

CSE WORKING PAPERS 16 | 03: settembre 2016

ISSN (on line): 2384-969X

ISSN (print): 2385-0310

Quale anima per quale Europa **Il pensiero nascosto di Werner Sombart**

Roberta Iannone

ABSTRACT

The soul of Europe has to be considered in unity. Without this idea of unity, Europe (by definition) would not exist. But where does this unity of Europe lie? This unity might lie in the concept of civility, or in geographical, ethnic, political, religious and economic reasons. This present essay suggests that European unity ought to be sought in its culture. It derives its reflections from Werner Sombart one of the great classical thinkers of Sociology. There are cultural traits that have historically forged one “dominant spirit” or rather a “European cultural soul”. It remains to be seen however if these traits still remain and if they are still valid today. If Europe at this point in time can be recognized in this identikit or if indeed the underlying cross-cultural traits have changed over time. The essay also deals with traits that are in vogue these days and also the principles that govern the organization of experience..

KEYWORDS: Europe, Unity, European cultural soul

Direttore responsabile

Nunzio Siani

Direttore Scientifico

Massimo Pendenza

Comitato scientifico

Annamaria Amato, Adalgiso Amendola, Virgilio D'Antonio,
Luca De Lucia, Rosanna Fattibene, Giuseppe Foscari, Gianfranco Macrì,
Massimo Pendenza, Pasquale Serra, Rossella Trapanese.

Comitato di redazione

Beatrice Benocci, Luca Corchia, Salvatore Esposito, Dario Verderame

I Working Papers sono una Collana edita dall'Università degli Studi di Salerno
Tutti i testi pubblicati sono preventivamente sottoposti a due referees anonimi.

CENTRO DI STUDI EUROPEI (CSE) www.centrostudieuropei.it

Direttore: Massimo Pendenza

Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione

Università degli Studi di Salerno

Via Giovanni Paolo II, 132

84084 Fisciano (Salerno), Italy

Tel: +39 (0)89 962282 – Fax: +39 (0)89 963013

mail: direttore@centrostudieuropei.it

Quale anima per quale Europa

Il pensiero nascosto di Werner Sombart

Roberta Iannone

INDICE

I. INTRODUZIONE	4
II. L'EUROPA DI SOMBART	8
III. L'EQUILIBRIO COME IDEM SENTIRE	14
IV. L'ANIMA (CULTURALE) EUROPEA	16
Riferimenti bibliografici	20

PROFILO AUTORE

Roberta Iannone è Professore Associato di Sociologia generale presso “Sapienza” Università di Roma e Delegato del Rettore per il Merchandising. Tra i suoi contributi più recenti: il *Capitale sociale. Origine, significati e funzioni* (FrancoAngeli, 2006), insignito del “Premio Matteotti 2008” della Presidenza del Consiglio dei Ministri; *L'equivoco della responsabilità sociale delle imprese* (Rubbettino, 2006) e *Società disconnesse. La sfida del digital divide* (Armando, 2007). Diversi i suoi contributi sul pensiero di Sombart. Recentemente ha curato la prima edizione in italiano di Vom Menschen (1938) in *Umano ancora umano* (Bonanno, 2013), insignito del Premio internazionale “La pulce letteraria”; *L'avvenire del capitalismo* (Mimesis, 2015), *Guerra e capitalismo* (Mimesis, 2015) e *La crisi del capitalismo* (2016). E-mail: roberta.iannone@uniroma1.it

I. INTRODUZIONE

L'anima dell'Europa sta nel considerarsi unita. Senza l'idea di unità, l'Europa (per definizione) non esisterebbe. Ma dove risiede l'unità dell'Europa?

La questione dell'*unità dell'Europa* è, forse, tra le più intramontabili storicamente esistite. Ciclicamente essa si riaffaccia sull'orizzonte del dibattito per confermarsi immancabilmente come tema d'attualità¹. Di volta in volta, in queste sue apparizioni, cambia volto per divenire problema di *identità, origini, radici, essenza, confini*. Al di là dei termini impiegati, tuttavia, la domanda resta sempre la stessa: che cos'è che fa dell'Europa, l'Europa? Che cosa la tiene insieme? Sulla base di cosa l'Europa si differenzia da ciò che Europa non è? Insomma, che cos'è quella sintesi, o quell'idea (Chabod 1961) che chiamiamo Europa?

Nel tempo queste domande hanno trovato le risposte più variegate. Tra queste chiavi di lettura quella suggerita da Sombart appare però tra le più promettenti.

Innanzitutto vi è stata la risposta che ha visto l'unità nella *civiltà*. Quando l'idea di Europa è stata maggiormente esaltata, cioè nella cultura del primo Settecento, essa ha assunto i caratteri di «spazio unitario di civiltà pur nella differenziazione di nazioni» (Pagano 2005, 149). È in questa ottica che sono andate le teorizzazioni di Hume sulle differenze culturali e psicologiche tra le nazioni del 1748 e l'enfasi sulla «varietà dell'Europa» nel corso universitario *d'Histoire moderne* di François Guizot alla Sorbona tra il 1829 e il 1832: «Europa come insieme di nazioni, pur diverse, ma che condividono una civiltà, una storia, uno spirito, le 'buone maniere'» (*Ibidem*). Allo stesso modo, Montesquieu e Voltaire insisteranno sull'idea di «civiltà europea» e sarà qui che prenderà corpo l'idea di una Europa come sorta di metapatria, di «Repubblica delle lettere», di entità cosmopolitica unitaria, ma anche di *opinion publique* che con Rousseau diventerà *volonté générale*. Il concetto di civiltà sarà, allo stesso modo, il protagonista degli studi di Adam Ferguson sulla *civil society*, dove pure l'Europa apparirà, al contempo, come «civiltà unitaria e spazio differenziato di nazioni e di stati» (Ivi, 151) senza alcuna contraddizione in termini, o rischio di contrapposizione, tra particolare e universale.

Come siano andate le cose successivamente, tuttavia, è noto. Nel tempo, alla

¹ Scrive a questo proposito Braudel: «Quando si parla dell'Europa tutto è complesso, confuso, circondato di contingenze», cit. in Curcio, 1978, 38. Aggiunge Curcio: «Ciò che sta dentro e dietro l'Europa, ciò che la rende moralmente, civilmente, spiritualmente tale in gran parte ci è sfuggito e ci sfugge; e anche quando crediamo di averlo individuato, isolato, posto sul tavolo di lavoro, dobbiamo ammettere che si tratta soltanto di una illusione, perché non ci resta nulla fra le mani, perché sul tavolo non appare nulla, perché tutto si è dileguato, come allo svegliarsi dopo un sogno mirabile. Isolare e vagliare un'idea come quella d'Europa, un'idea cioè non mai pienamente enunciata, non mai sufficientemente stabilizzata, è come voler isolare e vedere l'anima di un uomo» (*Ibidem*).

coesistenza tra unità e diversità si è andata progressivamente sostituendo una più forte spinta nazionalistica, sia nella sua versione rivoluzionaria francese che in quella tedesca e che ha trovato nei concetti di *Civilisation* (francese) e di *Kultur* (tedesca) del tardo Ottocento i suoi momenti più idealtipici di concretizzazione. Da allora, è diventato sempre più chiaro che il concetto di “civiltà” non fosse “universalistico” per definizione, ma piuttosto in grado di veicolare molto più l’idea di “scontro” e di “contrapposizione” che non di unitarietà. Si pensi anche agli scritti di Elias sui processi di civilizzazione e decivilizzazione di una Europa, al tempo stesso, faro per sé e per gli altri, ma anche fonte di precipitazioni abissali (come le guerre mondiali ben esemplificano). Insomma, che l’Europa fosse civile, o unita da una stessa “civiltà”, sarebbe apparso sempre meno credibile e sempre più rischioso.

