussi economici e socioculturali, che nella realtà odierna si vanno viepiù intensificando e che danno vita a condizioni di interscambio, sovente essenziali, oltre che alla vitalità, anche alla sopravvivenza di interi territori. Queste realtà, di cui alcune hanno carattere di entità minoritarie, incorporate in singoli contesti istituzionali o suddivise tra più d'uno di essi, costituiscono e costruiscono dei tessuti sociali connettivi, tra loro complementari e interferenti, fungendo da baricentri determinanti di contesti intermedi tra la statualità e le dinamiche generali della complessiva sfera sociale. In queste aree intermedie si intersecano esigenze private ed esigenze pubbliche a livelli e modalità relazionali, per le quali le direttive politiche e le applicazioni "regionali" di norme statuale-centrali, che comunque scendano dall'alto, comporterebbero ostacoli all'iniziativa e alla libera espansione, disfunzioni, aridi oneri ed appesantimenti burocratici.

Il riconoscimento della presenza di tali centri gravitazionali, dotati di una sufficiente ed efficiente autonomia, corrisponde ad una presa d'atto di una realtà effettuale e al tempo stesso offre un doppio vantaggio: quello di valorizzare un sentimento di appartenenza, su cui un'armonica convivenza europea deve necessariamente riposare, e di agevolare lo spirito partecipativo e l'autoresponsabilizzazione delle comunità e dei cittadini, premessa indispensabile per l'incentivazione e per gli sviluppi di una società civile.

Sopra ogni altro, però, occorre approfondire una dicotomia, che considero altamente caratterizzante il quadro generale degli assetti normativi ed ordinali del continente europeo. Si tratta di quella dicotomia, o distinzione, che ho definito più volte con i due termini di *civitas* e *socialitas*<sup>58</sup>.

---

58 Per una prima formulazione della distinzione tra *civitas* e *socialitas* nel senso qui espresso cfr. Giulio M. Chiodi, *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, Torino, Giappichelli, 2002 e, per specifici sviluppi della *socialitas* in area tedesca cfr. s.a., "Profili antropologici introduttivi

In breve, la civiltà europea, sotto il profilo delle norme che regolano i suoi rapporti istituzionali, è erede di due principali gruppi di tradizioni: quelli risalenti agli antichi fondatori di città, originariamente ambientati soprattutto nelle regioni mediterranee, e quelli di consuetudine anticamente nomadica o di stanzialità apolitica e non cittadina, che popolavano invece le aree continentali e nordeuropee. Quando più sopra, a proposito del momento epico fondativo dell'Europa, parlavo di universalismo romano e di particolarismo germanico alludevo rispettivamente proprio alle due tipologiche conformazioni aggregative di *civitas* e di *socialitas*. Esse si devono considerare le due anime normative dell'Europa.

La *civitas*, che nel suo tramandarsi storico ha acquisito connotati trasmessi dalle antiche società stanziali, filtrate universalisticamente dalla romanità, conforma i suoi ordini secondo gerarchie istituzionali e, per sua remota ascendenza, si pensa governata da leggi unificatrici, indispensabili all'organizzazione di comunità funzionalmente articolate. La *civitas* si regge su un ordinamento noto, dotato di forti poteri centralizzati, insiste su un territorio delimitato da precisi confini, entro i quali esercita il suo imperio. Essa abbisogna di un fattore coesivo formale e lo ravvisa appunto nella legge, costituendosi come un corpo istituzionale. La lezione della *polis* greca, qui, lascia la sua evidente traccia.

La *socialitas*, invece, è espressione che risale alle tradizioni nomadiche, che erano praticate dalle antiche popolazioni celtiche e germaniche, componenti assolutamente determinanti nella compagine dei popoli europei. La natura della *socialitas*, tributaria di un mondo originariamente privo di istituzioni e di gerarchie formalmente costituite, si caratterizza per una normativa non fondata sulla legge, ma sul patto. Suo riferimento soggettuale è la *fides* che sorregge il *foedus*, originariamente il legame vincolante coi capi e tra capi, tipico delle tradizioni guerriere di quei popoli. È in maniera particolare da loro che discendono lo spirito cavalleresco e quello feudale.

La permanenza contemporanea di queste due anime si può leggere soprattutto in due tendenze opposte, sopra già accennate: da una parte quella che sostiene il primato della legislazione sulla giurisdizione (è l'erede della tradizione della *civitas*), e dall'altra quella che sostiene il primato della giurisdizione sulla legislazione (è l'erede della tradizione della *socialitas*).

