

Cosmopolitismo e identità

Prolusione del Socio nazionale MASSIMO MORI
per l'Inaugurazione dell'a.a. 2024-2025

Molti dei problemi che ci affliggono in questi tempi non facili derivano dal fatto che la naturale appartenenza a identità diverse viene oggi percepita sempre più come motivo di contrapposizione, se non di aperta conflittualità, anche armata. Ricostruendo alcuni momenti della storia del cosmopolitismo – soprattutto in due suoi indirizzi – vorrei invece mostrare come, almeno concettualmente, questo esito non sia scontato. Da un lato, infatti, una lunga tradizione di cosmopolitismo *culturale* afferma che la molteplicità delle identità – etniche, nazionali, religiose, culturali in genere – può promuovere proficue forme di coesistenza e di integrazione reciproca. D'altro lato, un consolidato cosmopolitismo *istituzionale*, pur riconoscendo la realtà, almeno potenziale, del conflitto tra identità politiche ed economiche, ritiene però che esso possa essere controllato, se non composto, mediante dispositivi procedurali che aspirano a un'estensione tendenzialmente globale. In un caso come nell'altro, dunque, l'appartenenza a identità specifiche non può essere considerata la causa necessaria dei conflitti cui siamo oggi esposti.

1. *Un cosmopolitismo anti-identitario.* – Prima di considerare queste due tradizioni cosmopolitiche, bisogna tuttavia riconoscere che non sempre il cosmopolitismo ha reso un buon servizio alla causa dell'identità. Anzi, in alcune delle sue manifestazioni più importanti ha espresso un carattere fortemente anti-identitario. E questo a iniziare da Diogene di Sinope, o Diogene il Cinico, che sembra essere stato il primo a definirsi *kosmopolites* (Diogene Laerzio, VI, 63). Secondo Diogene Laerzio (VI, 23), Diogene si riduce a vivere in un *pithos*, cioè una botte, secondo l'immagine tradizionale, o piuttosto una grossa giara, secondo un'interpretazione meno diffusa, ma più probabile, ripresa anche da un bel quadro di Jean-Léon Jérôme (1860). In ogni caso – si tratti di botti o di giare – il senso è chiaro: Diogene rifiuta la sua *identità* civile, di cittadino della *polis*, in nome di un principio universalistico, la legge della

natura – principio che di fatto si traduce però paradossalmente in un criterio individualistico, cioè nella difesa dell'individuo di fronte ai vincoli identitari che derivano dall'appartenenza a una comunità specifica.

Allo stesso modello individualistico e anti-identitario può essere ricondotta, in gran parte, la gloriosa stagione cosmopolitica del Settecento, che non a caso si richiama spesso a Diogene. Nell'atteggiamento cosmopolitico l'Illuminismo vede soprattutto un'occasione di indipendenza dell'individuo dai pregiudizi imposti dalle tradizioni culturali e dalle convenienze sociali, in nome di un concetto universale di "ragione" – che rappresenta in qualche modo la versione settecentesca della *physis* di Diogene. Inoltre, accanto alla motivazione individualistica, il rifiuto della caratterizzazione politico-culturale è spesso motivato nell'Illuminismo anche dalla convinzione che l'identità nazionale – spesso identificata frettolosamente con il patriottismo – sia fonte di conflittualità tra gli uomini. Voltaire ad esempio sosteneva che essere un «buon patriota» significhi diventare «nemico del resto del genere umano» (*Dictionnaire philosophique*, voce *Patrie*).

Questo rifiuto individualistico e anti-identitario dei vincoli e degli impegni socio-culturali viene spesso giudicato negativamente già nel Settecento. Il *Dictionnaire de l'Académie française* osserva che il cosmopolita «n'est pas un bon citoyen». Del resto, le motivazioni avanzate dalla pubblicistica cosmopolitica del tempo per giustificare il fondamentale diritto di espatriare si appellano generalmente al principio ciceroniano per cui *patria est ubicumque est bene*, principio che viene però interpretato in un senso sempre più utilitaristico ed edonistico. Pertanto, non pochi, già nel Settecento, condividono la denuncia di Rousseau, secondo cui il cosmopolita ipocritamente dice di amare gli uomini di tutto il mondo per non amare neppure i propri concittadini. E una versione contemporanea di questa critica al cosmopolitismo individualista è ben rappresentata da quello che Ulrich Beck ha chiamato il «cosmopolitismo banale», che è una delle tante conseguenze della globalizzazione: un cosmopolitismo in cui l'apertura verso il mondo si riduce all'*omologazione* delle mentalità e dei comportamenti, che vengono assimilati in funzione utilitaria, attraverso i media e i social, da parte di un individuo che è sempre più indifferente alla propria identità socio-culturale.

