

Identità tradotte: Filosofia e religioni per un nuovo spazio europeo

CARLA CANULLO*

Il disincanto di Europa

Sono passati molti anni da quando Marcel Gauchet ha pubblicato la sua “storia politica della religione”, la cui presa nel mondo intellettuale è dovuta anche al suggestivo titolo, *Il disincanto del mondo*¹. Così come l'autore non ritiene di snaturare la formula ampliandone il senso rispetto all'originaria formulazione weberiana (disincanto del mondo come eliminazione della magia in quanto tecnica della salvezza), allo stesso modo faremo noi iniziando questa conferenza col ridimensionare l'estensione dell'espressione da “disincanto del mondo” al “disincanto di Europa”.

Per l'Europa, si dirà, occorrerebbe parlare piuttosto di dis-illusione, ovvero di uscita dalle illusioni causata dal patente tradimento delle parole di Robert Schuman: «La pace mondiale non potrà essere salvaguardata se non con sforzi creativi, proporzionali ai pericoli che la minacciano. Il contributo che un'Europa organizzata e vitale può apportare alla civiltà è indispensabile per il mantenimento di relazioni pacifiche. [...] L'Europa non è stata fatta: abbiamo avuto la guerra. L'Europa non potrà farsi una sola volta, né sarà costruita tutta insieme; essa sorgerà da realizzazioni concrete che creino anzitutto una solidarietà di fatto». Si potrebbe aggiungere che non soltanto queste parole, ma anche il premio Nobel per la pace di cui l'Europa è stata insignita obbliga a fare i conti con le smentite che quotidianamente le vengono inflitte. Soprattutto, quella sottrazione che è raccontata dal mito di Europa sembra segnare in modo inaggrabile l'impossibilità di un progetto europeo. Se il mito non racconta di una violenza

* *Università di Macerata (Italia)*. – This text can be quoted as follows: Carla Canullo, “Identità tradotte: Filosofia e Religioni per un nuovo Spazio Europeo”. In: João J. Vila-Chã & Miguel García-Baró (Org.), *Philosophy and the Future of Human Formation in Europe • La Filosofía y el futuro de la formación humana en Europa*. Papers Presented at the Regional Congress of COMIUCAP for Europe Organized in Conjunction With the Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 17-19 of December, 2014).

¹ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985, ed. it. A cura di A. Comba, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992. In un senso diverso e sotto molti aspetti più originale di quello appena annunciato, anche Charles Taylor ha di recente parlato di disincanto in *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, ed. it. a cura di P. Costa, EDB, Bologna, 2014.

ma di un'armonia, la sua eredità è, invece, più ambigua: Parsifae, moglie di Minosse (re di Creta, figlio di Giove ed Europa), s'innamora di un toro donato al marito da Poseidone, toro al quale si unirà dando nascita al Minotauro.

L'ambivalenza di un amore che genera mostri, o di un "sogno" che si realizza tradendosi, è l'eredità con cui facciamo i conti, consapevoli del fatto che ben poco si può fare a fronte delle tensioni economiche e politiche europee attuali. Per parlare di "Europa", allora, è inutile evitare quest'inaggirabile dis-illusione e anche quando, come nel nostro caso, ci si riferisce all'Europa come luogo in cui parlare di filosofia e formazione umana senza necessariamente parlare "di" Europa, è sempre di quest'ultima che *ne va*. Anzi, è proprio quando *non* si parla di "Europa" che di questa si parla, giacché già parlare *in* Europa significa parlare *di* Europa. E quando si parla "in Europa" la dis-illusione del progetto si subordina alla diagnosi del suo "disincanto". Si subordina perché mentre la dis-illusione nei riguardi del progetto economico-politico è recente, il processo del disincanto viene da lontano, accompagna la storia culturale di Europa e determina le sue difficoltà a costituirsi come progetto culturale prima ancora che politico.

Tale difficoltà è l'indizio del disincanto di Europa, il cui obiettivo culturale è oggi *l'uscita da ogni progetto di formazione culturale, da ogni Bildung*. Infatti, le questioni culturali che il Consiglio Europeo promuove riguardano la cittadinanza europea e l'integrazione dei cittadini "in" Europa dando per scontato che *sia già da sempre chiaro che cosa la cultura europea sia*. Perciò, di fronte al fatto che è chiaro che cosa la cultura europea sia, la questione di una *Bildung* europea, di una cultura che sia incessante *formazione* culturale, che sia una messa in forma culturale e non soltanto *informazione* e diffusione di dati, è pressoché abbandonata o ignorata. Se, allora, per Gauchet il disincanto del mondo culmina nel cristianesimo in quanto religione dell'uscita dalla religione, il disincanto di Europa sarà anch'esso segnato da un'uscita e da una rinuncia, in questo caso alla *Bildung*. Detto altrimenti: il disincanto di Europa è l'uscita (in forma rinuncia) a ogni formazione culturale che sia formazione dell'umano. Una rinuncia non dichiarata, evidentemente, ma esplicitata dalla rinuncia di fatto a una formazione che ripensi la cultura come messa in forma culturale di "Europa". Si dà per scontato che l'Europa "vi sia" per il solo e semplice fatto che c'è stata l'*unificazione* degli Stati. Invece *unificazione* non è *unione*. Mentre nell'unificazione si riducono le differenze per riportarle a un unico modello, come nel caso della *reductio ad unum* monetaria, l'unione – per quanto fragile – è sempre unione di differenze, o anche, di storie differenti e di conflitti di fronte ai quali il progetto di un'unificazione esclusivamente economica mostra con evidenza la sua violenza ma anche la sua impotenza.

