Centro di
Documentazione europea - UniCT

Università di Catania

I quaderni europei

Scienze giuridiche

PENSARE L'IDENTITÀ EUROPEA

Alessio Lo Giudice

Ottobre 2008
n. 5

Alessio Lo Giudice
Pensare l'identità europea

Centro di documentazione europea - Università di Catania - *Online Working Paper* 2008/n. 5
Ottobre 2008

URL: http://www.lex.unict.it/cde/quadernieuropei/giuridiche/01_2008.pdf

© 2008 Alessio Lo Giudice
Centro di documentazione europea - Università di Catania - *Online Working Paper*/ISSN 1973-7696

Alessio Lo Giudice, Ricercatore di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Catania; PhD in Filosofia del diritto presso l'Università di Tilburg nei Paesi Bassi.

La collana *online* "*I quaderni europei*" raccoglie per sezioni (scienze giuridiche, scienza della politica e relazioni internazionali, economia, scienze linguistico-letterarie) contributi scientifici di iniziative sulle tematiche dell'integrazione europea dalle più diverse prospettive, avviate da studiosi dell'Ateneo catanese o da studiosi di altre Università italiane e straniere ospiti nello stesso Ateneo.

I *papers* sono reperibili unicamente in formato elettronico e possono essere scaricati in formato pdf su: http://www.lex.unict.it/cde/quadernieuropei

Edito dal Centro di documentazione europea dell' Università di Catania

Via Gallo, 13 - 95125 – Catania

tel - fax: ++39.095.317525

www.lex.unict.it/cde

Pensare l'identità europea

Alessio Lo Giudice

Abstract

Il percorso proposto in questo lavoro mira a dimostrare come il pluralismo interno alle società complesse debba essere inteso quale specifica condizione di pensabilità dell'identità europea. Questo permette di comprendere l'ineffettività di un approccio culturalista in senso stretto. Un tale approccio si rivelerebbe infatti incompatibile con l'oggettività del pluralismo quale principio regolativo di un'integrazione posta oltre l'orizzonte degli Stati nazionali. È quindi entro la sfera dinamica della contingenza politica che occorre inserire il processo di costruzione dell'identità europea. Le conseguenze concettuali dell'approccio prospettato sono presentate nella parte finale del testo volta a indicare le possibili ragioni politico-istituzionali che indurrebbero a edificare spazi europei di autentica condivisione identitaria.

Keywords

Identità europea - pluralismo - solidarietà - integrazione politica - culturalizzazione

PENSARE L'IDENTITÀ EUROPEA

di Alessio Lo Giudice

> L'identité européenne, comme toute identité, ne peut être qu'une composante dans une poly-identité. Nous vivons dans l'illusion que l'identité est une et indivisible, alors que c'est toujours un *unitas multiplex*
> (Edgar Morin, *Penser l'Europe*, 1987)

Sommario: 1. L'identità europea come identità per differenza. -2. Contro la "culturalizzazione" della politica europea. -3. Il pluralismo come principio regolativo. -4. Le "ragioni" politico-istituzionali dell'identità europea.

1. L'identità europea come identità per differenza

L'estrema differenziazione istituzionale e culturale, che caratterizza lo spazio sociale dell'Unione Europea, esprime un dato innegabile, presupposto di qualsiasi riflessione in termini identitari. Il pluralismo in sé, infatti, quale fattore strutturale, cioè quale indice di una divisione virtualmente funzionale sul piano istituzionale, e potenzialmente conflittuale sul piano culturale, sembra essere una condizione per la stessa pensabilità di un'identità postnazionale come quella europea. Ciò, a maggior ragione, se si studia il pluralismo quale espressione di una specifica organizzazione dei rapporti sociali e non semplicemente quale descrizione di una molteplicità valoriale.

Adottando questa impostazione, il pluralismo sociale può accostarsi a una dinamica consolidata e ben nota nella tradizione delle scienze sociali, acuita nel contesto della progressiva complessità assunta dalla società europea contemporanea. Utilizzando un lessico durkheimiano, potremmo infatti sottolineare come il paradigma della divisione del lavoro sociale rappresenti adeguatamente la forma stessa dei rapporti intersoggettivi nelle società pluraliste[1].