Ci sono state, inoltre, le *risposte geografiche*. Qui Europa è stato, ed è, territorio da delimitare. Il limite fisico può essere posto più a est o più a ovest, più a nord o più a sud. Inoltre l’Europa degli antichi appare ben diversa da quella attuale, non designando più semplicemente la Grecia, o l’area a nord della Grecia, ma la zona dalla penisola scandinava al Mediterraneo settentrionale, dall’Atlantico agli Urali. Nel XVIII secolo ci sarà posto anche per una definizione dell’Europa in contrapposizione con l’Asia, al punto che Herder potrà parlare di uno *spirito generale dell’Europa* estraneo alla civiltà asiatica: «L’Europa appariva ormai come un’unità culturale, con una propria identità definita sulla base della differenza dal mondo asiatico» (Rossi 2007, 114), nasceva “l’idea di Europa” (Curcio 1950). In ogni caso, lungi dall’essere certi, i confini fisici appaiono sempre come il risultato di una convenzione o di una rappresentazione mitica o ideologica che attraverso l’idea di territorio si vorrebbe reificare. In casi del genere resta dunque netta l’impressione che trattasi di rappresentazioni “metageografiche” chiaramente prive di una base oggettiva (Rossi 2007, 22): «Esse non sono né più né meno che costruzioni ideologiche; e sorprende vederle talvolta riprese, o rievocate, in un’epoca che ama proclamarsi postideologica» (*Ibidem*). D’altra parte, come nota Curcio, se l’Europa fosse un’idea geografica, «molti problemi sarebbero semplificati». In realtà, «L’Europa non può essere e non è mai stata una idea geografica. La geografia costituisce, apparente paradosso, soltanto uno sfondo non lontano di essa» (Curcio 1978, 44).

Strettamente connesse con quelle geografiche, vi sono state, poi, le *risposte etniche*. Anche questo tipo di risposte è variegato al suo interno. Per lo più in passato etnia ha significato “razza”. Qui l’Europa è coincisa con la patria dell’uomo bianco tracciata da tratti genetici definiti e da legami di consanguineità. Con l’emergere della critica all’interpretazione razziale dell’identità europea (Dobzhansky 1973, Mainardi 1975), l’idea di razza ha perso progressivamente la sua forza connotativa ed etnia è diventata sinonimo di comunità linguistica (principalmente, anche se non esclusivamente) indoeuropea. Tuttavia, il continuo rimescolarsi di popoli an-

che molto diversi tra loro (indoeuropei, semiti e persiani), attraverso ondate migratorie in tempi successivi e dinamiche variegata di assimilazione e di integrazione, sin dal crollo dell'impero romano e dalla penetrazione dei popoli barbari, rende molto arduo seguire (anche) questo binario delle ragioni etniche. Se c'è una caratteristica certa dell'Europa, è quella di essere un territorio aperto, non solo geograficamente, ma anche etnicamente, un vero *melting pot*: «Fin dall'inizio l'Europa è stata quindi un mosaico di popoli. Essa si è opposta alle invasioni, talvolta è riuscita a resistere ad esse ma più sovente ha dovuto accogliere, volente o nolente, nuovi popoli, e integrarli nella propria compagine, non senza che la sua fisionomia ne venisse modificata anche in misura rilevante. [...] In ogni caso l'Europa ha più importato che esportato popolazione; e anche oggi è sottoposta a una nuova, forte pressione ai confini» (Rossi 2007, 30), così che tanto la risposta geografica, quanto quella etnica appaiono sostanzialmente insufficienti.

Interessanti, ma forse anch'esse insufficienti, le *risposte politiche*, generalmente riconducibili all'impero carolingio quale prima autentica culla dell'Europa. Anche in questo caso, però, come nota Pietro Rossi, «che l'impero carolingio sia il nucleo dell'Europa è vero; che sia già Europa, anche se i suoi abitanti cominciarono talvolta a chiamarsi "europei", è per lo meno problematico» (Ivi, 46). Tutte le formazioni imperiali conosciute dall'Europa moderna hanno avuto una durata limitata e lo stesso impero di Carlo Magno (cioè di colui che fu denominato *pater Europae*), per quanto nettamente più incisivo e trionfante degli altri, ha dovuto progressivamente cedere il posto alle sovranità nazionali. Anche le sue rinascite, con Carlo V o con Napoleone, hanno conosciuto lo stesso destino, e a parte il caso, territorialmente circoscritto e di natura peculiare, della *Mitteleuropa*, l'impero, in ultima analisi, appare piuttosto estraneo alla cultura europea. Scriveva una personalità inglese, Sebastiano Haffner, dopo la fine del secondo conflitto mondiale, in un saggio sull'Europa citato da Curcio: «La civiltà europea, che è stata il fattore essenziale della storia del mondo degli ultimi anni, si distingue da tutte le altre civiltà, ad eccezione di una, in quanto non ha mai formato un impero. La sua organizzazione politica è stata fondata sul principio di una società, di una "famiglia" o di un "concerto" di varie nazioni» (Curcio 1978, 559). Persino nella più politica, oltre che attuale, Unione Europea, come noto, manca quell'azione politica comune che dia prova di una entità politica reale e globale, un sistema federativo di Stati, un'unità politica del continente o un legame di governo e di rappresentanza paragonabile a quello che ha fatto la storia delle comunità statuali. Forse è stato proprio il peso, per certi versi ingombrante, delle singole identità nazionali a impedire l'allargamento del processo identitario europeo sul piano politico: «Anche quando essa ha assunto un respiro più ampio, il richiamo alla civiltà europea è stato declinato in chiave di primato nazionale, o privilegiando il contributo di una singola nazione rispetto alle altre» (Rossi 2007, 167-168).

Sul piano delle *risposte religiose*, c'è anche chi ritiene che, per la costruzione dell'identità europea, sia stato decisivo il conflitto plurisecolare con il mondo islamico (Ivi, 105). Nel caso delle risposte che alludono al fattore religioso, la civiltà europea alle origini sarebbe stata definita più per differenza dall'Islam o in contrapposizione con esso, che in virtù del ruolo costitutivo del Cristianesimo. Ad ogni modo è certo che, in passato come oggi, nessuna pretesa di uniformità religiosa avrebbe mai potuto fondare l'identità europea, essendo piuttosto una sua caratteristica essenziale il pluralismo delle fedi e l'autonomia delle dimensioni religiose. Nota a questo proposito Curcio che «talvolta, infatti, misuriamo l'area europea con quest'altro metro; già nel secolo XVIII, e specialmente con i romantici, si è avuta l'impressione che la vera Europa coincidesse con la cristianità. Ma tosto siamo costretti a non poter far coincidere l'area europea o occidentale con quella cristiana; cotest'altro metro ci si spezza nelle mani, così come si spezzò, con la riforma luterana, la cristianità europea» (1978, 45).

A fronte di questo quadro di risposte possibili, ma nessuna esaustiva, forse non è stato un caso se l'unità identitaria dell'Europa sia stata ricercata nell'economia già con il delinarsi del primo capitalismo occidentale e delle forme di economia cittadina, fino ad arrivare al processo di costruzione dell'Unione Europea attraverso la CEE. L'Europa sarebbe inscritta nell'accrescimento del benessere capitalistico, nello scambio di mercato e nel libero contratto e qui risiederebbe la fonte della sua integrazione e le *risposte economiche* al problema della sua unità. È noto, tuttavia, che trattasi di una integrazione senza unità, o, meglio, di una connessione senza integrazione, come la critica sociologica e politologica ha ormai ampiamente dimostrato, soprattutto se per unità si intende qualcosa che vada al di là della complementarità degli interessi (casuale, mutevole o duratura essa sia). Così, la fiducia, prima illimitata, nell'integrazione economica è stata ridimensionata nel tempo, rendendo anche le risposte economiche decisamente poco esaustive e semmai capaci di evocare più i limiti che avvolgono il vicolo cieco di un paradigma economicistico estremizzato, che non le sue opportunità.