La sua violenza, perché essa s'impone come una sorta di *ab-solutus* de-materializzato e slegato da ogni decisione autenticamente politica al punto che, per affermarsi, si pone addirittura "contro" la politica. Di conseguenza, ogni progetto culturale non dispone né di forza né di autorità per opporsi a questo potere assoluto e de-materializzato. *La sua impotenza*, perché non riesce a tacitare le spinte indipendentiste e anti-europeiste che vedono in tale unificazione un abuso di potere che esautora le legittime aspirazioni nazionali. Ora, che l'unione europea sia stata realizzata soltanto come unificazione è evidente, così come è evidente che essa sia stata pensata come unificazione e *reductio ad unum* di tutti gli aspetti della sovranità nazionale, soprattutto di quella monetaria ed economica.

Resta, però, un compito che spetta alla filosofia: anziché preoccuparsi di elaborare modi sempre più raffinati per criticare o ripensare quest'unificazione, essa può *rovesciare* l'analisi appena proposta nel tentativo di pensare quanto anche resta da pensare, ovvero l'"impensato" dell'Europa. E in questo caso, a essere ancora "impensata" è *l'unione* stessa, la quale non è un "dato di fatto" – come l'unificazione – ma un compito alla cui realizzazione tutte le differenti identità europee sono convocate. Dal disincanto di Europa la filosofia può ripartire per iniziare a pensare, secondo la propria vocazione, l'unione impensata. Per fare questo, però, occorre ripartire da una constatazione: Europa, rigorosamente parlando, *non è*.

Europa che non è, ovvero: chi è Europa?

Ripensare l'unione per ripensare una possibile *Bildung* europea. Ma "chi" è Europa? Qual è la sua identità? Oggi, constatata la mancanza di una formazione specificamente europea, la risposta è perlomeno difficile. In un certo senso si sta avverando quel movimento dello spirito che Hegel aveva intercettato nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*: lo spirito, cioè, che va da oriente a occidente, si sta ora compiendo nell'America del Nord, a proposito della quale Hegel scriveva che questa è «il paese del futuro, dove in tempi che ci stanno davanti dovrà rivelarsi la sua importanza per la storia mondiale, forse nel conflitto fra Nord America e Sud America. È un paese del desiderio per tutti coloro che hanno a noia l'arsenale storico della vecchia Europa. Sembra che Napoleone abbia detto: *Cette vieille Europe m'ennuie*. Quanto è accaduto fino a oggi in America è solo l'eco del Vecchio Mondo e l'espressione di una vitalità estranea»². La diagnosi hegeliana non necessita di spiegazioni, tanto quel futuro è ormai il nostro presente. Soprattutto, posto il suo disincanto, essa non soltanto è "vecchia" ma, addirittura, *non è nella misura in cui* si ritira e, con ciò, rinuncia a ogni disegno di formazione umana. Ovvero: riti-

² G. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Bari-Roma, 2004, p. 76.

rarsi da ogni “progetto” di formazione umana equivale a dire che Europa rinuncia a “chi” è. È tale *Bildung*, infatti, a formare l'uomo e i soggetti, o anche, il soggetto culturale che Europa era ancora per Hegel.

Il giudizio ingeneroso è confermato da un motivo che costeggia il disincanto, ossia la secolarizzazione. Dall'ampissimo volume *L'età secolare*³ di Charles Taylor, sociologo e filosofo non europeo, ciò emerge chiaramente; da esso si coglie cioè con evidenza che Europa “non è” ma che, ciononostante, a essa ci si riferisce. Perciò la domanda “chi è Europa?” s'impone e resta legittima. Lo è innanzitutto perché il luogo in cui Taylor ha ricevuto le idee che espone è l'Europa, in secondo luogo perché il movimento della secolarizzazione che egli traccia parte dall'Europa moderna e si diffonde nel mondo. L'umanesimo esclusivo che traccia attorno a sé l'*hortus conclusus* dell'immanenza non nasce negli Stati Uniti ma nasce in Europa nell'epoca moderna, si rafforza con la Riforma e finisce per caratterizzare l'Occidente. Europa, allora, “non è” l'espressione di una *Bildung* specifica ma s'incluse perfettamente in quell'“età secolare” estesa a tutto il mondo cosiddetto occidentale. Sono le ragioni del credere quelle su cui Taylor s'interroga, chiedendosi come sia stato possibile passare da una società in cui era virtualmente impossibile credere a una realtà in cui la fede è un'opzione tra le altre⁴. L'analisi è ampia e attraversa molte soglie prima di arrivare alla conclusione che, più di una fine, si disegna attraverso i nuovi inizi rappresentati dalle conversioni di uomini che, nella temperie ateistica dei secoli XIX e XX, rifiutando l'angustia dello spazio dell'umanesimo esclusivo, «hanno aderito a un ordine più ampio e più comprensivo, che lo ingloba mentre lo distrugge»⁵, adesione che porta un'altra questione, cruciale: «L'ordine più ampio (ad esempio, quello di Dio e della sua Chiesa) distrugge l'ordine preesistente. Ma non esiste un'altra relazione ideale tra quest'ordine più ampio e i vari ordini costituiti – politici, culturali, intellettuali – della società?»⁶. Sovente, infatti, la relazione tra i due ordini è di tensione e contrasto, al punto che, nell'abbandono delle radici cristiane, sono individuati la disgregazione, il disordine e la vuotezza della civiltà moderna. In questa situazione che ha visto il progressivo trasformarsi dell'ordine cristiano, non sono tuttavia mancate nuove conversioni da una situazione di “ateismo” al cristianesimo che, nota ancora Taylor, hanno anche operato una rottura e un cambiamento nell'ordine cristiano, come nel caso di Charles Péguy, le cui idee – talvolta in contrasto con l'ortodossia – hanno anticipato alcuni temi del Concilio Vaticano II. Perciò, «comprendere il nostro tempo in termini cristiani significa in parte discernere questi nuovi sentieri, aperti a noi da pionieri che hanno scoperto

³ Ch. Taylor, *L'età secolare*, ed. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano, 2009.