Questa considerazione generale, se rapportata al tema dell'identità europea, consente di sottolineare un presupposto cognitivo che deriva, come si accennava, dal "fatto" stesso del pluralismo in senso ampio. Intendo dire che l'estremizzazione dei processi di divisione del lavoro sociale conduce a

[1] Occorrerebbe certo impegnarsi in una ricognizione dettagliata dei fattori e degli elementi che oggi è possibile ricomprendere entro un tale paradigma. Basti qui però sottolineare come le dinamiche di specializzazione professionale, combinate con l'interdipendenza funzionale che i processi di globalizzazione economica innescano, siano chiaramente interpretabili proprio quali diverse espressioni di una sempre più accentuata divisione del lavoro sociale. D'altra parte, la divisione del lavoro come principio generale di organizzazione non è messa in discussione né dall'avvento della società postindustriale né dall'introduzione del lavoro flessibile. Se mai, con la globalizzazione, la divisione del lavoro acquista una natura dinamica in contrapposizione a quella statica che la caratterizzava entro un contesto organizzativo di tipo taylorista e fordista. Essa inoltre assume un valore pluridimensionale: si può infatti parlare di una nuova forma di divisione del lavoro sociale su scala internazionale.

inquadrare l'idea di un'identità condivisa entro un ambito concettuale specifico e limitato. In particolare, entro un ambito che è immediatamente politico e sociale, e solo marginalmente culturale in senso stretto. Infatti, quando sottolinea la distinzione tra una solidarietà meccanica (fondata sull'uniformità culturale di un contesto sociale, cioè su relazioni di somiglianza e affinità) e una solidarietà organica (basata invece sulla differenziazione sociale, su processi di divisione del lavoro che accentuano anche la specificità esistenziale di ciascun individuo), Durkheim pone proprio la questione di un'identità condivisa entro un contesto culturalmente e socialmente eterogeneo.

Com'è noto, per il sociologo francese la solidarietà organica è in particolare il prodotto della reciproca interdipendenza funzionale tra soggetti che la divisione del lavoro rende socialmente specializzati. La divisione del lavoro conduce quindi alla consapevolezza della nostra insufficienza, e di conseguenza della complementarità dell'"altro" quale ente in grado di colmare la nostra incompletezza[2]. In tal senso, Durkheim ritiene plausibile affermare come «la divisione del lavoro sociale sia la fonte principale, anche se non l'unica, della solidarietà sociale»[3]. Si capisce quindi come questo tipo di solidarietà sia un fattore strutturalmente identitario, cioè costitutivo della coesione sociale in un dato contesto. Da un simile punto di vista, mi sembra infatti che il nesso tra identità e solidarietà ci possa condurre ad apprezzare la funzione sociale specifica che un'identità condivisa può svolgere al di là dei meri riferimenti retorici alla necessità di un processo collettivo di identificazione[4].

Questo ragionamento complessivo conduce a una riflessione che intendo evidenziare e in parte ribadire. Entro un contesto culturalmente e

---

[2] E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale* (a cura di), trad. it., F. AIROLDI NAMER, Torino, 1999, p. 83, sottolinea infatti come occorra abbandonare una logica meramente economicistico-utilitaristica nella lettura dei processi di divisione del lavoro sociale: «Spesso le relazioni sociali a cui la divisione del lavoro dà origine sono state individuate nel solo scambio – e questo perché era stato mal conosciuto ciò che lo scambio implica e ciò che ne risulta. Esso presuppone che due esseri dipendano reciprocamente l'uno dall'altro, poiché sono ambedue incompleti, e non fa altro che esternare questa mutua dipendenza: è quindi soltanto l'espressione superficiale di uno stato interno e più profondo».

[3] *Ivi*, p. 84.

[4] Per mezzo di un percorso che attraverso l'"esistenziale" conduce all'"ontologico", S. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, Torino, 1979, sottolinea proprio il nesso appena indicato tra identità sovraindividuale e solidarietà. Da una parte, Cotta individua nella comunanza di una rete vissuta di relazioni intersoggettive il fattore costitutivo dell'identità sovraindividuale. Ciò del resto non è in contrasto con il dato della differenziazione sociale, in quanto i rapporti intersoggettivi sono essi stessi strutturati sulla base di plurime differenziazioni sociali nei sistemi politici complessi. Questo "comune", oltre a delimitare l'identità stessa, dal punto di vista assiologico può acquistare la natura di valore, divenendo quindi un bene comune. D'altra parte, per Cotta, l'ulteriore fattore strutturale del "noi" è una sorta di dinamismo intenzionale che conduce all'integrazione in virtù di una intenzionalità unitaria, espressione della coscienza stessa di co-appartenere a un "noi". Bene comune e intenzionalità unitaria configurano la dimensione del "noi" politico come modalità coesistenziale, come modo politico di vivere insieme, che «conferisce sicurezza e potenziamento all'esistente venendo in soccorso della sua difettività e indigenza» (p. 127). Quindi, al di là dei fattori materiali e spirituali di un'identità sovraindividuale, la consapevolezza della difettività originaria del soggetto umano si pone quale elemento costitutivo della stessa integrazione politica e dell'identità che a tale integrazione conduce e che di tale integrazione è, allo stesso tempo, espressione compiuta. Alla luce di questa fondazione onto-fenomenologica, è semplice comprendere perché Cotta individui quale principio regolativo, attraverso cui articolare l'identità sovraindividuale, proprio la solidarietà. Essa esprime infatti «il dover-essere di quell'essere politico che è costituito dalla comunanza nell'identità, nel bene partecipato, nel movimento d'integrazione» (p. 128).

