

Lo specchio dell'Occidente: le identità nel Mediterraneo  
di *Daniela Belliti*

Abstract

The Mirror of the West: the Identities in the Mediterranean

The Mediterranean is the cradle of the West and the central point between the West and other civilisations. Such a geographical-historical image has become problematic since the West left Europe and went along its infinite route of conquest to the Americas. The West shifted from that born in the Mediterranean which had strict relationships with other civilisations and became definitely Modernity. Now in the age of globalisation the West looks as if it occupies all the world and inhibits everywhere from the others; but this situation is problematic for the West, that legitimised its identity on the dichotomy identity/difference. We need to dismantle the idea of the West in Modernity and build new grounds for the intercultural dialogue. The article is divided into two parts: the first part analyses the transformations of the West in the globalisation era and the role that the Mediterranean can play in this change; the second part tries to define a new identity of Europe as the West of the Mediterranean, i.e. as a political and cultural area where relationships with others are constitutive.

**Nota bio-bibliografica:**

*Daniela Belliti* è dottore di ricerca in Filosofia politica. E' membro del gruppo di ricerca di Filosofia Politica presso il Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze, e collabora con il Forum per i Problemi della Pace e della Guerra. Ha pubblicato saggi sull'identità politica e sul rapporto tra identità religiosa e globalizzazione. Ha curato, con Furio Cerutti, il volume *La guerra, le guerre*, Asterios, Trieste 2003.

Introduzione

Il Mediterraneo è la culla dell'Occidente, ma è anche il luogo di intersezione tra Occidente e il suo Altro, o almeno ciò che esso ha ritenuto/ritiene essere il suo Altro.

Questa immagine spaziale, storica e geografica si è fatta problema da quando, in particolare, l'idea di Occidente si è spostata, in quel suo viaggio infinito di conquista che per molto tempo si è sovrapposto all'età moderna, oltre l'Atlantico e si è stabilmente insediata negli Stati Uniti. Con questo approdo l'Occidente è diventato definitivamente modernità, trasformandosi rispetto all'Occidente nato nel Mediterraneo e vissuto a stretto contatto, dialettico e conflittuale, con le altre sponde del Mare Nostrum.

Allora per fornire di nuovo di senso il Mediterraneo, anche come luogo politico-simbolico oltre che storico e geografico, occorre sbrigliare quell'intricata matassa che è diventato l'Occidente e tentare di scomporla, se è

possibile, in sub-identità, tra le quali può riemergere quell'idea di Europa la cui unificazione politica, all'ordine del giorno dei contemporanei processi di mutamento e di riorganizzazione dell'ordine internazionale (globale), non può esimersi dal sollevare questioni più ampie e profonde.

Sulla scorta di queste brevi considerazioni, le pagine che seguono saranno raccolte secondo una bipartizione concettuale, che tenterà di articolare in primo luogo il rapporto tra l'Occidente e la globalizzazione, e in secondo luogo la posizione che l'Europa potrà assumere tra Occidente e mondo.

## **1. Globalizzazione: il fine dell'Occidente, la fine del mondo**

All'inizio degli anni Novanta Roberto Esposito parlava di un concetto di Occidente sottoposto, come pochi altri, alla "pressione di schemi interpretativi frontalmente contrapposti e contesi dalle loro implicite opzioni valutative"<sup>1</sup>. Il primo modello sarebbe quello del Compimento, che rimanda alla realizzazione della sua missione di espansione universale dei valori di libertà, progresso, ordine, di cui si fanno portavoce gli autori della "fine della storia"<sup>2</sup>; il secondo sarebbe l'immagine del Tramonto o del Suicidio, derivante dalla produzione contemporanea degli opposti di quei valori (totalitarismo, sfruttamento e distruzione, guerra), che ritroviamo denunciata in un *Kulturpessimismus* presente sia nella critica di destra sia nella critica di sinistra alla modernità<sup>3</sup>. Ma secondo Esposito questi due modelli interpretativi non sarebbero alternativi, bensì complementari: proprio in quanto raggiunge i suoi obiettivi (si compie), l'Occidente tramonta. L'Occidente come civiltà-mondo è destinato perpetuamente ad andare oltre sé per essere sé, e in ragione di questo non è uno "spazio più o meno ampio all'interno della terra", bensì "piuttosto una linea progressiva e polemica" che sostituisce il tempo alla tradizionale dimensione spaziale che da sempre ha definito i confini delle civiltà<sup>4</sup>; esso affida la sua riconoscibilità non più attraverso i confini territoriali e geografici, bensì al fondamento temporale della sua missione e si rappresenta come il soggetto della storia mondiale di hegeliana memoria. Sua essenza diventa il continuo movimento di conquista, e il suo divenire progetto sempre più avanzato: progetto da cui gli altri popoli, tutti gli altri popoli, aspirano essere compresi.

---

<sup>1</sup> R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 207.

<sup>2</sup> Per tutti ricordiamo F. Fukuyama, *La fine della storia e il destino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1990.

<sup>3</sup> Da destra possiamo citare tra gli autori Drieu, Guénon e Evola, da sinistra Heiner Müller ma potremmo aggiungere anche parte della Scuola di Francoforte. La differenza starebbe in questo: "Se la sinistra legge il 'tramonto' come fine dell'Occidente e guarda a est o a sud, la destra difende ancora l'Occidente a patto, tuttavia, che sia un altro Occidente, quell'antico Occidente, appunto, che l'attuale Occidente ha devastato e tradito" (R. Esposito, *Nove pensieri...*, cit., p.209).