Le risposte insite nel concetto di "civiltà", come anche quelle geografiche, etniche, politiche, religiose ed economiche aiutano, dunque, a trovare delle bussole nella ricerca dell'unità dell'Europa, ma senza mai risolverla o soddisfarla pienamente. Come nota Curcio, «comunque ci regoliamo, in questa misurazione dell'Europa, sbagliamo» (Ivi, 45). E se fosse un altro il livello di analisi su cui attestarsi? Se fosse la cultura, prima e più di ogni altra sfera di esperienza, a poter dare elementi decisivi di ricostruzione dell'unità dell'Europa? *Esiste un'unità culturale dell'Europa? E dove andrebbe ricercata?*

II. L'EUROPA DI SOMBART

È questo il sentiero conoscitivo indicato da Werner Sombart e che è arrivato il momento di affrontare. I lavori dell'Autore da prendere in considerazione non sono molti. Sombart si dedicò a questo tema con tre saggi nel 1940-41. Non è noto se li abbia scritti di suo pugno o solo dettati. Di certo appaiono per la prima volta nell'originale tedesco e italiano nell'edizione Bibliopolis curata da Pierangelo Schiera nel 2005, con il titolo di *Unità di cultura e di costituzione in Europa*.

Per Sombart l'unità dell'Europa esiste, è di tipo culturale, ma non va ricercata né in un unico contenuto per tutta l'Europa, né in un contenuto duraturo nel tempo. Piuttosto l'unità culturale dell'Europa va ricercata in contenuti diversi che si sono cronologicamente succeduti e che per un certo periodo si sono affermati come aspetti dominanti, al di là delle estrinsecazioni specifiche che pure ognuno di questi aspetti può aver conosciuto in un contesto locale o particolare.

Tali contenuti corrispondono a tre grandi capitoli della storia culturale dell'Europa e sono: 1. la cattolicità, 2. lo spirito faustiano, 3. il miracolo prussiano,

Ogni aspetto non si è affermato ovunque nello stesso momento e nello stesso modo. E ognuno di essi ha trovato in luoghi diversi della geografia europea il suo contesto più idealtipico di enucleazione. Tuttavia, se l'Europa appare tale, cioè un insieme di Stati raggruppabili all'interno di una categoria concettuale comune, è perché tutti i suoi Stati hanno sperimentato la dominanza di tutti e tre questi aspetti in una certa fase della propria storia.

Esiste un legame tra questi momenti? Apparentemente no. Anzi, essi appaiono in tutta la loro contraddittorietà. La cattolicità è espressione di un pensiero dalle origini magico-simboliche, dallo spirito tradizionalista e autoritario e principalmente teleologico. Lo spirito faustiano, al contrario, arriverà a sposare un pensiero quantificante e matematizzante a partire da uno spirito mobile e indisciplinato, terreno e mondano. Il miracolo prussiano, a sua volta, è espressione di un pensiero normativo fonte di uno spirito critico e laborioso, che punta alla disciplina e al dovere.

Al di là delle innegabili e preziose differenze fra questi grandi tratti culturali europei, non sembra tuttavia impossibile individuare un filo conduttore, un denominatore comune tra di essi in grado di svelare la trama dell'insieme. Schiera lo rintraccia nel "pragmatismo"² (Iannone 2011; 2014), ma forse anche l'idea di armonia, di stadera dei pesi e dei contrappesi, di bilancia degli equilibri (pure per

² È il pragmatismo della cattolicità che ferma l'indice della bilancia nel punto esatto in cui mondo e salvezza si equilibrano; cattolicità che riconosce la misura massima di terrenità compatibile con la garanzia della vocazione fondamentale dell'uomo; cattolicità che sola riesce a realizzare l'unificazione di

certi versi implicite nell'idea di pragmatismo, o che comunque non la esclude) può svelarci qualcosa di interessante, se è vero come è vero che equilibrio diventa un

negazione e accettazione del mondo, di ascesi e di voglia di vivere, di vita contemplativa e di vita attiva. Il pragmatismo è proprio, inoltre, anche dello spirito faustiano reso da una vita attiva che, a partire dal rinascimento, accompagna la scoperta del pensiero e del suo spazio, come base (anche se a volte malinconica) dell'azione e della stessa esistenza dell'uomo². È una vita attiva che trova nella razionalità il limite esterno e istituzionale alla sua prorompente vitalità, ma anche ciò senza cui non esisterebbe. È dallo spirito faustiano che sorge la società, come spazio culturale e sociale appunto, di costruzione degli interessi che avranno poi bisogno di essere regolati dallo Stato: proprio ciò che Sombart (ma anche altri prima e insieme a lui, da Von Stein a Schmoller allo stesso Weber) ipotizzano nella Prussia monarchica. Ed è dunque sempre di pragmatismo che si tratta se consideriamo non soltanto lo Stato prussiano, ma anche quel generale bisogno di costituzione che attraversa l'Europa del sei e settecento, in Francia come in Inghilterra e in Olanda, per non parlare dell'Italia dall'Umanesimo alla Ragion di Stato. Così, anche la scelta del caso prussiano è volta a richiamare il rapporto equilibrato e pragmaticamente soddisfacente tra gli ideali e le pretese di un uomo europeo (liberato e finalmente liberale) e i poteri e le necessità di uno Stato cui tocca il compito di portare a sintesi le contraddizioni della comunità. Quella del caso prussiano è la scelta di una visione peculiare del liberalismo come fenomeno basilare della cultura politica e sociale dell'Ottocento europeo, fondata sulla messa in pratica degli ideali piuttosto che semplicemente sulla loro teorizzazione e proclamazione. È la scelta per una composizione armonica tra paese reale e paese legale. Spingendoci un po' oltre le teorizzazioni di Schiera, si potrebbe forse dire che non è corretto parlare di pragmatismo senza riconoscere entrambe le anime che lo hanno ispirato sin dalle origini. Ci si riferisce in particolare a:

1. *L'anima logica e platonica* tradotta in "pragmatismo" da Peirce (si pensi alle opere *La formazione della credenza del 1877* o *Come rendere chiare le nostre idee del 1878*): quale nuova teoria logica del significato;
2. *L'anima volontaristica ed empirista* alla James (si pensi all'opera *Pragmatismo del 1907*).

Anime che coincidono perfettamente con le due tradizioni della civiltà europea:

a. Da un lato la *tradizione platonica e umanistica*, che concepisce l'uomo come un essere essenzialmente cognitivo, diverso dalle altre specie viventi perché capace di ragione creativa, perché in grado di sviluppare ipotesi creative a loro volta fonte di un continuo miglioramento dell'ordine naturale del cosmo come delle condizioni di esistenza umana. Tradizione, questa, platonico-umanista, che associa all'immagine dell'uomo, sul piano politico, l'idea di Stato la cui legittimità poggia unicamente sull'obbligo di promuovere il *bene comune*, richiamando l'idea dell'infinita capacità umana di autoperfezionamento. Tradizione che, con l'avvento del Cristianesimo, fu applicata per la prima volta a tutta l'umanità in quanto ogni essere umano è fatto a immagine e somiglianza di Dio creatore.

b. Dall'altro lato, però, c'è anche ciò che nella storia europea è apparso come *positivismo, empirismo, materialismo e utilitarismo* nell'accezione più povera dei termini, come la metafora della caverna ben esemplifica. C'è la realtà dell'uomo come creatura per cui non esiste la ragione creativa del mondo delle idee e la cui base cognitiva è soltanto l'esperienza dei sensi. È la realtà di chi è costretto a percepire l'esperienza solo come ombra proiettata sulla parete della caverna e di chi accetta le ombre come realtà. È la tradizione che nega l'esistenza della conoscibilità di principi universali.