istituzionalmente differenziato, in cui i processi di specializzazione sociale sono notevolmente avanzati anche rispetto alle analisi e alle previsioni di Durkheim, la costruzione di un'identità condivisa non può che fondarsi su un modello di solidarietà per differenza in cui «è la differenza che fonda il legame, è il riconoscimento, cioè, di quello che nell'altro ci manca e ci completa»[5]. Ma ciò equivale a dire che un'identità postnazionale non può essere espressione di uniformità culturale, di stringenti relazioni di somiglianza o uguaglianza che fondano tradizionalmente le loro radici in caratteri storico-culturali[6]. Essa deve invece costruirsi sulla base di un progetto di società che coniughi le differenze e le reciproche mancanze in senso funzionale, sulla base di una complementarità strutturale tra i diversi soggetti. Mi pare chiaro quindi come questo progetto debba essere di natura primariamente politica e istituzionale.

2. Contro la "culturalizzazione" della politica europea

La conclusione a cui si è appena giunti non comporta di certo una definitiva marginalizzazione del dato cultural-materiale in senso ampio. Da una parte, non è possibile definire nettamente il discrimine tra sfera politico-istituzionale e sfera culturale in senso materiale, dall'altra, i concreti assetti istituzionali sono influenzati proprio dalla tradizione culturale in genere[7].

Tuttavia, in base alla riflessione sviluppata, un approccio culturalista in senso stretto (teso alla faticosa ricerca, anche storica, di radici culturali comuni e indiscutibili) rischia di essere ineffettivo dinanzi ai processi di differenziazione più volte sottolineati. Soprattutto perché conduce a un esito paradossale e opposto rispetto all'obiettivo dell'integrazione. Si può innescare, come sostiene Slavoj Žižek richiamando un'espressione di Walter Benjamin, un processo di

---

5 A. MELUCCI, *Memoria, solidarietà, identità*, in F. CERUTTI, *Identità e politica* (a cura di), Roma-Bari, 1996, p. 50.

6 Sostiene infatti G. DELANTY, *L'identità europea come costruzione sociale*, in L. PASSERINI (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, Firenze, 1998, p. 60: «Un'identità postnazionale implica la concezione che l'identità politica nelle società complesse e multiculturali non possa essere basata pretestuosamente su una tradizione culturale, su un'eredità, su una geografia o su uno stato comune, poiché ciò è possibile soltanto attraverso l'esclusione dell'alterità e spesso porta a divisioni».

7 Se non si tiene conto del carattere comunque indeterminato della distinzione tra politica e cultura, e della reciproca influenza tra queste due sfere della coesistenza, si incorre nel rischio di una sorta di illusione identitaria e astrattamene egualitaria, notoriamente denunciata da K. MARX, *Sulla questione ebraica*, trad. it., di D. FUSARO, Milano, 2007, studiando la relazione tra Stato politico perfetto e società civile: «LO Stato politico perfetto è, per sua essenza, la *vita di genere* dell'uomo, *opposta* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di quest'esistenza egoistica continuano a sussistere *al di fuori* dell'ambito dello Stato, nella *società civile*, ma come prerogative della società civile. Dove lo Stato politico ha conquistato il proprio autentico sviluppo, lì l'uomo conduce non solo nel pensiero, nella coscienza, ma nella *realtà*, nella *vita*, una duplice esistenza, una celeste e una terrena, l'esistenza nella *comunità politica* in cui egli si ritiene un ente comunitario e l'esistenza nella *società civile*, nella quale opera come *uomo privato*, il quale intende gli altri uomini come strumenti, degrada se stesso a mezzo e diventa un giocattolo in mano a forze estranee» (p. 111). Bisogna quindi evitare, nel nostro caso, di pensare che l'accento sul dato politico-istituzionale sia teso a nascondere le differenze di fatto che, nel rapporto tra *uomini privati*, possono condurre a un egoismo strutturale antitetico a qualsiasi logica identitaria di tipo solidaristico. In questa sede, l'impostazione politico-istituzionale è invece tesa a indicare la prospettiva di un progetto condiviso che si ponga quale strumento di integrazione effettiva, quindi quale mezzo per colmare le differenze sociali che ostacolano l'equa partecipazione a un'impresa politica condivisa, nonché per ridimensionare il peso "politico" di differenze culturali inevitabilmente irriducibili.