<sup>4</sup> R. Esposito, *Nove pensieri ...*, cit., p.212).

Questo carattere espansivo dell'Occidente gli deriva dalla sua paternità dell'età moderna.

Nella premessa alla *Sociologia delle religioni*, Weber ha sottolineato questo nodo storico e concettuale che caratterizza il cuore dell'Occidente:

"I problemi di storia universale saranno inevitabilmente e legittimamente trattati da chi è figlio del moderno mondo culturale europeo con questa impostazione problematica: quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure – almeno secondo quanto amiamo immaginarci – si ponevano in una linea di sviluppo di significato e di validità *universale*?"<sup>5</sup>.

I fenomeni cui Weber qui si riferisce sono il portato dei processi di razionalizzazione e disincanto del mondo. Alla costellazione di individualismo, libertà e diritti che definisce il cuore della modernità politica, è seguita una triade di sistemi funzionali altrettanto caratterizzanti: la scienza, la tecnica e il capitalismo, che hanno segnato il passaggio dalla semplice autoaffermazione dell'uomo moderno alla vera e propria espansione. Weber fa risalire l'origine dell'atteggiamento di dominio sul mondo della civiltà occidentale all'etica religiosa improntata allo spirito dell'ascesi intramondana; e così come la religione da cui si è sviluppata, anche questa civiltà si dichiara universale. Ma per spiegare come sia stato possibile passare dalla ricerca della via di salvezza alla costruzione di un'identità senza limiti, sostenuta dal principio dell'infinito progresso, si deve ricorrere a quei processi di razionalizzazione e di differenziazione sistemica che hanno consentito all'apparato tecnico-economico della modernità di viaggiare autonomamente oltre i confini dell'Occidente. E di là dall'Atlantico questo viaggio ha assunto la dimensione del mutamento dall'universale al globale. Sembra, cioè, che l'idea di Occidente ereditata dagli Stati Uniti non si limiti più ad essere quella civiltà in possesso di un'autonoma immagine del mondo, bensì sia diventata il mondo stesso: la metafora del globo veicolata dai simboli culturali ed economici del mercato e della tecnica.

Ma questa globalizzazione rappresenta l'estensione illimitata di tecnica ed economia, senza il bagaglio di senso contenuto nel valore dell'individualismo: mondo e globo sembrano restare distinti, anzi divaricati in un modo che appare sempre più inconciliabile. Da questo punto di vista non solo il fine del compimento sembra lontano dalla fine del tramonto, ma l'Occidente si trova nella difficile situazione di aver esportato meccanismi sistemici di grande efficienza e razionalità che oggi sono chiamati a fare i conti con esiti contraddittori e paradossali, senza avere prodotto strumenti culturali altrettanto efficaci per la comunicazione con il resto del mondo. Mentre la globalizzazione economica e tecnica sta producendo effetti paradossali che contrastano infinitamente con le promesse della ragione illuministica - un'ingiustizia globale mai verificatasi prima a tali livelli nel rapporto tra Nord e Sud del mondo; una endemica insicurezza generata, come effetto collaterale indesiderato e pressoché incontrollabile, dal progresso tecnologico e dal

---

<sup>5</sup> M. Weber, *Sociologia della religione*, UTET, Torino 2002, vol. I, p.5.

modello di sviluppo che rendono la società globale una "società del rischio"<sup>6</sup>; un disordine mondiale segnato da conflitti tanto irrazionali quanto endogeni alla stessa situazione globale di crisi della sovranità e dello Stato-nazione<sup>7</sup>, di cui il terrorismo fondamentalista non è che l'espressione più eclatante -, i contenuti di libertà e di emancipazione non si sono estesi alla stessa misura. Anzi l'Occidente, sopravanzato dai suoi prodotti, ha sostenuto, con una sorta di strabismo concettuale, proprio il percorso inverso a quello da lui compiuto: mentre la sua storia ci dice che prima è sorto lo spirito e poi il capitalismo, nella sua proiezione esterna è invece l'economia che per prima si è annunciata, presentando il mercato come anticamera di libertà e democrazia. Invertendo l'ordine dei fattori, il prodotto è cambiato e a fronte di un capitalismo globale che detta le leggi dell'economia-mondo, la politica e la cultura sono invece attraversate da inediti conflitti. Il compimento dell'Occidente, quindi, ci consegna una nuova contraddizione epocale, che non sembra possibile rinviare ad un accomodamento futuro, perché tutto è posto qui ed ora nel luogo-mondo della globalizzazione.

Questa situazione pone il problema dell'identità dell'Occidente nel duplice aspetto dei contenuti che lo definiscono nella sua essenza e dei confini che lo distinguono rispetto all'Altro. Da una parte la globalizzazione tecnico-economica è la forma con cui il progetto moderno ha conquistato il mondo, dall'altra la costellazione dei valori di libertà ed emancipazione si scontra con altre culture e concezioni del mondo. Quindi il carattere espansivo della sua identità, legato ad un'idea di progresso illimitato, sembra aver raggiunto il suo *éschaton*: l'Occidente si è sovrapposto al Tutto. Ma dall'altra parte la dimensione di senso di questo progresso, l'andare verso ciò che era ancora estraneo e straniero per renderlo familiare e identico, si scontra con le resistenze alla apparente omogeneizzazione globale. L'Occidente rischia di perdere le coordinate del riconoscimento e dell'autoaffermazione; il suo "discorso"<sup>8</sup> diventa entropico, incapace di rappresentare l'Altro rispetto al quale soltanto riusciva ad esprimere la propria identità.

