

## EDITORIALE

---

### **Il problema di una definizione di Europa: una questione di teologia politica?**

Pier Giuseppe Monateri

SOMMARIO: 1. L'Europa come intrapresa ermeneutica. – 2. Il tema della laicità statale tra *societas perfecta* e *imperfecta*. – 3. Identità e teologia politica. – 4. La «vulgata liberale» e la molteplicità essenziale di Europa.

In questa relazione cercheremo di affrontare tre problemi nodali posti alla nostra attenzione dagli attuali sviluppi «costituzionali» europei.

In primo luogo si tratta di affrontare il problema ermeneutico-giuridico di una definizione della identità europea.

In secondo luogo occorre affrontare la questione della «laicità» europea, in quanto *programma* di identità europea.

Infine occorre esaminare il confronto comparato, e diacronico, che si pone fra la definizione dell'identità europea e quella dell'identità americana, e del suo *sensu*, nell'era attuale della globalizzazione della giustizia.

Nei successivi paragrafi noi esamineremo queste tre questioni, e nello sviluppo del discorso si vedrà come tali questioni si pongano, eminentemente, da un punto di vista, più che di teologia, di «ontologia politica», ovvero dal punto di vista di una iscrizione dei rapporti giuridici e politici in una dimensione più fondamentale dell'essere.

1. La questione di una definizione dell'Europa in termini giuridici pone, innanzitutto, il problema del senso di una sua proiezione sul passato e sul futuro. Una definizione giuridica non è, infatti, solo un conoscere, ma anche un volere.

Il rintracciare una tradizione per darle forza giuridica dovrebbe, infatti, essere un arrivare a volere il proprio destino come necessità.

Orbene il tema del che cosa è Europa, è un tipico problema ermeneutico in cui occorre rintracciare il filone di una tradizione essenziale nel fluire della miriade di fatti che concretamente costituiscono il passato di un continente.

Si tratta di un'operazione *idealista* nella misura in cui una certa idealità viene assunta come modalità ricostruttiva del pas-

sato, per trarre dalla propria ricostruzione del passato la sua stessa validità come ideale. Si parte da un determinato concetto, per mostrare come esso si è effettivamente realizzato quale idea storica concreta, onde proporre tale idea con funzione di programma anche per l'avvenire.

Si tratta, qui, pertanto di restare avvinti in un tipico circolo ermeneutico, che ha però perso la sua mera natura filosofica, per acquisire una decisiva valenza giuridica.

Infatti, il Consiglio europeo, riunito a Laeken (Belgio) il 14 e 15 dicembre 2001, constatando che l'Unione europea era «giunta a una svolta decisiva della sua esistenza», ha convocato la Convenzione sul futuro dell'Europa.

La Convenzione è stata incaricata di formulare proposte su tre temi: avvicinare i cittadini al progetto europeo e alle istituzioni europee; strutturare la vita politica e lo spazio politico europeo in un'Unione allargata; fare dell'Unione un fattore di stabilizzazione e un punto di riferimento nel nuovo ordine mondiale.

I lavori della Convenzione sono culminati nell'elaborazione, a firma Valéry Giscard d'Estaing, Giuliano Amato e Jean-Luc Dehaene, di un progetto di trattato che istituisce una Costituzione per l'Europa.

Tale progetto è quello che *non* è stato approvato durante il semestre di presidenza italiano ora concluso.

Per cercare di definire l'identità europea il progetto prevedeva un Preambolo della Costituzione.

Occorre, allora, anche per i giuristi, ripercorrere la questione della definizione dell'identità europea come questione che ha profonde radici nel dibattito filosofico europeo<sup>1</sup>, il quale pone le premesse per la definizione del problema ermeneuticogiuridico di una definizione dell'Europa.

Per non appesantire questa trattazione alcune delle principali posizioni, che giocano un ruolo nella discussione attuale, verranno qui schematicamente riassunte nel modo seguente.

1. Edgar Morin<sup>2</sup>: L'idea di Europa *non* è né chiara, né distinta. Se la radice dell'Europa va ritrovata nella Cristianità come unità del Medioevo, allora bisogna riconoscere che questo Medioevo è qualcosa di pre-europeo. Il Medioevo è «la placenta

<sup>1</sup> Cfr. Alberto Krali (cur.), *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, Milano, Jaca Book, 1987, con interventi di Morin, Gadamer, Levinas, Scaramellini, Zolla, ecc.

<sup>2</sup> Si vedano tutti i riff. in Krali, *op. cit.*

da cui è uscita l'Europa». L'Europa *non* si è fatta nell'unità, ma nella e attraverso la scissione, ed è una creatura *moderna*.

2. Werner: la maggior parte degli autori cerca di definire l'Europa sulla base della dialettica medievale Roma-Germania (Gregorovius), ma occorre puntare soprattutto invece sull'Elemento Franco-Normanno, poiché è in tale ambito che sono stati amalgamati, al di fuori dell'Impero e della Chiesa, i vari elementi che hanno consegnato alla modernità l'idea di Europa.