"culturalizzazione" della politica. «Le differenze politiche – condizionate dall'iniquità politica o dallo sfruttamento economico – vengono naturalizzate e neutralizzate in differenze "culturali", ossia in diversi "modi di vivere" che sono qualcosa di prestabilito, che non può essere superato, ma solamente "tollerato"»[8]. Si tratta chiaramente di una logica alternativa a quella della solidarietà e dell'identità per differenza, in cui le stesse diversità sono interpretate quali caratteristiche contingentemente peculiari in attesa di essere coordinate funzionalmente. Per ciò che si è sin qui scritto, occorre allora impostare la costruzione identitaria su una base politico-progettuale che "sfrutti" le differenze. Bisogna cioè ragionare su un'identità condivisa che sia costruita ed espressa attraverso una comune definizione politica e istituzionale del progetto europeo.

Del resto, persino le analisi storico-culturali sorte intorno al tema dell'identità europea sembrano convergere sull'indicazione di un tratto che è identitario soltanto in virtù di un paradosso. Dal punto di vista strettamente culturale, infatti, il carattere indeterminato dell'identità sarebbe il vero profilo in grado di "identificare" – per paradosso appunto – il processo culturale che ha caratterizzato l'area europea. È una considerazione tanto ragionevole quanto destrutturante, soprattutto per coloro che, adottando un'impostazione culturalista, ritengono che per riconoscere l'esistenza di un'identità europea determinata sia necessario rilevare la permanenza trans-temporale di un insieme unico e indivisibile di valori. In questo caso, «se per identità dell'Europa s'intende il progressivo sviluppo di un nucleo originario permanente nel corso del tempo, è chiaro che essa, semplicemente, non esiste»[9].

Ma al di fuori di un'ottica culturalista quest'ultima riflessione assume, come vedremo, un diverso significato. Infatti, il pluralismo culturale, anche quale sintomo di indeterminatezza identitaria, non solo caratterizzerebbe l'Europa contemporanea, ma addirittura sarebbe l'unico chiaro elemento di "identificazione non-identificante" alla luce della storia stessa dell'Europa, e soprattutto della sua idea. D'altra parte si tratta di un pluralismo totalizzante, cioè proiettato anche sul piano dei rapporti con i Paesi terzi. Come ci ricorda Federico Chabod, con il fiorire, nel XVIII secolo, della cosiddetta letteratura degli pseudo-viaggi (cioè delle peregrinazioni immaginarie di viaggiatori non europei, pensate però e descritte da scrittori europei), si definisce un concetto di Europa che ha proprio nel pluralismo culturale il suo tratto peculiare: «Secondo l'acuta osservazione dello Hazard, anche il più ottuso dei lettori dovette comprendere che fuori d'Europa v'erano esseri non inferiori a lui, eppure di vita profondamente diversa dalla sua: egli dovette quindi sostituire alla nozione di superiorità (sua) che gli era familiare, la nozione di diversità»[10].

---

[8] S. ŽIŽEK, *La violenza invisibile* (a cura di), trad. it., C. CAPARARO e A. ZUCCHETTI, Milano, 2007, p. 143.
[9] P. ROSSI, *L'identità dell'Europa*, Bologna, 2007, p. 13.
[10] F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari, 2003, p. 85.

3. Il pluralismo come principio regolativo

Il carattere strutturale del pluralismo europeo non si pone certamente quale elemento di delegittimazione delle distinzioni che la riflessione storico-culturale tradizionale ha riconosciuto fra la civiltà europea od occidentale da una parte e quella orientale dall'altra. Anzi è bene sottolineare come i tentativi di individuare i tratti tipici dello spazio sociale europeo si siano sempre proficuamente incrociati con il confronto culturale tra occidente e oriente. Del resto, la logica negativa della contrapposizione distintiva è una tipica logica identitaria, anche a livello individuale.