È in questo senso che il pragmatismo della cultura europea, emergente dal pensiero di Sombart, va ben al di là dell'"americanismo" o di un modo "positivistico" di vedere le cose. Il pragmatismo che emana dalle pagine di Sombart e dalla cultura europea mantiene intatte le due facce della medaglia. È concezione dinamica e spontanea dell'intelligenza, ma non per questo atto intuitivo immediato. È processo interpretativo (Dewey parlerà di "manipolazione" dell'esperienza) in cui le idee non si limitano a riflettere la realtà e i fatti, ma li trasformano e li producono postulando un interazionismo dinamico libero da impacci metafisici e aprioristici.

modo di concepire l'Europa (Livet 1976) che troverà nel '700 il massimo coronamento e forse «un'epoca aurea di equilibrio puro» (Pagano 2005, p. 154).

L'Europa come bilancia è visibile innanzitutto *nell'impronta che il cattolicesimo dà alla cultura*. Questione secolare che continua a riproporsi ai giorni nostri anche sotto forma di “umanesimo profetico”, vale a dire di un debito nei confronti dell'umanesimo integrale e ultima risposta alla questione di un progetto culturale di matrice cattolica (Tommasi 2015). Per “cattolicità” Sombart intende «lo spirito della Chiesa cattolica all'apice della sua posizione di potere: uno spirito dunque che ritrae una forma determinata del cristianesimo e che appare nella sua forma più pura nel XIII secolo» (in Schiera 2005, 40). Secondo il sociologo tedesco, il teatro della cultura cattolica risiede nella parte d'Europa coincidente per lo più con l'impero romano-tedesco, vale a dire con il territorio della Germania, Francia, Inghilterra meridionale e Italia. In questo ambito, a quel tempo, regnava una «concezione del mondo di stampo unitario» che animava il comportamento religioso come il sapere, la fede, i valori praticati e il commercio. Tre le forme principali che pensiero e comportamento assumono in questo «spirito totale concreto» (*Ibidem*):

1. il *pensiero magico-simbolico* che, allora come oggi, governava la relazione dell'uomo con il soprannaturale. In virtù di esso, «ogni azione terrena viene in tal modo idealizzata; ogni evento deve trovare la sua spiegazione nello scopo finale generale, ogni fatto dev'essere in relazione con il risultato dell'autentica opera di grazia e di redenzione» (*Ibidem*). È questo tipo di pensiero a rendere possibile la trasformazione della vita reale in figuratività piena di contenuti e anche quando, già all'epoca, i significati simbolici delle azioni iniziano a perdersi, restano però i segni esteriori, quel «solido reticolo di usi e costumi» (Ivi, 41) che li rappresenta.

2. Il *tradizionalismo autoritario* è il secondo genere di atteggiamento spirituale di quest'epoca. La coincidenza tra buono e passato si fa qui massima: quanto c'è di migliore è il portato della storia, della tradizione. Ciò che è già, ciò che già esiste è meglio di ciò che potrebbe essere e la stasi diventa il diktat dominante di questo atteggiamento conoscitivo ed esperienziale.

3. Il *modo di pensare teleologico*, infine, è la terza impronta spirituale. In base ad essa ci si chiede «a che scopo, per quale intento serve una cosa, o un uomo», fino ad arrivare a chiedersi quale sia lo «scopo ultimo e supremo» (*Ibidem*). I problemi vengono dunque “finalizzati” e per ogni fenomeno, costantemente, ci si chiede che cosa sia, in cosa consista, da cosa sia determinato, da dove provenga. Si tratta di quel modo di pensare che presuppone l'accettazione di un «rapporto generale di fine» (Ivi, 42): un atteggiamento, già ai tempi di Sombart, molto lontano da quello “spirituale odierno” (Ivi, 41).

C'è un tratto, però, che domina la visione cattolica della vita e del mondo, al di

là delle sue forme specifiche: «Segno caratteristico della visione cattolica nel momento della sua espressione più pura è proprio l'aver portato a una certa quiete queste oscillazioni, cosicché l'indice della bilancia si è potuto fermare in un punto in cui mondo e salvezza si sono equilibrati» (Ivi, 44). La cattolicità medioevale è tesa dunque ad individuare il punto massimo di "terrenità" compatibile con la «garanzia della vocazione fondamentale dell'uomo» (*Ibidem*). Il meta-messaggio che informa di sé ogni cosa è dato dall'«unificazione di negazione e accettazione del mondo, di ascesi e voglia di vivere, di vita contemplativa e attiva» (*Ibidem*).

Si staglia con nettezza il diktat dell'*armonia* che trovava nella scolastica del XIII secolo una vera e propria dottrina etica e già prima, nel "bene mediano" di aristotelica memoria, un paradigma di vita, valori e virtù.

È a partire da questa impronta di ricercata armonia, da questa concezione bilanciata della vita e del mondo, che la cattolicità prenderà le mosse per informare di sé tutta l'esperienza politica, sociale e culturale rendendola unitaria. Politicamente si trattò di assoggettare le potenze terrene incarnate negli Stati; socialmente, realizzare il dominio sui sentimenti dei fedeli attraverso il principio di ecclesialità: «Chi voleva professare la fede in Cristo doveva diventare membro della Chiesa» (Ivi, 48); culturalmente, «dar forma all'intera esistenza umana secondo il suo spirito, fino a rendere tutta la cultura una cultura cattolica unitaria» (Ivi, 51). Ed è per questa via, e in virtù di tutte queste circostanze, che di fatto «nel XIII secolo - per la prima volta nella storia - è potuto sorgere qualcosa di simile a una cultura unitaria dell'Europa occidentale: caso unico nella storia della nostra parte di mondo» (Ivi, 52). Detto diversamente, «possiamo essere atei o agnostici, ma nessun europeo o occidentale può ignorare che il cristianesimo ha plasmato l'Europa e l'Occidente. [...] La natura religiosa del cristianesimo è peculiare: va necessariamente conosciuta per poter cogliere l'essenza dell'identità europea» (Benini 2015, 222).

Lo si rinviene in ogni ambito. È il caso della *pittura* e della *scultura*, che ritroviamo nei «massicci e regolari duomi romanici, con la loro sacra gioia di vivere e di esprimere forza (in Germania, ad esempio, i duomi di Bamberg, Speier e Magdeburg)» e negli «edifici a cupola delle cattedrali italiane, in primo luogo nel simbolo più pieno dell'onnipotenza: San Pietro a Roma» (Sombart, in Schiera 2005, 54). Pittura e scultura al servizio della Chiesa? Più propriamente si deve parlare di arti che «ricevettero forma solo dallo spirito della Chiesa» e che in questo spirito ritrovarono le proprie forme. Anche *l'arte della parola* del XIII secolo si ritrovò, in qualche modo, «ostaggio della concezione cattolica del mondo» (*Ibidem*) e, con essa, la poesia, i racconti, l'epica e i drammi, ma anche la *musica*, eccetto forse la canzone popolare e quella dei trovatori. Equilibrato anche il principio che muove la *ricerca*, la quale non può essere autoreferenziale, non può esaurirsi in una conoscenza specialistica fine a se stessa, nella mera spinta acquisitiva in luogo della

soddisfazione di bisogni concreti. Non era immaginabile una conoscenza svincolata da una tensione (spirituale o metafisica) finalistica esterna. L'uomo e la sua unità non potevano che essere le bussole di un equilibrio conoscitivo da realizzare nella quantità come nella qualità del sapere.