Lo aveva già capito Edward Said, quando ha sostenuto che l'orientalismo non è stato altro che invenzione dell'Occidente, lo specchio, offerto dai paesi colonizzati, in cui esso si è riflesso narcisisticamente<sup>9</sup>. L'Occidente sembra

---

<sup>6</sup> U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma 1990.

<sup>7</sup> Si vedano a questo proposito B. Badie, *La fine della sovranità*, Asterios, Trieste 2001; M. Hardt e T. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2001.

<sup>8</sup> Intendo qui per "discorso" il logos al tempo stesso descrittivo e normativo che J. Habermas esamina come progetto moderno. Si veda di Habermas *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

<sup>9</sup> "L'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente)...Cercherò di mostrare come la cultura europea abbia acquisito maggior forza e senso di identità contrapponendosi all'Oriente,

essere costitutivamente questo movimento dialettico di totalità e divenire: la pretesa di poter plasmare il mondo e il bisogno di proseguire verso nuove mete; istanza universalistica e sua affermazione nei confronti e grazie all'esistenza dell'Altro. Ma nello scenario globale il progetto dell'Occidente moderno trova il nulla, l'assenza dell'Altro<sup>10</sup>.

E' significativo il fatto che la difficoltà di rappresentazione dell'Altro venga sempre affrontata utilizzando la metafora della patologia. Galimberti parla di quella "malattia dell'Occidente" che sorge dalla volontà dell'uomo di imporre alla terra un ordine razionale, respingendo tutto il resto come irrazionale, irriducibile alla logica della razionalità. Ma "se la *razionalità* di cui si alimenta la coscienza collettiva occidentale non è che l'effetto strutturale della disgiunzione dei termini razionale/irrazionale con immediata rimozione del secondo, se il *principio di realtà*, con ciò che esso implica di normativo e regolativo, non è che la generalizzazione di questo codice disgiuntivo a tutti i livelli", si può giustamente pensare che proprio qui si nasconda la malattia dell'Occidente, nell' "unilateralità della sua espressione storica disgiuntiva", nella perdita dell'altro "rimosso dalla luce diurna"<sup>11</sup>.

Galimberti indica, sulla scia di Jung, la necessità di recuperare ciò che nella de-cisione della ragione è stato perduto e di riconoscere il valore dell'irriducibile per l'integrità della vita umana. Il "disagio della civiltà" non sarebbe, dunque, tanto dovuto alla contrapposizione tra principio di realtà e principio di piacere, come Freud ci ha insegnato, quanto a un vero e proprio *principio di simulazione* che avrebbe fatto passare per realtà semplicemente la realtà prevalsa, la razionalità di idee e valori apparentemente dominanti su altri. La malattia, che serpeggia sotto la realtà ordinata e imposta della ragione, non sarebbe altro che il risultato di quest'opera di rimozione di ciò che la ragione non è, ma in forza di cui tuttavia la ragione è.

Per altro verso Djalāl al-e Ahmad ha parlato di "occidentalite", cioè della malattia d'Occidente di cui sarebbe affetto quell'Islam, che cerca di ricostruire il suo profilo di civiltà in opposizione all'Occidente che l'ha conculcato. Ma in questo modo l'Islam non farebbe che riproporre lo stesso meccanismo identitario: leggere l'Altro in funzione oppositiva per dar conto della propria identità. Analizzando le modalità di relazione che l'Islam ha intrattenuto con

---

e facendone una sorta di sé complementare e, per così dire, sotterraneo". E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 11-13.

<sup>10</sup> Sull'assenza dell'Altro, Ulrich Beck utilizza una espressione alquanto incisiva per definire il momento di passaggio dalla modernità alla globalizzazione, che lui nomina "modernità riflessiva" o "seconda modernità": la globalizzazione è "presenza dell'assente", Anwesenheit des Abwesenden: U. Beck, *Wie wird die Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? Eine Einleitung*, in U. Beck (a cura di), *Politik der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

<sup>11</sup> U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 36-38.

l'Occidente, l'autore denuncia l'incapacità della cultura islamica di difendersi davanti all' "aggressione" della "macchina" occidentale e la cattiva abitudine ad imitarne la forma esteriore. "Consumando senza fabbricare resteremo affetti da occidentalite"<sup>12</sup>.

Più di ogni altra cosa, sembra che proprio questo processo di formazione di identità abbia pervaso il mondo e rappresenti la cifra del rapporto tra le civiltà: le differenze che le attraversano in quelle zone di faglia (come le chiama Huntington) sempre più esposte a conflitti, si disperdono nell'unità morfologica del mondo che la globalizzazione ci consegna. Assistiamo oggi alla più radicale divaricazione di processi che, pur derivando dalla stessa matrice, sembrano incompatibili: da una parte l'estensione planetaria di imperativi tecnici ed economici, che tendono all'unificazione del mondo nel mercato globale e nella megamacchina tecnologica; dall'altra la proliferazione di identità etniche e tribali, e quindi l'ossessiva disseminazione particolaristica di istanze locali.

