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

anthropologica

anthropologica
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DEL CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

| 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

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

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

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
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 Sciuto
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
La peculiarità dell'Oriente cristiano
Osservazioni sull'ethos di un'Europa che tende all'unità 145

Leopoldo Sandonà
Insopportabile o inevitabile eccedenza?
La via etica dell'ebraismo contemporaneo per un'Europa delle genti 167

Jan Patočka
Riflessione sull'Europa 181

Carla Canullo
Sul valore etico e politico della traduzione 207

3 | GOVERNATI E GOVERNANTI

Luca Alici
L'Europa pro-vocata dalla fiducia: uno sguardo "ideale", non "irreale" 225

Michele Nicoletti
L'idea di cittadinanza europea 237

Luca Grion
Geometrie possibili
Come ripensare una circolarità virtuosa tra etica, economia e politica 253

Filippo Pizzolato
Integrazione giuridica e identità plurale dell'Unione europea 265

Vincenzo Pacillo
Confessioni religiose ed Unione europea dopo il Trattato di Lisbona 277

Tadeusz Sławek
Il gesto del saluto. L'Europa intravvede il suo futuro? 291

Abstract 305

Profili degli autori 319

Indice dei nomi 325

1 | Atene e Gerusalemme

QUALE ETHOS PER L'EUROPA POLITICA?

Jean-Marc **Ferry***

Civiltà, Legalità, Pubblicità: sono questi i tre grandi principi trasversali che, insieme, costituiscono la base della civilizzazione dell'Europa moderna. Questa base della civilizzazione si propone oggi come il mezzo che l'Europa storica offre al fine di edificare un'Europa politica.

Prima ancora che si trattasse di costruzione europea, la Civiltà, la Legalità, la Pubblicità sono state coordinate sotto il principio di Sovranità per dar luogo allo Stato di diritto democratico. Da questo punto di vista, la Civiltà sta alla società civile come la Legalità sta allo Stato di diritto, mentre la Pubblicità rappresenta la mediazione dello spazio pubblico tra lo Stato e la società civile.

Possiamo parlare di una "sintesi" dello Stato.

A un primo livello, l'operazione sintetica consiste nel realizzare una congruenza tra la comunità morale e la comunità legale, affinché abbia luogo la comunità politica.

A un secondo livello, si tratta di congiungere i due poli o potenze proprie dello Stato di diritto democratico, ossia, da una parte, il polo "repubblicano" dell'autonomia civica e della volontà collettiva, dall'altra, il polo "liberale" dei principi di giustizia e dei diritti fondamentali.

È la Pubblicità ad assicurare, in un modo o nell'altro, la congiunzione dei diritti dell'uomo e della democrazia, della giustizia politica e dell'autonomia civica.

Per riassumere il risultato, diciamo che la Pubblicità, insieme alla Civiltà, ha ammansito la Sovranità armonizzando il "Comune" della volontà politica (polo repubblicano) e l'"Universale" dei diritti fondamentali (polo liberale). Così è stato possibile conciliare giustizia politica e autonomia civica, sia nel caso in cui un uso critico della ragione pubblica (Kant) decentrasse il comune in direzione dell'universale, sia nel caso in cui un'appropriazione ermeneutica dei principi del diritto razionale (Hegel) configurasse l'universale negli schemi di una cultura pubblica comune (le "astrazioni abituali").

La sintesi dello Stato moderno è in definitiva una composizione complessa e basata su un equilibrio che non è poi così ovvio rendere stabile. In passato, grandi

* Saggio inedito. Traduzione dal francese di Chiara Pesaresi.

crisi economiche, morali, politiche, spirituali hanno messo in discussione la sintesi dello Stato politico. In Europa, dopo la Seconda guerra mondiale, tale Stato è stato ripristinato attraverso lo Stato sociale redistributivo. Tuttavia, la caduta del muro di Berlino, il crollo del blocco sovietico hanno mosso contro di esso un secondo attacco, meno visibile ma forse più profondo, soprattutto se la fine del mondo fondato su due blocchi è una delle cause del nuovo ordine, neoliberale, della globalizzazione economica che si segnala attraverso il sovvertimento degli Stati da parte dei mercati, del politico da parte dell'economico.

Di qui, il problema attuale: da un lato, lo schema di una Unione europea, transnazionale e post-statale, cosmopolitica nel suo principio, sembra essere una risposta all'altezza della globalizzazione intesa, questa volta, nel senso sociologico lato di una «intensificazione delle relazioni sociali mondiali»[1]. Da un punto di vista funzionale, ciò sembra appropriato.