2. *Il cosmopolitismo stoico.* – Più proficuo ai fini del nostro discorso appare pertanto un diverso modello di cosmopolitismo culturale, che provvisoriamente possiamo chiamare "comunitario" – usando tuttavia il termine in un'accezione assolutamente neutra, senza alcun riferimento all'ideologia dei *communitarians* contemporanei. Anche questo tipo di cosmopolitismo svolge una funzione emancipatoria, poiché ritiene necessario andare al di là dei ristretti confini socio-culturali della propria comunità d'origine, per aprirsi

al mondo. Però a questa società limitata esso non contrappone la dimensione anti-identitaria di un concetto universalistico astratto, come la natura o la ragione, e neppure l'omologazione globalizzante, ma propone piuttosto l'accesso a una dimensione più ampia della comunità, rappresentata dalla totalità del genere umano.

La prima formulazione compiuta di questo cosmopolitismo è dovuta allo stoicismo antico che però, sviluppandosi nell'arco di cinque secoli, ne dà versioni diverse. Nella sua fase greca, da Zenone di Cizio a Crisippo, la comunità universale degli uomini ha ancora un carattere prevalentemente metafisico: ciò che unisce gli esseri umani è la loro comune partecipazione al *logos*, alla ragione universale che è il principio logico-ontologico della realtà. Più tardi, con il passaggio dallo stoicismo greco a quello romano e poi imperiale – Cicerone, Seneca, Marco Aurelio – le cose cambiano. Pur senza dimenticare lo sfondo metafisico del primo stoicismo, la cosmopoli è ora intesa in maniera più concreta, soprattutto in chiave morale e politica, come la *totalità degli esseri umani*. Malgrado le differenze culturali ed etniche, tutti gli uomini del mondo costituiscono un'unica società universale, una *oikoumene*. A questa concezione più concreta ovviamente contribuirono, sul piano della realtà politica, l'impresa di Alessandro Magno, che con i suoi aneliti universalistici supera la contrapposizione tra Elleni e barbari, e, soprattutto, l'espandersi dell'impero romano su quasi tutto il mondo conosciuto.

Al modello esclusivo del cosmopolitismo individualistico e anti-identitario (o la *polis*, o la *kosmopolis*) il cosmopolitismo comunitario contrappone un modello concentrico (a «strati di cipolla») e, pertanto, inclusivo. Questo schema è chiaramente delineato nel *De Officiis* di Cicerone (I, 17, 52-53), dove il consorzio sociale è articolato in diverse sfere concentriche: la parentela in tutti i suoi gradi, la *civitas*, la comunità nazionale e linguistica, infine la «società universale che unisce tutti gli uomini». A volte l'articolazione può ridursi a due livelli, come nel caso di Seneca, che distingue due «repubbliche»: la *magna respublica* della quale «segniamo i confini là dove li segna il sole» e l'altra «cui ci ha assegnato la sorte della nostra nascita [...] che non è comune a tutti gli uomini, ma a un gruppo ben definito» (*Ad Serenum de otio*, 4,1). In ogni caso, indipendentemente dal numero dei livelli, questo cosmopolitismo riconosce *la possibilità degli esseri umani di appartenere a più identità*, anche se è naturale sentirsi maggiormente coinvolti da quelle più vicine. E questa compatibilità permane anche quando la diversa appartenenza presenta aspetti drammatici, come nel caso di Marco Aurelio, il quale deve coniugare i doveri di imperatore, che lo impegnano a difendere lo Stato fino a sostenere la guerra contro le minacce esterne, con quelli del filosofo cosmopolita, che si deve sempre ricordare che malgrado tutto l'umanità è una sola: «mia città

e mia patria: in quanto Antonino, Roma, in quanto uomo, il mondo» (*I ricordi*, VI, 44a).