⁴ Ibid., pp. 14 ss.

⁵ Ibid., p. 919.

⁶ Ibid.

una via attraverso il particolare paesaggio labirintico in cui viviamo, le sue boscaglie e le sue lande inesplorate, verso Dio»⁷. È questa situazione che fa chiedere a Taylor se si debba o no conferire privilegio a un ordine storicamente radicato della vita cristiana (passato o presente) o se non si debba invece rifiutare a ogni ordine lo *status* di paradigma⁸. La risposta alla questione, oggi più che mai, non è univoca, e soprattutto nei casi di nuove conversioni l'adesione a un ordine preconstituito non è affatto scontato, fino a generare un vero e proprio *Kulturkampf* sia interno all'ordine "più vasto" trascendente, sia tra tale ordine e l'ordine costituito secolare. Altra fonte di tensione interna ed esterna è la risposta all'escarnazione, ossia al rifiuto della carne che una certa cristianità ha assunto, sfociando in un'etica che, paradossalmente, depauperava di ogni legittimità la dimensione della corporeità, arroccandosi in posizioni obsolete soprattutto in materia di etica sessuale.

L'approdo conclusivo sembra aprire, forse anche oltre le intenzioni dell'autore, un nuovo scenario. Taylor, infatti, abbracciando dichiaratamente una prospettiva contraria all'umanesimo esclusivista che avrebbe tagliato fuori dalla sfera immanente quelle realtà e aspirazioni trascendenti che restano irrinunciabili, non si limita a scegliere ma lo fa con l'intento di *riedificare l'ordine più ampio (e non angusto come quello dell'umanesimo esclusivista) a partire da un passato che non è mai rimosso ma sempre ricompreso*. In termini diversi da quelli dell'autore potremmo dire che l'eredità che si è, in realtà *non è*. Essa è continua costruzione e riedificazione.

Taylor non si esprime in questi termini, ma vi sono dei motivi, nel suo testo, che ci danno da pensare in questa direzione. Che l'eredità debba essere continuamente ripresa, rimessa insieme ai fini di una riedificazione, è in primo luogo quanto il convertito ri-apprende *all'ordine più ampio* al quale si converte. In secondo luogo, Taylor procede con movimenti di andata e ritorno continui da un ordine all'altro *senza* che questi si tocchino e avvicinino ma in modo tale che conservino sempre un'irriducibile distanza. Il precedente filosofico che mette l'uno al fianco dell'altro l'ordine più ampio, aperto alla trascendenza, e l'ordine costituito immanente, o ancora, l'ordine aperto alla trascendenza e l'ordine secolare, è il pensiero dei tre ordini di Pascal. Sappiamo, infatti, che tra l'ordine della carne, l'ordine degli spiriti e l'ordine della santità non vi è contatto possibile, e che ogni ordine si comprende soltanto al proprio interno. In più, negli ordini abbozzati da Taylor accade un "moltiplicarsi interno" che ne fa cogliere la dinamicità e non la staticità. Non si tratta di paradigmi omologanti e morti perché cambiano, si muovono. Così, l'ordine umanistico

⁷ Ibid., p. 945.

⁸ Ibid., p. 958.

esclusivo, a forza di escludere, pretenderà di estromettere anche quegli elementi che a un certo punto si riaffacceranno al proprio interno determinandone cambiamenti e, in taluni casi e per alcuni uomini, spingerà all'uscita da esso. A quanti si trovano nell'ordine più ampio che si apre alla trascendenza, egli ricorda che nessuno può considerarsi il detentore della verità e aspirare, per questo motivo, a una pretesa purezza. Tale purezza dovrà in ciascuno fare i conti con i limiti del tradimento e, più in generale, della debolezza. Dunque, i due ordini separati s'incrinano al proprio interno o, forse, debbono farlo per non cedere alla pericolosa tentazione che sempre viene dalle varie idolatrie. Tutto ciò non soltanto fa luce sulla complessità interna dei singoli ordini ma anche sulla modalità in cui la storia va concepita, ossia non come progressiva assimilazione o distruzione di ciò che è passato ma come *tensione* di presente e passato. La diagnosi critica di Taylor, che l'incarnazione cristica si sia declinata nell'escarnazione storica della cristianità, accende l'attenzione sul motivo pagano della "corporeità" e umanità degli dèi; osservazione in insospettabile sintonia con ciò che Franz Rosenzweig scriveva a proposito della religiosità pagana quando affermava che «Dio [...] non può essersi rifiutato di venire incontro anche a chi lo cercava sulle mulattiere che s'inerpicano sull'Olimpo»⁹. E ancora: «La rivelazione non distrugge affatto il paganesimo autentico, il paganesimo della creazione; essa fa sì che a questo avvenga solo il miracolo del cambiamento, del rinnovamento»¹⁰. Il che, né nel caso di Rosenzweig né nel caso di Taylor, rappresenta un invito al neopaganesimo ma è la critica a ogni sistema totalizzante che pretenda di dare letture *omogeneizzanti* della religione. «La mia prospettiva, conclude Taylor, non lascia spazio a rotture non problematiche con un passato che ci saremmo semplicemente lasciati alle spalle [...]. La storia di come siamo fin qui arrivati è inestricabilmente legata al nostro resoconto di dove ci troviamo»¹¹.