3. Lèvinas: più che alla dialettica Roma-Germania occorre puntare nella direzione della dialettica dell'eredità romana e greca, che è in grado di render conto non solo degli sviluppi cristiani del pensiero europeo, ma anche di quelli non cristiani presenti nella cultura europea (significativamente quelli ebraici).

4. Zolla: La dialettica in grado di spiegare l'evoluzione delle forme politiche degli stati europei è quella Roma-Bisanzio, cioè la dialettica fra concezione repubblicana e concezione sacrale imperiale dello Stato.

5. Elisèe Reclus: occorre distinguere tra un'Europa geografica e un'Europa morale, quest'ultima vive come «unità nella diversità», ed il suo collante è stata l'unità europea della cultura laica universitaria (geografo francese del XIX secolo, seguace di Carl Ritter, Reclus ha creato la formula che Giscard d'Estaing ha direttamente citato nel Preambolo, la sua posizione è stata sostenuta in Italia, fra gli altri, da Scaramellini).

6. Severino: la storia d'Europa non è storia dell'affermarsi di un pensiero forte, ma storia della sua dissoluzione e consunzione, la storia d'Europa si pone come storia del Nichilismo.

7. Husserl<sup>3</sup>: (all'opposto di Severino) L'Europa come luogo dell'accadere della Filosofia quale riflessione ininterrotta a partire dal suo cominciamento greco, inteso, quindi, in termini storico-costitutivi, quale pensiero dell'essere.

8. Gadamer: la definizione di Europa è una *intrapresa ermeneutica infinita*, che cioè non può giungere ad una conclusione data la pluralità *essenziale* delle caratteristiche europee.

9. Schmitt: (all'estremo opposto di Morin) è il fondatore della concezione dell'Europa come erede nel nuovo ordine internazionale mondiale dell'idea dell'Imperium romanum christianum quale «forza che tiene» (katèchon), un «tenersi saldo con-

<sup>3</sup> *Die Krisis der eropaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, ed. Postuma a cura di W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954 (vol. VI della *Husserliana*), 321, ove si riproduce il testo della conferenza tenuta al *Kulturbund* di Vienna del 7-10 maggio, 1935.

tro lo schiacciante potere del male»<sup>4</sup>, e quindi come precisa localizzazione

Date queste premesse, come dicevamo, il problema di una definizione giuridica dell'identità si pone come sua *proiezione* sul presente e sul futuro.

Significa non soltanto un *conoscere*, ma anche un *volere*. Cioè, una volta che sia intrapresa la strada di definire giuridicamente l'identità europea, questa definizione pretende per sé la sanzionabilità del diritto.

Non si tratta qui delle consuete norme ipotetiche del diritto (se capitano questi fatti ... allora ne conseguono questi effetti per il diritto ...), ma di norme che Hans Kelsen avrebbe definito come norme *categoriche*, ovvero norme che, *non* facendo direttamente riferimento a casi precisi, ma a valori, indicano le categorie giuridiche che potranno venire invocate in casi futuri oggi neanche predicabili. Si tratta, quindi, della scelta (ed amputazione) di valori che potranno essere invocati, e applicati, in circostanze oggi ignote.

In questo senso tali norme hanno effettivamente un ruolo guida, nel senso che delimiteranno un sentiero che non ci è ancora noto.

È, poi, chiaro quale importanza abbia tale definizione giuridica dell'identità nel mondo della globalizzazione, quale identificazione e volontà di una specificità che sarebbe altrimenti perduta.

2. Il problema dell'inserzione delle radici cristiane nella costituzione europea, è il correlato, e *identico* problema della loro esclusione. Data, infatti, la sicura presenza, all'interno del campo storico che deve venire preso in considerazione per l'impresa

<sup>4</sup> Cfr. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlino, Duncker u. Humboldt, 1974, tr. it., *Il Nomos della Terra*, Milano, Adelphi, 38 ss. Naturalmente tutte queste tesi, in quanto comunque apologetiche, accettano in modo implicito la «teoria della catastrofe», che vede il nazismo come mero incidente nella storia europea che può essere confinato fra parentesi chiuse, senza rapporto con il passato e col futuro. Per una denuncia della persistenza di tale atteggiamento, e, quindi, per una ermeneutica alternativa e più inquietante dell'Europa cfr. ora Christian Joerges e Navraj Singh Ghaleigh, curr., *Darker Legacies of Law in Europe - The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, Oxford e Portland, Hart Publ. Co., 2003. Sul superamento di tali ermeneutiche che «concedono pace allo spirito borghese» europeo attuale cfr. Cristina Costantini, *The «timeless present». De-costruzione e ri-fondazione delle radici europee»* in Rivista Critica del Diritto Privato, 2003, in uscita.

della definizione dell'identità europea, di tali radici, la decisione che decide la loro inclusione equivale alla decisione che decide della loro esclusione. Questa però, tanto più risuona come un tuono<sup>5</sup>, quante più sono gli elementi di tale campo storico che vengono inseriti in tale definizione.