A parte qualche intuizione individuale (ad esempio Vico), la cultura del Sei-Settecento, con la sua difesa di una forma individualistica di cosmopolitismo, perderà in gran parte il senso di questa integrazione tra il particolare e il generale. Anche laddove essa intravede la componente comunitaria del cosmopolitismo – ad esempio quando persegue l’idea di una *république des lettres* universale – lo fa più per difendere l’indipendenza individuale dell’intellettuale dalla sua cultura di origine che per affermare un sodalizio interpersonale. «Il filosofo non è né francese, né inglese, né fiorentino – osserva Voltaire – ma è di tutti i paesi» (*Dictionnaire philosophique*, voce *Cartésianisme*).

Bisognerà attendere quel momento delicato in cui l’Illuminismo sfuma in una cultura di mezzo, che conserva l’esigenza di chiarezza del razionalismo senza perdersi ancora nella vaghezza del sentimento romantico, per ritrovare l’istanza stoica della *compatibilità*, anzi della *complementarietà*, di particolare e universale, di locale e cosmopolitico. È il caso, per esempio, di Johann Gottfried Herder, critico nei confronti dell’illuminismo dei *philosophes* ma sostenitore di una sua originale *Aufklärung*. Herder propone una metodologia storiografica proto-storicistica, in cui ogni realtà storica – sia essa un’epoca o un’identità nazionale – detiene un valore culturale autonomo e incomparabile, che contribuisce al progresso storico accrescendone il significato complessivo. Ne consegue un’idea di umanità che si compone di una miriade di facce, cioè di una molteplicità variopinta di caratteri culturali. Tanti più caratteri, tanto più completo il concetto di umanità, che non può essere definito in termini astratti, ma solo da un crescente proliferare delle sue manifestazioni identitarie. Molteplicità e varietà sono valori che non si oppongono a quelli dell’unità e della concordia, ma al contrario ne ampliano e approfondiscono il significato. Temi che saranno ripresi – in quegli anni da Schiller in chiave poetica e più tardi da Beethoven in versione musicale – nell’idea di una innumere collettività di identità, insieme differenti e consonanti, che si devono poter congiungere in un unico abbraccio universale (*seid umschlungen, Millionen*): quel ditirambo *Alla gioia* diventerà l’inno dell’Unione Europea.

3. *Due forme di identità*. – La forma “comunitaria” di cosmopolitismo, che ho cercato di delineare con alcuni esempi, consente dunque di elaborare una nozione di un’*identità inclusiva*. Purtroppo questa almeno potenziale dimensione inclusiva dell’identità è spesso contestata nel dibattito culturale attuale, che da diversi fronti condanna la nozione stessa di identità, intendendola come esclusiva, divisiva, fonte di aggressività, legata allo schema oppositivo del dentro/fuori o, nei termini di Carl Schmitt, amico/nemico. Ha fatto scuola il saggio di Jean-François Bayart, *L’illusion identitaire* (1996), per cui l’identità

è qualcosa di artificiale, inventato per creare contrapposizioni che producono solidarietà tra coloro che si riconoscono in essa e aggressività verso coloro che non vi appartengono. Che questo sia in parte avvenuto è un fatto innegabile. L'arroganza chiassosa dei tanti "sovranismi" attuali, nostrani e non, è sotto gli occhi di tutti. Ma la domanda è, se sia questa la vera natura dell'identità, cioè di quella dimensione senza la quale le nostre individualità – personali o collettive – rischiano di evaporare in un mondo evanescente di definizioni negative. Oppure se questo sia piuttosto l'esito di una cattiva interpretazione, e di un ancor peggiore uso, del concetto di identità.

Vediamo alcuni casi concreti.

È noto a tutti che Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998, non ha mai avuto difficoltà ad associare la nazionalità britannica con la memoria della sua ascendenza non solo indiana, ma più specificamente bengalese. Allo stesso modo lo scrittore britannico-americano Kwame Anthony Appiah, autore di alcuni importanti libri sul cosmopolitismo, difende con convinzione l'idea di un *rooted cosmopolitanism*. Nato da una scrittrice inglese e un diplomatico ghanese, Appiah si sente partecipe della cultura anglosassone in cui è stato educato e nella quale occupa posizioni di prestigio, ma nello stesso tempo è orgoglioso delle sue radici *ashanti*, un'etnia specifica del Ghana. La sua concezione cosmopolitica si fonda sul principio della "universalità più differenza", dove sicuramente l'universalità prevale sulla differenza, ma non può sussistere senza di essa, pena la perdita di ogni contenuto concreto.

