



anthropologica

ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI

2014

# IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN  
ETHOS EUROPEO

A CURA DI  
CARLA CANULLO  
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON  
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

**a**nthropologica

| DIRETTO DA

Andrea AGUTI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,  
Giovanni GRANDI, Luca GRION, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ,  
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO e Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); François ARNAUD (Università di Tolosa - Le Mirail);  
Enrico BERTI (Università di Padova); Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);  
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);  
Antonio DA RE (Università di Padova); Gabriele DE ANNA (Università di Udine);  
Mario DE CARO (Università di Roma Tre); Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia  
Meridionale); Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);  
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);  
Gorazd KOCIJANČIČ (Università di Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);  
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-  
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);  
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);  
Roger POUIVET (Università di Nancy 2); Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana);  
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana);  
Vittorio POSSENTI (Università di Venezia); Edmund RUNGGALDIER (Università di Innsbruck);  
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);  
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

**a**nthropologica  
ANNUARIO  
DI STUDI  
FILOSOFICI | 2014

# **IDENTITÀ TRADOTTE**

## SENSO E POSSIBILITÀ DI UN ETHOS EUROPEO

A CURA DI  
CARLA CANULLO, LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON  
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno  
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2014 Edizioni Meudon  
Centro Studi Jacques Maritain  
Portogruaro (VE), via del Seminario, 19  
[www.edizionimeudon.eu](http://www.edizionimeudon.eu)  
[centrostudi@maritain.eu](mailto:centrostudi@maritain.eu)  
tel. 0421 760323 - fax 0421 74653

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste  
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

---

ISBN 978-88-9749-711-0 ISSN 2239 - 6160

# INDICE

Carla Canullo, Luca Grion  
*L'incognito culturale in Europa. Note introduttive* 9

## 1 | ATENE E GERUSALEMME

Jean-Marc Ferry  
*Quale ethos per l'Europa politica?* 19

Italo Sciuò  
*Alle radici della cultura europea: a partire dall'opera dantesca* 33

Pierluigi Valenza  
*Europa: un'unione difficile? Letture attraverso la filosofia della storia* 47

Francesco Botturi  
*Europa secolarizzata: traduzione e tradimento? Ipotesi di lavoro* 65

Gianluigi Pasquale OFM Cap.  
*Passaggio in Macedonia. La Bibbia si sedimenta in Europa* 75

Rémi Brague  
*Inclusione e digestione. Due modelli di appropriazione culturale* 89

Roberto Presilla  
*Europa, terra dei classici* 105

## 2 | PONTI E MURI

Gaetano Piccolo  
*Radici filosofiche dell'inculturazione* 119

Franco Vaccari  
*L'Europa e l'evoluzione positiva della dialettica amico-nemico* 133

Daniele Cogoni <i>La peculiarità dell'Oriente cristiano</i> <i>Osservazioni sull'ethos di un'Europa che tende all'unità</i>	145
Leopoldo Sandonà <i>Insopportabile o inevitabile eccedenza?</i> <i>La via etica dell'ebraismo contemporaneo per un'Europa delle genti</i>	167
Jan Patočka <i>Riflessione sull'Europa</i>	181
Carla Canullo <i>Sul valore etico e politico della traduzione</i>	207
3   GOVERNATI E GOVERNANTI	
Luca Alici <i>L'Europa pro-vocata dalla fiducia: uno sguardo "ideale", non "irreale"</i>	225
Michele Nicoletti <i>L'idea di cittadinanza europea</i>	237
Luca Giron <i>Geometrie possibili</i> <i>Come ripensare una circolarità virtuosa tra etica, economia e politica</i>	253
Filippo Pizzolato <i>Integrazione giuridica e identità plurale dell'Unione europea</i>	265
Vincenzo Pacillo <i>Confessioni religiose ed Unione europea dopo il Trattato di Lisbona</i>	277
Tadeusz Ślawek <i>Il gesto del saluto. L'Europa intravede il suo futuro?</i>	291
Abstract	305
Profili degli autori	319
Indice dei nomi	325

## **3 | GOVERNATI E GOVERNANTI**



# L'EUROPA PRO-VOCATA DALLA FIDUCIA: UNO SGUARDO "IDEALE", NON "IRREALE"

LUCA ALICI

*Se conoscessi qualcosa che fosse utile per me,  
ma nuocesse alla mia famiglia, la cancellerei dalla mia mente.  
Se conoscessi qualcosa che fosse utile alla mia famiglia,  
ma nuocesse al mio paese, la considererei criminale.  
Se conoscessi qualcosa che fosse utile all'Europa,  
ma che nuocesse all'Umanità, la considererei ugualmente criminale*  
(Montesquieu)