Naturalmente, qui, il rimando alla decisione, non può valere in alcun mondo come rimando ultimo. La decisione, infatti, *non* è in grado di fondare alcunché fin quando manca una metafisica della decisione stessa<sup>6</sup>. La decisione, nelle questioni *essenziali*, è sempre e soltanto un atto gratuito e arbitrario, giacché essa deve trovare una motivazione, una giustificazione che la sorregga in termini decisivi, per non restare un atto privo di fondamento, incapace a sua volta di fornire un fondamento.

Non ha alcun senso neanche discutere se la decisione presa da una vasta pluralità di soggetti possa possedere una legittimazione maggiore di una decisione ristretta. Il punto in questione, in simili decisioni *essenziali*, non è il numero dei soggetti che le prendono, ma la loro possibilità di trovare un fondamento diverso dalla mera decisione stessa. La decisione deve cioè corrispondere ad un contenuto già dato in un qualche dominio centrale della realtà, per non risultare un mero atto vuoto, nel senso in cui questo termine corrisponde al nulla. In sostanza solo la motivazione è di una qualche interesse speculativo, anche se può non essere di alcun interesse pratico, mentre il contenuto della decisione è speculativamente irrilevante, nonostante la sua decisiva importanza pratica.

Data questa simmetria dei contenuti, merita, allora, analizzare la laicità europea, tanto quanto merita analizzare la cristianità europea.

Una tale analisi della laicità non può allora prescindere dalla distinzione fra la così detta laicità da battaglia, *laicità de combat*, e la laicità «collaborativi», per analizzare quanto è stato definito come il processo stesso di laicizzazione della laicità. È infatti evidente che l'esclusione delle radici cristiane gioca un ruolo preminente nell'ottica della laicità di battaglia, mentre dal punto di vista della così detta laicità collaborativi si può ben sostenere che, per ragioni del tutto laiche, non può darsi una Europa, come comunità politica libera e democratica, senza un ruolo attivo e riconosciuto delle chiese.

<sup>5</sup> Joseph Weiler, *Un'Europa Cristiana*, Milano, Rizzoli, 2004.

<sup>6</sup> Karl Loewith, *Marx, Weber, Schmitt*, Bari, Laterza, 1994, 130 s.

La questione della nascita della laicità e della sua evoluzione, non può in questo modo prescindere dalla sua connessione con la storia spirituale europea, e quindi proprio con la cristianità, da cui essa è derivata, pur nella considerazione della prima come semplice «placenta» della seconda.

Perciò proprio l'accettazione della laicità come elemento dell'identità europea non può comportare una esclusione delle radici cristiane dall'ambito di tale definizione<sup>7</sup>.

Per la definizione stessa della laicità diventa complementare il riconoscimento di tali radici e del ruolo attivo delle chiese nella trasmissione della spiritualità europea.

È, piuttosto, lo sganciamento *anche* dalla dimensione della spiritualità della laicità stessa a comportare una scelta differente, laddove l'unico elemento unificante dell'identità di una consimile formazione, de-spiritualizzata, non può che divenire il mercato.

Diverso, però, il discorso se la laicità di riferimento *non* è quella collaborativa, ma quella della battaglia. È chiaro nella impostazione della laicità *de combat*, che elemento primo della sua auto affermazione, ovvero della sua stessa esistenza storica, è l'esclusione di ogni riferimento cristiano nella ricostruzione della storia e dell'identità europea. Il valore di tale esclusione non si pone infatti come obiettiva ricostruzione del passato, ma come programma che però si giustifica sul piano della essenzialità, in quanto vede il superamento di un passato, ed anche di un presente, cristiano come corrispondente all'*entelechia* dell'Europa, e, quindi, come realizzazione attuale della sua essenza, anche se essa può darsi concretamente solo in futuro. Vi è qui in effetti una piena accettazione della sfida della decisione giuridico-ermeneutica come volontà di volere il proprio destino come necessario. Laddove, evidentemente, il destino come essenza di Europa si dà nel dipartirsi dell'Europa dal passato cristiano.

Un tale ragionamento, poi, si rafforza ulteriormente se la questione viene posta con esclusivo riferimento allo Stato, e *non* alla società, quale portatore della laicità di cui si può discutere nelle definizioni giuridiche.

Se lo Stato, sia esso lo Stato nazionale, o un più vasto ente sopranazionale, ancora mal definito, ma sempre inteso come insieme di organi di una più o meno definita «persona», distinta

<sup>7</sup> Giuseppe Dalla Torre, *Europa. Quale laicità?*, Milano, Ed. San Paolo, 2003, 51 ss.

dalla società, ebbene se lo Stato è il destinatario di tali definizioni inserite in documenti giuridici, allora lo Stato europeo può, con maggior enfasi, definirsi come una creatura laica, *priva* di radici cristiane, in quanto creatura tipicamente *moderna*, indipendentemente dalle radici cristiane della società europea.

Una tale concezione diviene insostenibile ove si contrapponga lo Stato all'entità definita, ma è invece possibile in quelle culture giuridiche in cui lo Stato, pur essendo una «persona», è pure la nazione stessa nella sua costituzione politica.