Da un altro lato, l'obiezione hegeliana rimane: una Costituzione universale non ha alcun senso politico, nessun valore di integrazione, poiché non realizza alcun risultato sintetico (dell'Universale e del Comune). Il cosmopolita o cittadino del mondo non potrebbe riconoscervi l'elemento comunitario necessario alla sua identità. Gli apparirebbe soltanto un universale astratto. La difficoltà è infatti che il "momento" logico dello Stato, come sintesi della libertà individuale e della solidarietà collettiva, sembra ad oggi inaccessibile: non vi è alcuno Stato mondiale possibile e auspicabile, e nemmeno uno Stato sovranazionale continentale o subcontinentale, in ogni caso, sovranazionale, mentre lo Stato nazionale sembra funzionalmente declassato.

Nel contesto della globalizzazione, che leghiamo ad un vacillare della sintesi stato-nazionale e ad una polarizzazione dell'Universale e del Comune in *disjecta membra*, la questione europea, questione del senso del progetto europeo, si ripropone oggi con forza.

Innanzitutto perché la legittimazione fondatrice del progetto europeo, la *pace*, sembra essersi erosa se non, addirittura, sembra essere crollata con il muro di Berlino. E poi perché la *prosperità*, oltre al fatto che non è sufficiente, funziona meno bene nella misura in cui in Europa si propone una cura di austerità. Infine, perché la globalizzazione è sempre più vissuta come un *Diktat* del governo mondiale neoliberale, cosa che suscita il sospetto di una collusione tra il meta-potere capitalista e la costruzione europea, quasi guidata a distanza dagli Stati Uniti. Di qui un'incertezza sul senso della "dinamica europea" nei riguardi della globalizzazione: adattamento economico o riallineamento politico?

1. A. Giddens, *Le conseguenze mondiali della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 71.

Una legittimazione di rilievo sarebbe rendere credibile l'Unione europea in quanto attore pienamente impegnato nelle grandi organizzazioni internazionali, al fine di domare socialmente i mercati. Ciò rinvia a un'unione federale degli Stati europei ma senza per questo aderire allo schema statale di uno Stato federale sovranazionale.

Come dare consistenza all'idea paradossale di uno Stato europeo post-statale, cosmopolitico nel suo principio?

Ciò presuppone una struttura giuridica complessa: una griglia di lettura efficace è offerta dalla proposta kantiana di una struttura che articola tre "livelli di relazioni del diritto pubblico" (interno, tra cittadini nazionali all'interno di ogni Stato membro; esterno o internazionale ma intracomunitario tra le nazioni membri dell'Unione; transnazionale, dei cittadini europei tra loro e con i diversi Stati membri).

Ciononostante, il processo di integrazione politica, post-statale, richiede un *ethos* nuovo, post-nazionalista, compatibile con il principio di una *sovranità condivisa* o co-sovranità degli Stati membri. L'Unione europea è all'avanguardia di questo principio politico nuovo... e fragile.

Poniamo che lo schema che conviene all'Unione europea sia quello di un *cosmopolitismo processuale*[2] per il quale il modello della federazione di Stati non è che un *terminus a quo*, mentre il *terminus ad quem* non è lo Stato sovranazionale (e plurinazionale) ma un'unione cosmopolitica post-statale.

È in questa prospettiva che assume un senso pieno il progetto di una strutturazione dello spazio europeo attraverso il "dialogo civile", il "dialogo sociale" e la "democrazia partecipativa", e ciò nello stesso momento in cui si parla di un "contributo positivo" delle religioni alla base identitaria dell'Unione. Lo spazio europeo tenderebbe a profilarsi come uno spazio polifonico. Esso sarebbe destinato a essere, con ciò, uno spazio post-secolare? Lascio la questione in sospeso, per considerare tre dimensioni nelle quali tende a dispiegarsi il nuovo spirito europeo.

* * *

Nella *dimensione orizzontale* si ha di mira uno spazio pubblico senza barriere, ampliato alle dimensioni dell'Unione. Questo sembra essersi già delineato al vertice, al fine di formare una civiltà intergovernativa. La nuova civiltà deve tuttavia raggiungere degli strati sempre più profondi della società. Fare l'Europa dei popoli

2. Cfr. F. Cheneval, *Legitimation der multilateralen demokratischen Integration*, in Id., *Legitimationsgrundlagen der Europäischen Union*, vol. 27, Lit Verlag, Münster 2005.

presuppone già molta immaginazione politica da parte dei responsabili e, al contempo, una certa audacia.

