

GIUSEPPE PAPAGNO

IL MITO D'EUROPA*

I. I CARATTERI DEL PROBLEMA

1. *Europa e identità*

Il tema è in qualche modo stravagante trattare qualcosa che pare assente dalla storia medievale. Ne è prova l'indice dei nomi delle opere di grandi medievalisti –quali Pirenne, Huizinga, Bloch, Le Goff,...– dove quasi mai figura la parola «Europa». Huizinga la cita di sfuggita due volte ne *L'autunno del Medio Evo*. Nemmeno una Bloch e Le Goff rispettivamente ne *La società feudale in Occidente medievale cristiano*. Anche il termine Europei pare inesistente. Gli *Europenses* compaiono solo nella famosa cronaca mozaraba dell'VIII secolo sulla battaglia di Poitiers.

Quanto ai miti sull'Europa, l'unico che la riguardi globalmente –il mito d'Europa di derivazione greca– è citato quasi solo in Dante. Nel mondo medievale ben altri miti vi fanno aggio, come quello di Tristano e Isolla, che nulla hanno a che fare con l'Europa.

Sembra che i protagonisti siano stati ben poco attratti dal termine Europa, quasi ignorato come carattere distintivo della loro identità. Vi fa contrasto il fatto che l'Europa medievale nelle sue varie dimensioni (carolingia, cristiana, feudale...) sia posta storicamente tra i fondamenti della sua identità, pur con i dubbi sul suo reale significato.

Ora, se oggi come non mai in predicato è proprio l'«Identità Europa», assenze di ieri come presenze d'oggi vanno colte per cogliere il profilo di tale problema. E se il tema verte sul mito –il mito d'Europa–, occorre spingersi anche su questo terreno, storicamente infide, per vedere se di lì scaturisce qualche elemento innovativo.

Tuttavia la storia ha qualcosa da dire subito. Le Europe medievali e postmedievali presentano la peculiarità d'aver avuto come sistema di riferimento un polo

* Texto íntegro de la conferencia inaugural de la «XXI Semana Internacional de Estudios Medievales», celebrada en Barcelona los días 28, 29 y 30 de junio de 1993 con el título de *Europa en la mentalidad y las realizaciones medievales*.

d'aggregazione sempre diverso. Dunque, senza centro che la identifichi in modo permanente ma con pluralità di «luoghi» egemoni via via emergenti dalla sua storia, al fondo il problema dell'identità d'Europa sta in tale peculiarità. Quindi, non basta cogliere tratti comuni o fondali culturali trasversali ma occorre individuare un che di più definito. L'identità ha infatti un corpo, una dinamica e una visione di sè in reciproca compatibilità complessiva. Su tali basi se ne parlerà a partire dal mito di fondazione del termine «Europa».

2. *Il mito d'Europa*

«La lama della mente ha perso il suo filo,
a stento comprendiamo gli Antichi».
(Gregorio di Tours)

Agenore, figlio di Libia e Posidone e gemello di Belo, lasciò l'Egitto per stabilirsi nella terra di Canaan, dove sposò Telfassa, altrimenti detta Argiope, la quale generò Cadmo, Fenice, Cilice, Taso, Fineo ed una sola figlia, Europa. Di quest'ultima si innamorò Zeus. Tramutatosi in toro bianco si avvicinò ad Europa, che, colpita dalla sua bellezza e mansuetudine, gli balzò in groppa. Giunti sulla riva del mare il toro si lanciò in mare trascinando con sè Europa fino a Gortina (Creta), dove trasformatosi in aquila la violentò. Europa generò tre figli: Minosse, Radamante e Sarpedone.

Agenore mandò i suoi figli alla ricerca d'Europa. Fenice andò a Cartagine e poi tornò a Canaan, che da allora si chiamò Fenicia. Cilice si recò nella terra degli Ipachiani, che poi si chiamò Cilicia. Fineo andò in Tinia (Bitinia romana). Taso nell'isola omonima, ricca di miniere d'oro. Cadmo andò a Rodi, dove eresse un tempio a Posidone, e a Tera e poi all'oracolo delfico per domandare dove poter trovare Europa. La pitonessa lo consigliò di abbandonare la ricerca e di seguire invece una vacca e fondare una città dove l'animale si fosse fermato per stanchezza [Qui inizia la storia di Cadmo, eroe orientale che fonda Tebe, una città d'Occidente, aiutato dagli Uomini Sparti (seminali) nati dai denti di drago. Egli sposa poi Armonia nelle prime nozze di mortali cui assisteranno gli dèi olimpi. Armonia diviene poi la guardiana dell'ordine cosmico. Nel mito entrambi moriranno in Illiria, quindi ancor più a Occidente].

Europa, intanto, aveva sposato Asterio, re di Creta, che per la sterilità del matrimonio, adottò i tre figli che Europa aveva avuto da Zeus (Minosse, Radamante e Sarpedone) nominandoli suoi eredi (Robert Graves, *Greek myths*, London, 1955, pp. 58-60).

Il mito non si lascia interpretare facilmente. Va comunque subito detto che rispetto ai Greci, Europa identifica le terre a Nord/Nord Ovest e Asia quelle

orientali. Lo snodo tra queste due grandi regioni dell'umanità è il mondo greco. Un'area quindi al centro tra Europa e Asia, densa di scambi ma anche di acute tensioni. Sembra che il ratto d'Europa da parte di Zeus sia la «spiegazione» mitica di tale dicotomia.

Erodoto anzi afferma che la storia dell'umanità è un perenne conflitto tra Europa e Asia, tra Occidente e Oriente. «La storia di Erodoto, di Erodoto «filobarbaro» —dice S. Mazzarino—, è tuttavia la storia dell'antico conflitto per cui i Fenici rapirono Io argira e poi, per vendetta, certi Greci rapirono Europa fenicia, indi nuova offesa dei Greci col rapimento di Medea, e nuova degli asiatici, col ratto di Elena e la guerra di Troia, sì che, dopo questa leggendaria preistoria, s'inserì il conflitto di Lidii e Greci, e poi di Ioni ribelli e Persiani, e infine le guerre persiane stesse, culmine di una mitica e storica vicenda» (S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze, 1947, p. 45).

Ma oltre che storia scontri, è storia di scambi. Infatti, molti elementi suggeriscono che la cultura sia andata da Est verso Ovest e che l'Europa abbia quindi un debito originario verso l'Asia. Per cui i conflitti apparirebbero alla stregua delle tensioni acute che si instaurano tra padri e figli troppo velocemente cresciuti.