Tale cultura è appunto quella francese, dove la questione della laicità si dà come primaria per la stessa definizione della Repubblica nella sua identità storica, tanto come «Persona» giuridica, quanto nazione politicamente e amministrativamente organizzata. È in tale tradizione infatti che lo Stato si dà come unità e sovranità. Anzi come sovranità insofferente degli altri poteri sociali. Lo Stato si afferma nella sua esistenza storica nel sottometterli, e nel regolamentarli.

È quindi il problema francese che diviene un problema europeo. La storia della nazione francese è una storia di cattedrali, ma l'esistenza storica della Repubblica non può che affermarsi come indipendente e indifferente a queste sue radici, nella sua capacità di stare a sé di contro ad ogni altra istanza, e dovendo, anzi, in questo modo quasi imporsi una laicità propria, che è parte fondamentale della sua essenza, in quanto *indifferenza* ad ogni altra istanza che non sia quella politico-amministrativa, quale dominio indipendente della razionalità sociale.

In questo senso, all'interno di tale modello, l'esclusione delle radici cristiane non può essere vista come l'esclusione di una componente della società, perché risulta mera, e ovvia, necessità del carattere *indifferente* della statualità come sua essenza.

Una tale posizione è molto forte, anche in considerazione della centralità dell'esperienza storica francese nel divenire moderno dell'Europa. Tanto per se stessa, quanto come modello del divenire storico concreto di altre nazioni.

Una tale centralità non può però far dimenticare le esperienze delle altre nazioni che, al di là di schematismi di superficie, non sono affatto riducibili ai moduli dell'esistenza storica francese.

Non solo ciò è ovviamente vero per la Gran Bretagna, dove nessuna separazione fra Stato e Chiesa è attuata nella Corona, ma anche dell'Italia, nonostante l'assunzione da parte di quest'ultima di forme esteriori di organizzazione di derivazione francese.

Anzi il modello italiano, dal punto di vista della sovranità, può ben essere considerato come un modello alternativo ed opposto a quello francese.

In Italia, infatti, lo Stato, lungi dall'essersi posto come potere sovrano insofferente, si è posto come spazio *dell'equilibrio e della mediazione*<sup>8</sup> tra le formazioni sociali intermedie: i partiti, i sindacati, le confederazioni industriali, formazioni, dotate di una loro forza e legittimazione sociale effettiva, in virtù anche della loro resistenza ad essere normate *senza* il loro consenso.

Lo Stato qui non si propone quindi come indifferenza regolatrice, ma come concreta attuazione di equilibri tra formazioni che posseggono una loro legittimazione sociale indipendente dallo Stato stesso.

Ciò, ovviamente, risulta vero anche dal punto di vista dell'espressione dei valori della società civile, giacché in tale modello lo Stato si pone al servizio di concrete e precise istanze della coscienza civile e religiosa della società. Perciò in tale modello l'esclusione, ad esempio, delle radici cristiane, risulterebbe come una evidente esclusione deliberata di un gruppo importante della società civile dallo spazio della mediazione, ovvero dal novero delle istanze concrete che lo Stato prende in considerazione per attuare l'equilibrio della vita civile.

Allo stesso modo invece in questo modello la menzione delle radici cristiane, proprio in quanto rientrante nel novero delle istanze ufficialmente considerate, non può valere di per sé come affronto di altre istanze, o come impadronimento dello Stato, ma come mera partecipazione all'equilibrio.

Da tale analisi risulta chiaro come, in termini aristotelici, lo Stato francese si presenti quale *societas perfecta*, mentre quello italiano sia necessariamente una *societas imperfecta*.

Ma questi termini non devono ingannare. Già Schmitt considerava l'emergere dell'idea di *societas perfecta* nel xiii secolo un indizio della decadenza della concretezza dell'idea dell'impero come *catechon*.

Un tale modello di convivenza politica può anzi forse servire meglio di altri quale paradigma per il governo di una società multi-etnica e multi religiosa quale sarà quella europea<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Dalla Torre, *op. cit.*, 94 ss.

<sup>9</sup> Da questo punto di vista l'incasso sulla gratitudine che i popoli europei debbono ai redattori dell'attuale costituzione, che i redattori stessi hanno trovato il tempo di inserire, questo sì, nel preambolo, suona non solo come un segno di potere insofferente verso gli altri poteri, ma come la goffaggine di una insofferenza ... *sui trampoli*.

3. Poiché la questione qui affrontata è anche una questione giuridica, chiediamoci ora quale può essere il valore giuridico di un documento sull'identità europea, quale il preambolo della così detta costituzione, e quale può, quindi, essere il valore giuridico del richiamo o meno delle radici cristiane in esso.

La più corretta analogia deve, secondo me, essere condotta considerando il valore giuridico attribuito alla Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America.

Essa si pone innanzitutto, in coppia con la Costituzione, come parte dei *Foundational Documents* della soggettività degli Stati Uniti<sup>10</sup>, ed inoltre è stata riconosciuta come esemplificativa dei «general principle of law recognized by civilized nations» di cui all'art. 38 (c) *Statute of the International Court of Justice* (26 luglio, 24 ottobre, 1945).