Per quanto apparentemente distoniche, anche le *artes sordidae*, cioè quelle artigianali ricevono lo stesso impulso delle *artes liberales*, così che dalla cultura dell'ornamento e del lusso a quella della necessità o dell'utilità non sembra porsi alcuna soluzione di continuità. Il caso più emblematico fu costituito dalla città medioevale e dall'artigianato attivo. Scrive Sombart a questo riguardo:

Il semplice obiettivo di copertura dei bisogni, la limitazione del possesso dei beni del singolo in rapporto al tenore di vita proprio del suo stato, la cura della nobile virtù della liberalità (che garantiva un regime di casa corretto e ragionevole di questo genere), il *juste milieu* nella condotta di vita, il giusto rapporto fra entrate e uscite. Oltre a ciò una tecnica che riconosceva al lavoro - che era empirico, stazionario e organico - l'elemento personal-creativo: il tutto articolato in una *gerarchia molto pensata* dei singoli mestieri, la cui sintesi stava nelle corporazioni, costruite secondo criteri di ceti. Tutto ciò - e anche qualcosa in più che l'artigianato cittadino a quel tempo poteva offrire - rappresentava un adempimento quasi completo degli ideali e delle istanze economico-sociali della filosofia cattolica: ordine, articolazione, equilibrio e armonia, tutto in pace e tranquillità. Era esattamente quel che offriva l'economia fiorita nelle città. Ed è per via di questi principi che gli uomini del tempo amavano la filosofia cattolica (Ivi, 63).

A differenza di quella artigianale, l'economia rurale, cioè curtense, originariamente non rientrava nei confini dell'economia cattolica, ma anch'essa vi rientrò presto attraverso «il principio del bisogno adeguato al ceti di appartenenza», vigente in gran parte dell'economie contadine dell'Europa occidentale. Così l'ordinamento per ceti divenne il nucleo concreto della concezione unitaria cattolica del mondo, rintracciabile anche nello Stato. Proprio qui, infatti, il

genio cattolico si è dimostrato particolarmente creativo per il fatto che, trasformando il bisogno in virtù, ha rielaborato questo insieme confuso in un tutto armonico: e ciò applicando al caos proprio dello stato temporale il quadro con cui Paolo descrive la comunità cristiana e inserendo quest'ultima nel piano grandioso di un generale ordine gerarchico del mondo. Nell'ordinamento per ceti - modellato sull'esempio del *Corpus mysticum* della Chiesa - sorse nella concezione medievale un cosmo sociale che doveva corrispondere al cosmo naturale e a quello spirituale (Ivi, 65).

È sulla base di questa combinazione di circostanze che, per Sombart, la cattolicità si è posta come «primo esempio di unità culturale e di concezione del mondo»

(Ivi, 66) ed è sulla base dei contenuti di questa concezione che si staglia la prima netta idea di Europa come equilibrio, come armonia, come ordine e articolazione bilanciata tra terra e cielo, tra territori geografici come tra sfere di esperienze, tra entrate e uscite in ogni campo. È il trionfo dell'*Europa come geometria* elevata all'ennesima potenza nelle forme come nei contenuti.

Un'immagine analoga di Europa come bilancia si ricava anche dalla disamina del secondo pilastro culturale europeo, "lo spirito faustiano". O, più propriamente, dalle sue conseguenze, soprattutto in campo scientifico. È in questo ambito, infatti, che lo spirito faustiano, terreno, mondano, oggettivo, ma anche mobile, e curioso, indisciplinato e sfrenato, finisce per alimentare quella *insanis et peritura curiositas* quale forza trainante della scienza. Quando l'ago della bilancia iniziò a spostarsi dal cielo alla terra, la mentalità tipica delle scienze naturali fece la sua prima comparsa e con essa le spinte «all'elementarizzazione, quantificazione e infine matematizzazione» (Ivi, 76) che presto avrebbero informato di se stesse anche le scienze sociali. A partire da quel momento, nessuna scienza, ma neanche nessun ambito di esperienza è più rimasto immune da questo atteggiamento conoscitivo: «Questa peculiare modalità di pensiero [...] ha talmente conquistato gli spiriti degli uomini da divenire il terreno di produzione di tutti i più diversi eventi culturali, tanto da poter servire da base per una complementarità sempre maggiore delle più varieguate opere di cultura» (*Ibidem*). È il trionfo del pensiero quantificante e matematizzante di cui oggi sperimentiamo, forse, le sue estremizzazioni più radicali e totalizzanti, ma già ai tempi di Sombart era comunque possibile asserire che «siamo così coinvolti in quest'abitudine di pensiero da non nutrire dubbi sulla possibilità di formulare in un'equazione differenziale l'origine, conservazione e declino del mondo» (Ivi, 77). Così, già allora come oggi, «dalla scienza ci si aspettava la trasformazione e il perfezionamento dell'umanità» (Ivi, 78) e in poco tempo il pensiero scientifico, incentrato sull'idea di *ordre naturel*, pervase ogni cosa. Ed è proprio a questa idea di ordine e di armonia, mutuato dalla natura e traslato nel sociale, che bisogna fare riferimento per cogliere l'idea di Europa come bilancia, desumibile dalle riflessioni di Sombart:

Questo pensiero - che vi sia un ordine naturale, basato sull'armonia- si è poi trasferito alla società umana e si è affermata, in corrispondenza ad esso, *l'idea di libero movimento* dei singoli elementi della società stessa - gli individui - in modo tale che da esso si realizzi l'armonia sociale, come nel firmamento regna l'armonia delle sfere. [...] Anche lo stato moderno è scaturito - come la stessa economia moderna - da un'applicazione per così dire insensata del modo di pensare proprio delle scienze naturali. In esso domina ancora chiaramente, infatti, l'idea di un aggregato di elementi singoli, il cui libero movimento dovrebbe garantire l'armonia degli interessi: anche i principi del diritto elettorale universale libero e diretto provengono da questa linea di pensiero. La separazione e differenziazione dei poteri contiene pure il principio di fondo della misurabilità generale di tutte

le manifestazioni di forza statali: tale misurabilità costituisce il presupposto per l'esercizio di un controllo generale. Lo stesso dicasi per il noto sistema dell'equilibrio o della bilancia, in cui si tende a inquadrare le relazioni esterne degli stati europei tra di loro. In esso si esplica la concezione meccanica di tutto ciò che riguarda lo stato, nel senso di "forze" che devono essere tenute in "equilibrio" (Ivi, 80-81).

Di certo, Sombart non nascose in queste pagine il giudizio di valore che nutriva nei confronti di una mentalità del genere, se, dopo aver operato queste considerazioni, scrive che «solo un materiale morto, quantificabile, può essere misurato» e, citando Müller, aggiunge: «Come se il diritto internazionale non fosse altro che il risultato di contabilità politica» (Ivi, 81).

Infine è pur sempre l'equilibrio a dominare anche il "miracolo prussiano" e ciò che esso ha rappresentato come «capacità normativa culminante nella creazione di determinati principi, linee guida, ideali» (Ivi, 89). Il miracolo prussiano è la coscienza del dovere. Meglio, è il demone del dovere, la disciplina dei nervi che contempera l'arte di comandare e di ubbidire. È ciò che fa sì che per un prussiano, qui preso a modello idealtipico di personalità individuale e di carattere sociale, «il comando divent[i] la più interna delle esigenze» (Ivi, 91) ma anche la più esterna, se presto «la coscienza del dovere del singolo cresce fino a diventare coscienza dello stato» (Ivi, 98). È, ancora, il trionfo dell'eroismo interiore che «non significa altro che il superamento dell'uomo creatura, nella vittoria del dovere e della disciplina sulla cupidigia delle passioni dell'individuo, nell'inquadramento in un tutto sopraindividuale, fosse anche semplicemente la "personalità"» (Ivi, 110).

Il difficile equilibrio che l'Europa culturale ha realizzato in questo caso è stato dunque quello tra dovere e piacere, tra natura e cultura, tra istinti e razionalità, tra potere e volere, tra ciò che può essere e ciò che deve essere, tra opportunità e vincolo, tra disordine e disciplina, tra indulgenza e regola.