Il mito pare convivere con i fatti e rafforzarli col delineare i caratteri permanenti della reciproca diversità. Ma Erodoto è prezioso per un'altra osservazione. Nelle *Storie* egli afferma che ogni popolo (greci, persiani, egiziani, ...) si identifica sotto tre caratteri: simbiosi tra sé e territorio; centralità del proprio spazio; eccellenza dell'insieme rispetto agli spazi circumvicine, via via di qualità inferiore quanto più ci si allontana. A corollario sta poi la credenza che il proprio territorio sia l'*omphalos* del mondo. A ben vedere questi tre caratteri indicano tre modalità fondamentali per delineare l'identità.

La simbiosi con territorio indica l'*ecumene*, il mondo abitato. È la terra antropizzata per eccellenza e speculare alla cultura di chi l'ha plasmata, gli «uomini», i soli a potersi definire tali rispetto ad altri.

Quanto alla sua centralità nello spazio, tutti gli «uomini» pongono sé e la propria terra in posizione geografico-culturale privilegiata rispetto al resto dello spazio, essendo inconcepibile porta alla periferia. Tale visione, indice di qualità superiore assoluta, è frutto dell'esito introcciato di peculiari attività in ambito economico, religioso e politico, che hanno dato forma specifica allo spazio.

L'insieme porta infine a credere d'avere al proprio interno un luogo come centro del mondo. Ed esso rinvia a relazioni globali tra uomo universo come emergono da una visione cosmologica, simbolica o religiosa a un tempo. Delfi, *omphalos* o ombelico del mondo, indica che solo lì, all'interno della Grecia, sta il luogo privilegiato della comunicazione tra terra e cielo. Il che rende quegli uomini partecipi nell'intimo dell'architettura del mondo intero.

Se così è, questi sono i tre caratteri fondamentali in cui si iscrive anche il mito d'Europa assieme a tutti i miti di fondazione e identità di un popolo.

Quali osservazioni trarre? Anzitutto che il toponimo Europa identifica un'area che ha come perno eccentrico la Grecia ma che al tempo stesso è identificata dall'Asia. In secondo luogo che il mito nasce nella frontiera antica (e attuale) tra le due aree. Infine che esso nasce in un sistema di agonismo e antagonismo, di attrazione e antitesi reciproca. Le terre d'Oriente e d'Occidente, divise dal sottile Bosforo, sono infatti fin dall'origine legate da una forte reciprocità, pacifica o conflittuale, per le rispettive identità. Sì che i rispettivi centri si collocano testa a testa sulle frontiere dei continenti. Ma se essi decadono, decadono anche le rispettive identità? Come a dire che, dietro, «altre» Europe e «altre» Asie prendono corpo in autonomia reciproca? Che ne è allora delle loro identità formatesi in un modo speculare?

L'insieme delinea una stretta dinamica tra terra come qualità di *ecumene*, storia come formazione di quell'*ecumene* nel tempo per l'azione umana e visione del mondo come quella terra e storia nell'universo. Tale combinazione assai antica pare comune a tutti i popoli come modo di pensare. Essa forma un sistema di relazioni che, con molteplici caratterizzazioni e vesti, sembra già compiuto in epoca preistorica (G. de Santillana e H. von Dechend, *Hamlet's Mill*, 1969).

Pare, insomma, che sin dall'età preistorica gli uomini abbiano elaborato un «modo di pensare comune» sul come costruire la propria identità. Ovunque sono coinvolti uno spazio abitato specifico (*ecumene*), la propria terra considerata come mondo e una visione dell'universo (terra, cielo e entità religiose) che conferisce un senso globalizzante all'esistenza dell'uomo. Il tutto all'interno di una visione del tempo che non ci appartiene più «Tempo e Necessità cingono l'universo: ecco una concezione piuttosto chiara e fondamentale: è collegata ai moti celesti indipendentemente dalla biologia e porta direttamente all'idea platonica del tempo come «immagine mobile dell'eternità» (De Santillana, *op. cit.*, p. 230).

Così terra, uomini, animali, piante, entità varie, divinità, stelle, cielo si muovono secondo un ordine cosmico universale che tutti tiene (da cui la Necessità) ma che tutti apparenta nel movimento (da cui il Tempo), vero destino universale. Ma se la concezione del tempo conferisce ai tre caratteri dell'identità una qualità propria, allora è sul cambiamento della concezione del tempo tra mondo antico ed età medievale che si giocano le nuove forme d'identità.

II. NUOVI TEMPI E ALTRI SPAZI NELL'EUROPA CRISTIANA

1. *Il nuovo tempo*

Dopo Costantino la penetrazione del cristianesimo tra le popolazioni dell'Impero assume aspetti istituzionali e provoca alterazioni sostanziali. In particolare si riformulano in progressione e in profondità le concezioni del tempo e dello spazio.

Quanto al primo, l'evento irripetibile della venuta di Cristo spezza il tempo in due parti non comunicabili né attraversabili. Quell'evento provoca un mutamento globale che penetra nella maglia umana con lentezza proprio per i suoi effetti quasi devastanti verso la precedente concezione.

Le ressenza sono numerose. Quanto alla sua misura sopravvivono a lungo modi di calcolare il tempo che fanno riferimento al passato. Se nel 532 Dionigi il Piccolo fa iniziare l'anno con l'Incarnazione di Cristo, solo verso il 1430 i re portoghesi adottano il tempo di Cristo al posto di quello di Cesare. Nell'ambito del calendario, dal VI secolo in avanti si procede alla lenta sostituzione delle feste e significati pagani con altre di senso cristiano.

Alla fine il tempo di Cristo assorbe tutti gli altri divenendo assiale come sistema di riferimento. Ma organizzare gli eventi sulla dicotomia del prima e dopo Cristo significa rivedere in sua funzione quanto è avvenuto. Agostino, i padri della Chiesa e gli storici medievali saranno assorbiti dal dilemma di come considerare la storia pre cristiana negativa pur salvandone talune istituzioni specie quelle romane in cui opera la Chiesa. Oltre a ciò sta lo specifico interrogativo su Roma: luogo di corruzione o di civiltà? Roma imperiale o Roma solo papale? O entrambi introcciate?