“Fiducia” è una parola molto inflazionata ai nostri giorni, ridotta però, spesso, a unità di misura dei mercati e della politica, a mero sinonimo di credito nella sua accezione contrattuale o carismatica<sup>1</sup>. “Europa” è un'altra parola che risuona continuamente: la sua storia culturale è profonda come l'Occidente, anche se, tuttavia, da quando è diventata istituzione, sconta una «costrizione indiretta all'unione politica in assenza di decisione politica»<sup>2</sup>. Tra questi due termini c'è da sempre stato un rapporto di sintonia; a tal punto che Schuman fa della fiducia una delle parole chiave della sua idea di Europa, fino a dire che «i paesi non si raggruppano quando non sentono tra loro qualche cosa di comune, e ciò che soprattutto deve essere comune è un minimo di fiducia»<sup>3</sup>. Oggi, invece, tale affinità appare decisamente più problematica: “fiducia” e “Europa” non sembrano più così reciprocamente connesse come nella gestazione del sogno politico europeo. E forse Maritain si riferisce già a questo pericolo quando descrive, *in nuce*, quello che

---

1. Gran parte delle considerazioni dedicate in questo contributo al tema della fiducia sono riprese dal mio lavoro *Fidarsi. Alle origini del legame sociale*, Meudon, Portogruaro 2012, a cui rimando per un loro sviluppo più articolato.

2. E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 191.

3. E. Zin (a cura di), *Robert Schuman. Un padre dell'Europa unita*, Ave, Roma 2013, p. 63.

sembra divenuto il modello vincente di interdipendenza: «Un'interdipendenza economica e non un'interdipendenza accettata e voluta, e politicamente stabilita; in altri termini [...] un processo meramente tecnico o materiale e non [...] un processo simultaneo di ordine autenticamente politico razionale»<sup>4</sup>.

Le pagine che seguono provano ad interpretare il divorzio tra “Europa” e “fiducia” non semplicemente nei termini di una disaffezione o indifferenza euro-peistica<sup>5</sup>, bensì nell’ottica più ampia della crisi di tenuta del rapporto tra “ideale” e “immaginario”, rispetto a cui tale divorzio appare essere insieme vittima e sintomo. Sia l’Europa che la fiducia scontano infatti la difficoltà di immaginare un progetto comune e di ancorarlo ad un ideale comunitario, finendo per essere travolte da esigenze procedurali e materiali che ne hanno anestetizzato la carica di apertura sul possibile ed eroso la sostenibilità di un’eccedenza oltre il mero piano fattuale. Di fronte a tutto ciò sono esse ancora attrezzate per aiutarci a recuperare una dimensione altra rispetto a quelle oggi dominanti e riguadagnare uno sguardo sull’umano e sul futuro?

## 1 | LE SABBIE MOBILI DEL SOSPETTO

La nostra società, complessa e veloce, è vittima di quella che si potrebbe definire una “sindrome da sabbie mobili”: si muove su una superficie che apparentemente regge tutto, mentre in realtà nasconde il pericolo del risucchio; continua a produrre un incessante incremento di regole e cambiamenti, il cui “peso” finisce tuttavia per dare ad ognuno il senso che più ci si muova più si affondi, più ci si affanni più si sia soli nell’impossibilità di venirne fuori. Rinunciando a scavare in profondità per ripartire dalle fondamenta – compito troppo impegnativo per chi vuole evitare l’impegno di definire ciò che è comune – e “surfando” sull’orizzontalità, che invece consente di vivere le differenze con una serena indifferenza, l’esistenza sociale sembra oggi costellata di terreni mobili, in cui rischiano di cadere vite isolate che non sanno chiedere aiuto, procedure che scontano così la loro neutralità, tecnicismi incapaci di reggere l’urto di una crisi radicale.

Due esempi fra i tanti: il tema della sicurezza e il problema della democrazia. Scrive Sofsky: «Più velocemente cambiano le condizioni, meno si ha confi-

---

4. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 223.