Come tale essa è quindi una delle fonti di individuazione dei principi che devono regolare la vita degli Stati.

Inoltre la dottrina americana ne ricava l'idea che essa incarna una specifica concezione della sovranità<sup>11</sup>. Come è noto tale Dichiarazione incarna una precisa teologia politica, intesa come iscrizione dei rapporti politici in una dimensione più fondamentale dell'essere. Tale teologia politica è incentrata sul Grande Architetto e su alcune Verità autoevidenti. Orbene, se ne deduce, che così come unico è l'Architetto dell'Universo, unitaria è la concezione della sovranità federale in quanto incentrata nella Presidenza come suprema autorità sullo stato di eccezione. Una teoria che sicuramente trova nella pratica dell'organizzazione del potere presidenziale nelle condizioni di guerra, o di attacco non dichiarato agli Stati Uniti, la più ampia delle conferme. Se vi è, sulla terra, una qualche autorità strutturata per agire indiscutibilmente nei casi massimi di eccezione, questa è sicuramente la presidenza degli Stati Uniti.

Da questo punto di vista quindi occorre espressamente indagare il Preambolo della Costituzione Europea dall'angolo di considerazione della sua valenza internazionale e della concezione della sovranità.

Il richiamo delle radici cristiane, o la loro esclusione, si pone, allora, come fattore effettivamente rilevante, non solo da

<sup>10</sup> *Dredd Scott*, 60 US 403, 410.

<sup>11</sup> Fernando Rey Martinez, *The Religious Character of the American Constitution: Puritanism and Constitutionalism in the United States*, 12 Kan. J.L. & Pub. Pol'y 459 (2003).

un punto di vista *interno* europeo, ma anche da un punto di vista mondiale.

Un tale richiamo giocherebbe, infatti, in primo luogo, come avviene per la Dichiarazione di indipendenza americana, come documento rilevante per la determinazione dei principi di diritto riconosciuti dalle nazioni civili ai sensi dello Statuto della Corte Internazionale di Giustizia.

In secondo luogo sarebbe evidente la discrasia che verrebbe a crearsi rispetto alle due sponde dell'atlantico se in una fosse invocato il grande architetto, e nell'altra i valori *giudeo*-cristiani. Così come pure risulta, tuttavia, evidente la discrasia fra l'invocazione americana delle Verità autoevidenti, ed il guazzabuglio europeo che edifica il preambolo su accostamenti suggestivi che vanno dalle ondate migratorie del neolitico fino alle citazioni dei geografi anarchici dell'800 francese!

Ma al di là della facile ironia che può essere fatta su un testo che appare redatto da tecnocrati vergognosi come i cammellieri di Labano, che non osando apparire per quella che è la loro essenza, cercano di mascherarsi dietro l'accostamento di tutto quanto possa sembrare *à la page*, ebbene, al di là di tale facile quanto dovuta ironia, occorre interrogarsi sul lato serio del problema della concezione della sovranità che può emergere da un tipico documento di teologia politica quale il preambolo di una Costituzione.

In primo luogo è bene chiarire come tale locuzione di teologia politica, mediata dagli scritti di Schmitt su Donoso Cortes, non debba fuorviare il dibattito in senso necessariamente religioso.

Ciò che qui conta è la dimensione dell'*ontologia politica*, non già nel senso del mero uso politico dell'ontologia<sup>12</sup>, ma nel senso, appunto, dell'iscrizione della politica nel dominio dell'essere. Una tale locuzione di ontologia politica appare quindi più chiara, più precisa, e anche più generale, di quella di teologia politica, che ne costituisce solo una sottospecie, ovvero quando il problema dell'essere venga già impostato nella direzione di un *Dio*.

Orbene la questione della inclusione o esclusione degli elementi *tutti*, che devono trovare posto in un preambolo alla costituzione europea deve allora tenere conto del mantenere – proprio in contrappunto a quanto abbiamo visto venire per gli Stati

<sup>12</sup> Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988.

Uniti – la *complessa nozione di sovranità* che deriva dalla molteplicità ermeneutica d'Europa.

Ovvero se l'ermeneutica d'Europa, come tentativo di catturarne l'essenza, rimanda ad una complessità essenziale del suo carattere, se non anche ad una possibile infinita intrapresa interpretativa, e se, d'altro canto, la dimensione propria del preambolo nella sua lettura ontologico politica, concerne innanzitutto la questione a sua volta essenziale della sovranità, allora tale concezione non può che necessariamente tenere conto della molteplicità dell'Europa, come *molteplicità della sovranità*.

In questo senso l'*inclusione* delle radici cristiane giocherebbe come elemento *normale* del riconoscimento ermeneutico della molteplicità d'Europa, e come riconoscimento politico della molteplicità delle sovranità in Europa. Viceversa la sua *esclusione* gioca come *fatto molto più rilevante*, giacché gioca come fatto *anormale*, muovendo nella direzione opposta dell'ermeneutica di Europa, ed anzi come esplicita *censura* della Storia, nel senso *della riduzione della molteplicità della sovranità*, quale si dà nella natura di Europa. Essa muove, quindi, nella direzione dell'Europa *a una sola dimensione*: quella dello spirito laico *del* mercato. Come se il destino che volessimo volere fosse quello della pace perpetua dei buoni borghesi di Lubeca!