Quanto al futuro, il tempo a venire diviene la lunga preparazione dell'uomo al suo destino finale, già disegnato nel suo fluire e anche nel suo termine che coincide con la fine del mondo preceduta dalla venuta dell'Anticristo. Poi, nel Giudizio finale i morti risorgeranno per conoscere il verdetto divino valido per l'eternità. Paradiso o Inferno.

In questo quadro la spezzatura del tempo in due età e la linearità del futuro va contro le concezioni antiche. Un prima e un dopo così netti era sconosciuto. Per la mentalità complessiva d'allora il tempo scorre lungo un cerchio perfetto. Quando arriverà al punto di partenza tutto il mondo tornerà ad essere identico a com'era in quel punto e vi sarà un altro inizio che ripeterà lo stesso iter. E' la concezione ciclica, con l'Eterno Ritorno del Grande Anno ogni 36.000 anni, quando le costellazioni torneranno nello stesso punto dopo la loro lenta rotazione sull'asse celeste. Esso fa diretto riferimento ad osservazioni astronomiche che rinviavano sempre alla concezione integrata dell'uomo nell'universo. Dunque, tempo del cielo, della natura e dell'uomo sono tra loro perfettamente integrati e vanno all'unisono.

Una simile concezione escludeva in genere un vera e propria vita *post mortem* condizionata da un giudizio divino. L'uomo antico si affida al fato, una sorta di acquiescenza verso l'eterno girare della ruota celeste. Integrato nel cosmo, l'uomo ne segue il destino. Certo, dalla maturità del mondo antico (V secolo a. C.) questa visione entra in crisi. La filosofia greca, il laicismo di fondo del mondo romano l'emergere come poi il diffondersi della religione cristiana sono altrettante «fioriture» di tale crisi circa il rapporto tra l'uomo e il suo destino. L'impianto di fondo che si rifa a una visione cosmologica, tuttavia, rimane sullo sfondo. Ma quel che muta non

è poco. Esso coincide con il passaggio da concezioni numerico qualitative, con il corredo di dèi, miti ed eroi, a visioni geometrico quantitative, dove misura e calcolo diventano mezzi autonomi per conoscere l'universo *sens'altre vesti*.

Non per questo cessano le implicazioni che il cielo ha sulla vita della natura e dell'uomo. La concezione che lega l'uomo al tempo cosmico e non al tempo di Dio va quindi contrastata sul piano filosofico e religioso. A tal fine occorre scindere l'intreccio tra tempo cosmico, naturale e umano. Se il tempo appartiene a Dio, per l'uomo deve contare solo il Tempo della Rivelazione, da tenere separato da quello del cosmo e dalla natura, tempi fisici e non qualitativi.

Lo chiarì S. Agostino con la sua famosa frase: «Se si fermassero i luminari celesti e continuasse a girare la ruota del vasaio, non ci sarebbe più il tempo con cui misurare i giri?» (*Confessioni*, XI, 23). Ma la condanna formale del tempo ciclico venne solo nel 1277 (Decreto di Stefano Tempier, vescovo di Parigi), segno del suo persistere e della difficoltà psicologica a sostituirla con un'altra. Ma non per questo si chiarì cosa mai fosse il tempo in sé. Anche S. Agostino mostra tutto il suo imbarazzo: «Che cos'è il tempo? Se nessuno me lo chiedo, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più» (*Confessioni*, XI, 14).

Il tempo cristiano comunque penetra nella vita quotidiana e si radica sugli atti e pensieri dell'uomo, in libertà rispetto all'universo. La mentalità medievale si concentra invece sulla relazione tra il come si conduce la vita e come dovrebbe essere invece condotta secondo il dettame divino e i precetti della Chiesa.

Ma col tempo cristiano si insinua nella vita uno stato d'animo nuovo: la paura. La paura di morire nel peccato e di incorrere nella dannazione eterna entrano come protagoniste nella psicologia individuale e collettiva. La storia della paura in Occidente inizia col penetrare e poi radicarsi nella psiche umana del tema del peccato e del correlato giudizio divino *post mortem*. Tempo della vita e della morte si trovano quindi strettamente coniugati. Il destino finale si trova sempre nel cielo o sotto terra, nel Paradiso o nell'Inferno, ma il gioco si svolge tutto in questa vita e sulla terra. L'«invenzione» del Purgatorio contribuirà dopo il Mille a mitigare fortemente quest'angoscia del peccato, liberando con ciò una massa di energie innovative.

Tramite Cristo, insomma, il tempo è sceso dal Cosmo in Terra e tende ad aderire come una nuova pelle alla vita degli uomini. In più, la paura contribuisce potentemente a staccare gli uomini dal tempo cosmico e a stringerli ai ritmi più ravvicinati della loro vita terrena. La separazione tra uomo e universo è una dinamica già in atto.

2. *Un altro spazio*

Circa lo spazio il mutamento non è da meno per importanza e conseguenze. Gesù si stacca dall'Antico Testamento quando dichiara d'essere venuto per la

salvezza indistintamente di tutti gli uomini e non di uomini o popoli intesi come unità etniche, come gli ebrei. La scissione tra Cristo e mondo ebraico si consuma proprio qui. Nella concezione ebraica, la venuta del Messia doveva risollevare le sorti di Israele e non predicare la salvezza per «tutti» gli uomini, concetto sconcertante per gli ebrei dell'epoca.

Se la predicazione evangelica si propone come messaggio universale rivolto a tutti gli uomini, resta assente anche qualsiasi relazione qualitativa tra destinatari del messaggio religioso e loro spazio di vita. Il cristianesimo non ha nè intende avere uno spazio privilegiato in cui identificarsi perché religione dell'uomo e non religione etnica.

Nella parificazione che avviene circa modello di vita e destino, gli uomini vengono allora sottoposti a una duplice trasformazione. Slegati dalla qualità del tempo cosmico, si trovano altresì sradicati dalla qualità del proprio spazio e spinti verso una concezione che ne sottolinea invece l'«utilità», secondo la versione biblica della creazione per cui la terra diviene il supporto indispensabile per vivere.

Circa la visione dello spazio v'è quindi un forte distacco tra cristianesimo e religioni antiche. Queste per lo più considerano sacro il proprio spazio, perché concesso direttamente dalle divinità o perché conquistato con il loro segno o favore. Il crisma della sacralità qualifica i rapporti tra uomo e suo ecumene. Quella terra umanizzata dalle generazioni precedenti lo identifica globalmente e con essa sta in simbiosi culturale. Il mondo egizio, quello persiano, quello greco e quello latino, con peculiarità e distinzioni, stavano tutti all'interno di una tale dinamica complessiva. La sacralità della terra era in genere un tratto comune alle culture dell'epoca.