5. «Sembra [...] essersi incrinata (almeno in termini relativi, rispetto cioè a una situazione pre-esistente) la fiducia reciproca tra i principali attori – persone e istituzioni – che hanno una qualche influenza sul processo di integrazione europea» (E. Onagro, *Fiducia. Il tassello perduto della costruzione europea?*, in “Munera”, 1, 2014, p. 80).

denza con la vita e più si diffida degli altri e di se stessi. Ne scaturisce un bisogno assoluto di sicurezza [...]. Il voler bandire completamente tutti i pericoli è solo l'altra faccia dell'allarmismo»<sup>6</sup>. Alla caratterizzazione sempre più marcata delle nostre società nei termini della rivendicazione di sicurezza risponde un senso diffuso d'insicurezza: viviamo nelle società più sicure finora esistite, ma le ansie relative alla sicurezza sembrano onnipervasive. Il sentimento d'insicurezza non è del tutto proporzionale ai pericoli reali che minacciano una popolazione; esso è piuttosto l'effetto di un dislivello tra un'aspettativa socialmente costruita di protezioni e le capacità effettive, da parte di una determinata società, di farle funzionare. Sul piano delle professioni accade qualcosa di analogo: O'Neil evidenzia come «stiamo andando verso una medicina, un insegnamento e una pubblica amministrazione costantemente sulla difensiva»<sup>7</sup>. Infatti, negli anni che hanno visto accolta «la richiesta di sempre più controlli, monitoraggi, revisioni e misure delle prestazioni; in cui il rendimento di professionisti e istituzioni è stato tenuto sotto osservazione, le voci sul diffondersi della sfiducia si sono fatte più insistenti»<sup>8</sup>. L'insicurezza e il sospetto, insomma, sono ciò in cui si rischia di affogare nonostante l'apparenza di una società che produce massicci sistemi di sicurezza.

Anche la democrazia diventa un problema: alla maggiore presenza di governi democratici corrisponde una forte crisi della democrazia stessa. Nel tempo in cui le democrazie hanno parti crescenti del globo terrestre e hanno raggiunto una diffusione in precedenza impensabile, l'istituto della democrazia vive una fatica mai provata, tanto da rendere sempre più centrale il dibattito sulla sua natura nella prospettiva di alternative post-democratiche. Lo mette bene in luce, tra gli altri, Crouch: «Mentre le forme della democrazia rimangono pienamente in vigore – e oggi in qualche misura sono ancora rafforzate –, la politica e i governi cedono progressivamente terreno cadendo in mano alle élite privilegiate, come accadeva tipicamente prima dell'avvento della fase democratica»<sup>9</sup>. La democrazia fatta di regole decise e non di *ethos* condiviso, di competenze e finanza e non di uguaglianza, di complessità evidente e di soggetti del potere sempre meno visibili rischia di frantumarsi: più ci si muove alzando argini di diritto e di riforma delle regole, più la democrazia finisce per affogare nella «insoddisfazione [...] unita al sospetto che non ci siano alternative alla democrazia»<sup>10</sup>.

6. W. Sofsky, *Rischio e sicurezza*, Einaudi, Torino 2005, p. 29.

7. O. O'Neil, *Una questione di fiducia*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 73.

8. *Ivi*, p. 74.

9. C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 9.

10. C. Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011, pp. 6-7.

Nemmeno la fiducia e l'Europa sembrano immuni da questa sindrome, che soffoca progressivamente la spinta propulsiva del possibile. Alla maggiore quantità di conoscenza, informazioni, confronti, libertà di protesta non corrisponde un investimento di fiducia, ma un senso di sprofondamento; non una comunità sempre più fiduciosa, ma una società sempre più sospettosa; e si vive l'asfissia della fiducia «interpersonale sempre meno necessaria per via dell'edificazione di istituzioni che permettono [...] di farne a meno» e della «sfiducia di massa, giustificata dalla complessità sociale, dal progresso tecnologico e dall'apertura economica»<sup>11</sup>. Così capita pure che, nell'epoca della progressiva «tangibilità» dell'Unione europea, contrassegnata economicamente dalla moneta unica e istituzionalmente da organi unici di governo, i vincoli che essa stabilisce sembrano diventare rigide maglie che bloccano ogni sviluppo. Mentre l'Unione europea continua a lavorare sulla propria ampiezza, tanto da configurarsi in continua espansione e sentir bussare ai propri confini nuove richieste – conseguenza spesso di vecchi conflitti –, sembra però faticare a tenere insieme tutto, inclusi i paesi che per radici culturali e paternità europea ne dovrebbero costituire l'anima profonda. Come scrive Beck, se «rispetto ai criteri dell'architettura istituzionale l'Unione europea è davvero l'impresa più cosmopolitica che ci sia [...] sul piano politico questo carattere cosmopolitico non si manifesta né nella coscienza né nelle azioni dei cittadini e dei governi, ed è evidentemente sempre molto labile»<sup>12</sup>.