Sia Gauchet che Taylor tracciano una delle possibili cornici all'interno delle quali un discorso su Europa può essere composto. Per quanto riguarda il disincanto, il disincanto di Europa è culturale. Nella seconda scena del medesimo quadro, invece, Europa *non è*. C'è una storia dello spirito che da oriente è andato a occidente intrecciando le storie del vecchio e del nuovo continente, o addirittura includendo anche altre parti del mondo ma *non è* Europa. Se perciò non sappiamo "chi" Europa "sia" è perché Europa, in realtà, "non è", ovvero non è né mai è stata un oggetto cernibile, definibile, contornabile. Parlare, come faceva Novalis nel 1799,

⁹ F. Rosenzweig, *Note supplementari alla Stella della Redenzione*, ne *Il nuovo pensiero*, a cura di Gianfranco Bonola, con commento di Gershom Scholem, Arsenale, Venezia, 1983, p. 61.

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹ Taylor, *Letà secolare*, cit., p. 966.

di *Europa in quanto cristianità*, rientra tra le analisi archeologiche del Vecchio continente che però non tengono conto della tensione che tale affermazione nutre *in sé* e che oggi si ridesta come critica a un'unificazione che è sempre più contraddittoria ed esposta a spinte secessioniste.

Tale archeologia, tuttavia, non è uno sterile esercizio perché, come concludeva Taylor, niente si taglia e muore del passato e la storia di quello che siamo stati s'intreccia con il resoconto di dove ci troviamo. Europa "non è" un ordine statico ma essa è *dove* noi siamo, luogo speciale in cui confluisce quello che siamo stati. Da qui si può ripartire.

L'identità si narra dove si traduce

Non è possibile rispondere alla domanda "chi" è Europa perché in realtà Europa "non è" ma nasce grazie a una *Bildung* o formazione umana e culturale, che ha generato ed edificato un luogo spirituale; tale luogo si è poi tradotto presso "altri" traducendovi questo speciale modo di essere, al punto che da spirito dell'Europa si è iniziato a parlare di spirito dell'occidente. Ciò detto, ecco la tesi che s'avanza: *Europa "non è" perché "è" una formazione continua che (si) edifica come luogo nel quale tale formazione si traduce.*

Per evitare che il discorso si perda a causa della sua ampiezza, annunciamo subito come si procederà: 1. in primo luogo, legittimando l'identità di Europa come identità narrativa; 2. in secondo luogo, mostrando che l'identità narrativa è "identità tradotte", dunque pluralità di formazioni umane che, proprio in quanto tali, sono irriducibili a una definizione univoca di Europa e, reciprocamente, irriducibili all'identità di *una* Europa che "non è". Identità tradotte che, traducendosi, generano spazi nuovi che possiamo aggettivare come europei.

1. Europa come "identità narrativa"

Quest'espressione di Paul Ricœur è stata felice non soltanto perché ha detto un modo nuovo di pensare l'identità del soggetto ma anche perché parla di identità per la (o le) comunità. Così, sia alcuni capitoli di *Tempo e racconto*, sia gli studi quinto e sesto di *Soi-même comme un autre*¹², sono luoghi in cui l'identità *idem*, e dunque l'identità del soggetto astratto e sempre identico a se stesso, addirittura a-storico, si oppone all'identità *ipse*, e dunque al sé come soggetto che conosce, che vive, che ha una storia. Sono questi i luoghi in cui l'espressione "identità narrativa" si declina.

Tale espressione, scrive Ricœur, va presa «nel senso di una categoria della pratica. Dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire

¹² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *Chi* ne è l'agente, l'autore? Anzitutto si è risposto [...] nominando qualcuno, designandolo con un nome proprio. Ma qual è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso il suo nome, come il "medesimo" lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte? La risposta non può che essere narrativa. Rispondere alla domanda "chi?" [...] vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. *L'identità del chi è a sua volta un'identità narrativa*¹³.

Poco oltre, Ricœur scrive: «La nozione d'identità narrativa mostra [...] la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo. Si può parlare dell'ipseità di una comunità, così come abbiamo appena parlato di quella di un soggetto individuale: individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva»¹⁴. Precisione, questa, che introduce al motivo "Europa", dove – contro l'unificazione che cerca di ridurre le differenze per controllarle più facilmente – l'unione non mira a nessuna riduzione perché la sola condizione che chiede è l'unione delle differenze e delle molteplicità. Di fatti, Ricœur intende sostenere che l'unione non implica alcuna *reductio*, cosa che egli spiega svolgendo la questione dell'"identità" e dell'"alterità" delle culture europee alla luce della traduzione, dello scambio delle memorie, del perdono¹⁵. Ciascuno dei tre "elementi" resistono a ogni genere di riduzione unificatrice: la traduzione alla riduzione linguistica, lo scambio alla riduzione delle memorie delle differenti culture, il perdono alla riduzione di tutto ciò che rende la coabitazione difficile.