Accentuando la prima posizione, le propensioni sono per l'accentramento statualistico con marcata subordinazione della società civile allo stato; di contro, accentuando la seconda posizione, si propende per la valorizzazione prioritaria della società civile sullo stato.

Sembra ragionevole, per non disconoscere la natura dell'Europa, che entrambe le anime ora delineate siano prese in seria considerazione. L'istituzionalizzazione di un'unione europea non deve affatto fondarsi sulla messa in disparte dell'una o dell'altra; ne seguirebbero squilibri interni di portata incontrollabile. Tenere conto di entrambe contemporaneamente è un onere alquanto impegnati-

---

allo studio della *socialitas* nel Seicento tedesco" in: *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche e antropologia moderna nel XVII secolo*, a cura di Vanda Fiorillo, Friedrich Vollhardt, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 3-36.



vo per l'armonia di un sistema, ma è necessario affrontarne i gravami se si vuole ottenere tale armonia. La consapevolezza del problema e la volontà di risolverlo, senza eluderlo, sono indispensabili per individuare le vie che l'istituzionalismo europeo dovrà opportunamente percorrere.

Alla luce del declino della statualità dell'età moderna e dell'attenuarsi delle chiusure nazionaliste è inoltre degna di nota la riemergenza di esigenze di intercomunicazione tra i popoli. Queste esigenze fanno ritrovare un clima di universalismo, che proprio l'età della statualità moderna aveva contrastato; e l'universalismo era già iscritto nella visione medievale del mondo, apportatovi dal romanesimo cristianizzato. Vi possiamo leggere la precisa configurazione di un arco storico, nella quale le due estremità epocali (in questo caso il medioevo e l'oggi, che racchiudono la cosiddetta età moderna) presentano forti analogie strutturali.

Penso che l'aver messo in evidenza queste peculiarità della civiltà europea sia già di per sé sufficiente a giustificare per essa una maggiore attenzione all'istituzionalismo romano che non a quello greco.

Tenendo conto di queste premesse obbiettive, chi insegue un'ipotesi eurounitaria dovrebbe propugnare soluzioni d'ordine strettamente federali. Il federalismo è confacente alla realtà policentrica e, se effettivamente configurato su tale realtà, più idoneo a favorire partecipazione popolare e complementarità socio-territoriali. Posto anche l'innegabile tramonto dello statualismo nazionale, l'universalismo non contrastante col particolarismo ha un suo remoto modello appunto nell'elasticità della tradizione istituzionalistica romana. Questa era infatti dotata di quel tipo di universalismo (oggi ereditato molto più dai sistemi anglosassoni che non da quelli franco-latini), che contempera le esigenze accentranti della statualità con quelle decentranti della socialità, valorizzando la convergenza pluralistica piuttosto che l'accentramento articolato.

L'*auctoritas* e il *foedus* sono entrambi elementi organici tanto al sistema romano quanto a un ordinamento squisitamente federale. I suoi fattori orientativi fondamentali possono essere i seguenti: rifiuto del monopolio normativo statocentrico; costituzione (intesa come *Verfassung*) non dogmatica, ma aperta ed elastica in quanto consuetudinaria; federalismo delle istituzioni esponenziali dell'unione; sviluppo di strutture intermedie della sfera pubblica (situate tra statualità federale e società, presa nelle sue spontanee dinamiche), a garanzia del rispetto del pluralismo e del potenziamento della società civile nel suo complesso. (Le aspettative democratiche, peraltro, non possono essere soddisfatte, se non sono sostenute da una forte società civile). Equilibrio complementare e armonizzato tra legislazione e giurisdizione – le cui normative siano, rispettivamente, di fonte politica per la prima e di fonte pratico-consuetudinaria per la seconda – senza prevaricazione dell'una sull'altra. Il rafforzamento di una società civile, capace di non cedere alle pressioni dirigistiche dello stato, ma di relegare lo stato stesso a funzioni di mediazione, di riequilibrio interno e di orientamento attivo nella politica internazionale, è la condizione ineludibile per il mantenimento dell'armonia generale e nel contempo della libertà delle parti<sup>59</sup>.