Paesi prima nemici, che nella prima metà del Novecento hanno condannato il continente europeo a due conflitti mondiali, ora amici, tanto da investire in un sogno comune a cui dedicare la seconda metà del secolo scorso, sembrano non avere la forza per andare oltre il piano del mero statuto giuridico. Come è stato ben scritto, dopo il tempo dei nazionalismi, che erano la «traduzione aggressiva di un complesso di superiorità», siamo finiti nella «rinuncia alla propria identità storica», «traduzione regressiva di un complesso di inferiorità»: ed ecco che in una «palude melmosa è sempre in agguato la tentazione del “si salvi chi può”»<sup>13</sup>. E così per la fiducia: ridotta a piccola eccezionale dote personale, da dosare con saggezza per evitarne un uso ingenuo, essa sembra aver dimenticato ogni pertinenza antropologica e relazionale, finendo nell'angolo dei residui simbolici, in compagnia dei progetti utopici, delle ideologie, delle forme della speranza e persino degli ideali. Oramai, immersi come siamo nelle pastoie dell'urgenza e del contingente, sembriamo refrattari all'immaginario sociale, cioè a quanto «rende possibile

---

11. É. Laurent, *L'economia della fiducia*, Lit, Roma 2013, p. 11.

12. U. Beck, *La crisi dell'Europa*, il Mulino, Bologna 2012, p. 92.

13. Luigi Alici, *I cattolici e il Paese*, La Scuola, Brescia 2013, p. 61.

le pratiche della società fornendo loro un senso»<sup>14</sup>. Ogni tessitura possibile tra idealità e immaginazione politica sembra possa essere colonizzata da paradigmi razionalistico-strumentali<sup>15</sup>.

“Fiducia” ed “Europa” scontano tale incapacità di concepire immagini del possibile e coniugarle secondo ideali credibili, che trascendano, sia in senso orizzontale che verticale, quanto esiste. Così, da un lato, la storia culturale dell’Europa è divenuta geografia politica, l’idea politica dell’Europa si è ridotta a correttezza fiscale, con il rischio di finire per essere mera istituzionalizzazione di interessi e non effettiva risposta a bisogni; dall’altro, la fiducia come apertura relazionale appare sconfitta dal sospetto e come apertura sul futuro è soppiantata da passioni tristi<sup>16</sup>. Si annienta ogni ideale perché considerato insignificante, astratto, inutile al quotidiano; si converge attorno a una politica ripiegata sull’imperativo della sicurezza, che significa garantire una giustapposizione di soggetti non disturbati dalle fatiche altrui e succubi dei criteri quantitativi che misurano il benessere necessario.

Scriva Bauman: «L’Europa concepita come ideale (chiamiamolo “europeismo”) sfida la proprietà monopolistica»<sup>17</sup>. A rischio oggi è proprio tale Europa “ideale”, in difficoltà al cospetto delle leggi dell’ospitalità (quel che succede nel Mediterraneo, quanto capitato a Lampedusa e, di recente, il referendum svizzero ne sono alcune delle evidenze più dolorose) e nei fatti sorda alla legge dei padri (invocati nei discorsi e traditi nei fatti, ignorati e sconosciuti dai più, come ha recentemente ricordato Van Rompuy)<sup>18</sup>. E la fiducia vive la medesima erosione: finita sotto l’incudine dell’interesse, deve condurre a somma zero la dialettica di investimenti e rischi e non sa più essere una scommessa di reciprocità e libertà. L’orizzonte spazio-temporale delle relazioni umane sembra impermeabile alla fiducia. Parafrasando Gilson, si potrebbe dire che in mancanza di una fiducia comune ci si accontenta di un sospetto comune<sup>19</sup>.

14. Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, p. 19.

15. Segnalo, sul tema del rapporto tra immaginario e politica, il recente numero (IX, 2, 2013) della rivista on line *Cosmopolis* ([www.cosmopolis.globalist.it](http://www.cosmopolis.globalist.it)); in particolare il contributo di D. D’Andrea, *Immagine, immagini del mondo e tarda modernità*.

16. Cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2009.

17. Z. Bauman, *L’Europa è un’avventura*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 8.

18. H. Van Rompuy, *Da Arendt a Wenders, l’Europa di Schuman*, in “Vita e Pensiero”, 6, 2013, pp. 17-20.

19. «In mancanza di un amore comune, ci si accontenta di una paura comune» (E. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 226).