Per ciò che concerne la traduzione, questa «in primo luogo suppone traduttori bilingui, mediatori in carne e ossa; in secondo luogo, si declina come ricerca della miglior adeguazione possibile tra le risorse proprie della lingua di accoglienza e quelle della lingua di origine; [...] Si tratta quindi di dimorare presso l'altro, per condurlo presso di sé a titolo di ospite invitato»¹⁶. L'annuncio non è per nulla utopico e Ricœur fornisce anche indicazioni in vista della realizzazione di questo progetto: 1. l'insegnamento di due lingue viventi nello spazio europeo; 2. la concezione della traduzione come modalità di rapporto tra le culture, da cui «il bisogno di

¹³ Ricœur, *Il tempo raccontato*, cit., p. 375.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ P. Ricœur, *Quel ethos nouveau pour l'Europe?*; ed. it. *Quale nuovo ethos per l'Europa?* in P. Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia, 2001, pp. 75-92, testo da cui citeremo.

¹⁶ Ivi, p. 78. Sull'importanza del paradigma della traduzione in Ricœur si veda il lavoro di D. Jervolino, *Ricœur: herméneutique et traduction*, Ellipses, Paris, 2007 e id., *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia, 2008.

traduttori da cultura a cultura, di bilingui culturali, in grado di accompagnare quest'operazione di trasferimento nell'universo mentale dell'altra cultura, tenendo conto dei suoi costumi, delle credenze di base, delle convinzioni principali – e dei suoi riferimenti di senso»¹⁷. Per concludere, «in questo senso si può parlare di *ethos* della traduzione il cui compito sarebbe ripetere, sul piano culturale spirituale, il gesto di ospitalità linguistica»¹⁸. L'ospitalità, dunque, è la forma di una traduzione che unifica senza ridurre¹⁹.

Lo scambio delle memorie domanda, anch'esso, la stessa ospitalità. Il passaggio che la traduzione mette in atto presuppone, infatti, che le memorie siano differenti e che diverse siano anche le narrazioni attraverso le quali «si esercita, sul piano pubblico del linguaggio, questa capacità primaria di conservazione ed evocazione»²⁰. Sappiamo che per Ricoeur la narrazione delle memorie rende possibile la ridefinizione dell'identità in quanto "identità narrativa". Ora, tale identità narrativa che la memoria nutrita dalla narrazione dei grandi racconti contribuisce a rinnovare, è anche capace di conservare la pluralità irriducibile di queste stesse memorie e racconti: «L'identità narrativa non è quella di una sostanza inalterabile o di una struttura fissa, ma l'identità mobile nata dalla combinazione tra la concordanza della storia, intesa come una totalità strutturata, e la discordanza imposta dalle peripezie incontrate. Detto altrimenti, l'identità narrativa partecipa alla mobilità del racconto, alla sua dialettica di ordine e disordine. [...] Al limite, è possibile raccontare più storie sugli stessi eventi [...]. È quanto accade allorché ci si sforza di tener conto della storia degli altri»²¹.

Lo scambio delle memorie è dunque lo scambio di narrazioni di identità e, reciprocamente, ogni identità è vivente grazie alla pluralità di tali narrazioni. Ora, «comunicare – al livello a cui ci ha già condotto il lavoro della traduzione, con la sua arte del trasferimento e la sua etica dell'ospitalità linguistica – esige un passaggio supplementare: assumere, in forma immaginativa o simpatetica, la storia dell'altro attraverso i racconti che lo riguardano»²². È dunque quest'unione delle memorie resa possibile dallo scambio dei racconti di queste stesse memorie a far sì che sia inaugurato un nuovo *ethos* che scaturisca dalla comprensione «applicata all'intrecciarsi, gli uni negli altri, dei racconti nuovi che strutturano e rappresen-

¹⁷ Ricoeur, *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, cit., p. 79.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Il modello della traduzione in quanto ospitalità linguistica è proposto da F. Ost nel volume *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Fayard, Paris, 2009.

²⁰ Ricoeur, *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, cit., pp. 79-80.

²¹ Ivi, p. 81.

²² Ibid.

tano questo incrociarsi delle memorie»²³. Ciò detto, «la trasposizione sul piano della problematica europea è semplice»²⁴, così come lo è il fatto che tali narrazioni sono legate le une alle altre: «L'identità di un gruppo, di una cultura, di un popolo, di una nazione non è quella di una sostanza immobile, né di una struttura fissa, ma quella di una storia narrata»²⁵. Quasi in risposta ai progetti che rifiutano la pluralità delle anime culturali e religiose dell'Europa, Ricœur propone di raccontare *altrimenti* queste stesse anime senza pretendere di ridurli o livellarli. Infine, «questa capacità di raccontare diversamente gli eventi fondatori della nostra storia nazionale trova un rinforzo nello scambio delle memorie culturali. Una capacità di scambio avente come pietra di paragone la volontà di condividere simbolicamente e rispettosamente la commemorazione degli eventi fondatori di altre culture nazionali, e quelli delle loro minoranze etniche o delle loro confessioni religiose minoritarie»²⁶.

L'ethos europeo di cui Ricœur parla è una sorta di “carattere europeo” che si declina come ospitalità, memoria e perdono. Oltre a questo *ethos*, che esprime il senso del termine greco ἔθος, v'è un secondo senso del termine che, sempre il greco, esprime con ἥθος, dimora prima ancora che abitudine o costume; o, il che è lo stesso, un ἥθος che è agire attraverso il quale nasce un «dimorare insieme». È a questo dimorare insieme che può essere affidato il compito di costruire spazi nuovi nei quali le differenti culture europee s'incontrino in vista di una *coabitazione comune*. Tale coabitazione, per non restare soltanto una dichiarazione di intenti, ha da declinarsi concretamente e in diversi modi, tra i quali quello politico ed economico sono alquanto discussi. Questi però, sono soltanto alcuni dei modi in cui la coabitazione accade, e non sono certamente i primi modi in cui le diverse culture e religioni che convivono nello spazio europeo si sono incontrate. Europa non nasce, cioè, per un progetto ma per un incontro che costruisce uno spazio che non preesisteva, uno spazio culturale e di valori condivisi nelle loro differenze. *Lo spazio europeo è lo spazio che diverse culture, traducendosi, hanno costituito*. Non soltanto, allora, Europa come “identità narrativa” ma anche Europa come “identità tradotte”.