Anche a questa sfida l'Europa, secondo Sombart, ha saputo rispondere e anche ad essa la risposta è stata data nel segno della riconciliazione degli opposti, della combinazione degli ossimori in vista dell'unità.

III. L'EQUILIBRIO COME IDEM SENTIRE

D'altra parte, almeno dal 1700, l'idea di "equilibrio" è stato anche il perno delle relazioni internazionali (Bonanate 1997) che hanno costruito l'Europa politica (Bearzot, Landucci, Zecchini 2005). «Nella riflessione di scrittori e nelle idee dei politici e dei diplomatici settecenteschi l'equilibrio mostra grande vitalità; ma, al contempo, esso giustifica soprattutto la prassi dei governi. E in effetti l'equilibrio,

anzitutto come meccanismo elementare della bilancia di forze, «la *balance des forces* di cui parleranno migliaia di documenti settecenteschi» (Quazza 1974, 1183), come metodo di associazione e di concertazione tra le potenze, anche minori, è anche storia di pratiche, non solo di teorie; storia dinamica, non statica; strumento empirico, prima ancora che valore ideale. In questa accezione, come si è accennato, l'equilibrio è «il canone delle relazioni internazionali, riconosciuto come garanzia della conservazione di un “ordine” europeo» (Pagano 2005, 151-152):

Di “concerto europeo”, di “equilibrio”, si continua a parlare nel linguaggio delle relazioni internazionali per tutto il secolo XIX fino al primo conflitto mondiale, cercando ancora di uniformare ad essi tecniche e istituzioni. [...] Il termine “equilibrio europeo” testimoniava all'origine la profonda coscienza da parte delle potenze europee di appartenere ad una cultura comune. Il principio dell'equilibrio costituiva così la comune piattaforma culturale indisponibile sulla quale ciascun soggetto doveva risolvere le proprie necessità di espansione e sviluppo, riconoscendo implicitamente agli altri soggetti una propria funzione e indipendente capacità di azione. Era questa una legge che tutti riconoscevano, riposando in essa la certezza estrema della salvezza comune. [...] Nell'ambito di questa comunità così intesa, il dovere di conservare l'equilibrio era considerato il massimo dei “doveri di reciproco riguardo”; da qui nel Settecento si era giunti a formulare una teoria giuridica “non soltanto antimperialista ma addirittura pacifista” che partiva dalla seguente osservazione: “Se nessuno degli Stati europei [...] ha un peso così preponderante da poter opprimere uno dei suoi vicini senza scatenare immediatamente contro di sé la maggioranza degli altri Stati, la pace europea è senz'altro garantita da un'armonia naturale di interessi particolari e comuni” [Ritter 1967, 307]. In quella “armonia naturale” è la genesi della teoria dell'equilibrio, una volta che la scuola del diritto naturale aveva posto in “*Einklammerung*” il fondamento religioso e cristiano del vincolo che univa i popoli europei. Questa teoria affermava, in sintesi, l'esistenza di una comunità di soggetti autonomi e vincolati, allo stesso tempo, da una necessità storica di convivenza e che riferimento supremo di ogni convivenza è la pace. Dimensione politica della pace è l'equilibrio, perché il rapporto individualità-convivenza non consente il predominio di uno Stato sugli altri, sia perché ripugna alla individualità storica degli Stati (individualità che si realizza in un supremo diritto all'esistenza), sia perché ogni tentativo di predominio tende al sovvertimento della pace, e cioè alla guerra. Una situazione di predominio di uno Stato sugli altri porta alla guerra, così come una situazione di equilibrio reca invece la pace» (Thaulero 1970, 11-17).

Certo, il principio dell'equilibrio non regnò incontrastato neanche nel periodo di massima affermazione e sappiamo che «la fedeltà a certe formule come “equilibrio”, “interessi generali”, “concerto europeo”, protrattasi per tutto il secolo XIX, non deve perciò trarre in inganno al punto da individuare uno sviluppo lineare del sistema delle relazioni internazionali» (Ivi, 18).

Ma questo aspetto, lungi dal costituire un fattore di debolezza, conferma ancora di più l'importanza del concetto di equilibrio per l'Europa e l'unità europea,

almeno sul piano storico e quanto più si è disposti a riconoscere, non già una sorta di immutabilità anacronistica del principio di equilibrio, bensì che esso si è affermato in rapporto con l'evoluzione sociale e politica europea, almeno, dalla seconda metà del secolo XVIII alla fine del secolo XIX.

IV. L'ANIMA (CULTURALE) EUROPEA

Agli occhi di questo classico della sociologia, L'Europa appariva dunque dominata da queste tre tendenze culturali di fondo, volte, in periodi diversi, a rendere omogeneo e unitario anche ciò che differiva, sia pure nel rispetto della diversità. L'unità dell'Europa andava così rintracciata nella cultura, o meglio in tratti culturali dominanti che avrebbero informato di se stessi, come uno "spirito dominante"³, anzi, come una vera e propria "anima europea"⁴, ogni sfera di esperienza sociale, e dunque l'economia come la politica, l'arte come il diritto.

Resta dunque da capire se questi tratti permangano e possano dirsi validi ancora oggi; se l'Europa attuale sia, cioè, riconoscibile in questo identikit, oppure se, al contrario, i tratti culturali di fondo siano cambiati nel tempo e quali siano ai nostri giorni; quali siano i principi che presiedono all'organizzazione dell'esperienza; quali le matrici gnoseologiche che permettono di dare un senso a una realtà che ne è priva e che faticosamente gli attori tendono a ricostruire attraverso sezioni finite di significato. Forse, quella crisi che agli inizi del '900 gli studiosi hanno attribuito alla sociologia, quella avvenuta con la fine del mito positivistico della realtà oggettiva e a vantaggio di un pensiero che non può più limitarsi ad esprimere ciò che autoevidente non è, oggi si ripresenta, non solo come crisi scientifica o della società occidentale, ma anche come *crisi dell'Europa e della sua anima, dei suoi principi fondamentali ordinatori*. Lo si vede anche nell'ambito dell'Unione Europea: «Questa Europa è andata in crisi perché non riesce ad alimentare una solida unità culturale» (Benini 2015, 230). Abbondano i valori e gli obiettivi fondamentali (perfettamente in linea con i diktat di scelta imposti dal politeismo dei valori), ma quando si va sui principi fondamentali, sull'anima dell'Europa, è difficile scoprire qualcosa che vada al di là della libera circolazione delle merci, come

³ Nota a questo proposito Curcio che «spirito non è proprio l'equivalente di anima; talvolta, anzi, lo si è inteso in tutt'altro senso, come capacità creativa e razionale, come l'equivalente della scienza (così L. Brunschvicg); tuttavia entrambe le espressioni verbali possono, qui, considerarsi per lo meno integrative l'una dell'altra, ai fini che ci si propone» (1978, 40).