Sono peraltro gli stessi tratti distintivi europei che il confronto tra occidente e oriente ha storicamente sottolineato – su tutti l'ideale della razionalità che porta al rispetto della libertà individuale anche in termini di autonomia culturale – a condurre verso il primato di un'identificazione di tipo politico. In questo senso, il riferimento al pluralismo, più che in termini di valore culturale, va inteso quale richiamo a un principio politico regolativo idoneo a conciliare le differenze[11]. In effetti, proprio la distinzione di cui parla Ernst Jünger tra la libertà occidentale e l'arbitrio dispotico tipicamente orientale (a prescindere dalla sua attendibilità storica) ci conduce a sostenere la priorità di un'identità politica europea garante della libertà di esprimere le proprie peculiarità culturali[12]. Del resto lo stesso Jünger, quando avverte la necessità di chiarire i confini ideali tra occidente e oriente, non può che sottolinearne una sorta di evanescenza e permeabilità strutturale: «I confini tra la concezione occidentale e quella orientale non devono essere considerati rigidi, giacché hanno qualcosa di fluido: ai loro margini infatti si ha costantemente uno scambio di idee e di forme, e ciò in ogni epoca»[13].

Da tali considerazioni generali si può passare nuovamente a quello che, secondo un approccio culturalista, sarebbe un paradosso inaccettabile, e che invece, per ciò che si è visto, assume la qualità di un potenziale regolativo inesauribile entro un piano politico istituzionale postnazionale. Il paradosso si chiarisce facendo nostra una riflessione di Zygmunt Bauman, interpretabile quale esito di questa breve digressione storico-culturale: «Il risultato è che noi europei siamo forse gli unici (come soggetti storici e attori della cultura) a non avere *identità*, cioè a non avere un'identità fissa, o un'identità considerata o ritenuta fissa: "non sappiamo chi siamo", e sappiamo ben meno ciò che

---

[11] A tal proposito B. MONTANARI, *Potevo far meglio? Ovvero Kant e il lavavetri. L'etica discussa con i ventenni*, Padova, 2004, p. 170, sottolinea come per considerare il pluralismo fattuale alla stregua di un elemento strutturale delle società complesse occorra assumerlo «come dato *oggettivamente e immediatamente orientativo* per fare scelte e prendere decisioni».

[12] In questo senso va letto l'accento che A. ANDRONICO, *Le radici del malinteso. La laicità tra identità e differenza*, in *Studi per Giovanni Nicosia,* Milano, 2007, vol. I, pp. 121-122, pone sul carattere "formale" dei valori che costituiscono l'identità europea. Essa non riposerebbe «su pretesi elementi concreti, quali quelli eventualmente offerti da una confessione religiosa, da un'unica tradizione, da un'unica ideologia, da un'unica storia, e via dicendo. No, la grande scoperta dell'Occidente è un'altra: quella per cui ciò che consente agli uomini di vivere insieme è la condivisione di alcuni valori eminentemente formali, o procedurali che dir si voglia, e non di valori concreti e materiali quali quelli propri di un'unica concezione del bene capace di escludere le altre».

[13] E. JÜNGER, *Il nodo di Gordio*, trad. it., in E. JÜNGER, C. SCHMITT, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, 2004, p. 56.

possiamo ancora diventare e ciò che possiamo ancora apprendere»[14]. A prescindere se siamo realmente gli unici a non avere un'identità fissa, di certo noi europei siamo generalmente consapevoli di quanto sia problematico ricostruire una memoria condivisa, selezionare cioè congiuntamente una linea di interpretazione storica in grado di definire la nostra identità. D'altra parte, siamo consapevoli anche di quanto ciò sia arduo persino entro l'ambito nazionale.

Da questo punto di vista, ha probabilmente ragione Žižek quando coglie nel dato della flessibilità, della precarietà di ogni presupposto originario, un tratto di fondo che caratterizza l'Europa moderna. In particolare, poi, l'insofferenza nei confronti dei particolarismi culturali e quindi dei conflitti che da essi possono sorgere, sembra essere stata una delle origini specifiche del progetto europeo a partire dal dopoguerra e dallo stesso manifesto di Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi[15]. Quest'insofferenza corrisponde certamente a una tensione universalizzante legata filosoficamente a tutta la tradizione del cosmopolitismo europeo, soprattutto di matrice kantiana. In un certo senso, essa esprime l'inadeguatezza concettuale dell'identità culturale che si oppone simmetricamente al processo di universalizzazione che un'identità politica postnazionale può comprendere persino come suo presupposto: «L'effettiva universalità non è l'intensa sensazione che, al di là di tutte le differenze, le diverse civiltà condividano i medesimi valori fondamentali, eccetera; *l'effettiva universalità si manifesta (si realizza) come esperienza della negatività, dell'«inadeguatezza verso se stessa», di una particolare identità*»[16].