Ma queste infinite identità che percorrono la globalizzazione non sembrano segnare quelle differenze culturali su cui antropologicamente si fonda un ordine sociale. In particolare René Girard ci ha parlato dell'organizzazione delle differenze come fondamento e funzione propria di una società bene ordinata: si tratta di differenze che emergono tramite il riconoscimento reciproco e il rispetto e che permettono ai membri di una stessa comunità di condividere la distinzione tra bene e male, giusto e ingiusto, vero e falso<sup>13</sup>. Invece le differenze dell'ordine globale sono di due tipi. Ci sono quelle di civiltà altre, "fuori dall'Occidente" che però non si riesce a leggere attraverso la lente del principio di ragione; esse vengono rimosse come irrazionali, come radicalmente altro con cui non si riesce neppure a dialogare: appartengono a questo tipo le identità culturali di civiltà che, irriducibili nella loro singolarità, l'Occidente avverte come minaccia, e l'Islam è una di queste, la più rilevante. Il secondo tipo raccoglie le differenze che partono dallo stesso principio di identità, e quindi dall'uni-verso della ragione. Tali distinzioni interne vengono comprese o nella misura in cui rappresentano individui presuntivamente razionali il cui fine è il proprio benessere e si confrontano con gli altri per ottenere il massimo dei beni possibile: il classico conflitto di interesse delle società moderne; o in quanto seguono la logica neocomunitaria della rivendicazione di diritti e della *politics of identity*. In questo senso il principio dell'individualismo uniforma i soggetti, anziché differenziarli, perché in realtà si riconoscono nell'adesione a identici standard di comportamento.

---

<sup>12</sup> Djalāl Al-e Ahmad, *L'occidentalite*, l'Harmattan, Paris 1988, p. 97. Per una critica all'opera, si veda K. Fouad Allam, *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 46-52.

<sup>13</sup> "L'ordine, la pace e la fecondità riposano sulle differenze culturali. Non sono le differenze ma la loro perdita a provocare la rivalità pazza, la lotta a oltranza tra gli uomini di una stessa famiglia o di una stessa società". R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1992, p.77.

Seguendo ancora il linguaggio girardiano, questo individualismo che, simulando l'esistenza di differenze, è in realtà immerso in un processo di indifferenziazione, spinge i singoli individui alla competizione per la conquista di uno stesso bene che tutti, indistintamente, desiderano. Se noi analizziamo in questa chiave l'età della globalizzazione, contraddistinta dal primato del mercato e della libertà dell'individuo, non possiamo non notare una stretta analogia con il meccanismo della rivalità mimetica, che rappresenta, secondo Girard, la classica crisi delle differenze e la situazione ottimale per l'attivazione del processo di formazione del capro espiatorio. Quando una società entra in una crisi profonda a causa di una caduta generale delle differenze e gli individui, temendosi l'un l'altro, sono presi da un insoddisfacibile desiderio mimetico, si creano le condizioni per convogliare su un'unica vittima le proprie passioni e, differenziandosi da essa per poi cacciarla, ricostruiscono tra loro legami di interrelazione comunitaria: si tratta di una ricostruzione patologica dell'immagine dell'Altro che si sta riaffacciando nei percorsi di proliferazione identitaria reattivi alla paura dello sradicamento globale. La perdita delle differenze si manifesta come perdita dell'Altro e l'Occidente, approdato all'età della globalizzazione, percepisce questa perdita insieme alla condizione interna di indifferenziazione.

## 2. Dopo l'Occidente

A questo punto ci potremmo chiedere: è possibile e utile avviare una sorta di processo inverso, di de-occidentalizzazione? Oppure, come ci suggerisce Marramao, è possibile andare a individuare e distinguere quella pluralità di Occidenti che in realtà si sono creati dai processi di modernizzazione?<sup>14</sup> Questa sembra essere un'operazione necessaria per avviare un percorso di ricostruzione delle differenze che restituisca dignità a concetti caduti purtroppo in disuso filosofico e politico, come quello di Mediterraneo. Infatti il Mediterraneo è stato messo in crisi dall'Occidente. E' quando l'Occidente prende coscienza di sé, che l'unità del Mediterraneo è infranta<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Secondo Marramao, la cristallizzazione dei termini antitetici di Oriente e Occidente rappresenta l'ostacolo principale alla comprensione della minaccia antiglobalista del terrorismo fondamentalista e della globalizzazione alternativa messa in campo dagli "asian values". Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 63.

<sup>15</sup> Affermo questo prendendo le distanze dalla posizione che venne ad esprimere Henry Pirenne nel suo *Maometto e Carlomagno*, laddove lo storico francese parla dell'unità infranta del Mediterraneo a causa della conquista araba. Nel dibattito che è seguito mi colloco nella posizione di quanti, riconoscendo la permanenza, anche sotto l'egemonia islamica, di intense relazioni commerciali e culturali in tutta l'area (si veda in particolare Richard Fletcher), vedono soprattutto nella costruzione dell'identità occidentale un elemento di rottura irreversibile.

Ma che cos'è il Mediterraneo? Etimologicamente, Mediterraneo significa "mare interno", per distinguerlo da quello esterno che è l'Oceano. Anche da questo punto di vista la torsione verso l'Atlantico segna il congedo dell'Occidente dal Mediterraneo e lo spostamento di senso dall'Europa all'America. La ricerca delle "Indie occidentali" è stato il tentativo di liberarsi appunto dallo stretto "divano occidentale-orientale" in cui per secoli si sono dibattute grandi civiltà. Infatti, come ci dice Braudel, il Mediterraneo è "mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre"<sup>16</sup>. E tali civiltà sarebbero l'Occidente (o per meglio dire cristianità, o ancora meglio romanità, sempre secondo Braudel); l'Islam (da intendersi come contro-Occidente? Ma, dice ancora Braudel, "quel che fa l'uno lo fa anche l'altro!"<sup>17</sup>); l'universo greco e ortodosso, che ora è però senza "padre", senza punto di riferimento politico-culturale.