⁴ Scrive Sombart (1916), a proposito di capitalismo: «Il capitalismo è nato dal profondo dell'anima europea» e l'anima, in quanto tale «è sempre legata alla vita e come anima umana è sempre legata a una persona», (1978, 72).

delle persone, oppure oltre il rispetto dell'autonomia degli Stati membri. È difficile intravedere sullo sfondo qualcosa che resti al di là del cambiamento, al di là delle concatenazioni contingenti di azioni e reazioni, al di là dei fatti o dei processi che intessono la trama della storia. *È difficile scoprire i principi di attribuzione di senso cari all'anima dell'Europa.*

Esiste, tuttavia, qualcosa di diverso da principi "ordinatori" che permetterebbe, se non più i fatti (ormai impossibili se intesi come oggettivi e univoci per tutti), almeno *interpretazioni* dei fatti tendenzialmente simili e dallo stesso orientamento semantico? Forse che la crisi di senso sia esattamente la crisi di cui soffre oggi l'identità Europea? Cioè l'incapacità di trovare uno zoccolo duro, un significato più essenziale, anche se magari "invisibile agli occhi", proprio come l'anima europea, e capace di razionalizzare l'esperienza, sia pure nei tanti modi in cui ciò sarebbe possibile? In passato, fra questi volti della razionalità con cui si è cercato di ordinare il mondo, la modernità ne ha scelti solo alcuni: rispetto allo scopo, anziché rispetto al valore; funzionale anziché sostanziale; formale anziché materiale. È arrivato il turno dei volti, razionali e non, compresi sotto la morsa della modernità, oppure di abbandonare definitivamente l'attribuzione di senso per cavalcare definitivamente l'ideale di un mondo, calcolabile e misurabile sì, ma completamente disincantato? E l'Europa a che punto sta di questa sfida globale? È forse riferibile anche all'Europa quel processo di "parcellizzazione dell'anima" (Weber, 1924, 414) di weberiana memoria?

L'Europa è ciò che gli Europei si sforzano di unire, di cucire, di mettere in comune. Nella storia della modernità questo sforzo di cucitura si è tradotto in tratti culturali dominanti e comuni. Oggi, cosa cerchiamo di mettere insieme? Cosa condividiamo? Contro l'affermazione di Benda che l'Europa "non è", ma "sarà", Curcio rispondeva che "sarà" in quanto già "è". Il suo futuro può in effetti dipendere dal suo presente ma nessun passato (ciò che l'Europa "è stata") ci può dare garanzia su questo presente ancora poco noto. Ma su di esso abbiamo l'obbligo di interrogarci, se non vogliamo liquidare l'Europa come un'illusione, come una specie anch'essa di "oppio dei popoli". Scrive Curcio a questo proposito:

Non è stato né un caso, né un capriccio e neppure, tutto sommato, un errore. Gli è che, a dispetto della geografia e dell'astronomia, quella parte di umanità ha sentito non solo di essere diversa dalle altre, ma soprattutto di avere dei tratti inconfondibili di nobiltà o, quanto meno, di distinzione; più o meno inavvertitamente essa ha espresso, in un modo o in un altro, un senso di distacco e di autonomia rispetto alle altre parti della terra, di fronte alle quali si reputava migliore o anche, talvolta, peggiore, ma in ogni caso diversa (1978, 37).

Se è vero, dunque, che non sappiamo con chiarezza ciò che qualifichi l'Europa; se

non possiamo asserire con assoluta certezza che cosa la renda tale; se è molto diverso parlare di identità, radici, origini, essenza e confini, e ognuna di queste questioni complica lo scenario della complessità, resta la convinzione che «c'è un'anima dell'Europa» (Ivi, 41) e che Sombart abbia avuto il merito di rintracciarla nell'unità di cultura e di costituzione. Certo: il termine "anima" può apparire improprio per le scienze sociali, fosse anche soltanto perché nessuno può "misurare" l'anima, nessuno può "pesarla", come scriveva nel suo racconto *Il pesatore d'anime*, Maurois. Ed è un concetto, quello di "anima", per certi versi foriero più di nebulosità che di chiarezza, trattandosi di un "motore invisibile" (Ivi, 39). Tuttavia, volendosi intendere sui termini,

l'anima è quella interiore e invisibile forza, che non solo *qualifica e caratterizza* il mondo europeo nei suoi tratti essenziali, ma ne costituisce, in un senso d'insieme, la *carica vitale*. Allo stesso modo si parla frequentemente di un'anima dell'Oriente, per indicare non tanto e non solamente un tipo di civiltà e di concezione della vita, ma soprattutto quel diffuso sentimento sotterraneo e inafferrabile che dà un tono, un colore, un significato a quel mondo, che non valgono a rappresentare taluni suoi particolari aspetti, ma che va colto in una sua unitaria interpretazione ideale e spirituale (Ivi, 40).

C'è anche chi rintraccia nella romanità e nella cristianità «le due grandi eredità che accogliamo dentro di noi e che danno all'Europa e all'Occidente una grande anima latina»⁵ (Benini 2015, 232). Così, «l'identità latina crea l'anima europea attraverso un processo che dura secoli e che si compie nella ricchezza della diversità e delle tradizioni dei popoli. [...] Riconoscere e far rinascere questa identità, oggi come ai tempi di Dante, è la condizione per far nascere un nuovo umanesimo che permetta all'Europa di superare la crisi e all'Occidente di uscire da questa "era di massa" che ha accompagnato questi decenni di difficoltà» (Ivi, 242). Quale che sia (o sia stata) la sua anima, la domanda di fondo resta comunque la stessa: «Qual è la (nuova?) narrazione che può contribuire oggi a rilanciare il consenso popolare

⁵ Scrive a questo proposito l'Autore: «Se l'identità europea è il saper guardare all'altro, allora l'Europa diventa l'interprete politica della spinta e della dimensione universalistica, che è stata propria di Roma antica e che costituisce il messaggio più profondo del cristianesimo. L'Europa di oggi deve provare a prendere questo passato e a portarlo nel futuro. Perché possa rinascere nel Terzo millennio questa identità europea nella sua dimensione latina sono però necessari cambiamenti profondi: la dimensione culturale, sociale, economica e politica di questa Europa e dei suoi cittadini sembra davvero distante dall'identità di cui siamo eredi. Bisogna considerare gli ideali di fondo di questa identità come ideali universali: la solidarietà, la libertà e l'uguaglianza valgono per tutti gli uomini e non sono solo la conseguenza politica del modello che gli europei si sono costruiti. Allo stesso modo va evitato il tentativo di sostituire la natura con la tecnologia: non esiste un ordine naturale, giusto e morale di per sé, e che la tecnologia possa sostituire. La natura e la tecnica, così come la scienza, sono dimensioni di riferimento per le scelte di libertà dell'uomo, ma non lo possono sostituire» (Benini 2015, 234-235).

per l'unità europea e ridare così slancio al processo?» (Castaldi 2015).

Si staglia qui con chiarezza una riflessione da anni porta avanti in occasione delle Conferenze del Premio Europeo di Amalfi, in particolar modo da Mongardini⁶:

Ripensare l'Europa significa interrogarsi su “ciò che è rimasto fuori” della civiltà europea dall'attuale e significativo modo di concepire l'Europa. Un modo che risolve l'idea in pratica e contingenza, che la riduce e la stravolge in una limitata integrazione umanistica, che cancella le differenze e accende conflitti senza soluzione. Un modo che non favorisce la creazione di una *identità europea* e contrappone sempre più idealisti e euroscettici, l'iperrazionalismo del pensiero e dell'azione economica e la radicalizzazione di conflitti su valori culturali e religiosi. Nascono di qui molti interrogativi: l'Europa è il nostro futuro? L'ideale di un'Europa politica si può realizzare? Oppure è destinato al fallimento? Dobbiamo continuare a credere nell'Europa, ma anche ammettere che ci sono diversi modi di immaginare l'Europa. L'Europa degli economisti non è l'Europa degli intellettuali; l'Europa dei politici non è quella delle aspettative della gente. Dal punto di vista emozionale l'Europa è un'idea affascinante ma è divisa nelle forme di pensare e di agire, nelle fedi religiose e negli ordini culturali e morali. Ciò mette in luce le differenti identità che devono perciò trovare posto e rilevanza in un progetto unitario. L'unificazione europea deve tener conto delle diverse realtà e tradizioni dei popoli che la compongono. Ma è possibile pensare che, piuttosto che essere vista come un ostacolo, questa varietà di percorsi culturali può invece costituire una differenziazione funzionale da utilizzare come risorsa capace di consolidare e arricchire l'unità europea” (*in corso di stampa*).