La forza e la valenza dell'attributo di sacro connesso alla propria terra si coglie pienamente nella religione ebraica, dove la terra di Canaan appartiene agli ebrei perché Dio l'assegnò come sede a loro e al Suo Tempio. Una terra, quindi, non mutuabile con nessun'altra per la sua qualità sacrale, unica e irripetibile.

La religione cristiana astrae invece dal senso di sacralità conferito alla terra di un popolo. Se, infatti, conta solo l'uomo in quanto tale, l'unico spazio sacro e di identità superiore è la casa di Dio, che può essere ovunque come Egli è ovunque, mentre il resto rimane indifferenziato. Così si spezza la stretta aderenza permeata di valori sacrali tra uomo e terra secondo la tradizione antica.

Dopo l'età del Tempo globale, dello Spazio globale e dell'uomo come snodo interno, succede un'età nuova che svincola l'uomo da queste forme di Tempo e Spazio. Sciogliendo i lacci che lo tenevano avvinto al grande sistema in cui era compreso, il cristianesimo isola l'uomo per focalizzarne materia, energie e vita in modo «individuale».

Ha qui origine quella che potrebbe definirsi laicizzazione dello spazio. Da entità densa per qualità vitali, lo spazio subisce una metamorfosi e diviene un'entità sempre più caratterizzata dalla categoria dell'«utilità». Esso manifesta la potenza di Dio come atto della creazione ma non è più portatore di qualità intrinseche.

Scacciarne spiriti, geni, divinità varie per rendere estranee alla natura tutte le forze che l'hanno popolata è compito più che millenario. Ma al tempo stesso nessun cristiano sarà più tenuto ad inginocchiarsi davanti a un bosco come faceva il contadino romano per supplicare dèi o geni locali di perdonarlo per il taglio delle piante. Così la natura perde i suoi presidi sacri per diventare estensione.

Da un lato, dunque, il tempo del cielo perde la sua incisività sulle vicende umane, e, dall'altro, la sacralità della terra si dissolve nell'utilità al di là del recinto del tempio. L'immissione di ben altro senso di tempo e spazio scardinano l'impianto precedente. Vengono a sgretolarsi in profondità tutte le forme per cui vi era una legittima, intima e sacra connessione tra eventi naturali, umani e cosmici intrecciati a credenze e linguaggi religiosi.

Per un unico spazio sacro la cristianità si muove tumultuosamente impegnando un'aspra lotta: Gerusalemme, il luogo della morte di Gesù. Ancora una volta avviene che l'unico vero spazio sacro d'identità dell'Europa sta al suo esterno e sempre in Oriente.

III. UN NUOVO ECUMENE: MONASTERI, CITTÀ, IMPERI

1. *Monasteri*

Una data: 529. Benedetto de Norcia fonda il monastero di Montecassino e là scrive la *Regola* preghiera e lavoro. I monasteri sono i nuovi centri della cristianità: Montecassino, Farfa, Bobbio, Fulda, San Gallo, Reichenau, Cluny, ..., via via fino alla Germania e l'Irlanda. Ogni monastero definisce uno spazio e un tempo che in breve diventano sistemi di irraggiamento e di riferimento da cui emergono originali modelli d'identità. Nel sistema composito dei monasteri si mescolano infatti aree sacre (il convento) e spazi «utili» (le terre riumanizzate). È in questo spazio che si forgia nello spirito e nel lavoro la nuova dimensione cristiana.

Ma dopo il Mille, in un mondo divenuto più effervescente, certosini e camaldolese, costole dei benedettini, lasciano al mondo laico lo spazio utile. Coll'escludere il mondo esterno, essi fanno del convento una realtà aperta solo a Dio; a un tempo verso l'intimo dell'uomo e verso l'alto del cielo. Finisce così l'avventura benedettina della combinazione tra sacro e utile.

Ne scaturisce una divisione negli spazi. Quelli monastici e conventuali sono sacri; quelli extra monastici e quelli urbani sono spazi aperti, liberi, laici, dove l'unico luogo sacro è la chiesa con il suo sagrile. Ma questi luoghi monastici, anche quando hanno vaste possessioni, sono pur sempre isole. Isole sono anche i castelli che dopo l'anno mille punteggiano l'Italia, la Francia, la Germania e l'Inghilterra per non parlare della penisola iberica dove il regno di Portogallo inalbera i castelli nel vessillo reale e la Castilla addirittura si definisce tale per questo fenomeno. Isole sono

anche le città, tutte tese ad appropriarsi di territorio circostante sufficiente a garantire ai cittadini la sopravvivenza alimentare.

Il monastero, il castello e la città definiscono tre sistemi: uno sacro basato sulla terra, uno guerriero fondato sul dominio del territorio e sul potere politico e uno economico che fa capo al lavoro di trasformazione. Non ci vorrà molto perchè questi tre sistemi si incontrino e nel loro reciproco incontro e scontro ne definiscano un altro che combina i rispettivi tratti salienti all'insegna di una tripartizione di ruoli nella società: *oratores*, *defensores* e *laboratores*. L'incontro genera tuttavia anche altre dinamiche che non possono essere bloccate all'interno di tale schema. La tripartizione configura assai più un modello che una realtà effettiva. Le tre parti della nuova società cristiana sono infatti espressione di tre culture cui esse fanno riferimento e che stentano a combinarsi in modo ottimale.

Il monachesimo, come la visione cristiana, viene dall'Oriente ma si ridefinisce in Occidente con San Benedetto e Gregorio Magno. Fino al XII secolo i conventi sono l'unico luogo che legge, riformula e trasmette la nuova cultura cristiana assieme a talune eredità del sapere del passato.

Il formicolare di nobili guerrieri guarda invece a Nord, alla cultura celto-germanica. V'è difficoltà nel combinare la qualità eminente ereditaria dei guerrieri dominatori con la dottrina cristiana, che parifica gli uomini come uguali in quanto figli di Dio. Che essi vengano scatenati in Oriente da Pietro l'Eremita a Vézelay nel 1096 per dar pace all'Europa, alla fine poco conta. Questa mentalità è destinata a rimanere molto a lungo e a creare frizioni, dato che la visione gerarchica della società, che ne è il frutto, mal si adatta alla visione ugualitaria cristiana. Lo schema «funzionale» della tripartizione dei ruoli nella società elaborato dai chierici rappresenta un compromesso precario. Il rapporto tra gerarchia e uguaglianza è un tema che attraversa tutta la storia d'Europa fino allo scoppio del 1789.