Ma cosa intendiamo per civiltà? Ancora Braudel individua come caratteristica essenziale di una civiltà a differenza di altri aggregati sociali o culturali la categoria della immobilità, nello spazio e nel tempo.

"Tale immobilità fa sì che le civiltà affondino le radici in un passato ancora più antico, e di molto, di quanto non appaia a prima vista e la lunga durata entra necessariamente a far parte della loro natura ... Una civiltà, infatti, è una continuità che quando muta - anche profondamente, come può implicare l'introduzione di una nuova religione - assorbe valori antichi che sopravvivono attraverso di lei e continuano a costituirne la sostanza. Le civiltà non sono mortali ... sopravvivono a metamorfosi e catastrofi, e all'occorrenza risorgono dalle loro ceneri"<sup>18</sup>.

Questa definizione propone chiaramente un'idea più complessa di civiltà rispetto a quella enunciata da Huntington. Questi parla di civiltà come totalità identitaria e come un'aggregazione culturale su larga scala<sup>19</sup>. Più avanti Huntington tenta di delimitare i confini di una tale identità attraverso elementi oggettivi comuni, quali la lingua, la storia, la religione, i costumi e le istituzioni, oltre che dal processo soggettivo di autoidentificazione dei popoli, ma poiché spesso all'interno di una civiltà sono proprio alcuni di questi elementi a variare anche in modo considerevole, non si capisce come le aggregazioni culturali di piccola scala si integrino in quella di larga scala, e quali processi di autoidentificazione vengano messi in atto, poniamo, per far sì che gli europei si sentano tali rispetto ai cinesi. Ma soprattutto ritengo che il limite principale della definizione di civiltà offerta da Huntington sia rappresentata dalla chiave oppositiva che la sottende in modo fondante e significativo:

---

<sup>16</sup> F. Braudel (a cura di), *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia. Gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano 1987, p.7.

<sup>17</sup> F. Braudel (a cura di), *Il Mediterraneo*, cit., p. 102.

<sup>18</sup> F. Braudel (a cura di), *Il Mediterraneo*, cit. p.103.

<sup>19</sup> S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997, p. 48.



“Le civiltà rappresentano il più ampio ‘noi’ di cui ci sentiamo culturalmente parte integrante in contrapposizione a tutti gli altri ‘loro’”<sup>20</sup>.

Mi sembra che, contrariamente a Braudel, l’autore americano ci parli non delle differenze culturali di girardiana memoria, bensì di un modello di identità rigidamente separate le une dalle altre, secondo lo schema della identità-muro<sup>21</sup>, che rende inevitabile uno scenario di scontro permanente: una sorta di stato di natura delle civiltà.

L’interpretazione di una scena mondiale come caratterizzata da blocchi distinti sulla base della cultura e non più su quella degli interessi nazionali affiancati da ideologie, che aveva contraddistinto le relazioni internazionali dei secoli precedenti, sembra essere una profezia tristemente avveratasi sulle macerie delle Torri Gemelle. Ma una tale immagine presupporrebbe l’origine di quella tragedia dentro lo scontro insanabile tra Occidente e Islam. Mi sembra particolarmente pericoloso proporre una semplice sostituzione delle vecchie potenze economico-militari con blocchi di civiltà che regolerebbero i loro rapporti secondo la classica logica della lotta per l’egemonia mondiale. Non ne ricaveremmo una nuova situazione internazionale in cui potrebbe continuare ad operare la vecchia scuola del realismo politico nelle relazioni internazionali, che tanta importanza ha avuto nel descrivere i comportamenti degli Stati quali unici attori sulla scena internazionale; bensì ci troveremmo di fronte ad una insuperabile contraddizione tra il relativismo culturale come necessario *modus philosophicus* di comprensione della politica mondiale, e una altrettanto necessaria affermazione di primato di una civiltà sulle altre come unica possibilità di ordine: il relativismo si verrebbe a sposare così molto bene con forme di fondamentalismo più o meno forti. Lo stesso Huntington, peraltro, sembra accorgersi di questo possibile approdo della sua teoria, e si affretta a ridimensionare l’appassionata difesa del ruolo mondiale dell’Occidente attraverso un percorso di divaricazione tra Occidente e modernità. Ben sapendo che è l’imposizione di un certo modello di modernità che crea le condizioni per uno scontro di civiltà, asserisce che le società moderne non devono necessariamente essere affatto omogenee e che l’identificazione tra civiltà occidentale e civiltà moderna è erronea<sup>22</sup>. Secondo Huntington, la civiltà-Occidente ha le sue radici nell’antichità greco-romana e nasce nell’VIII-IX secolo, per sviluppare pienamente le sue caratteristiche tra il XVII e il XVIII secolo. La modernità non si identifica con l’Occidente, ma è semplicemente un’epoca storica che l’Occidente ha conosciuto, senza esserne totalmente assorbito. “L’Occidente era Occidente molto prima di essere moderno. Le

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Riprendo la classificazione di identità-muro e identità-specchio proposta da Cerutti per indicare la presenza di elementi di opposizione (noi contro loro) e elementi di riflessione (ciò che unisce il ‘noi’) nei processi di costruzione identitari. Cfr. F. Cerutti, *Identità e politica*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, p.7.

<sup>22</sup> S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, cit., p. 90.

caratteristiche peculiari dell'Occidente sono antecedenti alla sua modernizzazione"<sup>23</sup>.