## 2 | LA FIDUCIA E L'ETHOS EUROPEO

De Rougemont, commentando il mito di Europa, scrive: «Cercare l'Europa significa crearla! L'Europa esiste attraverso la sua ricerca dell'infinito, ed è questo che io chiamo *avventura*»<sup>20</sup>. Non è distante da quanto osserva Bauman: «L'Europa non è qualcosa che si scopre, bensì una missione, qualcosa da fare, creare, costruire. Per compiere quella missione occorrono un sacco di inventiva, determinazione e duro lavoro. Forse un lavoro che non finisce mai, una sfida a cui rispondere *in toto*, una prospettiva per sempre straordinaria»<sup>21</sup>. Essere europei vuol dire «avere un'essenza che sta sempre un passo avanti alla realtà e una realtà che sta sempre un passo dietro all'essenza»<sup>22</sup>. Tale idealità si è risolledata dopo il sangue delle guerre di religione, la brutalità del primo conflitto mondiale, l'esperienza del male radicale dell'Olocausto, il sangue dei Balcani: occorre adoperarsi per evitare nuove disillusioni in un tempo orfano di ogni ideale. La sfida più urgente concerne due ambiti nei quali la crisi di Europa diventa paradigmatica crisi di fiducia: la relazione con la diversità e quella con il futuro.

### *Alla prova dello straniero non estraneo*

Chiamata a fondere identità ed eredità fino a ospitare la pluralità nel proprio "dna", l'Europa è ancora immersa politicamente e culturalmente nella difficile transizione oltre gli stati nazionali, che è, sotto nuove vesti, il dilemma tradizionale "identità/alterità/diversità" e, con esso, la fatica della comunità. Non si tratta certo di un problema di oggi: se infatti si guarda alla storia del pensiero occidentale si potrebbe leggerla come la battaglia continua tra un'attitudine autoreferenziale e un'alterità che, assolutizzandosi, evita ogni apertura all'universale, in nome di un'assolutizzazione della differenza. L'Europa di questa lotta è stata culla e per questo ancora oggi non può non riconoscersi vocata in modo pregnante a quel continuo lavoro di costruzione di «ponti tra il mondo dell'*autos* e quello dell'*heteros* [...] una via tra quegli estremi costituiti dalla tautologia e dall'eterologia»<sup>23</sup>.

L'Europa deve farsi carico – oltre se stessa, ma prima di tutto in se stessa – di questo compito. È una sfida decisiva per la politica, che si rinnova in ogni epoca,

---

20. D. De Rougemont, *L'aventure mondiale des Européens* (1962), in Id., *Écrits sur l'Europe. Volume second, 1962-1986*, Editions de la Différence, Paris 1994.

21. Bauman, *L'Europa è un'avventura*, p. 4.

22. *Ivi*, p. 7.

23. R. Kearney, *Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur*, in F. Azouvi, M. Revault d'Allones (a cura di), *L'Herne Ricœur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, p. 206.

e che Ricœur illustra in modo folgorante: «Non sappiamo, e nessuno sa, come combinare in maniera intelligente e umana il diritto internazionale, e il suo fondamento di diritto reciproco all'ospitalità, con la struttura binaria del politico: cittadino-straniero. Non lo sappiamo»<sup>24</sup>. Questa è, per definizione, la vera sfida europea: per rigenerare secoli di storia occorre investire in un'architettura civile, culturale e politica che anestetizzi quel fondo di minaccia con il quale le passioni identitarie guardano l'estraneo; e questo deve avvenire però senza abbandonarsi ad una retorica della differenza, che appare al momento l'unico investimento. Di nuovo Ricœur: «Ciò che deve poter equilibrare il senso della differenza è il senso della similitudine umana, dell'altro mio simile. È il famoso "come" del Levitico. «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Nell'ideologia della differenza si rischia di perdere il "come". C'è un punto estremo dove le differenze diventano indifferenze. C'è solo l'altro dell'altro, indefinitamente»<sup>25</sup>. La comunità è il luogo di questa possibilità, l'Europa ha tale compito "continentale" e globale, al quale non può fuggire e sul quale è chiamata ad investire il proprio senso e futuro.