2. Città

È la città il luogo dove i tre sistemi si trovano a coabitare per rifondare un sistema nuovo. Campanili-torri, palazzi-torri e case-torri ne sono l'espressione materiale. Ma tale processo configura una situazione del tutto nuova. Le città combinano nel tempo a modo loro tali sistemi in una qualità specifica che connota un'identità ma al tempo stesso fanno riferimento alla stessa visione cristiana del mondo. Per cui, per meglio definire la propria specifica identità, ciascuna d'esse sottolinea le differenze, conferendo ad esse un «senso» proprio.

Così, da un lato, i capitelli romanici raccontano una storia analoga dalla Germania al Sud dell'Italia; i leoni fanno la guardia allo spazio sacro delle chiese a Burgos come a Parma e antico e nuovo testamento campeggiano nelle chiese da Palermo alle città tedesche.

Ma, dall'altro, dietro questa tela di ragno uniforme prima romanica e poi gotica, queste sono anzitutto storie cittadine, sono un universale calato e vissuto nel particolare. Infatti, la visione del mondo viene condensata in materiali specifici e fatta propria attraverso l'espressività locale. La visione del mondo risulta dall'intreccio che scaturisce della politica nel palazzo comunale, dall'economia nella piazza del mercato e dalla religione nel Duomo.

Identità locale sì, ma in tal modo identità forte, perché il particolare, vivificato e legittimato dall'universale, possiede corpo vivo e proprio. In definitiva, svincolate da gerarchie e qualità ad esse superiori, queste città tendono a definirsi come universò.

Per Pierre Francastel sulla cupola del Brunelleschi voluta dai mercanti di Firenze convergono tutti i piani dalle colline circostanti. Dunque, l'orizzonte vi precipita come in un luogo topico, l'*omphalos*, lo snodo tra orizzonte, città e cielo. L'identità di sé ripete nella città il modello antico. Uno spazio-ecumene, una eccellenza sopra gli altri spazi, una centralità sacrale fino a identificarsi come centro del mondo all'interno di una visione del mondo.

Dunque, una rivoluzione è avvenuta. Non si tratta della sola rinascita urbana dopo il Mille e dell'evoluzione economica generale ma, con essa, della proliferazione dei Centri in Europa dove, ciascuno di essi, assume i caratteri della globalità e di un piccolo universo all'insegna «locale» della stessa, ma del tutto propria, visione del mondo.

3. *Imperi*

Quel che in realtà viene fatto nella notte di Natale dell'800 non è la creazione di un impero bensì di un imperatore. Così, se a Oriente Costantinopoli diviene la capitale di un imperatore senza impero, a Occidente si crea un imperatore con un impero da costruire senza un centro significativo. Da allora ogni imperatore deve passare per la stessa forza caudina: consacrazione papale dopo l'elezione laica; lotta per avere e mantenere l'appoggio politico ed economico nel recinto dell'Impero; creazione di un centro imperiale, mutevole da un imperatore all'altro. Fino all'estinzione, l'Impero non ha sede in un luogo carico di sacra temporalità storica da cui esercitare la *dignità imperiale*, com'è invece il caso di Bisanzio. Dunque, il Sacro Romano Impero deriva la sua visione e missione nel mondo dal papato ma non gode di uno stabile sistema di governo né ha il suo centro in una sede simbolica.

Viziato da un elemento non autonomo (la consacrazione papale) e da due lacune (governo e sede) quest'Impero non ha forti caratteri d'identità. Tale debolezza intrinseca è evidente all'epoca della rinascita delle città europee nei secoli XI-XIII, avvenuta su modelli di sviluppo locali e al di fuori di qualsiasi dinamica imperiale. L'Impero funziona ormai solo da sistema superiore di riferimento giuridico, a cui le entità politiche locali si rivolgono per legittimare quel che già sono nella realtà.

Ma non è un sistema politico. Per cui, chi tenta di farlo funzionare come tale con

l'aggregare dall'altro la pluralità dei centri esistenti va subito contrastato. Contro questa realtà urtano duramente gli imperatori Sassoni e gli Hohenstaufen, perdendo lo scontro sul terreno. Il conflitto stimola alleanze e fa emergere nuove unità con territori più ampi del Comune. Fouri dall'Impero poi, i nuovi regni (Portogallo, Castiglia, Francia, Inghilterra, Austria, Svezia, Polonia, ...) proclamano la loro autonomia e piena legittimità (*superiorem non reconoscentes*) nella lotta tra Papato e Impero. A fine Duecento Filippo il Bello ne è l'epigono.

Il policentrismo, dunque, si arricchisce anche sul livello istituzionale. Città-stato, città libere, città imperiali, contee, ducati, regni, papato e impero sono ormai un insieme scardinato da un sistema che voleva essere gerarchico ma che si dispone ormai su un piano orizzontale.

Per le nuove entità il problema sta nel darsi un volto per salvaguardare la propria autonomia. Nel farlo esse applicano alla loro dimensione il modello tradizionale d'identità fondato sul gioco dinamico e ternario di relazioni reciproche tra formazione di uno spazio umanizzato specifico, esistenza di un centro e visione di sé nel mondo.

Qualsiasi sia l'area coinvolta, il processo resta pur sempre circoscritto a una dimensione locale rispetto all'Europa. Così, in tale tendenza non v'è più spazio per gli imperi. Due eventi assai vicini tra loro stanno a testimoniare. Nel 1204 la conquista veneziana di Bisanzio spazza dall'orizzonte psicologico occidentale l'esistenza dell'Impero d'Oriente, mentre nel 1266 si svuota il senso di quello d'Occidente con la decapitazione di Corradino di Svevia.

L'altra dimensione imperiale, quella della Chiesa, segue quasi per contrappasso il crollo dell'Impero, cui essa ha contribuito in prima persona. Infatti nella lotta contro l'impero essa ha aperto in sé una breccia: ha consentito alla religione di intrecciarsi localmente con la visione del mondo elaborata da ogni singola entità politica. Con il rischio che la politica faccia della sacralità religiosa la base della propria autonomia legittimità a livello locale.