Ricordiamo ciò che Jean Monnet scriveva nelle sue *Memorie*: «Non ho mai pensato che l'Europa possa nascere un bel giorno da una grande mutazione politica e non pensavo che si dovesse cominciare col consultare i popoli sulle forme di una Comunità della quale non avevano alcuna esperienza concreta»[3]. La rottura con l'immaginario della fondazione rivoluzionaria non avrebbe potuto essere espressa in modo più preciso e puntuale. È, però, vero che l'epoca è cambiata e che ormai, da una ventina d'anni, il processo europeo subisce una politicizzazione negativa crescente. Addirittura sembrerebbe più opportuno affrontare le critiche e mettere le mani avanti analizzando ciò che non va nell'Unione. E tra queste critiche, la più diffusa consiste nel denunciare un "deficit democratico" dell'Unione. Inoltre, in maniera più sofisticata, si denuncia anche una dinamica "antipolitica" del processo europeo, suggerendo un'equivalenza tra "post-nazionale" e "post-politico".

Senza entrare in questo dibattito, vorrei mettere in guardia contro l'illusione che consisterebbe nel pretendere di erigere l'Europa politica a democrazia globale. Mario Teló osserva, per esempio, che «nessuna teoria classica della democrazia può [...] legittimare il processo decisionale europeo nel suo stato attuale»[4]. Non credo che l'Unione europea abbia come vocazione quella di promuovere al suo livello e nel suo ambito una democrazia interna. Questo riguarda piuttosto i suoi Stati membri. Per quanto riguarda l'Unione europea, il modello cosmopolitico non corrisponde alla concezione dominante della democrazia cosmopolitica nell'era angloamericana. Stando a quanto afferma Monique Canto, questo modello vuole liberarsi degli Stati, non essendo «elaborato a partire dalla concezione degli Stati, ma derivando da istituzioni internazionali e da forze sociali divenute indipendenti dagli Stati»[5]. A mio avviso, la stoffa che costituisce il concetto normativo dell'Unione europea è un'altra ed è diversa. La strutturazione nazionale le è indispensabile e la struttura di base dell'Unione europea transnazionale e post-statale può essere presentata come indicato in Tabella.

3. J. Monnet, *Mémoires*, Livre de Poche, Paris 1988, p. 536.

4. M. Teló, *Démocratie et construction européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 2.

5. M. Canto-Sperber, *Les fondements normatifs du cosmopolitisme*, in R. Chung, G. Nootens, *Le Cosmopolitisme. Enjeux et débats contemporains*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal (Canada) 2010, pp. 63, 69.

IL COSMOPOLITISMO GIURIDICO COME STRUTTURA DI BASE DELL'UNIONE EUROPEA				
LIVELLI DI DIRITTO	TIPO GIURIDICO	PRINCIPIO POLITICO	RELAZIONI	GARANZIA STATALE
1° livello Nazioni	Diritto statale *Ius civitatis, Staatsrecht, Staatsbürgerrecht*	Isopolitia repubblicana	Tra cittadini nazionali Infrastatali	Diritti fondamentali degli individui Diritti dell'uomo
2° livello Federazione	Diritto confederale (internazionale internalizzato) *Ius gentium, Völkerrecht*	Libero federalismo	Tra nazioni Interstatali	Diritti fondamentali dei popoli e degli Stati Diritti delle genti
3° livello Unione	Diritto transnazionale *Ius cosmopoliticum, Weltbürgerrecht*	Unione cosmopolita	Tra cittadini dell'Unione Intracomunitarie	Diritti degli stranieri cittadini dell'Unione Diritto cosmopolitico

Vorrei, tuttavia, ricollocare la giustificazione del modello deliberativo dal punto di vista filosofico delle critiche con le quali si vede oggi messo a confronto il liberalismo politico. Penso a due rivendicazioni di autonomia dirette contro la concezione rawlsiana del liberalismo politico, con le quali si chiede di riconoscere e onorare l'*autonomia civica* allo stesso livello della *giustizia politica*. In cosa consiste la rivendicazione? Su quale denuncia di insufficienza si basa?

Si tratta innanzitutto dell'*impossibilità pratica per i cittadini di concertare efficacemente tra loro le condizioni della vita buona al livello delle società politiche che essi costituiscono, soprattutto se questo livello è chiamato a una dimensione continentale. Di qui un attacco agli ideali legati alla concezione democratica della nazione.*

Si tratta poi dell'*impossibilità per i soci di fare coincidere il loro consenso politico di base con una convergenza su una definizione di sé più sostanziale. Di qui una sofferenza strutturale, vissuta come un attacco all'identità morale della persona.*

Tali critiche mosse contro il principio liberale delle società moderne comportano delle rivendicazioni "forti", poiché esse possono riferirsi a ideali moderni. Ora, se decidiamo di dar credito a queste rivendicazioni, sembra che *a priori* si prospettino logicamente tre opzioni. Mi limito qui a una costruzione puramente teorica, "speculativa".