Vorrei essere chiaro sul punto. Ciò che conta nell'esclusione delle radici cristiane non è solo l'oggetto *cristianesimo* che viene escluso, ma l'esclusione stessa, a fronte di una serie di inclusioni molto ampie. In questo senso ciò che conta è la *censura in sè*, innanzitutto come censura ermeneutica. Se, infatti, muoviamo sia dall'idea di Gadamer, che da quella di Schmitt, *ma anche* dalla ricostruzione di Morin, nella direzione della modernità essenziale dell'Europa, la negazione di tali radici risuona, come ha detto Joe Weiler, come un *tuono*. Ed è importante notare la direzione in cui questo tuono risuona. La negazione *non* del cristianesimo in sè, ma della forma storica che il cristianesimo ha assunto fra le radici di Europa, risuona come negazione di una forma storica di società profondamente *altra* rispetto alla forma borghese di società che si è affermata come modernizzazione dell'Europa. Si tratta di una forma di avvento del nichilismo, non già come avvento attivo dell'emancipazione, ma come avvento dei dis-valori della società borghese come nullificazione del passato *non* borghese dell'Europa. Per questo si può qui richiamare la metafora della società a una sola dimensione.

Il valore giuridico di una tale ontologia politica, sostenuta da una simile intrapresa ermeneutica, non va sottovalutato. In essa vengono, infatti, indicati i valori che possono essere invocati, e quindi applicati, in circostanze oggi ignote e non prevedibili.

Una ontologia fonda infatti dei valori in quanto fonda un ethos in quanto dimora abituale nell'essere che viene così ricostruito.

Tale ethos svolge pertanto un ruolo guida, nel senso che delimita un sentiero che oggi ci è ancora futuro e ignoto, come invocazione e applicazione di principi a casi di conflitto che non possono ancora oggi essere determinati.

Si tratta, evidentemente, della fondazione non di norme ipotetiche, nella terminologia cara a Kelsen, ma di norme categoriche, che cioè prescindono, nella loro formulazione, dall'indicazione attuale del *se...* cui deve seguire un *allora*, ma che, pur tuttavia, rimangono come indicazione che potrà essere utilizzata in circostanze non ancora note. Tali valori e riferimenti fondano, dunque, le categorie stesse di un futuro non prevedibile.

In questi termini l'esclusione delle radici cristiane fa parte di un processo di amputazione giuridica della complessità storica, e quindi, ontologica, dell'Europa, riducendone la molteplicità del futuro.

4. Data la fondazione storica dell'ermeneutica da cui deriva l'ontologia politica del preambolo, occorre, in definitiva, fare i conti con un Mito storico, da cui il preambolo stesso deriva.

Tale mito storico, che fa parte integrante della *vulgata liberale*, deriva ancora dalla *laicità de combat*, ma viene ugualmente condiviso anche dalla laicità laicizzata. Il suo punto essenziale è costituito dalla vicenda della separazione fra Stato e Chiesa come momento culminante della storia politica, e quindi della fondazione di un dominio autonomo della laicità quale caratteristica propria delle società europee. Tale momento culminante viene qui visto come un portato della razionalità dello Stato moderno che si afferma di contro alla Chiesa e, quindi, alle radici cristiane della civiltà europea, superandole in una diversa prospettiva.

Tale mitologia politica vede quindi lo Stato laico razionale moderno come un prometeo che finalmente si è svincolato dalle catene di una tradizione che, forse, è anche stata alla radice della sua nascita, o, comunque, del suo sviluppo, ma che rappre-

senta ormai una scala di cui occorre disfarsi, una volta che la si è utilizzata. Perciò è del tutto congruente a tale mitologia prometeica e modernista, nel senso di mitologia della modernizzazione, procedere nella medesima direzione espungendo qualsiasi menzione delle radici cristiane, proprio nel momento in cui si edifica una ontologia politica dell'Europa intesa come prosecuzione della modernità politica.

Un tale racconto è talmente penetrato nel profondo da poter, appunto, essere considerato come una *vulgata* che viene impiegata nelle più diverse direzioni, fino alla possibilità di esprimere giudizi evoluzionistici sulle diverse tradizioni europee, sui loro pregi e sui loro difetti relativi.

In questo modo siccome la liberazione dello Stato-prometeo è avvenuta, o si dice avvenuta, anche grazie all'emancipazione dall'autorità della Chiesa comportata dalla riforma protestante, si finisce con il considerare come *meglio* evolute quelle civiltà europee che sono passate attraverso una consimile esperienza storica, a paragone di quelle civiltà che invece hanno sofferto il «difetto» di non aver avuto una riforma in senso protestante.