2. Identità tradotte e spazio europeo

Il che presuppone che si chiarisca innanzitutto in che modo s'intenda *traduzione*. Questa prima di (o oltre a) essere passaggio da una lingua all'altra, è *tradursi*. Ovvero: v'è un senso di “tradurre”, dove questo signi-

²³ Ivi, p. 82.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ivi, p. 83.

fica presentare o presentarsi, portare o portarsi “davanti a”. Perché la traduzione si dia, “traduciamo quello che *si* traduce”, ossia “si porta” o “è portato presso”, nel senso in cui l’italiano dice “tradursi davanti a”.

Ora, ciò che spinge a tradursi, a portarsi davanti ad altri, è la tensione a portare presso altri quella *verità* (o quel *nucleo aletico*) che ciascuno considera caratterizzante la propria identità e, quando questo arrivo accade, non lascia indifferente la cultura nella quale giunge. Tuttavia, quando ci si traduce presso altri e quando, come scrive Ricœur, si è ospitati presso altro, inevitabilmente si entra per essere “compresi” anche se, in un primo momento, non si è necessariamente inglobati. A lungo andare, però, questo convergere *si perde* producendo un movimento di inevitabile assimilazione che fa perdere l’alterità originale dell’altro. L’ospitalità – pur se offerta nelle migliori intenzioni – nel tempo ingloba, “comprende per prendere” annullando il *proprium* di ciò che ha condotto a sé.

Certo, questo rischio è inevitabile, ma in ogni caso *dimorare, abitare traducendo* vuol indicare che si è “là dove si è” traducendosi, passando, vivendo di scambi, e vuole indicare che in questo reciproco scambiarsi le identità si traducono *assimilandosi*. Tale assimilazione, nel tempo, diventa un *incognito culturale*, ossia il carico di alterità dell’identità, o anche l’alterità dimenticata dalle sedimentazioni di identità fissate e che, ormai, ignorano che il tessuto dell’identità non si tesse mai senza “altro”. È incognito perché non è più ri-conosciuto tanto è diventato “appartenente a” (una tradizione e una cultura), pur se non per questo motivo vi è meno “presente”. La traduzione contribuisce alla “formazione” di questa sorta di presenza carsica che fa crescere e svolgere una cultura, e anzi ne rappresenta il modo privilegiato in cui tale crescita e svolgimento si attuano. Le traduzioni di Aristotele nel mondo arabo e, poi, latino sono un esempio di quanto stiamo dicendo. Di fatto, allora, l’*incognito culturale* si forma in una cultura grazie alle traduzioni che favoriscono gli scambi tra culture. Ma v’è anche un secondo senso in cui tale incognito si lega alla traduzione poiché, traducendosi, qualcosa passa e per ciò *cambia e trasforma*, addirittura rivoluziona.

Non è un caso se l’attività del tradurre ha rappresentato un momento centrale nelle grandi rivoluzioni culturali europee, come nel caso della traduzione dei “classici” nell’umanesimo italiano e nel romanticismo tedesco o, prima ancora, nella cultura romana. Ora, se la grande tradizione umanista europea si è edificata attraverso la traduzione dei classici greci e latini, anche in seguito tale tradizione è continuata. Una lettera di Hölderlin, protagonista della felice stagione della *Bildung* tedesca²⁷, ben

²⁷ Si veda in tal senso i volumi di Dimitri Gutas *Greek Thought, Arabic Culture: the Gaeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ‘Abb sid society*, Routledge, 1998 e Maurizio Bettini, *Vertere. Un’antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino, 2012.

mostra come la traduzione, nella storia, abbia manifestato il suo potere di scuotere formazioni sociali e spingere alla loro rigenerazione²⁸. Si tratta di un caso in cui l'incontro di due *Bildungen* diverse e distanti temporalmente producono una nuova identità, tradotta e capace di far fiorire un nuovo spazio. Hölderlin, traducendo Sofocle in tedesco, scriveva a Böhlendorff:

I Greci padroneggiano meno il *pathos* sacro perché esso era loro innato; di contro essi eccellono nel dono dell'esposizione [...] così veramente appropriandosi dell'estraneo. Per noi avviene il contrario [...]. Ma il proprio deve essere appreso tanto quanto l'estraneo. Per questo i Greci ci sono indispensabili. Solo che precisamente nel nostro proprio, nel nazionale, noi non potremo imitarli, poiché, come ho detto, il *libero* uso del *proprio* è la cosa più difficile²⁹.