---

59 La società civile, a partire dalla modernità, è il vero soggetto collettore più generale delle

In realtà la società civile è una *societas* che configura caratteri ed istanze di una *civitas*, così come lo stato tende ad essere una *civitas* che si assume funzioni della *societas*. Per certi versi si può dire che la *socialitas* si sviluppi avendo a modello una *civitas* e la *civitas* avendo a modello una *socialitas*. Ma il risolversi dell'una nell'altra, assimilando o sopraffacendo l'una o l'altra, comporta il venir meno di un modello di *respublica*, che ha come condizione la compresenza di entrambe. A suo tempo la concezione imperiale, romana prima e medievale poi, che vedeva nell'imperatore una figura *supra partes*, è stata proprio una forma istituzionale di garanzia della loro non confusione<sup>60</sup>.

Questi sono soltanto principi generali di orientamento preistituzionale e nulla più, che qui non forniscono ulteriori indicazioni di programma costituzionale, ma che ne sono una condizione necessaria. La statualità federale, acquisita in tale ottica generale, è effettivamente una realtà *super partes* e non una sede decisionale in balia dei conflitti di parte, come è vissuto invece lo stato nella vigente democrazia statocentrica, che pone lo stato stesso addirittura in contrasto col principio unitario che lo ispira. Proprio l'ispirazione al modello misto romano consente di contemperare le istanze della *lex*, dello *ius* e del *foedus*.

---

aree intermedie, ed è la condizione indispensabile perché si diano equilibri veramente democratici. In carenza di una società civile, capace di un buon grado di autoregolazione, non solo vengono compromesse le aspettative di una democrazia rappresentativa, ma l'intero sistema non ha altra soluzione che quella di trasformarsi in concentrazione di interessi meramente privati oppure in statocentrismo, non sempre necessariamente disgiunti. Infatti, la tendenza di un sistema in cui difetti quell'elemento intermedio – esemplare è il caso italiano – è di fondarsi essenzialmente sulle sole due istituzioni della famiglia (più o meno estesa alla sfera economica ed associazionistica) e dello stato, contrapponendo questi ultimi sotto le rispettive istanze di privato e pubblico, oppure di cadere nelle posizioni ibride e corrotte, che concepiscono la famiglia (allargata agli affari) come entità dotata di funzioni istituzionalmente e immediatamente pubbliche (e questo è il privatismo) o, all'opposto, lo stato come una sorta di famiglia (allargata) imponendo di fatto gli interessi politico-clientelari del più forte. O la famiglia come piccolo stato, dunque, o di contro lo stato come una grande famiglia, secondo il modello greco. La prima soluzione provoca privilegi ed arbitrî, la seconda anarchia o dispotismi; entrambe, poi, governi strettamente clientelari, clientele private e clientele pubbliche. Solo il consolidarsi di una società civile, che esplica una sfera pubblica, e il rispetto delle strutture consuetudinarie intermedie sono in grado di frenare la caduta nei due estremi e di prestare il miglior equilibrio tra pubblico e privato. In mancanza, la società politica degenera nell'asservimento dell'autoritarismo partitico e statualistico o, all'opposto, dell'utilitarismo economico privatistico.

60 L'aver affermato la necessità di dare rilevanza al particolarismo e nel contempo l'aver avanzato critiche nei confronti del richiamo, sia pure indiretto, ai modelli politici della grecità quali ispiratori di una concezione accentratrice dello stato, potrebbe indurre a ravvisare una contraddizione. L'assetto complessivo dell'antica Grecia, fondato sulla pluralità delle *póleis*, si offre come esempio di pluralismo; ma penso sia evidente che l'allusione alla *polis* è fatta nel nostro caso con riferimento all'unitarietà interna del sistema, che, con applicazione all'Europa, si risolverebbe nel mancato riconoscimento interno della pluralità politico-istituzionale delle sue componenti. Del resto tra *poleis* non si dava riconoscimento alcuno *supra partes* ed istituzionalizzato, al di fuori della stipulazione di alleanze e della condivisione di culti o di credenze comuni.

Dopo l'esito referendario francese ed olandese del giugno 2005, sfavorevole al testo costituzionale europeo presentato, sembra che le spinte più acceleratrici abbiano puntato al 2009 per ottenere la ratifica di una Carta Costituzionale. Nel frattempo forse si è andata vieppiù diffondendo l'idea di adottare la denominazione di Trattato Costituzionale, una definizione che presenta nel sostantivo un segnale di riconoscimento ufficiale del pluralismo, anche se i soggetti effettivamente stipulanti si manterranno immutati.