In conclusione, quando si riflette sull'identità europea, nel senso dell'identità dell'Unione europea, non si tratta di richiamare il profilo identitario di un superagente collettivo, né l'identità "naturalmente" comune che albergherebbe nell'animo di alcuni individui storicamente e geograficamente caratterizzati. Seguendo queste accezioni, rispettivamente dell'identità collettiva e dell'identità comune, si rinvierebbe comunque a una concezione passiva dell'identità. Nell'un caso si subirebbe l'imposizione identitaria di un soggetto che dispiega il suo spirito nella storia, nell'altro l'imposizione, naturalisticamente fondata, di un'identità innata, comune a un gruppo eletto[17]. L'identità europea come identità condivisa non può invece che rinviare semanticamente a una concezione attiva dell'identità. Si condivide un nucleo identificante di interpretazioni sociali e politiche perché determinate azioni, individuali e collettive, possono condurre

---

14 Z. BAUMAN, *L'Europa è un'avventura*, trad. it. di M. CUPELLARO, Roma-Bari, 2006, p. 14.

15 Cfr. A. SPINELLI, E. ROSSI, *Per un'Europa libera e unita. Progetto di un manifesto*, in L. PASSERINI (a cura di), *Identità culturale europea,* cit., pp. 211-212: La nazione non è ora più considerata come lo storico prodotto della convivenza di uomini che, pervenuti grazie a un lungo processo a una maggiore unità di costumi e di aspirazioni, trovano nel loro stato la forma più efficace per organizzare la vita collettiva entro il quadro di tutta la società umana; è invece divenuta un'entità divina, un organismo che deve pensare solo alla propria esistenza e al proprio sviluppo, senza in alcun modo curarsi del danno che gli altri possano risentirne.

16 S. ŽIŽEK, *La violenza invisibile,* cit., pp. 158-159. Per una riflessione specificamente filosofico-politica sul rapporto tra l'identità europea come identità postnazionale e la prospettiva cosmopolitica di stampo kantiano, cfr. J.-M. FERRY, *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, 2006.

17 Sostiene al contrario G. VATTIMO, *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, 2007, p. 10: "Il valore del progetto europeo risiede tutto nella sua «artificialità»; che si traduce nel fatto di realizzarsi in modo democratico e, per la prima volta nella storia, non mediante la conquista violenta da parte di un potere come quello delle dinastie o dei condottieri che hanno operato le «unificazioni» nazionali o imperiali del passato".

alla condivisione.

4. Le "ragioni" politico-istituzionali dell'identità europea

La delimitazione concettuale operata inquadrando il processo di costruzione dell'identità europea entro un ambito specificamente politico-istituzionale non risponde a un'esigenza meramente classificatoria. Un simile inquadramento serve piuttosto a comprendere la funzione che l'identità europea, quale processo in divenire, e quale esito comunque identificante, può svolgere.

In via preliminare, considerato che la dimensione politico-istituzionale è quella che determina principalmente il senso dell'identità europea, se una funzione tale identità è in grado di svolgere non può che essere di tipo politico. Ma questa conclusione non rappresenta da sola un sensibile avanzamento nel processo di chiarificazione della funzione identitaria. A ben vedere, per comprendere in cosa consista la funzione politico-istituzionale dell'identità europea, occorre individuare altresì i bisogni a cui essa corrisponde. Intendo quindi brevemente analizzare le ragioni politico-istituzionali che motivano l'interesse intellettuale nei confronti dell'identità europea.

In primo luogo, il supporto di un'identità condivisa, come immagine di una società, costituisce e istituisce *l'espressione discorsiva di un determinato assetto politico e sociale*. L'identità condivisa può essere intesa cioè come vocabolario comune, contingente e in divenire, che consente l'articolazione di un discorso generale in grado di attribuire senso a una determinata struttura politico-istituzionale. È davvero il quadro di riferimento lessicale che garantisce la narrabilità di un contesto istituzionale *in fieri* come è quello dell'Unione Europea. Qui non si tratta di comprendere quale sia il tasso di performatività, in termini retorico-persuasivi, del racconto che l'identità consente di articolare. Si tratta invece di comprendere come la rappresentazione discorsiva di un'entità politica sia un elemento istituzionale in sé, sia parte integrante della vita e del funzionamento di un'istituzione[18].