In primo luogo, occorre rimettere sul tavolo il grande nodo del rapporto tra sovranità e cittadinanza, oggi sfidato su più fronti dal nuovo modo di concepire identità, nazionalità, appartenenza. Lo mette bene in luce Paolo Prodi proprio in relazione al declino del monopolio dello Stato-nazione, che è crisi anche del «monopolio del potere legittimo della patria, del *pro patria mori* come base della nostra identità collettiva». Così continua: «Quindi, se non si vuole retrocedere – rinnegando la nostra tradizione di de-sacralizzazione della politica, di libertà e di democrazia – ad un'identità etnica o di tipo religioso-ideologico, è nostro compito progettare un'identità collettiva come articolazione complessa, come appartenenza multipla a livello cittadino, regionale, nazionale ed europeo: senza alcun baricentro unico, ma con diversi equilibri all'interno di un terreno comune riconosciuto come tale»<sup>26</sup>. In secondo luogo, occorre decidere se investire in una "politica di potenza" o in una "politica sociale", che, come evidenzia Bauman, offre «a tutti i suoi cittadini una polizza assicurativa, sottoscritta e finanziata collettivamente, contro i danni, individuali e di categoria, inevitabili in un'economia capitalista» e uno Stato che misura «la qualità della società nel suo insieme sulla base della qualità della vita dei suoi cittadini più deboli e più gravemente penalizzati»<sup>27</sup>. Qui s'intrecciano due utopie possibili, indicate con parole nette di nuovo da Ricœur:

24. P. Ricœur, *Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità*, in "Vita e pensiero", 5, 2013, p. 49.

25. *Ivi*, p. 47.

26. P. Prodi, *Lessico per un'Italia civile*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 133-134.

27. Bauman, *L'Europa è un'avventura*, p. 75.

«Passare da un'economia basata sulle leggi di mercato a un'economia universale basata sui reali bisogni della gente» e affrontare «il problema politico di risolvere la gerarchia delle sovranità»<sup>28</sup>.

In quest'ottica la fiducia si candida “naturalmente” a linfa antropologica e culturale di un simile investimento. Di essa, per quanto si voglia, non si riesce a fare a meno: la fiducia attesta che la nostra esistenza non è un cominciamento assoluto, ma vive e si alimenta di una trama di legami, in quanto si trova da sempre legata a qualcosa d'altro che mette in discussione l'estensione dell'autonomia e non trascura il legame indissolubile, nell'umano, tra ciò che è prezioso e ciò che è fragile. Tale “preziosa precarietà”, che non può rivendicare alcuna “autonoma autosufficienza”, attesta una relazionalità che rivela la co-originarietà di sé e altro da sé: fidarsi è la risposta inevitabile al fatto che all'essere umano non spetta la capacità di impossessarsi del principio e della fine.

A questo si aggiunge il fatto che la fiducia consente di toccare con mano la cifra di ogni convivenza politica: la “reciprocità asimmetrica”. La relazionalità implicata fin da subito nella fiducia rimanda infatti alla reciprocità originariamente costitutiva della persona, che però nella sua natura più radicale è sempre reciprocità senza simmetria. Ci viene in soccorso ancora Ricoeur, il quale chiarisce la possibilità e il valore di un rapporto nuovo con l'alterità, in cui il sé e l'altro da sé non siano pensati separatamente, ma riconosciuti a partire da un'originaria apertura reciproca, non ridotta a fondazione egologica o inglobata nella sfera del proprio, bensì caratterizzata da una primigenia affinità così come da una primigenia dissimmetria, che non cancellano, anzi promuovono la possibilità di una reciprocità non conflittuale. L'altro non è esteriorità assoluta e neppure vittima di assimilazione, ma qualcuno che come me può dire “io”, qualcuno che come me può riconoscere nell'alterità una presenza ineliminabile e costitutiva. È *terminus a quo* della sollecitudine dell'io e *terminus ad quem* della propria incompiutezza.

La fiducia insegna l'integrazione tra «dialettica della dissimmetria» e «mutualità dei loro rapporti»<sup>29</sup>, attestando così la non sostituibilità di alcuno dei soggetti in relazione e l'impossibilità di una loro fusione unificante. Necessaria e rischiosa, essa è vocabolo essenziale dell'*ethos* europeo e pro-vocazione continua per sconfiggere la «tesi disfattista che una forma di solidarietà civica fra estranei si possa generare soltanto entro i confini della nazione. Se questa forma di identità collettiva è scaturita da un salto altamente astratto dall'ambito locale e dinastico a

28. P. Ricoeur, *Universalità e potere della differenza*, in R. Kearney, *Lo spirito europeo. Dialoghi con 21 pensatori contemporanei*, Armando, Roma 1999, p. 55.

29. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 289.



quello nazionale, e poi alla coscienza democratica, perché mai questo processo di apprendimento non dovrebbe poter proseguire?»<sup>30</sup>.