Il processo di costituzionalizzazione è lento e tormentato, dura da anni e per di più col sopravvento di nuovi membri, che nelle remore si sono aggiunti ai preesistenti. A taluno può dare da pensare tanta lentezza delle procedure e delle decisioni, posta un'evidente contraddizione con le grandi velocizzazioni che ci impone la nostra epoca. Nelle remore aumenta il numero di coloro che sono convinti che l'Europa, anche se prima o poi si farà politicamente unitaria, abbia ormai perso il treno della storia e che sarà costretta a sopravvivere a rimorchio di altre potenze. In proposito anche in questo mio intervento non mancano affatto accenti di scetticismo e soprattutto battute oppostive nei confronti della classe politica dominante. Non è soltanto polemica, questa, ma un insieme di osservazioni che vogliono essere occasione di riflessione critica, nell'intento di invitare chi variamente affronta i problemi di una realizzazione istituzionale dell'unione europea a compiere uno sforzo autocritico, comprendente gli ineludibili fattori delle radici storiche. Tutti sanno che queste sono sì nel passato, ma se non si deve pensare ed agire da sradicati – il che vuol dire essere privi di futuro, di direzione e in balia delle prepotenze di terzi – occorre che se ne recepisca la linfa nel presente, alla luce della mente e delle convinzioni interiori.

All'Europa attuale è certamente mancata la forza aggregante, perché l'Europa non è stata in grado di riconoscersi in nessun mito fondativo o perché ha dimenticato i suoi miti, o perché non ha ritrovato una vera compattezza di fronte ad un pericolo comune (doverlo combattere è l'elemento aggregante più decisivo), o perché è rimasta trincerata dietro ideologismi e falsi contenziosi interni, o perché ha perduto le forze spirituali e materiali per erigersi con energie coese. L'Europa ha la tipica debolezza di chi non ha mai sfidato compatta la forza di un nemico esterno (o si è dimenticata di uno antico), né mai ha ucciso un padre, per dirla in termini di psicologia; anzi, spegnendo il proprio mondo tradizionale, come sembra stia facendo, corre addirittura il rischio di uccidere la madre, che è il gesto più autodistruttivo che si possa compiere. A volte sembra a caccia di nemici interni, ma solo puramente ideologici (col risultato di rendere ancora più fragili le sue compagini). Rimane, comunque, un dato di fatto che la sua entità, per debole e frammentata che sia, e quindi anche la sua vitalità, sono affidate prima di tutto alla capacità di scoprire e vivere un proprio mito.

Il mito fondativo non deve essere considerato una memoria statica, ferma e collocata in un tempo pregresso, che di tanto in tanto isolatamente si rammenta. Il mito in quanto tale non ha tempo, è un centro energetico interiorizza-

to, rituante, fonte vitalistica, capace di generare e motivare azioni ed eventi. Ma non sono i suoi reali contenuti e le sue finalità originarie ad imprimergli questi caratteri, bensì sono lo spirito, l'animo, il modello comportamentale, diciamo la carica di idealità, che vengono trasmessi dalle sue risorse iconiche, memoriali e spirituali e dal suo ricordo attivo, coltivato e rinnovato nell'aggiornarsi dei tempi. L'evocazione delle sue rappresentazioni e la ripetuta presenza dei simboli, che lo richiamano, fanno di quel mito l'essenza e il nocciolo duro di un comune sentimento di appartenenza.

Non si deve assolutamente equivocare. L'elemento di sfida e di fierezza, per esempio, che è proprio di ogni evento di natura epica e che nel nucleo epocale della genesi europea è legato all'evento delle crociate, non sta di per sé a significare l'automatica ripetizione degli obiettivi e delle ostilità di allora e non vuol dire nemmeno alimentare o fomentare conflitti – prendendo l'esempio dei crociati – contro il mondo che allora gli era avversario. Pensare in tal modo sarebbe solo da sciocchi e da malsani visionari. Posto su un piano empatetico, quell'epos potrebbe persino essere un fattore evocativo di reciproca stima e solidarietà virtuale tra le due civiltà, che si erano un tempo scontrate militarmente – alludo, evidentemente, alla cristianità e all'Islam – simile a quella che sovente intercorre tra reduci di guerre combattute su fronti opposti. Ciò che conta effettivamente è il senso di sapersi orgogliosamente eredi e continuatori di chi un tempo ha affrontato una grande sfida, che è poi quella che ha posto le basi di un vissuto collettivo identitario e fondativo, e di riviverlo in un rinnovato spirito, per dirlo alla lettera, "cavalleresco". È, quest'ultimo, uno spirito fiero, che sa perfettamente riconoscere il diverso senza volerlo sopprimere e senza voler sopprimere se stesso di fronte al diverso o sopprimere entrambi, uno spirito che non intende alterare né la propria né l'altrui natura, ma liberamente e operosamente farle vivere. Ispirarsi oggi alla cavalleria europea solleciterà i vuoti sorrisetti di taluni. Ma costoro, poi, alla fin fine, non sanno affatto a che cosa di meglio si possano ispirare.