1. La prima è un'opzione *comunitarista* semplice, che considero qui in una versione radicalizzata conseguentemente alle sue stesse premesse. Questa consisterebbe nel restringere la comunità legale sulla comunità morale, di modo che la comunità politica proponga al consenso pubblico principi costitutivi tali che gli interessati non sentano alcuna tensione tra questi principi politici di base e i valori sui quali si strut-

tura la loro identità morale. Inoltre: attraverso questi principi politici, essi dovrebbero riconoscere immediatamente i loro ideali morali al punto che potrebbero leggere nella loro Costituzione una chiara formulazione della loro identità personale.

Questo orientamento presuppone nella pratica una ridefinizione drastica delle comunità politiche sulla base di una cooptazione dei loro membri, effettuata secondo il criterio delle affinità elettive. Nello stato attuale delle società politiche nazionali, questo genere di comunità sarebbe necessariamente esclusivista. In tale opzione si presuppone, infatti, che coloro che non condividono i "nostri" stessi valori debbano solo fare comunità politica altrove. Una soluzione federale non farebbe altro che mascherare la realtà di una divisione politica interna all'ex-società nazionale, cioè la realtà di una frantumazione della nazione d'origine in più sotto-nazioni, ciascuna dotata del suo Stato, della sua Costituzione e del suo diritto.

Cerchiamo di comprendere l'immagine: la grande società si preoccuperebbe esclusivamente di assicurare l'ambito liberale della giustizia politica, mentre le "Città" o le "Comunità ospiti" (nella grande società) si auto-organizzerebbero in base all'obiettivo comunitarista della vita buona.

2. La seconda opzione è l'*opzione multiculturalista*. Questa può pretendere, da parte sua, di risolvere la duplicità suddetta dissociando l'ambito federale globale, quello dell'Unione come tale, dagli ambiti comunitari all'interno dei quali si eserciterebbe la competenza civica di autodeterminazione delle condizioni di vita buona per ciascuna comunità ospitata dalla grande società.

Alla grande società corrisponderebbero le disposizioni politico-giuridiche fondamentali di una *società giusta*, disposizioni valide per tutti i soci, qualunque sia la loro comunità di appartenenza, nazionale o infranazionale. Quanto alle comunità ospiti, o Città esclusiviste[6], esse potrebbero allora, senza alcun danno alla giustizia politica globale, essere formate sul principio di una coincidenza tra norme e valori, tra comunità legale e comunità morale, nella misura in cui le Costituzioni di queste Città siano compatibili tra loro e con la Costituzione dell'Unione.

In questo caso, ne verrebbe un guadagno in termini di autonomia civica per il fatto che, beneficiando del tetto comune di diritti fondamentali e anche di prestazioni che assicurano le *capabilities* di base, i cittadini dell'Unione potrebbero comunque sviluppare quest'autonomia civica anche per una definizione consensuale, ma necessariamente locale, delle condizioni selettive della vita buona per ogni comunità o Città così ricomposta.

6. Cfr. M. Hunyadi, *L'Art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Cerf, «Humanités», Paris 2000.

Un tale dispositivo propone uno schema che non ha alcun corrispettivo nella realtà. Si tratta di una costruzione puramente teorica. Esso è accettabile, dal punto di vista della giustizia politica, solo se, innanzitutto, i principi politici di base dell'Unione o della Federazione possono essere oggetto di un'adesione da parte di tutti gli interessati e se i membri delle comunità politiche formate sulla base di affinità morali possono in qualsiasi momento uscire da queste comunità senza perdere i diritti e i vantaggi sociali legati alla loro cittadinanza di cosmopoliti.

A tale modello muoverei un'obiezione "perfezionista": il principio secondo il quale, all'interno di una grande società globale, delle comunità potrebbero costituirsi su una tale chiusura nei confronti della divergenza etico-estetica, priva totalmente l'insieme composito così costituito del pungolo morale rappresentato dal confronto dei punti di vista in seno ad uno spazio pubblico aperto alla contraddizione. Ciò rischierebbe di devitalizzare il quadro liberale della giustizia politica. Per questo suggerisco la prospettiva di un *cosmopolitismo discorsivo*, che combinerebbe la figura «post-moderna» che ho appena richiamato con un orientamento critico.