*Alla prova del domani senza certezza*

C'è un dato a dir poco inequivocabile: il continente protagonista della modernità, e quindi della costruzione del maggiore investimento culturale nel progresso, culminato nelle grandi utopie politiche, oggi è retto da «governi europei [che] hanno perso la visione, specialmente quella di lungo periodo, limitandosi a politiche di intervento qualificate come “risoluzione dei problemi” e “gestione della crisi”, tarate su tempi che difficilmente vanno oltre le prossime elezioni»<sup>31</sup>. In ultima analisi, al futuro, con segno positivo e in un orizzonte più “remoto” che prossimo, sembra non credere più nessuno: come evidenzia Beck, il cristianesimo è in una «fase di de-europeizzazione, mentre fiorisce al di fuori dell'Europa»<sup>32</sup>, faticando, nel nostro continente, a professare parole di speranza e gettare luce sul domani; al tempo stesso si assiste – ed è Hadjadj a scriverlo – «alla fine dell'umanesimo, specialmente dell'umanesimo ateo. Perché tutte le grandi utopie politiche hanno portato al totalitarismo o a situazioni di disuguaglianza. Penso al marxismo per il totalitarismo e al liberalismo per la disuguaglianza»<sup>33</sup>. L'unico investimento appare quello trans-umano<sup>34</sup>, che scalza ogni legittimità dell'umano, inclusa quella di proiettarsi in un tempo lontano e ci pone dinanzi un dilemma tragico: il futuro e la durata o vanno contro/oltre l'umano o sono costretti a concepirsi separati e appiattiti sull'ora.

Si tratta del terreno sul quale s'incontra una grande domanda: a cosa l'essere umano è oggi ancora in grado di credere? Quale futuro è in grado di pensare? Di questo futuro può ancora far parte la natura umana e il suo rapporto con l'eccellenza? Qui si tocca con mano la fatica di un momento storico rispetto al quale l'Europa è muta. Come se il dibattito attorno alle radici europee avesse esaurito la linfa e impedito ai rami di continuare a puntare in alto. E la fiducia torna qui nel suo valore paradigmatico, nella misura in cui sfida l'Europa a porsi in dialogo con la dimensione della fede, del credere, dello spirituale (l'investimento in un vettore

30. Cfr. J. Habermas, *The liberating Power of Symbols*, Polity, Cambridge 2001.

31. Bauman, *L'Europa è un'avventura*, p. 25.

32. Beck, *La crisi dell'Europa*, p. 26.

33. F. Hadjadj, *Ecco in cosa crede l'uomo europeo*, in “Vita e Pensiero”, 5, 2013, p. 105.

34. Per una ricognizione approfondita del dibattito su riduzionismo e umanesimo rinvio a due volumi precedenti dell'annuario *Anthropologica*: L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009 e A. Aguti (a cura di), *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano?*, La Scuola, Brescia 2011.

verticale e non solo orizzontale della propria proposta che risponda all'incolmabile bisogno di Assoluto) nonché con quella del domani, del futuro, della promessa (la necessità di una trascendenza che attesti un'eccedenza regolativa). Chi «dimostra fiducia anticipa il futuro e agisce come se fosse sicuro del futuro. Si potrebbe dire che sconfigge il tempo o, perlomeno, le differenze temporali»<sup>35</sup>.

Occorre dunque, in primo luogo, conservare una passione per il possibile. Da questo punto di vista la speranza è fiducia nel possibile e quindi opposta a ogni primato della necessità. Molto interessanti a tal proposito le parole ancora di Ricœur, secondo il quale la «linea di separazione divide ormai due concezioni del tempo e, attraverso queste, due concezioni della libertà. L'«essere che è» parmenideo esige infatti un'etica dell'eterno presente, che si sostiene solo attraverso una continua contraddizione tra, da una parte, un distacco, uno sradicamento dalle cose passeggere, una presa di distanza ed un esilio nell'eterno, e, dall'altra, un consenso senza riserve all'ordine del tutto». La speranza è invece «connessa all'immaginazione, in quanto è la potenza del possibile e la disposizione dell'essere al radicalmente nuovo [...] non è altro che questa creazione immaginatrice del possibile»<sup>36</sup>. Sul piano etico, afferma il filosofo francese, ciò si traduce in una «*promissio* che racchiude una *missio*; nell'invio, l'obbligo che impegna il presente, procede dalla promessa e apre l'avvenire. Ma precisamente, l'invio significa altro da un'etica del dovere, così come la passione del possibile significa altro dall'arbitrarietà»<sup>37</sup>. Questa etica dell'invio ha dunque «implicazioni comunitarie, politiche, ed anche cosmiche che la decisione esistenziale, centrata sulla interiorità personale, tende ad occultare. Una libertà aperta sulla nuova creazione è infatti meno centrata sulla soggettività, sulla autenticità personale, di quanto non lo sia sulla giustizia sociale o politica, dal momento che essa implica una riconciliazione»<sup>38</sup>.