Parlando di cavalleria viene spontaneo un paragone che forse apparirà superficiale o addirittura infantile. Un paio di generazioni e anche più di giovani europei sono cresciute proiettando le proprie pulsioni epico-narrative ad opera di immagini di *cow boys*, sceriffi, pellerossa e cavalcate nelle praterie del *Far West* nordamericano. Si tratta di racconti che fanno parte dell'immaginario epico-narrativo degli Stati Uniti e che consentono di stabilire una sorta di parallelismo con l'immaginario europeo, riferibile invece, nella maniera più pertinente, al mondo della cavalleria, dei monasteri, dei boschi e dei castelli (che nessuno potrebbe mai dire meno ricco e meno suggestivo di quello dei mandriani del *West*). Sono due universi, dotati certamente entrambi di una propria epicità, che si prestano ad alimentare miti rappresentativi, che in una collocazione storico-territoriale contribuiscono alla determinazione e alla conservazione di miti di appartenenza. L'eccedenza in percentuale, negli ultimi decenni, del consumo narrativo del mito nordamericano rispetto a quello del mito europeo – riflesso anche nei giochi e nella fantasia dei bambini – è un buon indicatore dello stato regressivo dell'auto-coscienza europea e della debolezza della sua entità mitoaggregativa. Sembra fare eccezione il ritorno abbastanza recente a fantasie medievalescenti – ritorno do-

cumentato da proiezioni cinematografiche, giochi elettronici e letture – ma a ben vedere si tratta di materia quasi esclusivamente importata e stimolata dall'imitazione. È, di fatto, materiale di ispirazione europea, ma qui considerato recepibile solo se di seconda mano, perché accreditato dall'aver trovato fortuna oltreoceano.

Ma questa ora fatta è un'osservazione molto a margine. Centrale è invece la consapevolezza di quanto, nella mente e nel cuore dei popoli europei, e anche del singolo europeo, ispiri il sentirsi ed immaginarsi europeo. Se tale sentimento prescinde da un mito fondativo comune, allora l'europismo non c'è affatto, oppure si riduce ad una proiezione esteriore e ad un rivestimento pretestuoso di esigenze meramente materiali e dispersive: quel sentimento non sarà certamente al centro di un mito di appartenenza, né se ne potrà alimentare. Fin che non ritorna il re, ne circolano soltanto fantasmi e caricature. Ci va di mezzo non soltanto l'Europa in se stessa, ma anche il potenziale di civiltà che essa potrebbe apportare agli equilibri del mondo e, più in particolare, a quelli tra Oriente ed Occidente, tra i quali ha motivi storici e geopolitici per porsi in posizione di mediatrice.

In primo luogo in vista delle sfide, pesanti anche se auspicabilmente non cruente, che ci profilano l'Islam, ma soprattutto l'India, la Cina (le nuove potenze che si affacciano nel teatro mondiale), come si può immaginare un'Europa all'altezza della situazione, quando essa rimane in preda ad arrivismi di parte, materialmente e moralmente disarmata?

In secondo luogo, va tenuto per fermo che l'occidente in quanto tale non è altro che la secolarizzazione della *respublica christiana* e che sta contribuendo ad armare i suoi futuri rivali, più tardi forse conquistatori. Questa sconsideratezza è anche frutto di un occidente che si sviluppa sempre più secondo un sistema di idee, che è completamente privo dell'apporto di una tradizione internazionalistica di stampo europeo, cosicché si fa fragile e al tempo stesso aggressivo. È una constatazione che può essere arricchita da un'osservazione di Benedetto XVI, a favore di una pace universale, che deve far riflettere: egli ha parlato di sgomento che l'occidente infonderebbe alle altre civiltà per la sua indifferenza agli aspetti spirituali dell'esistenza<sup>61</sup>.