E che questa rappresentazione sia condizionata dal supporto identitario, è del tutto evidente in quei contesti che appaiono come cantieri istituzionali, luoghi in cui i lavori per consolidare l'esercizio autonomo di una sovranità politica sono ancora in corso. Appunto nel caso dell'Unione Europea, la sua autorappresentazione quale spazio di libertà, sicurezza e giustizia (si pensi anche al ruolo assunto dal riconoscimento effettivo del rispetto dei diritti umani, quale parametro da valutare nelle procedure di accessione di nuovi Stati membri) è

[18] Proprio occupandosi dell'istituzione di un "discorso" sociale, si chiede P. LEGENDRE, *Della società come testo*: *Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, trad. it. di P. HERITIER ed E. SCATTOLINI, Torino, 2005, p. 52: «*Che cos'è l'immagine di una società?* È l'insieme delle regole e dei saperi reperibili come montaggio istituito di discorso, che postula uno scenario garante della causalità al quale è rapportabile questo insieme, in tale società storicamente e geograficamente specificata. Una società non è pienamente comprensibile che riconosciuta come sottomessa alla logica della rappresentazione».

chiaramente espressione di un discorso generale con fini performativi[19]. Libertà, sicurezza e giustizia sono infatti obiettivi ideali dal punto di vista identitario, cioè riferimenti mai compiutamente definibili e realizzabili. Lo stesso vale per il rispetto dei diritti umani. Ciò allora significa che la costruzione o ricostruzione di un'identità condivisa, seppur debole perché puramente progettuale, mira a legittimare discorsivamente un determinato assetto istituzionale e normativo. Nello spazio di libertà, sicurezza e giustizia, dal punto di vista giuridico si gioca la possibilità stessa di una politica penale europea, di una politica dell'immigrazione unitaria, di un'integrazione degli ordinamenti giudiziari.

Una seconda ragione dell'identità europea, che corrisponde a una specifica necessità politico-istituzionale, è che essa garantisce potenzialmente *un'integrazione democratica come prodotto di un solidarismo civico*. In particolare, la condivisione ideale di principi d'azione politica e sociale, e il senso d'appartenenza che da tale condivisione deriva, pongono le condizioni per una solidarietà effettiva. L'identità nazionale ha svolto proprio questa funzione solidaristica in contrapposizione alla separazione culturale e sociale tra aristocrazia, borghesia nascente e popolo nel contesto degli Stati assoluti[20]. L'identità condivisa giustifica e legittima quindi la prassi della solidarietà, anche a livello istituzionale, perché presuppone una lettura orizzontale dei rapporti sociali, instaurati tra soggetti che giungono a condividere idealità nonostante e a causa delle diverse posizioni sociali che occupano. Soggetti di conseguenza eguali dal punto di vista identitario che, nella misura in cui partecipano alla stessa impresa collettiva, possono essere istituzionalmente indotti ad agire secondo principi di solidarietà[21].

Una dinamica di questo tipo incide in maniera determinante sui processi di democratizzazione. Infatti, il processo di formazione di un'identità condivisa è un processo di partecipazione politica. I caratteri e le esperienze dei singoli contribuiscono a creare lo sfondo comune per l'azione degli attori istituzionali.

---

[19] L'istituzione di uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia è infatti la conferma politica dell'intenzione di tracciare uno spazio sociale che si collochi entro una dimensione posta oltre l'ambito nazionale. Può quindi essere letta in questo senso la disposizione prevista dall'articolo 2 del TUE come modificato dal Trattato di Amsterdam. Tale disposizione stabilisce l'obiettivo, tra gli altri, di «conservare e sviluppare l'Unione quale spazio di libertà, sicurezza e giustizia in cui sia assicurata la libera circolazione delle persone insieme a misure appropriate per quanto concerne i controlli alle frontiere esterne, l'asilo, l'immigrazione, la prevenzione della criminalità e la lotta contro quest'ultima». In proposito, M.R. FERRARESE, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari, 2006, p. 54, individua proprio nell'elemento della sovranazionalità il dato, ibridamente politico e giuridico, che consente all'Unione Europea di sviluppare un'inedita forma di identità entro un ambito sovraspaziale: «La sovranazionalità interessa sia l'identità politica che l'identità giuridica dell'Europa e ha la capacità non solo di ridisegnare spazi e modalità per la politica e per il diritto, ma anche di reinventare la politica e il diritto stessi, creando nuovi percorsi e tipologie, che hanno finito per modificare inevitabilmente anche quelli tradizionali».

[20] Cfr. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it. di L. CEPPA, Milano, 1998, p. 143: «Nell'Europa dell'Ottocento la nazione creò nuovi rapporti solidaristici tra persone fino allora estranee tra loro».