Questo costringe l'autore a fare delle distinzioni non sempre chiare. Infatti precisa:

"Quella occidentale è l'unica civiltà identificata da un punto cardinale anziché dal nome di un particolare popolo, religione o area geografica. Tale caratterizzazione astrae la civiltà occidentale dal proprio contesto storico, geografico e culturale. Se storicamente la civiltà occidentale corrisponde alla civiltà europea, nell'era moderna essa corrisponde invece alla civiltà euroamericana e nordatlantica. L'Europa, l'America, e il Nord Atlantico sono entità perfettamente individuabili su una cartina geografica, l'Occidente no"<sup>24</sup>.

Ci sarebbe da chiedersi, allora, che razza di civiltà è quella occidentale, che si sarebbe permessa di astrarsi dal proprio contesto culturale? Anche prendendo per buona la teoria delle civiltà di Huntington, resta il fatto che l'Occidente è una civiltà *sui generis* che sul mappamondo non si colloca alla stessa stregua delle altre, e che possiede un'innegabile vocazione all'espansione. In verità non è possibile scindere Occidente e modernità, se non operando un serio intervento critico sulla sua *Weltanschauung* e sul modo in cui essa si è tradotta nella storia del mondo. Abbiamo dunque bisogno di ricondurre il nostro pensiero a riflettere autenticamente sulla possibilità del pluralismo delle civiltà, anziché del relativismo culturale proposto dall'analisi huntingtoniana.

In epoca di globalizzazione il processo di modernizzazione ha coinvolto altre società con profonde conseguenze anche sull'Occidente. Proprio perché quella concatenazione di individuo, libertà e diritti ha chiare origini culturali, non riproducibili altrove, il suo prodotto che si espande è tradotto in linguaggi diversi in grado di trasformare anche i suoi significati iniziali.

"La globalizzazione si presenterà ... non come 'occidentalizzazione del mondo' (Latouche), e neppure come mera 'deoccidentalizzazione' e 'desecolarizzazione', ma come passaggio a Occidente di tutte le culture - come un transito verso la modernità destinato a produrre trasformazioni profonde nell'economia, nella società, negli stili di vita e nei codici di comportamento non solo delle civiltà 'altre' ma della stessa civiltà occidentale"<sup>25</sup>.

Proprio questo sta succedendo, laddove il mercato si espande e barlumi di democrazia stato-nazionale si affermano, dalla Cina al Medio Oriente, all'America Latina con il revival di identità che secoli di colonizzazione non sono evidentemente riusciti ad estirpare. Oggi possiamo certamente dire che la globalizzazione non è solo Occidente. Ma a fronte dei segni del suo tramonto, l'Occidente difficilmente potrà ricollocarsi entro le radici classiche e spaziali

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, cit. p. 54.

<sup>25</sup> G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., p.14.

della sua storia, bensì è chiamato in primo luogo a ricostruire dai pezzi ancora utilizzabili della sua navicella le proprie ragioni.

Tornare a pensare il Mediterraneo può aiutare questa prospettiva se accettiamo, sulla scia di Braudel, anche l'altra definizione che Ragionieri e Schmidt di Friedberg ci offrono:

“Il Mediterraneo è là dove l'Europa e il mondo islamico si incontrano”<sup>26</sup>.

### **3. L'idea di Europa**

In questa scomposizione del concetto di Occidente in relazione al Mediterraneo è teoricamente obbligato il ritorno all'Europa. Ma la stessa domanda sull'identità le si rivolge direttamente. Anche in questo caso ci sembra preclusa la strada che riconduce all'Europa del mito<sup>27</sup>. Europa, rapita dal toro Zeus per approdare a Creta, in quel viaggio di ritorno dal rapimento precedente che aveva visto come prima protagonista Io, “vergine dedicata al toro”, non fa che riflettere l'antica storia della discordia tra i “cinghiali dell'Ida” (i Cretesi) e i “lupi mercanti” (i Fenici), tra Europa e Asia che segnano il conflitto/dualismo di civiltà tra Occidente e Oriente.

Ma anche l'Europa degli Imperi accomunati dal cristianesimo religione di Stato diventa ai nostri occhi un contenitore artificiale. E' proprio allora, anzi, che si rivela la fragilità dell'impero cristiano, che nella sua spregiudicata ampiezza era diventato indefinito e inidentificabile; quando Teodosio lo divide in Oriente e Occidente per permetterne un miglior governo, dà la possibilità di nominarlo ancora ma tornando all'antica opposizione geografica e simbolica. Il fallimento del progetto unitario decretato dallo smembramento della sovranità imperiale apre alla disintegrazione proprio di quella parte occidentale da cui l'opera della storia era partita, quasi a significare l'impossibilità di inglobare l'Altro senza perdere il Sé.

E la disintegrazione è evocata nell'altro grande evento che si chiama “occidentale”, il Grande Scisma che si consuma all'interno della Chiesa cristiana ancora in conseguenza di una scissione che mette in discussione il

---

<sup>26</sup> R. Ragionieri e O. Schmidt di Friedberg (a cura di), *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Asterios, Trieste 2003, p.15. E poco prima avevano sottolineato il fatto che a rigore il Mediterraneo non sia propriamente una regione, poiché non ha quella omogeneità culturale e politica, di interconnessione negli scambi e di integrazione istituzionale, ma viene considerata tale sia dal punto di vista della politica internazionale che della teoria perché si presenta come area di confine tra regioni diverse. La sua caratteristica sarebbe dunque quella di non possedere confini “definiti e definitivi”.