In terzo luogo: come risponde l'Europa alle ondate di immigrazioni da paesi esterni? Quali criteri di selezione, di integrazione, di condizionamento e di adattamento culturale e interculturale sa porre a fronte di una nuova e finora incontenibile realtà alterante, che le si presenta sempre più difficile da amministrare e da comprendere nelle sue forme di ambientamento e disambientamento? Anche qui è il sentimento di appartenenza ed identitario che prioritariamente offre un orientamento alle risposte più adeguate, sottraendole alle improvvisazioni, alle approssimazioni e all'opportunismo dei politicanti, o a generici e irresponsabili umanitarismi, privi di prospettive concrete; e anche qui si rivela l'incapacità di mantenere in vita un proprio mito, perché in realtà tale mito non esiste.

Gli ostacoli al recupero di un mito di appartenenza sono enormi in una società tecnologica in continua trasformazione, nella quale, per di più, sfugge proprio il controllo delle tecnologie stesse ed impera la globalizzazione (è il tema del sin-

---

61 Cfr. Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg, Herder, 2006.

cretismo epocale); probabilmente sono ostacoli insuperabili. Né va ignorato che il tramonto europeo è di vecchia data, potendolo fare risalire almeno al primo Novecento, in coincidenza con la prima guerra mondiale; quanto fa immediatamente seguito è quasi solo un dissolversi fragoroso, che ha gli accenti e i bagliori di qualche pagina spengleriana<sup>62</sup>.

Allo stato di cose in atto occorre che i politici non scambino, nella *Dämmerung* attuale, le luci di un tramonto con quelle di un'aurora. Tuttavia, non si sono ancora del tutto cancellati un sentimento e un modo di vita, meglio direi un *Lebensgefühl*, che tiene ancora insieme frammenti di cultura europea, suscettibili di essere ricongiunti per formare una sorta di *katéchon*, forza ritardatrice dei tempi distruttivi, che faccia da scudo protettivo a un ripensamento più meditato della propria storia, ricordando che quello che veramente accomuna una civiltà non si stabilisce mai per trattato<sup>63</sup>.

Fattori coesivi sono sicuramente reperibili proprio in quel primo novecento, che avvia la decadenza europea, quando in un pervasivo vitalismo, denso come lo stretto di una fuga bachiana, vennero troncati filoni di continuità con le epoche precedenti<sup>64</sup>.

E in questo ripensamento, vissuto anche nella quotidianità, è necessario che riaffiorino elementi del momento epico e fondativo dell'identità europea. Se sullo sfondo dei tempi, che peraltro si mostrano molto prossimi, si profila un confronto coi mondi indiano e cinese, oggi in vertiginosa crescita di potenza, il mancato o debole autoriconoscimento dell'Europa con una propria visione delle cose, comporterà la sua maggiore provincializzazione nel quadro di un trasformato occidente o il passivo assoggettamento a nuove egemonie.

In un'attenta riconsiderazione della propria storia, purificandola da irretimenti ideologici che finiscono per fare dell'Europa un nome di copertura per interessi partigiani e per affari internazionali o per soddisfare ambizioni di gruppi politici ed economici, nonché un *tópos*, ora occasionale ora fisiologico o patologico, delle loro retoriche, occorre trovare il coraggio di combattere taluni pregiudizi nocivi all'integrità europea. I principali di essi alimentano rivalità interne e contese, essendo tenuti in vita artificiosamente da movimenti politici per palesi motivi elettorali e clientelari, anche agitando fantasmi di totalitarismi immaginari. Vi spicca il continuo tenere in vita, rinfocolandoli, motivi di conflitto, oramai consunti nella sostanza, scoppiati quasi un secolo fa. Il caso macroscopico è noto a tutti e riguarda particolarmente la Germania, che non a caso, fra l'altro, ha molte ragioni per essere riconosciuta centrale all'intero sistema europeo.

---

62 Cfr. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes (1918-1922) Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*; mit einem Nachwort von Detlef Felken, München : C.H. Beck, 1998.

63 Uso il concetto paolino di *katéchon* con un significato molto vicino a quello conferitogli da Carl Schmitt. Cfr. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahren 1947-1952*, Berlin, Dunker u. Humblot, 1991.