3. L'*opzione discorsivista* sostituisce al modello liberale del consenso per intersezione quello di un consenso per confrontazione, supponendo che sia la deliberazione pubblica dei cittadini, attraverso gli spazi pubblici autonomi eventualmente locali ma privi di barriere (i cui temi di dibattito si farebbero eco a vicenda), ad essere in ultima istanza la sola atta a fare eventualmente evolvere i principi costitutivi della società civile, e persino della comunità politica formata insieme dai cittadini e dai popoli dell'Unione, includendo i loro rappresentati negli Stati membri.

Qual è il suo valore operativo per l'Unione europea? Esso risiede nel formare la mediazione di una cultura pubblica comune. Mediazione, da una parte, tra l'unità del quadro giuridico comune e, dall'altra, tra la pluralità delle culture proprie delle nazioni dell'Unione. Tale mediazione è indispensabile, non fosse altro che tra gli stati maggiori governativi. Essa implica l'apertura di uno spazio di dialoghi propriamente europei che presuppongano un confronto, naturalmente sempre civile, legale e pubblico, delle prospettive portatrici di interessi e di convinzioni. Il quadro di formazione processuale di una cultura politica comune può essere tratteggiato nel modo seguente:

- Partiamo dall'idea che le norme europee differiscano dalle norme nazionali per il fatto che sono caratterizzate da una debole "sovradeterminazione" del loro senso da parte di un contesto culturale, che supponiamo in questo caso poco omoge-

neo, di comprensione preliminare, e dunque di ricezione e di interpretazione[7]. A differenza delle nazioni, l'Unione, data la sua eterogeneità culturale, non offre per le norme comunitarie uno sfondo di interpretazione univoca.

- Ne consegue che saranno tanto più numerosi e resistenti i conflitti di interpretazione giuridica, sul cui registro la civiltà dell'Unione tende a portare i conflitti di interessi tra Stati membri. Questi conflitti di interpretazione riguardo il diritto comunitario e i principi da cui esso deriva sfociano solitamente in processi di argomentazione pubblica. Ora, questi ultimi non avvengono senza lasciare traccia. Essi rappresentano un gran numero di "precedenti" politici che sono come delle sedimentazioni che contribuiscono a tessere lo sfondo necessario per una comprensione pressoché univoca del senso delle norme pubbliche dell'Unione.
- Così si forma in maniera processuale una cultura pubblica comune che non potrebbe ovviamente essere decretata. Il suo avvento dipende piuttosto da una pratica, e questa pratica comunitaria è la stessa che è richiesta dalle controversie che possono opporre tra loro gli Stati membri dell'Unione tramite i loro rappresentanti.

Rispetto al principio liberale del consenso per intersezione, il principio del consenso per confrontazione dovrebbe permettere di ristabilire senza violenza esclusivista la continuità rotta tra, da una parte, gli interessi e le convinzioni sulle quali si organizzano le preferenze etiche dei soci e, dall'altra, le norme e i principi ai quali fa riferimento la loro identità politica di cittadini. In questo senso, il modello deliberativo si propone come una figura di superamento della disgiunzione liberale tra norme e valori, sventando la doppia trappola del ripiego comunitario e dell'indifferenza postmoderna[8], cioè il doppio scoglio che rappresentano, da una parte, l'elusione di una eterogeneità profonda dei sistemi di valori e, dall'altra, la neutralizzazione di un confronto razionale tra le convinzioni sostanziali.

Tuttavia, ecco la difficoltà del modello discorsivista: si può sempre immaginare che la discussione condotta pubblicamente giunga a un consenso che contraddirebbe la concezione liberale di un pluralismo ragionevole, una concezione che considera irricevibili alcune questioni quali quelle, ad esempio, intese a valutare se le donne meriterebbero di godere dello stesso statuto legale degli uomini, o ancora, se i diversi popoli sono veramente uguali tra loro.

Questa difficoltà si lascia affrontare in relazione al dilemma cui rimanda. O si tende a fondare, in riferimento all'idea della dignità umana, le premesse assiologi-

7. A proposito della nozione di sovradeterminazione del senso delle norme, in relazione ai concetti di predeterminazione e codeterminazione, cfr. M. Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Éd. du Seuil, Paris 1994.

8. Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2004.

che di pari libertà, di reciprocità, di solidarietà, di corresponsabilità, ammettendo una base di dovere naturale e di teologia naturale, e si assume allora il ritorno a una giustificazione metafisica, fatto che reciprocamente pone il problema di una pari accessibilità alle ragioni vere per aderire a questi principi. Oppure si aspira, come John Rawls, a una giustificazione "strettamente politica", non "metafisica", facendo valere l'orientamento semplicemente "ragionevole" di individui che, per aver rinunciato a imporre le loro convinzioni, si mostrano disposti a cooperare pacificamente con dei consoci, e si rimuove allora il punto di vista filosofico da cui potrebbe essere stabilita la forza di obbligazione inerente alle ragioni morali per rispettare il diritto altrui. La disposizione razionale alla cooperazione non potrebbe infatti derivare da una giustificazione strettamente pragmatica, senza che si debba per ciò rinunciare a statuire la stabilità di una simile disposizione.