Poteri politici senza legittimità originaria tenderanno, infatti, a conferire un senso sacro, e di sacralità laica, alla relazione tra popolazione, terra umanizzata e istituzioni. Un processo lungo e contorto, il cui esito parziale si avrà solo nel XIX secolo. In definitiva, il processo di frammentazione e dispersione si arresta ed inizia la tendenza inversa ad aggregazioni, che rimangono sempre plurali e diverse. L'identità d'Europa ne segue le sorti.

La fine dell'impero d'Oriente e d'Occidente come sistemi di riferimento comporta un *turning point* di cultura rilevante? Forse. Certo è che l'esistenza di due imperi «romani» ha rappresentato un che di equivoco, una dicotomia interna/esterna all'Europa. Inoltre, è fuori luogo ritenere che la sola esistenza di un Impero d'Oriente separato dall'Europa abbia ostacolato la formazione di un impero a Occidente? Come la Grecia nel tempo antico, Bisanzio non ha costituito una sorta di cuscinetto tra Europa e Asia? Forse ciò ha impedito che si instaurasse tra i due

sistemi quel contatto diretto, agonistico e antagonistico, per la definizione delle rispettive identità.

È solo un'ipotesi, che va confortata con materiale documentario. Ma come dimenticare la dicotomia Europa/Asia, sfondo mitico, ma non solo tale, per la formazione delle due identità? Si è tentati di dire: solo in un lontano passato? non anche oggi? Forse che l'istituzione della Comunità Europea non è stata stimolata dall'impero sovietico? Mosca come la Persia o Baghdad, ancora come «Oriente»?

IV. LA VISIONE DEL MONDO

Aguzza qui, lettor, ben li occhi al vero,
ché'l velo è ora ben tanto sottile,
certo che'l trapassar dentro è leggero.
(Dante, *Purgatorio*, Canto VIII)

Tra Duecento e Trecento, la caduta degli imperi nella realtà, nel significato e nella funzione ad essi assegnata, conchiude in pieno medioevo tutto il travaglio dell'eredità dell'evo antico. E' la fine di un mondo dal lunghissimo passato e l'inizio di quello che ancora ci lambisce.

E' difficile non parlare di Dante a conclusione di un'età, di cui è nodo di convergenza e divergenza. Ultimo epigono del senso del sapere antico e espressione tra le più alte del pensiero medievale, sul crinale di due età, Dante ha cercato, quasi con disperazione, di offrire di entrambe una sintesi coerente con uno sforzo titanico quanto vano.

Due terzine per tutte, quelle del canto XXVII del *Paradiso* dove Dante cita proprio il mito d'Europa.

Da l'ora ch'io avea guardato prima
l'vidi mosso me per tutto l'arco
che fa dal mezzo al fine il primo clima;
sì ch'io vedea di là da Gade il varco
folle d'Ulisse, e di qua presso il lito
nel qual si fece Europa dolce carico.

V'è in esse quella straordinaria combinazione che è poi l'anima di fondo che permea tutta la *Divina Commedia*. In questi pochi versi si trovano intrecciate per allusione la concezione e definizione dello spazio Europa (i terminali orientale e occidentale), il riferimento alla cosmologia e geografia antica (l'arco del sole e il primo clima), la sua identità derivata dal mito del ratto di Europa e, infine, il mito.

di Ulisse nella reinterpretazione che Dante ne fa con gli occhi e le aspettative del suo tempo.

Dunque: spazio cosmologico e geografico, sua proprietà mitica o originaria e sua tensione mitica e umana verso un obiettivo superiore ma anche folle. Un termine che già Dante aveva usato nell'*Inferno* nel bollare il viaggio di Ulisse oltre le colonne d'Ercole come «folle volo».

Questa follia rimarcata per ben due volte e agli antipodi (*Inferno* e *Paradiso*) merita attenzione. Cosa è mai la follia di Ulisse per Dante? «Virtute e conoscenza» rivendicate da Ulisse rappresentano la sfida lanciata dal greco di Itaca alla sostanza del grande sistema cosmologico del suo tempo: vedere «l'altro polo» e giungere là dove inferi, terra e cielo comunicano tra loro. Quell'isola mitica, di cui parla Platone nel *Timeo*, nella *Divina Commedia* diventa l'isola del Purgatorio. Il Sud è l'altra faccia del sistema, dunque l'altro mondo. Dante sposa la cosmologia antica: il Grande Anno di 36.000 anni, il movimento del cielo delle stelle fisse che si sposta di un grado ogni cento anni, la divisione zodiacale del cielo e via dicendo. Anche la panoplia del mito antico, che Dante conosce attraverso le *Metamorfosi* di Ovidio, è onnipresente.

Ma il tutto viene rivestito della visione cristiana. Così le stelle sono le anime di beati che risplendono come stelle. E se cede al mito nel dire che Venere è «lo bel pianeta che d'amar conforta» (*Purgatorio*, I, 19), subito dopo si riprende (*Paradiso*, VIII, 1) dove dice «Solea creder lo mondo in suo periclo/che la bella Ciprigna il folle amore/raggiasse, volta nel terzo epiciclo».

Ma quel che importa è la concezione del cielo. Qui Dante unisce ad un tempo le visioni aristotelica, Tolomaica e di S. Tommaso con la costruzione di una architettura del *Paradiso* in una gerarchia platonica di cieli e di movimenti fino all'immobile Empireo. L'insieme ripropone il legame antico tra mondo celeste e mondo umano mediato dalle stelle e dalle loro nuove «qualità».

«Il procedere del suo canto attraverso i tre regni lo mostrerà sempre più avvolto nelle armonie platoniche, proprio come aveva sognato in gioventù, e confermerà effettivamente la sua fede nell'astrologia come dono divino che tiene in ordine la natura. Sono così salvi i requisiti dell'una e dell'altra dottrina: l'ordinamento della natura per genere e specie (Aristotele) e il libero svilupparsi dell'essere individuale (S. Tommaso) in una specie di compromesso plotiniano dominato dall'«Armonia delle Sfere». Tale era l'inimitabile «magica sapienza» di Dante (G. De Santillana, *op. cit.*, p. 104).

Ma quest'armonia delle sfere è una forma di sapere antico che mal s'adatta alle nuove concezioni dello spazio e del tempo. Più che concezione del mondo con l'uomo all'interno, la natura e i cieli, essa è la visione cristiana della vita, la *Divina Commedia* appunto, dove la cosmologia antica, vestita del nuovo manto religioso cristiano, diventa ordine, perfezione ma anche immobilità della creazione. Il tempo di Dio assorbe anche lo spazio, diviene un Tempo Spazio dove tutto ha una sua

collocazione definitiva. Il disordine è allora solo umano e ogni ribellione all'ordine diviene quindi un peccato contro Dio, inesorabilmente punito nell'Inferno e nel Purgatorio.