Posta, dunque, la questione in questi termini, non apparirà difficile sostenere che l'Europa abbia avuto un'anima, principalmente culturale, e che qualcuno, come Sombart, abbia quantomeno provato a coglierla. Non esiste, né è possibile o auspicabile, un'unità d'Europa che non abbia chiaro ciò che la qualifichi e la caratterizzi, la sua forza vitale di tipo culturale: «Risulta così in tutta la sua evidenza e rilevanza che l'autentica, profonda unità d'Europa può essere solo proposta, voluta e realizzata dalla cultura, da una grande mobilitazione culturale. E sta proprio qui la ragione della vera funzione e della enorme responsabilità degli uomini di cultura europei nel processo di integrazione e di unità economico-politico-civile dell'Europa» (Curcio 1978, 31). Sta proprio qui «l'influenza che gli intellettuali possono avere nel bilanciare le manipolazioni dei politici e le chiusure della “ragione calcolante” che cancella le motivazioni sociali e culturali di essere europei» (Mongardini, *in corso di stampa*). Sta proprio qui il vero, originale e inestimabile lascito ereditario di Werner Sombart.

⁶ Si rimanda agli atti delle Conferenze del Premio Europeo di Amalfi, editi da Bulzoni, in particolare: *La nascita di una coscienza europea*, 2001; *L'Europa come idea e come progetto*, 2009; *Il futuro dell'Europa*, 2015.

Riferimenti bibliografici

- Bearzot C., Landucci F., Zecchini G. (2005), a cura di, *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, Milano, Vita & Pensiero.
- Benini R. (2015), *Destini e declini. L'Europa di oggi come l'Impero romano?*, Roma, Donzelli.
- Bonanate L. (1997), *Ordine internazionale. Fondamenti di Relazioni internazionali*, in Armao F., Parsi V.E., a cura di, *Società Internazionale*, Milano, Jaca Book, pp. 15-30.
- Castaldi R. (2015), *La scelta per la civiltà europea moderna: unirsi o perire*, in «Paradoxa», IX, 3 (“Europa. Ne abbiamo abbastanza?”).
- Chabod F. (1961), *Storia dell'idea di Europa*, Bari, Laterza.
- Curcio C. (1978), *Europa. Storia di un'idea*, Torino, ERI.
- Dobzhansky T. (1973), *Diversità genetica e uguaglianza umana*, tr. it. di G.L. Mainardi, Torino, Einaudi, 1975.
- Iannone R. (2011), *Unità di cultura e di costituzione in Europa. Storia e attualità europea nel pensiero di Werner Sombart*, in «Rivista di Studi Politici, Trimestrale dell'Istituto di Studi Politici “San Pio V”», XXIII, 4.
- Iannone R. (2014), *Europe and its modernity in the thought of Werner Sombart*, in «Englishes. Literary, Linguistic and intercultural encounters», 52, XVIII.
- Livet G. (1976), *L'équilibre européen de la fin du XVe à la fin XVIIIe siècle*, Paris, PUF.
- Mongardini C. (2001), a cura di, *La nascita di una coscienza europea*, Roma, Bulzoni.
- Mongardini C. (2009), a cura di, *L'Europa come idea e come progetto*, Roma, Bulzoni.
- Mongardini C. (in corso di stampa), a cura di, *Il futuro dell'Europa*, Roma, Bulzoni.
- Pagano E. (2005), *Dall'equilibrio di potenza settecentesco agli Stati nazionali del XIX secolo*, in Bearzot C., Landucci F., Zecchini G., a cura di, *L'Equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni*, Milano, Vita & Pensiero.
- Quazza G. (1974), *La politica dell'equilibrio nel secolo XVIII*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano, Marzorati.
- Ritter G. (1967), *I militari e la politica nella Germania moderna, da Federico il Grande alla prima guerra mondiale*, Torino, Einaudi.
- Rossi P. (2007), *L'identità dell'Europa*, Bologna, il Mulino.
- Sombart W. (1940-41), *Unità di cultura e di costituzione in Europa. Tre esempi storici*, a cura di Schiera P., Napoli, Bibliopolis, 2005.
- Thaulero G.F. (1970), *Sulle origini dell'imperialismo nelle relazioni internazionali*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.

- Tommasi F.V. (2015), *Umanesimo profetico. La complicata relazione tra cattolicesimo e cultura*, in «Paradoxa», IX, 3 (“Europa. Ne abbiamo abbastanza?”).
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, 1924.

Working papers

2014

14|01 Fabio Serricchio, *Cittadinanza europea e avversione alla moneta unica al tempo della crisi economica. Il caso italiano in prospettiva comparata.*

2015

15|01 Dario Verderame, *L'Europa in festival. Indagine sulle potenzialità e i limiti della partecipazione in ambito europeo attraverso uno studio di caso.*

15|02 Beatrice Benocci, *Tedeschi, europeisti nonostante tutto.*

15|03 Luana Maria Arena, *La regolamentazione del lobbying in Europa.*

2016

16|01 Vittorio Cotesta, *Max Weber e l'identità europea.*

16|02 Donatella Pacelli, *Two Paths of Analysing Totalitarianism in Europe. The Crises of Mankind in Kurt Wolff and Guglielmo Ferrero.*

16|03 Roberta Iannone, *Quale anima per quale Europa. Il pensiero nascosto di Werner Sombart.*

**ULTIME PUBBLICAZIONI DELLA COLLANA
CSE WORKING PAPERS**

- 14 | 01 Fabio Serricchio, *Cittadinanza europea e avversione alla moneta unica al tempo della crisi economica. Il caso italiano in prospettiva comparata.*
- 15 | 01 Dario Verderame, *L'Europa in festival. Indagine sulle potenzialità e i limiti della partecipazione in ambito europeo attraverso uno studio di caso.*
- 15 | 02 Beatrice Benocci, *Tedeschi, europeisti nonostante tutto.*
- 15 | 03 Luana Maria Arena, *La regolamentazione del lobbying in Europa.*
- 16 | 01 Vittorio Cotesta, *Max Weber e l'identità europea.*
- 16 | 02 Donatella Pacelli, *Two Paths of Analysing Totalitarianism in Europe. The Crises of Mankind in Kurt Wolff and Guglielmo Ferrero.*
- 16 | 03 Roberta Iannone, *Quale anima per quale Europa. Il pensiero nascosto di Werner Sombart.*

CENTRO DI STUDI EUROPEI (CSE)

Dip. di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione
Università degli Studi di Salerno
Via Giovanni Paolo II, 132
84084 Fisciano (Salerno), Italy
Tel: +39 (0)89 962282 – Fax: +39 (0)89 963013
mail: direttore@centrostudieuropei.it
www.centrostudieuropei.it

IL CENTRO DI STUDI EUROPEI

Il Centro di Studi Europei (CSE), fondato nel 2012, promuove e valorizza la ricerca sulla società, la storia, la politica, le istituzioni e la cultura europea, mettendo assieme le conoscenze dei ricercatori di diverse aree disciplinari del Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione (DSPSC) dell'Università degli Studi di Salerno. Compito del Centro è la promozione della discussione pubblica sul tema dell'Europa mediante l'organizzazione di seminari e convegni nazionali ed internazionali, la cura di pubblicazione di studi e ricerche, la presentazione di libri, la promozione di gruppi di studio e di ricerca anche mediante il reperimento di fonti di finanziamento presso enti privati, pubblici e di privato sociale. Esso offre un supporto di ricerca scientifica e di pertinenti servizi alle attività didattiche di lauree triennali, magistrali e a master dedicati al tema dell'Europa e si propone di sviluppare e favorire contatti con enti, fondazione e Centri di altre università nazionali ed internazionali interessati alle questioni oggetto di ricerca da parte del Centro, anche attraverso lo scambio di ricercatori tra di essi.