<sup>27</sup> A questo mito, invece, si richiama Luisa Passerini nel suo tentativo di ri-fondare l'idea di Europa dopo la sua riunificazione e l'integrazione politica. Cfr. L. Passerini, *Il mito d'Europa. Radici antiche per nuovi simboli*, Giunti, Firenze 2002.

verticistico ordinamento ecclesiastico e quindi lo stesso cattolicesimo<sup>28</sup>. Ma dobbiamo al tempo stesso ricordare che questo avviene anche in corrispondenza e a causa dell'avvio della costruzione degli Stati nazionali, lungo quel percorso di separazione tra religione e politica che recherà il nome di secolarizzazione.

Sono queste le origini della modernità che si identifica con l'Occidente e con l'Europa.

Quell'Europa che all'inizio del progetto universalistico e universalizzante della modernità si presentava frammentata, *unitas multiplex* come la definisce Edgar Morin<sup>29</sup>, divisa a est e attraversata a sud dalla civiltà arabo-islamica, giunge a identificarsi, perdendosi, nell'idea di Occidente, rinunciando al suo *limes* orientale e negando il debito verso l'Islam contratto nei secoli più bui del suo Medioevo.

Quale dovrà dunque essere un'idea di l'Europa vista come nuova possibilità di ridefinire le differenze e di ricostruire le immagini dell'altro anche dall'interno, non in funzione oppositiva, ma in funzione del dialogo interculturale e del multipolarismo politico?

Il processo di integrazione europea, che vede oggi con l'approvazione del Progetto di Trattato costituzionale un passaggio decisivo, pone un problema di legittimità morale e culturale, ancora prima che politica, perché avanza la pretesa forte di identificare l'Europa dopo secoli di appiattimento sull'Occidente e dopo un secolo in cui l'Occidente è stato rappresentato in prima istanza dagli Stati Uniti. Mentre viene denunciata l'insufficienza di ragioni utilitaristiche, improntate agli imperativi economici del mercato globale (la necessità di costruzione di un'area di libero scambio capace di competere con altre potenze economiche) e ai surrogati istituzionali funzionali alla crisi della sovranità e dello Stato, d'altra parte non si riesce a dare un nome a questo nuovo soggetto politico che è tuttora criticato per il deficit di legittimità e di democrazia. L'appello a dare un'anima all'Europa<sup>30</sup>

risponde a questa critica lanciando una sfida ulteriore, e cioè la ricerca di una identità comune per cui ciascuno di noi possa riconoscersi come europeo non soltanto perché ha in tasca l'euro e può attraversare liberamente le frontiere interne. Questa ricerca costringe a fare i conti con la storia e soprattutto con quegli eventi che costituiscono anche simboli e valori comuni.

---

<sup>28</sup> La presenza di due papi e la proposta conciliarista possono essere lette ancora una volta come esempi di un inevitabile movimento di dissoluzione interna laddove tutto sembra essere compreso.

<sup>29</sup> E. Morin, *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>30</sup> Questa espressione formulata dal Presidente della Commissione Europea Romano Prodi ha fornito lo spunto per una ricerca interdisciplinare di filosofia e scienza politica che si è tradotta nei due volumi *A Soul For Europe. On the Cultural and Political identity of the Europeans*, a cura di F. Cerutti e E. Rudolph, 2 voll., Peeters, Leuven, 2001.

Finora la proposta più forte nella direzione della ricerca di una comune identità culturale è quella di Papa Giovanni Paolo II , che invita gli Stati a richiamare nella futura costituzione europea le origini giudaico-cristiane dell'Europa. Ma questo richiamo non è utilizzabile per due motivi essenziali: uno storico, l'altro filosofico-politico. Il motivo storico proviene da quello stesso passato che si pretenderebbe essere fondativo di questa identità: fu proprio dalla esplosione della *respublica christiana* che nacque l'Europa moderna e quindi diventa arduo pensare che la sua riproponibilità riconsegna una centralità politica all'altezza delle sfide della globalizzazione. Il motivo filosofico-politico (o anche filosofico-storico) ha a che fare con la missione. Perché mentre quel richiamo avrebbe lo scopo di evitare l'abbandono di questa comunità al nichilismo, esso stesso frutto del pensiero europeo, tuttavia l'altro effetto sarebbe la chiusura al mondo, alle differenze e al pluralismo in cui l'Europa è invece costretta a navigare. E' vero che anche il concetto di tolleranza ha origini cristiane, peraltro necessitato dalle terribili guerre di religione che insanguinarono il continente tra XVI e XVII secolo; ma per l'appunto si trattava di "guerre civili", interne alla cristianità il cui cammino di superamento non è detto sia valido anche nel confronto con le altre religioni<sup>31</sup>. L'ecumenismo cattolico-romano non sembra dunque essere il luogo indiscusso di un'apertura senza riserve che torna a trovare proprio qui, nel bacino del Mediterraneo, il muro e la porta, il confine e il varco, l'incontro e lo scontro tra Noi e l'Altro.

Una via per evitare conflitti che potrebbero far arretrare dal valore della laicità sta nella proposta di tenere distinte identità culturale e identità politica<sup>32</sup>. Pur senza negare i legami reciproci, tale indicazione riconosce l'esistenza di molteplici culture all'interno dell'Europa, ciascuna delle quali ha autonomamente contribuito e contribuisce a sostenere i valori della libertà, della democrazia e dei diritti umani affermatasi nei paesi europei, concedendo al continente di vivere in pace e ai propri cittadini di vedere migliorate le proprie condizioni di vita. Ma può bastare questo per legittimare un autonomo ruolo dell'Europa dentro la congerie globalizzante dell'Occidente? Io credo che non sia sufficiente una simile prospettiva tutta autocentrata sull'esperienza degli ultimi decenni, nel momento in cui l'Unione europea si allarga a est e prova a definirsi come nuovo corpus giuridico-politico. Certamente gli oltre cinquant'anni di pace che hanno regnato sul Vecchio Continente dopo la Seconda Guerra Mondiale rappresentano una realtà imprescindibile, per quanto scaturita dal disastro inedito del totalitarismo e dell'Olocausto. Dopo aver provocato il più alto rischio di distruzione per l'intera umanità ed aver insanguinato la propria terra (non a caso si è parlato della Seconda Guerra

---

<sup>31</sup> E' in atto un interessante dibattito sulla attualità positiva di un concetto come quello di tolleranza. Per un confronto tra sostenitori e critici, si veda G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>32</sup> A questo proposito si veda l'*Introduzione* di *A Soul for Europe*, cit.