Non era questo il senso profondo del mondo antico, dove i tempi erano al plurale in reciproca combinazione. Tempo mitico, tempo della natura e tempo umano formavano una dinamica intrecciata a quella simile dello spazio nelle sue determinazioni di cosmico, sacro e delle proporzioni o del numero. L'identità di un certo gruppo di uomini si giocava all'interno di questo senso del tempo e dello spazio combinati con il possesso del luogo in cui avviene la comunicazione tra queste dimensioni, tutte dinamiche. Simile profilo sembra aver caratterizzato gran parte dell'umanità d'Europa e Asia fino alle soglie dell'età classica. Combinare queste dinamiche era un «arte» complessa; faceva parte di quella che René Guénon definisce «scienza sacra» e De Santillana «magica sapienza». Ma più che una scienza quale noi l'intendiamo, essa era un Grande Gioco di combinazioni, dove l'agire dell'uomo si commisurava alla sua posizione con tutte le altre del mondo, nello spazio e nel tempo.

L'incrinatura avviene quando numero e misura interni al linguaggio di tale sistema divengono autonomi e cominciano a riorganizzare su basi quantitative la visione del cielo e della natura. In questo Platone e Dante, a distanza di milleseicento anni, sono apparentati nel recepire qualcosa di tale sapienza e nel tentare di salvarne taluni tratti ricomponendo Armonia e Necessità su basi matematico-divine. Ma per fondare una stabile e perfetta Armonia delle proporzioni debbono espellere la dinamica del Tempo che vi si celava e in tal modo chiudono il Grande Gioco.

Ciò avviene proprio quando, a due riprese, lo Spazio diviene un'altra forma di architettura mentale per la conoscenza e il controllo del mondo. Protagonisti dell'avventura sono la filosofia greca, poi i suoi epigoni dell'Umanesimo e Rinascimento e, infine, Galileo, Cartesio, Leibniz e Newton. Se per suo tramite il corno della scienza positiva si diparte dalla visione integrata del mondo, lo spazio inteso come estensione ad utilità economica è l'altro. Scienza ed economico sono i due ambiti che l'età moderna e contemporanea deve includere nella sua nuova visione del mondo dopo il crollo di quella antico-medievale, di cui Dante era portatore ultimo. Ora, mentre questa faceva confluire in una circolarità ternaria e dinamica ecumene, storia e visione del mondo nell'identità intesa come «il sapere», scienza ed economico sono solo «un sapere».

Dunque, se il modello di ragionamento spaziale sostituisce quello temporale, si è a fronte non solo di due Tempi, due Età e due Identità diversi dell'uomo occidentale ma anche e non da meno di due diversi «modi di pensare».

Su tale terreno si gioca il nuovo sistema delle identità in un processo che matura a partire soprattutto dopo il secolo XVIII e che è ancor oggi in ridefinizione. Non sarà allora fuori luogo gettare uno sguardo veloce sui modi con cui spazio, storia e visione

del mondo giocano ancora durante la trasformazione, nei primi secoli dell'età moderna.

V. NUOVI MONDI A OCCIDENTE

La novità principale viene da Nord. A Putney, nella chiesa della brughiera vicino Londra, il 1647 (28/X-1/XI) si riuniscono i reggimenti del *New Model Army* per discutere la petizione dell'esercito sull'assetto costituzionale inglese. Protagonisti ne sono i moderati Indipendenti (Cromwell e Ireton) e i radicali *Levellers* (Rainborough e Sexby). I primi intendono salvare l'attuale Parlamento di presbiteriani (suffragio elettorale limitato ai proprietari) e solo aggiornare l'esistente legislazione inglese. I *Levellers* vogliono azzeramento del Parlamento, suffragio universale e *agreement* scritto della nuova costituzione. Da tali posizioni contrastanti uscì poi vincente la corrente di Cromwell.

Qui interessa notare l'emergere allora di un nuovo linguaggio politico, anche se con principi, uso ed esiti diversi tra le parti. Al di là delle differenze, esse convergono sia sulla combinazione stretta e intrecciata di elementi biblici e politici a base del nuovo linguaggio politico sia su taluni assunti generali. Anzitutto che a base di ogni società umana sta il fondamento divino e biblico. Poi che tale fondamento ha una diversa «visibilità», poiché si manifesta o nella natura dell'uomo (*Levellers*) o nella storia umana (Indipendenti). In terzo luogo, che tale visibilità indica all'uomo come definire strutture politiche ed economiche. Infine, che alle spalle di tutto vi è sempre una situazione di tipo mitico se non mitica: la comunità degli antichi anglo-sassoni per gli Indipendenti o la fondazione biblica del popolo eletto per i *Levellers*.

Al fondo, è anzitutto chiaro come le vie per definire l'identità siano sempre le stesse: mito originario con visione religiosa globalizzante, modo di manifestarsi nell'uomo e nella natura, ordinamento umano che ne consegue.

In secondo luogo come, pur derivando dalla Bibbia, il linguaggio acquisisca poi autonomia nell'individuare l'ordine politico-economico, anche se con riferimenti circolari al suo fondamento biblico. Questo nuovo linguaggio che va da Dio alla Terra e agli Uomini per rifluire su Dio, si svolge per successivi snodi interni in modo tale che *tout se tient*. Per cui, senza potersi definire laico, esso è tuttavia una piena e consapevole presa di possesso di Dio e della sua legge da parte dell'uomo, un uomo non generale ma singolo.

Nei *Levellers* quest'uomo porta Dio e il suo ordine dentro di sé, senz'altra storia che quella biblica e quella che lui stesso come parte del popolo eletto fonda in continuità con quella biblica. Allora non v'è più uno spazio specifico sacro, perché nel luogo dove il puritano si stabilisce, lì egli crea la coniugazione tra Dio, lui e la terra. Lì inizia la sua storia che, una volta innescata, lo radica a quella terra,

creazione umana e divina assieme. Così l'avventura puritana può dichiarare sua pertinenza sia gli Stati Uniti come il Sudafrica.