64 Sull'importanza, per la sopravvivenza culturale dell'Europa, della ripresa di tematiche sviluppatesi prima della seconda guerra mondiale cfr. Giulio M. Chiodi, "Vene recise. (La storia e l'Europa)" in: *Letteratura Tradizione*, a. IV, n. 19, 2001, p. 3 e sgg.

La società tedesca, in occasione di misurarsi con la storia del secolo scorso, si presenta spesso come un insieme patetico di penitenti, che si autoflagella, rifiutandosi in maniera preconcepita di trarre esperienza dalla tragedia dei campi di sterminio e di ricavare una lezione operativa per l'intera umanità, guardando in faccia la realtà storica in cammino e non un passato tragicamente stantio. Senza affatto minimizzare le colpe là dove esse effettivamente sono, e proprio per farne giustamente i conti, bisogna saperne rendere ragione. Se sono dubbie, in proposito, le soluzioni psicoemotive della rimozione e della sublimazione, non lo sono certo quelle della razionalizzazione. Quando Ernst Nolte, per esempio, osò dire qualcosa del genere, che era semplicemente molto assennato, sollevò il coro accusatorio dei patetici e arroganti, scatenatori del noto *Historikerstreit*, che non si accorgono che il modo più immaturo e infantile di immaginare l'espiazione di una colpa – oltre tutto il più facile ed autodistruttivo – è quello da loro seguito nel coltivare, in forma patologica, la cosiddetta *Schuldfrage*<sup>65</sup>. Il riferimento al caso tedesco è particolarmente importante, perché si accompagna a una marcata propensione, attualmente in atto in quel popolo, a voler disconoscere le proprie continuità culturali, che sono schiettamente e profondamente europee, con notevoli ripercussioni proprio nel campo europeo nel suo complesso, stante la centralità culturale e geopolitica delle aree germaniche. Sono aree nel cuore dell'Europa, l'autodisconoscimento della loro identità colpisce il cuore stesso dell'Europa e la debilita nel suo centro.

In chiusura, riepilogo sinteticamente i miei assunti. È necessario per una configurazione identitaria dell'Europa riconoscere un proprio mito di appartenenza. Questo mito, stante la marcata e policentrica stratificazione, tipica di un continente essenzialmente storico più che geografico, deve avere sicure basi storiche. Come mito di appartenenza esso deve avere natura di mito di fondazione. Possono esservi più miti di tale natura, specie in un paese intensamente pluralistico come l'Europa, ma se si pensa ad una visione relativamente unitaria occorre identificare quello unificatore primario, quale alimento dell'immaginario collettivo. In quanto mito non è concepibile in termini etici, bensì epici: ogni etica, infatti, è un vissuto normativo che fa seguito ad una precedente epica, rivestendo, del resto, ogni momento fondativo caratteri specifici dell'epicità. Ogni civiltà, infatti, attraversa una fase epica, una etica e, infine, una patetica: in quest'ultima, il venir meno della condivisione indiscussa di valori comuni, comporta la ricerca di accordi, la convenzionalità, la retorizzazione di idee, la propaganda, il predominio di gruppi di interesse, il clientelismo elettorale e, in casi estremi, lo squadrismo. L'Europa, come è concepita dalle forze politiche attualmente emergenti, attraversa una fase patetica, mostrandosi priva del riconoscimento di un proprio mito fondativo e di appartenenza. Poiché tale mito va reperito nella fase epica, occorre prendere atto del momento epico d'Europa, quando esso, cioè, si delinea con una propria fisionomia culturalmente e politicamente distinta:

---

65 Cfr. Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt a. M., Propyläen, 1987, s.a., *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, italienische Faschismus, Nationalsozialismus*, München, Piper, 4. Aufl., 1984.

l'identità europea non si può stabilire per trattato.

L'epica europea si identifica con la *respublica christianorum*, che si viene configurando nell'età carolingia, e con la fondazione del Sacro Romano Impero, che con gli Ottoni si dirà della Nazione Germanica, unitamente agli avvenimenti connessi con le crociate. Il nucleo genetico è dunque riscontrabile nella civiltà romano-germanica. In essa si ha l'incontro tra l'universalismo romano e il particolarismo germanico, cementati dalla fede cristiana, mediati soprattutto dall'eredità del monachesimo benedettino e segnatamente dell'opera missionaria dei monaci irlandesi. Riconoscendo ciò, non bisogna pensare affatto a ritorni al passato, bensì occorre la consapevolezza di derivarne e di sapervi attingere la sostanza mitico-simbolica, indispensabile a fondare un sentimento di appartenenza sufficientemente solido.