Mondiale come della "guerra civile europea"<sup>33</sup>), gli europei hanno imparato a convivere pacificamente e a condividere un modello di sviluppo. Ma a quale prezzo? Non si sono forse limitati a custodire gelosamente questi tesori senza riuscire a svolgere finora una vera e propria *mission* al di fuori dei propri confini? Non hanno forse coltivato i valori della libertà e del progresso nella sola maniera autoriflessiva sull'esempio di una comunità nazionale *extra large*?

Una identità non è fatta soltanto di elementi che i propri membri riconoscono di condividere, bensì anche dell'immagine che gli altri se ne fanno dall'esterno: tale volto dell'identità andrebbe meglio colto e compreso per evitare la cosiddetta Europa-fortezza e dei mercati e consentire invece che alla nostra autopercezione concorrano anche le altre identità. In questa operazione il Mediterraneo può giocare un importante ruolo. Se l'Europa viene ricollocata come l'Occidente del Mediterraneo, ecco che la sua essenza dovrà necessariamente fondarsi sulla convivenza e sulla cooperazione tra le religioni mondiali, tra diversi modelli culturali e sociali. Un tale atteggiamento volto al riconoscimento delle differenze non potrà che indurre a una revisione critica dello schema binario identità/differenza su cui si è sviluppata l'età moderna: l'altro non potrà più essere l'escluso da contenere fuori o il nemico da conquistare, bensì semplicemente il limite della coesistenza plurale tra individui diversi.

Ma la scoperta dell'altro come limite non può che chiamare in giudizio il paradigma dell'autoaffermazione come vettore della modernità. La ridefinizione dell'identità europea implica una riflessione più sistematica sulla situazione attuale del mondo. L'Europa ha l'opportunità, ripensando alla sua storia, di comprendere lo scarto tra globalizzazione e "progetto incompiuto della modernità"<sup>34</sup> e di operare per una radicale correzione nella rotta di un nuovo assetto mondiale. Se, come abbiamo visto, l'espansione del suo modello ha raggiunto livelli di insostenibilità che ne minacciano il fondamento e di converso il progresso morale e politico promesso segna il passo, l'Europa dovrà assumersene la responsabilità, nel duplice senso della "colpa" e della "cura" del mondo, e capire come è possibile ricondurre al nucleo di senso originario ciò che è sfuggito con l'autonomizzazione della tecnica e dell'economia.

L'Europa ha l'occasione, dentro il percorso di integrazione politica, di riaprire un varco nel processo di occidentalizzazione del mondo e di disarticolare ciò che ci appare il destino comune dell'umanità nell'era della globalizzazione. Rispecchiandosi nel mare interno, può distinguere quelle identità dell'altro che finora sono apparse sotto la forma minacciosa della sua ombra, e come nel mito della caverna può uscire alla luce del sole dando corpo a quelle ombre e contemplarle nella loro realtà. L'uscita dalla modernità tutta

---

<sup>33</sup> Il riferimento è a C. Pavone, *La seconda guerra mondiale: una guerra civile europea?*, in G. Ranzato (a cura di), *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp .86-128.

<sup>34</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

razionalità e progresso è come l'uscita dalle caverne di un mondo chiuso all'altro da sé. La conclusione è che, quindi, l'Europa può legittimarsi non tanto in virtù di un passato antico irrecuperabile o di un passato recente segnato irrimediabilmente dagli effetti perversi di uno sviluppo ipocritamente universalistico, bensì dal futuro che essa riuscirà a pensare per sé e per il mondo<sup>35</sup>: assumendosi le responsabilità proprie di una protagonista indiscussa della storia mondiale che è stata poi superata da se stessa, abbandonandosi per anni al corso degli eventi susseguenti in una sorta di autocontemplazione fatalista. Il suo risveglio al tramonto dell'Occidente può rappresentare una specie di riscatto anche per i propri figli occidentali sparsi in tutto il globo. In questo senso, gli Stati europei dovrebbero costruire l'Europa politica guardando non solo ai propri legittimi interessi e bisogni, ma anche alle aspettative di popoli che aspirano a diversi modelli di modernità e di sviluppo.

---

<sup>35</sup> Cfr. D. D'Andrea, *Europe and the West. The Identity beyond the Origin*, in F. Cerutti e E. Rudolph (a cura di), *A Soul for Europe*, cit., vol. 2, pp. 133-151: "L'identità politica dell'Europa non è deducibile dall'origine, ma dal futuro. I confini dell'Europa non possono essere che il prodotto di una risposta comune – sulla base di valori condivisi – alle sfide del presente. La 'legittimità' del progetto-Europa va misurata non sulla fedeltà al passato – all'identità culturale europea come dato -, ma sulla natura delle sue conseguenze (regionali e planetarie, sugli uomini e sull'ambiente".