Certo la fedeltà a identità diverse può creare qualche incertezza. A Zygmund Bauman, in occasione del conferimento della laurea *honoris causa* all'Università di Praga chiesero, secondo la consuetudine, quale inno nazionale volesse fosse eseguito: quello della Polonia, la sua nazione di origine, o quello del Regno Unito, di cui era cittadino naturalizzato. All'inizio Bauman è imbarazzato, poiché in effetti si sente legato a entrambe le identità seppure per motivi diversi; ma poi, su suggerimento della moglie, trova la soluzione: «suonate l'inno europeo». E questo non è un *escamotage*, come spiega lui stesso, perché si sente effettivamente europeo, oltreché polacco e inglese, ed europeo prima ancora che polacco e inglese, poiché l'identità europea ricomprende le altre due.

Le identità culturali di un individuo sono *plurime*, come nel modello a strati proposto dallo stoicismo, ma probabilmente con una maggiore porosità reciproca. Più precisamente, esse appartengono spesso a un *sistema di relazioni che ha un duplice asse: orizzontale e verticale*. Mi permetto un esempio personale di natura letteraria. In quanto piemontese mi sono in passato interessato alla letteratura dialettale, ad esempio ai lavori di Angelo Brofferio e Vittorio Bersezio (o anche, per vicinanza spaziale oltreché culturale, alle poesie del milanese Carlo Porta). Tuttavia, non mi è mai stato estraneo l'interesse per i

romani Trilussa e Gioacchino Belli o i napoletani Raffaele Viviani e Eduardo De Filippo, perché, *in quanto italiano* – e qui la dimensione orizzontale della regionalità si interseca con quella verticale della nazionalità – condivido, seppure in maniera diversa, l'identità romana e napoletana. Allo stesso modo, *in quanto europeo*, accanto ai classici italiani, non posso non sentirmi coinvolto dalle letterature tedesca, francese, inglese o spagnola, che in qualche modo fanno parte della *mia* identità europea. Inutile osservare che l'appartenenza al mondo e all'identità occidentale mi consente anche di essere partecipe della cultura americana, seppure con la percezione di una distanza rispetto a quella europea, mentre devo fare appello alla mia anima cosmopolitica per avvicinarmi alle culture “altre”, spesso lontane dalla nostra mentalità occidentale, per quanto rese più vicine da una comunicazione ormai globale.

Per inciso, il problema del rapporto tra globalizzazione e cosmopolitismo meriterebbe un'attenzione impossibile in questa sede. Mi limito quindi a osservare *en passant* che essa ha insieme indebolito e rafforzato il discorso cosmopolitico. Indebolito perché, senza ricorrere a disastrosi scenari di *clash of civilizations*, è indubbio che, mettendo in contatto culture portatrici di valori lontanissimi tra loro, ha creato situazioni di conflitto, che spesso non possono essere risolte con il semplice riferimento ciceroniano alla *ratio* e all'*oratio*. Ma la globalizzazione ha avuto anche l'effetto positivo di farci toccare con mano, attraverso il quotidiano contatto con le culture di immigrazione, e con la varietà dei loro valori e comportamenti, che l'umanità è plurale e differenziata, cioè è un'umanità *multiculturale*. E che quindi la nostra sensibilità cosmopolitica va aggiornata e potenziata rispetto a quella che poteva essere cinquant'anni fa.

Questo quadro generale mette in discussione un'altra obiezione che ricorre frequentemente nell'attuale polemica contro l'identità: che l'identità sia qualcosa di stabile e permanente, di essenzialistico, quasi assimilabile a una sostanza, suscettibile di confini precisi e oggetto di una definizione univoca. Di qui, di nuovo, la sua carica oppositiva e aggressiva. Ma le identità culturali non hanno affatto confini precisi. Che le identità riconducibili alle diverse forme della cultura occidentale presentano forti porosità reciproche è già stato detto. Ma questo vale anche per il rapporto con le culture “immigrate”. Per quanto siano legati alle tradizioni di appartenenza, gli immigrati vivono necessariamente in una condizione di *ibridazione* tra la loro cultura originaria e quella di adozione, per quanto riguarda la lingua, i rapporti sociali e spesso anche i valori. L'identità costituisce dunque un sistema *fluidido* in cui ciascuna identità parziale è inseparabile dalle altre e scolora continuamente nelle altre: soltanto il mettere l'accento ora sull'una ora sull'altra ci consente di definirle come identità specifiche.