È sotto gli occhi di tutti come un tale modo di procedere sia massimamente evoluzionista, nel senso di prospettare identici passi di evoluzione storica per le diverse società, e come sia quindi, dal punto di vista della sensibilità contemporanea, del tutto inaccettabile, tale che non potrebbe mai venire proposto per la formulazione di un giudizio su civiltà extra-europee, ma che invece, in virtù del proprio carattere acquisito di *vulgata*, può ancora essere seriamente proposto come chiave storiografico-politica di lettura all'interno dell'Europa.

Inoltre il carattere *mitico* di tale ricostruzione è evidente nella riduzione in pari grado di tutti i protestantesimi sulla base del modello prussiano, laddove si trascura il fatto fondamentale che la maggiore modernizzazione politica è avvenuta in un paese *cattolico* (la Francia della rivoluzione), in base a suggestioni di teologia politica (la dea ragione!) che certamente nulla hanno avuto a che fare col protestantesimo, e che la maggiore modernizzazione economica (la rivoluzione industriale) è avvenuta in un paese, l'Inghilterra, la cui chiesa mantiene tutte le caratteristiche, di ethos e di dottrina (specie nell'ottica protestante quanto attiene al «merito» dei santi, ed alla transustanziazione eucaristica) del cattolicesimo, ad esclusione del legame con Roma. Laddove, peraltro, non si è ancora realizzata, ai nostri giorni *alcuna* separazione fra Stato e Chiesa.

Il mito del protestantesimo e dello stato moderno è un mito di creazione tedesca che cerca di rappresentare una storia che non ha avuto affatto lo stesso significato per gli altri popoli europei. È veramente un caso di «realismo magico», à la *Marquez*, che tale mitologia storiografica abbia potuto diffondersi, e venire presa a riferimento serio.

Peraltro, come è noto, la stessa separazione fra Stato e Chiesa è stata raggiunta in Francia non certo durante la rivoluzione, laddove anzi il clero era stato come tale posto a carico delle stesse finanze statali, mediante la costituzione civile, ma solo molto più tardi, nelle vicende interne alla III Repubblica con l'affermarsi dell'educazione nazionale in modo assolutamente indipendente dall'educazione privata, e dalla riorganizzazione statale dell'assistenza pubblica e ospedaliera.

Vero è piuttosto che la separazione europea, per così dire, fra Stato e Chiesa deriva da antecedenti storici ben più lontani, e legati alla Chiesa di Gregorio VII<sup>13</sup>, nel suo tentativo di separarsi dall'insieme dei legami e delle sudditanze feudali. È stato proprio in tale contesto in cui la Chiesa ha cercato di emanciparsi dal potere non ecclesiale che si è venuto creando un ordinamento giuridico canonico quale modello storicamente concreto delle successive monarchie europee, così come si è creata quella molteplicità dei fori, quale elemento coesistente alla tradizione europea del diritto.

Ed è stato, semmai, vero, rispetto alla Razionalità dello Stato moderno, che fu la Chiesa a combattere per la propria separazione, ed evitare la propria sottomissione. Fu, infatti, la Chiesa a evitare la Costituzione civile del clero, ed a combattere l'impostazione che voleva attribuire *unicamente* allo Stato la autorità sopra l'etico, come impostazione filosofica dell'idealismo, quale paradigma dominante della filosofia di impostazione laica e liberale del XIX secolo.

Non si tratta, qui, ovviamente di tessere l'apologia della Chiesa nella sua resistenza al liberalismo, ma solo di mostrare il carattere mitico della ricostruzione operata dalla storiografia liberale, quale base ideologica dell'intrapresa ermeneutica che conduce ad una definizione della Statualità moderna in termini di razionalità dello Stato, e sua emancipazione dalle «radici cri-

<sup>13</sup> Su cui cfr. tanto Harold J. Barman, *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1983; quanto Paolo Prodi, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000.

stiane» delle formazioni politiche europee pre-moderne. È una tale storiografia ideologica che sostiene, evidentemente ancora, l'attuale esclusione di tali radici dal novero delle molteplici cose che debbono venire menzionate come giuridicamente indicative nella costruzione dell'identità europea. In ciò questa impostazione lungi dall'essere un volere il proprio destino come necessità si svela nella sua espressione di falsa coscienza della realtà istoriale.

Secondo i dettami della teoria critica si tratta, quindi, qui di svelare i punti di inconsistenza di un determinato racconto storico, per mostrare come lo stesso campo di fatti possa venire utilizzato per sostenere racconti alternativi. Lo scontro in atto sul problema della inclusione, od esclusione, delle radici cristiane offre, quindi, la possibilità alla teoria critica di inserirsi per evidenziare il problema politico delle radici *in quanto tali*<sup>14</sup>: una determinata teologizzazione della storia offre, infatti, il fondamento per una altrettanto determinata geopolitica della giustizia.

Ciò che qui interessa, dunque, è porre la questione in termini esplicitamente teologico-politici, o meglio, come abbiamo chiarito, *ontologico-politici*. Ciò che, allora, viene essenzialmente in rilievo non è tanto la questione delle radici *cristiane*, ma la questione fondamentale posta da Gadamer della ricostruzione ermeneutica dell'Europa.