Commentando questa lettera, Antoine Berman, che ha a lungo studiato il ruolo della traduzione nella *Bildung* tedesca, scrive: «Hölderlin oppone due movimenti simultanei, la prova dell'estraneo e l'apprendimento del proprio, laddove ciascuno di questi movimenti corregge quello che l'altro può avere di eccessivo»³⁰ correggendo fecondamente la cultura di arrivo. Perciò tradurre è, certo, una possibilità per comprendere e farsi comprendere, ma è innanzitutto possibilità di “trasportarsi presso”, di darsi a conoscere e lasciare che l'altro ci contami, ci attraversi, ci cambi. Se, allora, *ethos* è “dimorare”, questo dimorare non accade in uno spazio già definito ma in uno spazio che ha da riedificarsi continuamente in quanto dimorare che si trasporta e non si fissa, passando e vivendo di scambi di culture e memorie. Le identità, in questi scambi, si amplificano grazie al loro “non”, ossia per l'amplificarsi della loro propria non-identità, identità dell'altro e degli altri, identità/alterità con la quale sono, forse, in conflitto ma che è inaggirabile. Tale alterità, nel tempo, viene assimilata ma ritornare a questo “incognito culturale” che almeno una volta ha vivificato e fatto nascere una nuova cultura, resta un compito sempre possibile.

Resta da vedere perché quanto appena detto permetta di concepire l'*ethos* europeo come “dimorare”. L'Europa è non-identitaria e, certo, la traduzione permette di “dire altrimenti” l'*incognito culturale* che la costituisce. Ora, la portata di questo *incognito* è quanto attualmente l'Europa non pensa più, rinunciando in tal modo non soltanto a un progetto culturale ma anche a quello che ha costituito nei secoli la sua identità in quanto “identità tradotte”, identità che “non è” o “non sono” se non nell'incontro

²⁸ Antoine Berman ha indagato questo aspetto nella cultura tedesca in *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, coll. tel / Gallimard, Paris, 1984 e *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris, 1999.

²⁹ Berman, *La Traduction et la lettre*, cit., p. 86. Berman cita la lettera scritta da Hölderlin il 4 dicembre 1801, tradotta da François Fédier in Hölderlin, *Remarques sur Oedipe, remarques sur Antigone*, UGE, Paris, 1965, pp. 97-98.

³⁰ Ibid., p. 72.

tra esperienze culturali diverse. Ritornare alla *Bildung* che oggi manca significa tornare all'identità che si è costituita nello scambio virtuoso di alterità senza voler ignorare le differenze, *in primis* quelle linguistiche, culturali e religiose.

Rispondere alla domanda “Chi è Europa?” sostenendo che Europa è identità tradotte, non sottende alcuna risposta debole, anzi: la traduzione è chiasmo di metafora e verità, ché ciò che si trasporta presso altro – di qui l'elemento metaforico in quanto trasporto di senso – è la *verità* dei propri testi e culture. Basterebbe anche solo citare tre autori, Rémi Brague, Dimitri Gutas e Maurizio Bettini³¹, per mostrare come la traduzione non sia un passaggio accessorio alla filosofia ma la trasmissione di una verità che si traduce presso altri per formare ancora e altrimenti una cultura. Ora, se Europa è stato questo incontro, resta da vedere se potrà continuare a esserlo.

Filosofia per un nuovo Spazio Europeo

In un certo senso, ritornare all'*incognito culturale* rappresenta il movimento analogo ma contrario rispetto a quello *teleologico* di cui Husserl parlava nella conferenza *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*³². Con questa conferenza, il fondatore della fenomenologia intendeva «suscitare un nuovo interesse per il tema, tanto discusso, della crisi europea, e sviluppare l'idea storico-filosofica (il senso teleologico) dell'umanità europea»³³. Quest'indagine rivelerà la teleologia propria dell'Europa, «una teleologia strettamente connessa alla nascita della filosofia e delle sue ramificazioni»³⁴. Teleologia che coincide con la forma spirituale dell'Europa, ovvero col fatto che l'Europa, lungi dall'essere un aggregato di nazioni contigue, è «uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito infinito e che crea nuovi e infiniti ideali! [...] In questa società totale idealmente orientata, la filosofia e il suo specifico compito infinito esercitano una funzione determinante; la funzione di una considerazione libera e universalmente teoretica che abbracci tutti gli ideali e l'ideale totale [...]. La fun-

³¹ Si vedano del primo *Europe. La voie romaine*, Critérimon, Paris, 1992, del secondo *Greek Thought, Arabic Culture: the Greek-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society*, Routledge, London, 1998 e del terzo *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino, 2012.

³² E. Husserl, “La crisi dell'umanità europea e la filosofia”, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, ed. it. a cura di E. Paci, Il Saggiatore – NET, Milano, 2002, pp. 328-360.

³³ *Ibid.*, p. 328.

³⁴ *Ibid.*, p. 332.

zione che la filosofia deve costantemente esercitare all'interno dell'umanità europea è una funzione arcontica per tutta l'umanità»³⁵. Funzione che Husserl individuava, nel suo tempo, nella comprensione dello spirito e della ragione nella sua profonda e radicale differenza dalle scienze naturali. È l'arresto di tale comprensione che ha provocato la crisi che Europa conosce ormai da un secolo, crisi dalla quale Husserl auspicava un'uscita in avanti, ossia nella ripresa di quei fini razionali infiniti che coincidono con la filosofia³⁶.