Dice Amartya Sen in *Identità e violenza*: «apparteniamo a molti gruppi diversi, in un modo o nell'altro, e ognuna di queste collettività è in grado

di conferire a un individuo un'identità potenzialmente importante». Dunque non *una* identità, ma un *grappolo di identità* differenti. Per ciascun individuo più che di un'identità definita si dovrebbe parlare, come suggerisce Bauman, il filosofo della «liquidità», di un'identità «non coesiva», che rimane sempre aperta e non è mai perfettamente chiara neppure al soggetto stesso cui si riferisce.

4. *Cosmopolitismo istituzionale*. – La compatibilità reciproca delle diverse identità culturali – delle quali ho finora parlato – richiede tuttavia che esse non vadano confuse, come spesso avviene, con un'altra forma di identità. Si tratta dell'identità di tipo *lato sensu* socio-economico o politico-economico, incentrata sulla difesa di interessi e sulla ripartizione di risorse. Gruppi sociali, lobby professionali, comunità istituzionali o politiche, fino a giungere alle società statali, sono identità molto più rigidamente definite di quelle culturali: di conseguenza esse tendono naturalmente, e giustamente, a difendere i propri interessi in condizioni di competitività, generando talvolta forme di conflittualità.

Ma in realtà la competitività reciproca delle identità socio-economiche – che è innegabile – può e deve trovare la sua composizione, o almeno una negoziazione, in una sede che non ha nulla a che vedere con la dimensione culturale: cioè il mondo delle *istituzioni* socio-politiche. La funzione fondamentale delle istituzioni consiste nella composizione degli interessi e dei conflitti che ne possono nascere attraverso il riconoscimento di *regole* procedurali comuni, indipendentemente da ogni caratterizzazione identitaria. Ora, quanto più estesa è questa rete istituzionale, passando dalla fase infrastatale a quella statale e poi da quella statale a quella internazionale (almeno a livello macroregionale, come sta avvenendo in Europa), tanto più si estendono i benefici della *rule of law*. Perché la fiducia nel poter risolvere i conflitti a proprio favore ciascuno per sé, ciascuno con la propria esibizione muscolare, nel mondo globalizzato di oggi è una pura illusione.

È per questa ragione che quello che abbiamo chiamato cosmopolitismo comunitario ha storicamente spesso sentito l'esigenza di assumere anche una dimensione politica che provvedesse alla gestione istituzionale dei conflitti. Cioè si è spesso evoluto in forme di cosmopolitismo *istituzionale*.

Già nell'Antichità all'idea della comunità umana universale era spesso associata la nozione di uno Stato cosmopolitico. Di una *politeia* universale parlano Diogene e Zenone, e il termine *kosmopolis* compare nelle opere di Crisippo. Ma si trattava di una metafora più che del riferimento a una vera struttura politica. Cosa della quale sono ben consapevoli gli stoici di epoca romana che, pur conservando lo stesso riferimento, ne sottolineano anche linguisticamente la funzione metaforica. Cicerone definisce la comunità universale degli uomini

quasi domus aut urbs (*De natura deorum*, 2, 154). E Marco Aurelio, consapevole della distanza che separa la cosmopoli da quell'Impero globale di cui è a capo, sostiene che, nella prospettiva cosmopolitica, «partecipiamo tutti a una specie di governo, quindi il mondo è come una città» (*I ricordi*, IV, 4, corsivo mio). Soltanto in epoca moderna viene avanzata espressamente la proposta di un'istituzione sovranazionale e cosmopolitica, in termini sicuramente ancora ideali (e in qualche caso utopici), ma non più metaforici.

Il lievito che fa crescere questa istanza è la riflessione sulla guerra, cioè sul fenomeno che più di ogni altro gioca l'elemento identitario in funzione dell'ostilità e della contrapposizione violenta. A partire almeno dal XVII secolo la cultura politica moderna è costellata di opere che intendono porre un argine istituzionale alla guerra. Al culmine di questa produzione si trova *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico* (1795) di Immanuel Kant, che estende dal piano interindividuale a quello internazionale il modello del contratto sociale elaborato dalla tradizione giusnaturalistica precedente. Kant prospetta due soluzioni possibili: la prima è uno Stato mondiale che, in analogia perfetta con le singole società civili, abbia un governo centrale fornito di potere coercitivo; la seconda soluzione applica l'analogia contrattualistica in maniera imperfetta, e propone non uno Stato universale, ma una semplice Confederazione dei popoli che funga da organismo internazionale per l'arbitrato delle vertenze, conservando però la sovranità nazionale degli Stati membri. Con realismo Kant stesso sceglie la seconda strada, la Confederazione, pur considerandola un «surrogato negativo» dello «Stato di popoli», l'unica soluzione che può garantire la pace universale.