La comunità umana attraversa la crisi della progettazione di un mondo che si possa pensare abitato da chi non vive il tempo attuale. In altri termini, sembra che non siamo in grado di pensare qualcosa che non sia per noi, finendo nell'ennesima manifestazione di una crisi radicale di quello che Jonas chiama «dovere di paternità»<sup>39</sup>. La fiducia come speranza nel futuro dopo di noi diviene allora una chiave di lettura importante per reimpostare un discorso sul domani che sia

35. N. Luhmann, *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002, p. 15.

36. P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 420-421.

37. *Ivi*, p. 421.

38. *Ivi*, p. 422.

39. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

consapevole dei nostri limiti, della nostra non onnipotenza e soprattutto di una relazionalità costituiva da onorare.

Ma anche trasmettere la necessità di credere in una eccedenza che diventi fiduciosa promessa, il che significa «tenere aperto un orizzonte di mondo, [...] guadagnare mondo, [...] rendere mondo ciò che non è ancora mondo»<sup>40</sup>. Occorre quindi tornare a coltivare una spiritualità, che, prima di ogni sua declinazione confessionale, sappia – come ci ricorda Valadier – presupporre, garantire e offrire cura a «un'apertura a uno sconosciuto, a una profondità delle cose, a una intuizione della complessità della realtà, a una riserva prudente dinanzi al reale, che l'avvicina bellamente all'atteggiamento dello spirituale che si guarda bene dall'impadronirsi del fondamento delle cose (o dell'Assoluto o di Dio)»<sup>41</sup>. Non si creda possibile portare avanti un progetto di Europa senza impegnarsi nella formazione e condivisione di un vero e proprio itinerario antropologico, così come consegnare al futuro un'idea di essere umano del tutto introverso e ripiegato su se stesso. Altrimenti, privo del grande respiro di ciò che lo oltrepassa, egli non riuscirà mai a reggere la sfida del passaggio ideale di testimone intergenerazionale e al massimo finirà per pensarsi “semplicemente” e “forzatamente” diverso dalla propria natura.

Illuminante in tal senso l'eco profonda alcuni secoli, che arriva sino a noi oggi da due autori molto diversi, i quali c'invitano a non chiudere il dialogo con i grandi classici del pensiero, persino quando riflettiamo su Europa e fiducia. A loro affido la chiusura.

Le prime parole sono di Tommaso d'Aquino e indicano la strada per credere in una nuova tessitura tra ideale e immaginario: «Quando si tratta di progettare un'impresa vi siano quattro condizioni. Primo, che ci sia un obiettivo: propriamente non esiste progetto se non si punta a qualche obiettivo [...]. Secondo, che questo obiettivo riguardi il futuro: non c'è progettualità rispetto alle cose presenti già raggiunte. Terzo, è richiesto che l'obiettivo sia qualcosa di arduo, raggiungibile con difficoltà: non si dice infatti di progettare per cose da poco, che subito possono essere ottenute. Quarto, che quelle cose ardue siano tuttavia raggiungibili: infatti nessuno mira a ciò che in ogni caso non potrà raggiungere»<sup>42</sup>.

Le ultime sono di Hume e avvertono sul rischio di tempesta che grava su un'Europa priva di fiducia: «Il tuo grano è maturo, oggi, il mio lo sarà domani. Sarebbe utile per entrambi se oggi io... lavorassi per te e tu domani dessi una

40. M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 144.

41. P. Valadier, *Lo spirituale e la politica*, Lindau, Torino 2011, p. 35.

42. S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II q. XL, a. 1.

mano a me. Ma io non provo nessun particolare sentimento di benevolenza nei tuoi confronti e so che neppure tu lo provi per me. Perciò io oggi non lavorerò per te perché non ho alcuna garanzia che domani tu mostrerai gratitudine nei miei confronti. Così ti lascio lavorare da solo oggi e tu ti comporterai allo stesso modo domani. Ma il maltempo sopravviene e così entrambi finiamo per perdere i nostri raccolti per mancanza di fiducia reciproca e di una garanzia»<sup>43</sup>.

---

43. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, III, II, 5.