Nella proiezione istituzionale l'Europa deve saper coniugare le due componenti principali della sua tradizione normativa: quella della *civitas* (storicamente risalente alle antiche civiltà stanziali del sud, fondatrici di città e di ordinamenti istituzionali, nei quali spicca anche il ruolo particolare della legge) e quella della *socialitas* (risalente invece alle antiche popolazioni del nord, originariamente nomadiche o comunque non fondatrici di città, per le quali un ruolo primario era riservato al patto), oggi interferenti e alla ricerca di un equilibrio tra legislazione e giurisdizione. L'ordinamento istituzionale su cui si era retta Roma, piuttosto che quello della *polis* greca allargata, si presta come modello ispirativo – non certo riproducitivo – idoneo ai nuovi assetti europei, in particolare per la duttilità della sua radicale distinzione tra *lex* e *ius*, propizia alla realizzazione di una prospettiva federale. Tale distinzione presenta almeno tre vantaggi. Primo: di essere fortemente orientativa nell'alleviare le interferenze tra pubblico e privato. Secondo: di favorire, sotto il profilo delle relazioni sociali, lo sviluppo normativo della società civile; il rafforzamento della società civile, fra l'altro, è indispensabile al mantenimento di modalità effettivamente democratiche. Terzo: di sorreggere alla base le istituzioni federali.

Federale e non di stato accentrato è la soluzione che si mostra confacente all'unificazione europea, riconoscendo tre precisi livelli. Un primo livello privato, nel quale operano gli interessi individuali, famigliari ed associativi di natura esclusivamente privata. Un secondo livello a geometria variabile, formato da associazioni e aggregati sociali complessi e istituzionali, determinati dalle diverse necessità, dalle consuetudini, dalle normative e in genere dai governi locali, coincidenti con altrettanti baricentri di interesse collettivo, la cui estensione può anche coincidere con quelle regionali o statuali. Un terzo livello *super partes*, costituito dal governo federale.

In forma aggiornata e con i debiti correttivi di supplementarità e sussidiarietà è da propugnare un sistema giuridico non codificato e l'ordinamento giuridico complessivo deve trovar modo di reggersi su un equilibrato bilanciamento tra legislazione e giurisdizione, rigorosamente distinte nelle loro fonti.

Il continuo accrescimento del numero dei paesi aderenti, prima che sia conseguita una sicura stabilizzazione dell'esistente, è un errore strategico, che aggrava la situazione e che indebolisce la consistenza dell'intero sistema; rende la



situazione stessa foriera di ulteriori disomogeneità e di potenziali condizioni di maggiore conflittualità interne al complesso comunitario, contribuendo altresì a creare più difficoltà nel realizzare una convivenza di popoli, che si presenta già in partenza male assestata, e quindi compromette anche la consistenza competitiva dell'intera unione, nonché l'identificazione di linee d'orientamento adeguatamente compatte.

Il nemico interno più pericoloso è l'indifferenza alla storia, alle lettere, alla scienza, all'arte, al costume e alle lingue dei paesi europei, che costituiscono il loro patrimonio identitario, ed accelera il tramonto della loro civiltà. Probabilmente, solo prendendo atto di una condizione di tramonto è possibile attendere una nuova aurora, che, se porterà i segni effettivi dell'europismo, comporterà un deciso riarmo morale, dotato in sé del coraggio di salvaguardare la propria libertà e di consolidare il sentimento di appartenenza, in cui saranno riconoscibili la fierezza e l'orgoglio del momento epico delle origini, il cui agire è da ravvisarsi soprattutto nello spirito dell'antica cavalleria, non già come dato storico, ma come dato mitico. E accanto a questo deve essere riattivata la coscienza umanistica nei suoi apporti culturali unitamente a un sentimento religioso radicato nel costume, privi del quale ogni principio di autorità si fa arbitrario e potenzialmente partigiano. In mancanza di tali caratteri la strada dell'Europa è quasi certamente già segnata verso un futuro di sostanziale inconsistenza o di pesante subordinazione<sup>66</sup>.

---

66 Questo testo rivede ed integra quanto figura in G.M.Chiodi, "Alle radici dell'Europa", in: *Europa. Definizioni e confini*, a cura di Danilo Castellano, Napoli, ESI, 2008, pp. 105-131.