Sarà questo modello più cauto ad affacciarsi timidamente nella storia politica reale. Prima con la Società delle Nazioni, fortemente voluta da Woodrow Wilson, forse ispirandosi a Kant, al termine della prima Guerra mondiale; poi con l'Organizzazione delle Nazioni Unite a conclusione del secondo conflitto. Si sa come andò a finire con la Società delle Nazioni, così come sono evidenti, soprattutto in questi giorni, le debolezze dell'ONU nelle crisi internazionali. Ma il seme ha cominciato a dare i suoi frutti. Innanzitutto perché la realizzazione di un'istituzione mondiale per la gestione dei rapporti internazionali, per quanto debole e inefficace, è sempre meglio della mera anarchia. Inoltre non bisogna dimenticare la realizzazione di tutte quelle realtà parallele, che hanno contribuito a una gestione istituzionale della cosmopoli, come la Dichiarazione universale dei diritti umani, le quattro Convenzioni di Ginevra sul diritto di guerra umanitario, la Corte penale internazionale dell'Aia, e così via.

Ma la cosa più importante è che il principio dell'istituzionalizzazione dei rapporti internazionali, la cui realizzazione è assai deludente a livello globale, ha conseguito risultati molto più concreti sul piano macroregionale. Il lento

processo di integrazione che ha condotto alla creazione dell'Unione Europea, seppure con alternanza tra periodi di rapido avanzamento e momenti di stallo, è probabilmente – speriamo – una realtà politica irreversibile: oltre a garantire ottant'anni di pace, questo processo ha promosso in Europa un lungo periodo di concertazione e di gestione istituzionale degli interessi che, anche in tempi non luminosi come quelli che stiamo vivendo, difficilmente verrà cancellato.

5. *Una conclusione problematica, ma non priva di speranza.* – Nella mia trattazione ho distinto chiaramente il piano culturale, dove le singole identità possono essere spontaneamente compatibili, da quello istituzionale, dove il conflitto di interessi può essere composto proceduralmente. L'errore che sempre più spesso si compie nelle argomentazioni cosiddette “sovraniste” è confondere i due piani. Cioè ritenere che da un lato le culture nazionali non siano separabili dagli interessi degli Stati e che, d'altro lato, la competizione intrinseca ai soggetti economici e politici si rifletta di necessità anche sulle culture, profilando una rivalità internazionale che investe tutti gli aspetti della vita di un popolo. È un errore che ha radici storiche potenti: il plurisecolare retaggio del concetto di Stato nazionale. Concezione che ha avuto una forte carica innovativa nell'Europa moderna – dalla formazione dei primi Stati nazionali nei secoli XV e XVI alle riunificazioni territoriali in Italia e Germania della seconda metà del XIX. Ma questa funzione dovrebbe essere ormai esaurita nella realtà dell'Unione Europea, che deve invece semmai prendere a modello la piccola Confederazione svizzera, nella quale le dimensioni dello Stato (unitario) e della cultura nazionale (con tre identità, o quattro, se si considera anche la “nazione” ladina) sono nettamente separate. Del resto, uno dei vantaggi della globalizzazione è l'aver favorito la progressiva separazione tra Stato e cultura attraverso il depotenziamento delle funzioni della statualità.

Il primo passo per correggere questa deriva è quindi comprendere che le istituzioni politiche, in quanto fondate sulla composizione degli interessi attraverso regole condivise, devono essere *neutre* rispetto alle caratterizzazioni identitarie specifiche. Esse non devono essere contaminate da elementi di identità culturale, religiosa, ideologica o valoriale, né da alcun altro elemento di identità generica (genere, razza, censo, orientamento sessuale). L'unica identità ammessa è quella di essere soggetti che si riconoscono in uno stesso ordinamento politico-giuridico, cioè nello stesso sistema di regole e procedure. In altri termini, l'unica identità riconosciuta è la *cittadinanza*, che azzera ogni altra identità specifica. Non si tratta quindi di *politicizzare* le culture, riconoscendo il valore politico delle loro diversità, e gestire politicamente i conflitti che possono nascerne – come talvolta oggi si chiede, anche da parte di voci autorevoli – ma al contrario *neutralizzare* le culture, *spoliticizzarle*,

per confinare la gestione dei conflitti all'interno delle istituzioni, che devono conservare la funzione per cui sono nate.