[21] Si veda al riguardo S. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto* cit., p. 123: «La coappartenenza al noi per un verso permette agli individui di compiere opere e imprese delle quali ciascuno per proprio conto sarebbe incapace; per un altro verso assicura loro una durata nel tempo, che va ben oltre la memoria personale o familiare […] Da un lato, dunque, nell'ambito del noi l'estraneità e la potenziale inimicizia vengono allontanate: anche uno sconosciuto è riconoscibile come concittadino o connazionale. Da un altro lato, la personalità individuale si allarga e completa nella partecipazione a una storia e a una civiltà».

La formazione stessa dell'identità condivisa è un'impresa di autorganizzazione, e di conseguenza di democrazia sostanziale, che può parallelamente consolidarsi sul piano della democrazia procedurale. In questo senso, il deficit democratico dell'Unione e i processi di democratizzazione da più parte invocati vanno letti proprio alla luce dell'incompiuto, perché discontinuo e incoerente, processo di costruzione dell'identità europea. La questione del deficit democratico non può essere ridotta al piano formale del carattere rappresentativo delle procedure di governo e a quello della legittimità degli organi istituzionali. Più a fondo si tratta invece di un deficit identitario; della (quasi del tutto) assente coscienza individuale dell'appartenenza a un'entità politica europea. Non solo le procedure democratiche acquistano significato politico nella misura in cui vengono percepite quali strumenti di autogoverno di un'unità politica che si autointerpreta come tale, ma esprimono autentiche possibilità di partecipazione soltanto se messe a disposizione di chi condivide un'identità e quindi una dimensione pubblica comune[22].

La terza ragione che consente di comprendere meglio la funzione dell'identità europea è che essa coincide con *l'espressione ultima di un'indispensabile progettualità politica*. Il progetto collettivo su cui si fonda un'entità politica è chiaramente uno strumento di autocomprensione collettiva, e quindi di autoriconoscimento e autoidentificazione. Naturalmente, il progetto non si riduce a questo, pena la sua mera autoreferenzialità, ma adempie a queste funzioni proprio nella realizzazione materiale degli obiettivi che lo costituiscono. Ciò significa che il processo di formazione di un'identità condivisa coincide con la redazione partecipata di un progetto comune. In particolare, con l'elaborazione di un piano d'azione fondato su una serie di principi fondamentali, che non solo disegna uno scenario istituzionale ma che rappresenta la motivazione di fondo dell'agire comune.

In realtà, questa descrizione esprime la struttura concettuale di un processo costituente. E non a caso la fase in cui si elabora la Costituzione, nei processi di formazione o consolidamento degli Stati nazionali, è un momento di evidente autoriconoscimento identitario. Basta sfogliare i preamboli o comunque la parte dedicata ai principi fondamentali delle più importanti costituzioni occidentali moderne per rendersi conto di questo. Anche in tal caso, la realtà dell'Unione Europea è indicativa. Essa dimostra come il passaggio al livello politico di un'esperienza di associazione collettiva, seppur già istituzionalizzata, richieda la sanzione del processo costituente come fase di elaborazione del progetto comune. Nel bene e nel male, l'intera vicenda relativa al progetto di una Costituzione per l'Europa lo dimostra.

La tensione verso il futuro, che l'identità, come progettualità politica, indica, ci consente allora di sottolineare in conclusione il carattere necessariamente dinamico di un'identità postnazionale come quella europea. Del resto, il percorso proposto in questo lavoro mira appunto a dimostrare come il

[22] In questo senso va letto il ruolo che J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro* cit., p. 166, attribuisce alla nascita di una sfera pubblica europea quale garanzia di democratizzazione: «La prossima spinta integrativa alla formazione di una società postnazionale non dipende tanto dal sostrato di un fantomatico "popolo europeo", quanto dalla rete comunicativa di una *sfera pubblica* politica estesa all'intera Europa».

pluralismo interno alle società complesse debba essere inteso quale specifica condizione di pensabilità dell'identità europea. Per pensare l'identità europea occorre cioè partire dal pluralismo fattuale. Questo permette di comprendere l'ineffettività di un approccio culturalista in senso stretto. Un tale approccio si rivela incompatibile proprio con l'oggettività del pluralismo fattuale quale principio regolativo di un'integrazione posta oltre l'orizzonte degli Stati nazionali. È quindi entro la sfera dinamica della contingenza politica che occorre inserire il processo di costruzione dell'identità europea. D'altra parte, l'indicazione delle funzioni che questa identità può svolgere entro un tale ambito invita quanto meno a scorgere la prospettiva coesistenziale che l'Unione Europea potrebbe improvvisamente dischiudere.