Da questo punto di vista il preambolo attuale della così detta costituzione, appare fondato su una programmata *mutolazione* della *molteplicità* europea, quale sua vera caratteristica essenziale. Si tratta di una molteplicità a tutto tondo, che investe innanzitutto la considerazione della varietà linguistica d'Europa, come varietà delle comunità linguistiche naturali, al di là della praticità delle lingue veicolari. È una tale varietà delle comunità naturali che sta all'origine della condizione tipicamente europea della *vicinanza dell'altro in spazi ristretti*<sup>15</sup>. E, quindi, della necessità della cura della dignità dell'altro in spazi ancora più ristretti, quali sono quelli attuali. Il tema delle radici cristiane non ha quindi nulla a che vedere con il problema dell'inclusione delle comunità religiose non cristiane nella considerazione dell'idea di Europa. Anzi essa è proprio l'indice della necessità di

<sup>14</sup> Su cui cfr: P.G. Monateri, *Black Gaius. A Quest for the Multicultural Origins of the «Western Legal Tradition»*, 51 Hastings L.J., 479 (2000).

<sup>15</sup> Gadamer, *op. cit.*, 28.

una considerazione globale della molteplicità europea come caratteristica essenziale-istoriale di Europa.

In particolare ciò deve essere vero rispetto all'agnosticismo della società borghese che non riesce a immaginare i valori religiosi se non come attinenti alla sfera del personale, o, financo, dell'irrazionale. Questi valori, e queste tradizioni, sono relegati al rango di preferenze personali degli agenti, sullo stesso piano delle loro preferenze per la liquidità, o per i prodotti assistiti da una garanzia di gestione dei rischi post-vendita. Si tratta, qui, pertanto, della forma massima di *commodification* del discorso politico<sup>16</sup>. Laddove, invece, è proprio nelle *radici* in quanto tali, cioè nel richiamo della dimensione pre-moderna, in quanto dimensione altra rispetto alla forma borghese della società, che può giacere conservato un fondo di critica radicale di tale forma della società nella sua proposizione come forma *ultima* della società umana. È cioè in queste radici che rimane celato, ma custodito, un simile pensiero alternativo, siano esse le radici cristiane, o quelle ebraiche, o quelle islamiche<sup>17</sup>, o quelle *greche*, in quanto apertura *originaria* di una dimensione del pensiero che si dà ormai come *esotica* rispetto alla chiusura borghese della storia europea<sup>18</sup>.

Una tale *chiusura* della storia si attua oggi non già e non più solamente come edificazione di un *mero* mercato comune europeo, ma piuttosto, proprio con il salto costituzionale che viene proposto, quale attuazione di una società civile che trova ormai nel mercato l'unico modello di riferimento per il proprio statuto. Così che la sua *Sittlichkeit* non abbia più a essere riassunta nelle

<sup>16</sup> Su cui cfr. P.G. Monateri, *L'analisi economica della proprietà: la «commodification» e le sue alternative*, in *Parolechiave - proprietà*, n. 30/2003, Carrocci editore, Roma.

<sup>17</sup> Oltre a quanto lungamente si potrebbe dire sulla ben nota, ma sempre più obliterata, *decisiva* influenza che l'interpretazione araba delle fonti greche ebbe sul «primo umanesimo» del XIII e XIV secolo (su cui cfr. L.D. Reynolds e N.G. Wilson, *Scribes and Scholars*, Oxford, Clarendon Press, 1991, 122 ss., basti pensare, da questo punto di vista, come il recupero della Turchia nelle strutture europee si dia come il recupero di una *spazialità* tipicamente europea, assolutamente determinante del modo d'essere europeo, dalla rivoluzione ionica, all'ellenismo, al cristianesimo patristico, alla confezione bizantina dell'eredità romana, all'avvento dell'Impero turco come una delle potenze del gioco diplomatico classico europeo.

<sup>18</sup> Basti qui pensare all'immagine di Alessandro che danza nudo sulla tomba di Achille. Su tali temi che ovviamente rimandano sia a Schmitt che a Heidegger cfr. da ben diversi punti di vista sia Gino Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero*, Milano, Marinotti, 1999, che Massimo Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994 specie 110 ss.

forme dello Stato, ma unicamente in quello dell'impresa e dei suoi rapporti con i consumatori e le altre imprese<sup>19</sup>.

Da questo punto di vista la programmata mutilazione della molteplicità europea deve trovare una resistenza che proprio su tale molteplicità essenziale fonda le proprie ragioni, fino a travolgere, se necessario, la stessa forma attuale di organizzazione dell'Europa.

L'Europa, a differenza degli Stati Uniti, *non* possiede *un* proprio credo politico. L'Europa probabilmente è molto più simile in questo alla Cina che alla sua costola americana. Nel senso che l'Europa *non* è una cosa. Ma nel senso che essa è le 10.000 cose.

<sup>19</sup> Questa è, infine, la direttrice che l'ordoliberalismo imprime al pensiero politico, e che deve, in ultima analisi, essere rifiutata: cfr. Alessandro Somma, *Convergenze parallele*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 2004, 61.