In un bel film di Steven Spielberg, *Il ponte delle spie* (2015), un convincente Tom Hanks interpreta la parte di James Donovan, avvocato d'ufficio di una spia russa, che l'opinione pubblica americana, dopo il suo smascheramento, vorrebbe punita severamente. A un funzionario governativo che lo vuole indurre ad ascoltare quella *vox populi*, venendo meno al suo dovere istituzionale di difendere lealmente l'imputato – e quindi di rispettare le regole – Donovan obietta, pressoché con queste parole: «Arguisco dal suo cognome che lei è di ascendenza tedesca. Io invece sono irlandese da parte sia di padre sia di madre. Mi sa dire allora che cosa consente a un tedesco e a un irlandese di essere entrambi americani? Le regole, solo le regole che accettiamo tutt'e due in quanto membri dello stesso Stato».

Addolora il fatto che questa distinzione tra istituzioni fatte di regole per la gestione degli interessi e realtà culturali fatte di tradizioni, di valori essenziali, di credi religiosi, di letteratura, musica ed arte sia ancor oggi così spesso disattesa. E non solo dai “sovranisti”, potenti nell'agone politico e sul palcoscenico dell'audience popolare, ma spesso scarsamente attrezzati concettualmente. Dispiace vedere che questa confusione sia praticata altresì in sedi elevate. Due esempi, per avviarmi alla conclusione.

Il 31 ottobre 1990 la Corte costituzionale tedesca – traggo questo esempio dal bel libro di Seyla Benhabib, *Cittadini globali* – dichiarò l'incostituzionalità di una legge approvata l'anno prima dal Parlamento del Land dello Schleswig-Holstein che ammetteva gli stranieri residenti da cinque anni alle elezioni municipali. L'obiezione della Corte era che requisito per l'accesso al voto di qualsiasi grado e per tutto il territorio nazionale fosse il possesso della cittadinanza, la quale a sua volta presuppone la «comunità politica di destino, alla quale i singoli cittadini sono vincolati». Lo Stato non deve essere concepito – si precisava subito dopo – come un'istituzione che semplicemente coinvolge coloro che sono investiti da determinati «interessi», bensì «il popolo come gruppo legato da un vincolo di unità» (in altri termini, lo Stato non come *demos*, ma come *ethnos*). Fortunatamente questa dichiarazione fu smentita tre anni dopo a livello europeo, quando il Trattato di Maastricht istituì la cittadinanza europea, garantita agli abitanti di tutti i quindici paesi firmatari, indipendentemente da qualsiasi radice etnica. Dunque Unione europea come *demos*, non come *ethnos*.

In questa cornice, di conseguenza, dispiace ricordare – e siamo al secondo e più noto esempio – quanto tempo e quante energie siano stati spesi inutilmente per discutere, nel definire il Preambolo dell'abortita Costituzione europea, se l'Unione Europea abbia o non abbia radici cristiane. Problema serio per gli

storici che studiano l'Europa, cioè una realtà storica il cui sviluppo intrattiene evidenti connessioni con la storia della religione e della Chiesa. Ma del tutto fuor di luogo se riferito all'Unione Europea, cioè a una *istituzione* pensata per definire le *regole* della convivenza di più nazioni che accettano di sottoporsi ad alcuni ordinamenti comuni. Appunto *demos*, meccanismo democratico per la gestione degli interessi particolari, non *ethnos* con radici comuni.

Per rendere più chiaro questo pensiero, concludo con un auspicio. Che l'Unione Europea riprenda prima o poi il cammino ora interrotto, forse anche un po' dimenticato, verso quella realtà a cui il trattato di Maastricht avrebbe dovuto preludere, pur senza citarla esplicitamente: gli Stati Uniti d'Europa, ovvero una realtà fatta di tante *culture*, tante *lingue*, tante *nazioni*, cioè tante *identità culturali*, ma di un solo *Stato*, cioè di una sola *istituzione* per la gestione della convivenza. So bene che, *sic stantibus rebus*, si tratta solo di *such stuff as dreams are made on*, come direbbe il Bardo. Ma qualche volta vale la pena di sognare, non per perdersi in vane fantasticherie, ma per osare immaginare orizzonti che forse un giorno si potranno realizzare – e lavorare per la loro attuazione.