Di qui l'esortazione a riproporre la difficile questione dei fondamenti filosofici di un obbligo morale che sia allo tesso tempo categorico e postmetafisico, riconoscendo la convinzione etico-religiosa in prospettiva di una riconciliazione tra ragione e religione[9]. Ciò ci conduce verso l'idea di una *dimensione verticale* dell'*ethos* europeo.

* * *

Mentre nella dimensione orizzontale, il confronto – sempre civile, legale e pubblico – è principalmente argomentativo, esso scivola, nella dimensione verticale, verso il registro ricostruttivo del discorso. È sul registro discorsivo della ricostruzione che logicamente si compie l'apertura reciproca delle memorie nazionali. Ne va della rimozione di fraintendimenti e contenziosi che hanno spesso origine nel passato dei conflitti internazionali e che possono continuare a gravare sulle relazioni presenti. Il *telos* del procedimento ricostruttivo è allora la riconciliazione tra i popoli, in particolare tra coloro che sono chiamati all'unione. L'integrazione post-nazionale presuppone certamente la formazione di una cultura pubblica comune (è la dimensione orizzontale), ma anche l'orientamento verso una memoria storica condivisa, un obiettivo che può essere sostenuto dall'*ethos* comunicativo sviluppato nella dimensione verticale. Charles Taylor aveva messo l'accento su un doppio orientamento comunicativo, orizzontale e verticale, al fine di realizzare adeguatamente gli ideali moderni della realizzazione del sé. Questa non può, secondo lui, essere considerata in maniera adeguata se ci si attiene a delle premesse strettamente "individualiste", cioè ad una disposizione solipsista al ripiegamento

9. Cfr. J.-M. Ferry, *La Religion réflexive*, Cerf, «Humanités», Paris 2010.

su di sé. Nel mondo moderno, in cui l'identità dipende essenzialmente dal riconoscimento, il suo fiorire, spiegava Taylor[10], presuppone che non solo ci si apra agli altri, nella dimensione orizzontale dello spazio sociale, ma che inoltre si coltivi le proprie risorse, nella dimensione verticale del tempo storico, attraverso un'appropriazione ermeneutica delle tradizioni che hanno contribuito alla formazione del nostro contesto di vita.

Tuttavia, l'identità post-nazionale richiede più di questo. Non si accontenta di una *Bildung* che si limiti a coltivare la propria eredità; per esempio, quella della propria nazione. Non si tratta di una pura e semplice (ri)appropriazione ermeneutica degli elementi di tradizione che dovrebbero costituire la "nostra" identità. Il modello non è quello che, ad esempio, Hannah Arendt aveva messo in evidenza a proposito del senso comune, collegando le categorie "romane" della fondazione, dell'*auctoritas* o "aumento"[11], e della religione, questo *religere* della tradizione, che ci lega alla fondazione. In Gadamer, nonostante il tema della "fusione di orizzonti" (dell'interprete e dell'*interpretandum*), il gesto dell'ermeneutica filosofica resta ancora un gesto conservatore. In Hannah Arendt avviene lo stesso, nonostante il richiamo al decentramento, che indica il suo riferimento "kantiano" al "pensiero allargato" e al "giudizio riflettente". Arendt aveva costantemente suggerito che il gesto della critica moderna, assimilato al gesto cartesiano della *tabula rasa* effettuato su tutti i "pregiudizi" della tradizione, avrebbe avuto come conseguenza quella di rompere il "filo di Arianna" che ci lega al passato e nello stesso tempo ci illumina il futuro. Gadamer ha confermato questa metacritica denunciando un accecamento della critica, quella dell'Illuminismo moderno: questo non si accorgerebbe di essere esso stesso una tradizione; e che inoltre alcuni pregiudizi, non i pregiudizi "di precipitazione", ma gli autentici "pregiudizi di autorità" sono al contrario fonte di ogni verità[12]. Infatti, come potremmo criticare un ordine esistente se non disponessimo "preliminarmente" delle risorse di senso che ci forniscono le categorie e gli schemi grazie ai quali soltanto la critica è possibile? Vi è su tale questione un dibattito filosofico la cui risoluzione forse non avverrà prima che si sia rinunciato a mischiare i problemi di validità e i problemi di costituzione. Nell'attesa, supponiamo dunque che la critica moderna funzioni come un *disgregante del senso* ereditato. Questa distruzione del senso comune sarebbe atta a distruggere la sostanza delle identità personali. Per questo motivo, diciamo, sia-

10. Cfr. Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1999.

11. Cfr. H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970.

12. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 325 e ss.

mo dispersi, isolati nella massa. Della persona, resta soltanto l'individuo "nudo", esposto a tutti i rischi politici, ivi compresi i totalitarismi.