Non così gli Indipendenti che come continuatori del mitico passato anglosassone salvano la storia, da cui la simbiosi con l'Inghilterra. Da quest'insieme prende forma consapevole quel che essi con senso già moderno chiamano «nazione», loro centro globale, umano e divino insieme.

Così, nell'Europa della Riforma, le varie ramificazioni (luterana, calvinista o anglicana) seguono, ciascuna a modo proprio, un unico e nuovo modello nel ridefinire la propria identità locale in armonia con una visione del mondo con caratteri globalizzanti. Essa deriva sempre dal mondo religioso ma Dio ora è sceso in terra e fa tutt'uno con l'uomo, che, portatore di Dio e della sua grandezza, intride del disegno divino ogni struttura convertendola ai propri bisogni. Così cielo, mito, terra, uomini e istituzioni si solidificano nella società umana, qui, sulla terra, in uno specifico luogo, sia esso nazione antica divenuta moderna perché consapevole di sé (Inghilterra, Olanda), sia esso il luogo in cui si va a fondare con autocoscienza una nuova storia (America o Sudafrica).

Priva di tale dibattito, l'Europa cattolica non elabora un linguaggio politico capace di rimettere in gioco a livello globale le strutture esistenti. L'identità finisce col confondersi più con lo Stato che con la società. Infatti, mentre a Nord la profondità divina diviene storia, prima con il mito e poi con il patto (*Covenant* o *Agreement*), a Sud, invece, il fondamento originario viene fatto risalire al momento giuridico di derivazione romanistica. Le tecniche giuridiche, insomma, sopravanzano i tentativi di ridefinire le identità facendo perno sull'uomo e non sulle istituzioni.

Rimane così netta la distinzione tra sacro e profano, sia nel tempo come nello spazio. Senza uno snodo interno atto a creare una nuova dinamica nella visione del mondo, cielo e terra restano separati. Il sacro identifica punti e sistemi fisicamente dentro la società (chiese e conventi) ma esterni ad essa per organizzazione e senso.

Il profano è la società, che non fa riferimento al sacro in modo sistematico bensì frammentario e puntuale. Più che a una dinamica, tale situazione ha dato invece origine a una dialettica, omologa alla distinzione di sacro e profano, senza snodi strutturali. Quindi, due linguaggi e due mondi separati ma coesistenti nella stessa area, con due identità e, quindi, con due storie distinte e dialetticamente compresenti.

All'apertura dell'Età Moderna si aprono queste due vie all'identità dei popoli europei che impediscono all'Europa di aspirare a una sua identità complessiva, con l'ulteriore circostanza che ciascuna di esse si è storicamente localizzata in una varietà di aree culturali. In definitiva permane ancora, anche se diversa dal passato medievale, la pluralità di centri: taluni con visione integrata e globalizzante (Nord), altri, invece, con la supremazia dell'istituzione e la sua separazione dal sacro (Sud).

Alla fine cosa rimane del mito d'Europa elaborato sulla coppia negazione e attrazione Oriente/Occidente? La dicotomia originaria e mitica dell'identità Europa compare e scompare tutte le volte che l'Oriente entra in scena o ne esce come

agonista o antagonista. Essa pare flebile nel periodo dopo il Mille, quando l'esistenza del cuscino di Bisanzio l'ha preservata dal contatto massivo con l'Oriente. Torna in auge dopo il 1453, quando impero turco e Europa entrano in conflitto proprio per la scomparsa di Bisanzio. Si affievolisce ancora quando quella frontiera diviene inerte quando l'elaborazione di due modelli d'identità la staccano ancor più dall'Oriente (Sei-Settecento). Al loro reciproco confronto si deve in gran parte il periodo di acute tensioni interne e guerre in Europa tra Otto e Novecento. Parti d'Europa sono diventate ciascuna sedi di imperi ad estensione mondiale tra loro difficilmente compatibili. Da due guerre disastrose oltre a un'Europa ridotta in se stessa emerge un nuovo Oriente imperiale, l'Unione sovietica, che rinnova l'antica dicotomia Oriente/Occidente. Di qui nuove tensioni e tentativi di un'altra identità per non venire assorbiti nel nuovo impero orientale. Infine, l'attuale rilassamento e confusione d'identità dopo l'estinzione di quest'ultimo.

Ciò tuttavia non basta. Il contrasto Oriente/Occidente è solo il fondale di una scena. L'incontro tra i due mondi è stato probabilmente il meccanismo propulsore di base alla formazione delle due culture e identità di fondo. Ma vi sono poi *Le storie*, come recita il titolo del libro di Erodoto, che differenziano, avvicinano, staccano o integrano.

Queste storie, tuttavia, si svolgono secondo un'analogia dinamica di fondo, che vede gli uomini usare ovunque in modo vario stessi strumenti per collegare geografia, storia e visione del mondo, ancorando il tutto a un'età, periodo o spazio mitico originario. Una tale dinamica ternaria ricorre sempre nella fondazione e ricerca dell'identità. In essa il mito d'Europa come identità complessiva da scoprire e invertere di volta in volta nella storia ha costituito un filo rosso. Un filo sempre sottile ma sempre anche presente, che coniuga nei momenti cruciali le vicende di questo continente con il suo *alter ego*, l'Oriente.

Ma l'uso di tali strumenti muta a seconda degli elementi reali in gioco. Quindi, cangiante, varia o anche diversa è sempre la combinazione che ne emerge. Col mondo contemporaneo la mentalità di fondo che ha accomunato l'uomo della preistoria ai nostri vicini antenati sembra essersi profondamente azzoppata. L'economico e la scienza nei loro aspetti quantitativi hanno separato forse irrimediabilmente l'uomo dal cielo e dalla terra, dalla visione del mondo e dalla natura. Non si tratta di ripristinare orizzonti perduti per un'evoluzione storica profonda ma piuttosto di ripensare —come si sta già facendo— quale sia il posto dell'uomo nella natura come nell'universo per rimettere in moto con la dinamica dell'identità una nuova visione del mondo.

Identità e storia si svolgono allora sulla base della stessa dinamica? E questa dinamica fa riferimento a un modello ternario, ora sopito ora emergente, applicato in modo vario ma quasi mai consapevolmente? E' questo un interrogativo senza risposte ma solo con numerose porte davanti a sé, come ogni buon enigma. Come semplice ipotesi ha tuttavia il merito di metterci in comunicazione diretta con tutta la storia umana, attraverso età, spazi e visioni del mondo in un'unica avventura.