La riabilitazione gadameriana della tradizione, dell'autorità e del pregiudizio non manca di forza. Ma, almeno mi sembra, essa misconosce il fatto che un vero e proprio sviluppo della tradizione critica *non* consiste nel rompere il legame col passato, nel liberarsi delle eredità e, quindi, di ogni "debito", ma piuttosto nell'instaurare un *altro* modo di appropriazione delle tradizioni e del passato. Questo rapporto non si limita più a un registro narrativo o narrativo-interpretativo, ma integra la narrazione e l'interpretazione in un processo che si svolge in direzione dei registri dell'argomentazione e della ricostruzione.

Si tratta di adottare un atteggiamento autocritico nei confronti del proprio passato, al punto di essere spinti a dubitare delle tradizioni che hanno potuto strutturare le nostre identità nazionali: queste non sono buone *a priori*, alcune valgono forse più di altre; e poiché una selezione si esercita comunque su di esse, tanto meglio che la si attui in maniera cosciente e ragionata. Questa disposizione critica unisce i due registri riflessivi del discorso: l'argomentazione e la ricostruzione. È questo il caso quando il processo di autocritica è avviato da appelli al riconoscimento di crimini passati. Da un punto di vista morale, si tratta di ingiunzioni a rompere con una gestione narcisistica e apologetica delle memorie nazionali. Si è spinti ad aprire la propria memoria nazionale a quella degli altri, rinunciando dunque al racconto autistico di sé e accogliendo quello degli altri. Ne va di quei "racconti incrociati" che Paul Ricœur aveva evocato a proposito di un nuovo *ethos* europeo. Lo scambio di memorie può giungere fino alla richiesta di perdono da Stato a Stato, da popolo a popolo. Di fatto, le riflessioni che ho sviluppato a proposito dell'etica ricostruttiva[13] incontrano ciò che Paul Ricœur designa in maniera precisa come ciò che costituisce i tre tratti essenziali dell'«nuovo *ethos* per l'Europa»: «La traduzione […] è il solo modo per manifestare l'universalità del linguaggio nella dispersione delle lingue. La narrazione incrociata […] è l'unico modo per aprire la memoria degli uni su quella degli altri; […] il perdono […] è il solo modo per spezzare il debito e l'oblio, togliendo così gli ostacoli all'esercizio della giustizia e del riconoscimento»[14].

Il passato europeo è, come sappiamo, segnato da un debito di violenze reciproche non ancora tematizzate a sufficienza. Una parte del passato "non passa". Se consideriamo il quadro d'insieme delle tradizioni che compongono l'eredità culturale europea, è evidente che certe tradizioni sono meno accettabili di altre.

13. Cfr. J.-M. Ferry, *L'etica ricostruttiva* (a cura di G. Lingua), Medusa, Milano 2006.

14. Cfr. P. Ricœur, *Quale nuovo ethos per l'Europa?,* in Id., *La traduzione*: *una sfida etica* (a cura di D. Jervolino), Morcelliana, Brescia 2002, p. 91.

L'identità europea rivendicata dai testi costituzionali con il loro catalogo di "valori dell'Europa" messi in evidenza, per esempio, nel Primo Titolo del Progetto di Costituzione depositato dalla Convenzione nel giugno 2003, è il risultato di una selezione operata sull'eredità globale. Solo alcuni elementi di questa eredità sono rivendicati politicamente di fronte al mondo. Una simile selezione non è certamente illegittima in sé. Ma non riveste lo stesso significato, a seconda che derivi da una rimozione degli aspetti oscuri dell'eredità, o che risulti al contrario da un lavoro critico che abbia saputo tematizzare i lati oscuri della tradizione e di un passato storico segnato dal destino delle violenze, umiliazioni e ingiustizie che possono gravare sulle relazioni presenti caricandole di risentimento. Riconoscere questo debito significa assumersi una *responsabilità nei confronti del passato* e in ciò risiede l'elemento caratteristico di un'*identità ricostruttiva*.

Per ricapitolare, due compiti si presentano in prospettiva per l'Europa che si sta facendo:

1- Un compito autocritico che parte dalla convinzione che, nello stato attuale delle relazioni tra i popoli del mondo, il riconoscimento reciproco diventa inseparabile dal riconoscimento delle violenze che questi popoli si sono inflitti in passato. Da una parte, il diritto delle genti, sebbene riassuma i risultati storici della lotta dei popoli per il riconoscimento, è troppo formale per sostituire i processi sostanziali di un'etica ricostruttiva. D'altra parte, la politica dei diritti dell'uomo, condotta dagli Stati del primo mondo, deve cominciare con un racconto degli oltraggi che essi stessi hanno commesso nei confronti dei diritti dell'uomo.

2- Un compito autoriflessivo che consiste nel riconsiderare le diverse tradizioni ereditate in base alla loro accettabilità pubblica, il che presuppone una selezione cosciente che non celi le ambivalenze e consideri prioritariamente gli elementi che si accordano con un universalismo più pragmatico che semantico; ovvero: una forma di universalismo che consisterebbe meno nell'imposizione di norme positive con pretese di unificazione, che in una apertura all'altro in quanto individualità unica, cioè in una disposizione di principio al riconoscimento di singolarità.

In questo modo, il patrimonio culturale o spirituale dell'Europa non costituirebbe più un *limite* identitario, un principio di esclusione, ma una *risorsa* di valori portati allo statuto di offerta di adesione o di riunione. La gestione della memoria storica cesserebbe di essere autocentrata in maniera nazionalista, auto-apologetica e portata a occultare ciò che lede il narcisismo nazionale. Assumendo una responsabilità nei confronti del passato, legando il riconoscimento reciproco alla condizione di un riconoscimento delle violenze che ci si è reciprocamente inflitti,

si intraprende un *processo ricostruttivo* di riconciliazione che riveste un valore allo stesso tempo morale e politico, in particolare nella prospettiva dell'allargamento dell'Unione. Si pensi, per esempio, alle richieste di perdono che Helmut Khol e Vaclav Havel hanno rivolto l'uno all'altro.

Un tale gesto coinciderà con l'aprire la memoria propria alla diversità dei singoli vissuti. Quest'apertura – che ci si augura simmetrica – delle memorie nazionali le une alle altre realizza un decentramento, uno scambio di prospettive che, spingendo a porsi dal punto di vista dell'altro, realizza un *allargamento* verso l'altro, inseparabile da un *approfondimento* del proprio passato: ogni popolo comincia ad integrare le altre memorie nella propria, come per comporre una memoria comune. In pratica, un tale riconoscimento di sé nell'altro e dell'altro in sé, dà avvio a una *memoria storica condivisa*, sostanza etica di una Costituzione politica transnazionale. Il rapporto autoriflessivo degli Europei con la loro storia e con la loro identità condiziona la prosecuzione della loro integrazione democratica al di là dei limiti del loro Stato, cioè l'allargamento su scala continentale della solidarietà civica. La sua estensione è divenuta inseparabile da una coscienza storico-critica che favorisca la tematizzazione degli eventi che hanno intralciato il processo di riconoscimento reciproco dei popoli, accumulando diffidenza.

Per quanto riguarda l'Unione europea, tanto nelle relazioni tra i suoi membri che di fronte al resto del mondo, un tale processo ricostruttivo non ha nulla di accessorio. In esso si attesta l'autenticità di un riconoscimento comune dei principi politici volti a federare le nazioni. Così abbiamo, per esempio, l'intuizione di un legame interno tra l'interiorizzazione da parte della Turchia dei valori dello Stato di diritto democratico e il suo riconoscimento ufficiale del massacro degli Armeni, ivi compreso come genocidio. Anche il rapporto autocritico che instaura con il proprio passato la "politica della memoria" non merita la violenta stigmatizzazione di cui è oggetto. Sotto il pretesto di un'onesta stima di sé, tradisce la propria presenza uno sciovinismo chiuso al fatto che l'Europa, attraverso le sue nazioni, instaura con la sua storia un rapporto riflessivo grazie al quale le memorie nazionali sarebbero in grado di aprirsi le une alle altre, di dare quindi l'impulso a un processo ricostruttivo reso autentico dal riconoscimento pubblico delle violenze perpetrate in un passato in cui si sono accumulati i risentimenti che gravano sul futuro. Questo nuovo rapporto con la memoria è il mezzo per eccellenza attraverso cui liquidare il debito delle relazioni internazionali e l'Europa comincerebbe così la sua nuova storia, in cui i rapporti tra nazioni, prima dominati dalla lotta a morte per il riconoscimento, si impegnerebbero in un percorso che fa prevalere la riconciliazione.