Di fronte all'attuale situazione dell'Europa, se interpellato, Husserl avrebbe probabilmente ripetuto questa conferenza, incentrata sulla specificità e unicità dell'esperienza europea in quanto forma spirituale imperniata sulla *Bildung*, sulla formazione culturale degli uomini³⁷. E se ricomponiamo il quadro inizialmente tracciato e torniamo al disincanto di Europa come uscita dalla *Bildung*, vediamo che tale uscita non ha niente di accessorio ma che essa è uscita da Europa stessa. Niente potrebbe impedire quest'uscita, questa fine, se Europa fosse soltanto il progetto di un *ethos* sempre a venire. Un progetto a lungo mancato e smentito. Oppure, la crisi fa emergere quello che c'è, come in una riduzione fenomenologica nella quale – dopo che tutto è stato messo tra parentesi – si apre il residuo trascendentale, quella trascendenza nell'immanenza che è irriducibile. Questo inverte in modo *husserliano* la diagnosi *husserliana*: non soltanto Europa come teleologia ma Europa che “continua a essere” se riscopre quanto in essa si è fatto incognito e che, tuttavia, continua a *permanervi* senza mai smettere di rilanciarne lo spirito. Con ciò il suo movimento di edificazione, dunque il suo spazio, da progressivo si farebbe un regressivo ri-pensare quell'*incognito culturale* che dimora nel modo in cui i popoli europei concepiscono sé innanzitutto nel momento in cui si scontrano. *Incognito culturale* in quanto residuo irriducibile di Europa, dunque. Quale irriducibile, tuttavia? Proponiamo di intendere l'irriducibile come ciò che resta dopo la riduzione manifestandosi come un irrinunciabile che si sottrae a ogni “opzionalità” filosofica che finirebbe per pietrificare il pensiero in alternative di principio. Anche se è impossibile ignorare che all'origine di ogni gesto filosofico c'è una scelta, un'opzione “per” una via piuttosto che per un'altra, interrogarsi sull'irriducibile significa cercare il motivo epistemologico che sia la condizione stessa di possibilità che un'opzione sorga. Chiamiamo questo motivo “epistemologico” volendo indicare, con tale aggettivo, il fatto che esso è una condizione di possibilità che qualcosa si dia al pensiero. Ora, se l'irriducibile è questa condizione di possibilità, esso deve essere *irrinunciabile* perché, se vi si rinun-

³⁵ Ibid., pp. 347-348.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 358.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 345.

ciasse, si rinunciarebbe al fatto stesso di pensare. Irrinunciabile, tuttavia, non significa *irrifutabile*, perché ci si può ben rifiutare all'irriducibile. Da un irriducibile riconosciuto come tale non scaturisce alcuna necessità per chi, pure, ne riconosce l'irriducibilità. Si potrebbe dire che l'irriducibile non smette mai di provocare la sottile lama dell'assenso e dell'opzione *pro o contra*.

Europa è irriducibile non perché non la si possa rifiutare ma perché il suo stesso rifiuto la suppone. Supporla, però, significa supporre quella che Husserl chiamava "forma spirituale", la quale trova nella filosofia e nella *Bildung* la sua espressione. Supporre tale filosofia e tale *Bildung* le fa cogliere non come "qualcosa" ma come un continuo tradursi o portarsi presso altro, dalla Grecia a Roma e da qui ad altri luoghi che, da geografici, diventano spirituali, fino alla messa in immagine del cosiddetto "occidente". Ma questo tradursi incontra e incontra sempre "altro", ossia ciò che è specifico nel luogo in cui ci si porta, ci si traduce. Ecco, allora, che la forma spirituale non è univoca ma vive di molte anime in cui quello che è "proprio" (il *proprium* di Europa) è tale *anche* per l'incontro con "altro".

Compito della filosofia non sarà un pensiero che autoreferenzialmente torna su di sé ma la nuova scoperta del lascito che secoli di pensiero europeo hanno maturato e che ha costituito un modo comune di sentire grazie all'incessante *tradursi di un nucleo veritativo e culturale*. Basti pensare alla tradizione dell'umanesimo, della scoperta dell'uomo e della sua dignità, concetto "filosofico" che ha rappresentato un motivo comune di condanna dei violenti progetti che hanno scosso il ventesimo secolo e che stanno ora scuotendo il nostro tempo. C'è indubbiamente qualcosa che le culture nazionali hanno insegnato le une alle altre e che, nei secoli, ha costituito la base che ha reso possibile che le differenze si unissero senza annullarsi. Questo, però, non soltanto è *stato* ma è un compito di Europa, e se Europa non è, ciò è perché essa resta ancora tale compito culturale e filosofico che si svolge attorno a nuclei vitali che hanno avuto e perciò potranno ancora avere la capacità di edificare lo spazio europeo.

Oltre all'umanesimo, va ricordata anche grande riflessione sullo spirito, dimensione che la cultura europea ha pensato e proposto quale ponte e legame con altre culture, mostrando come il pensiero, traducendosi, possa generare luoghi di contatto³⁸. Inoltre, diremo distaccandoci dalla lettura di Taylor, la filosofia europea, sebbene in modi alterni e contrastanti, ha privilegiato non soltanto l'elemento gnoseologico e spirituale ma anche la riflessione sulla corporeità e sul sentire. Da Condillac a Maine de Biran, da Antonio Rosmini a Edmund Husserl, Merleau-Ponty e Michel Henry, il sentimento primario dell'io non è concepito come disin-

³⁸ Cf. M. Pagano, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis (coll. Essere e libertà), Milano-Udine, 2011.

carnato. L'io è unità psicofisica, e tornarvi per tornare a riflettere sulla carne e sul corpo proprio, potrebbe oggi affiancare con vigore e rigore le attuali ricerche medico-scientifiche. È, infine, ridondante ma non per ciò inutile, ricordare la riflessione filosofica sulla libertà, la quale ha segnato a tal punto la *Bildung* da essere un punto cardinale della co-abitazione europea.

Si obietterà che non v'è nulla in tutto ciò di *incognito culturale*, obiezione che – invece – conferma la tesi. Usiamo l'espressione “diritti umani” e giustamente condanniamo alcune manifestazioni dis-umane di violenza ma di rado siamo consapevoli di quanto per noi permeante sia la *Bildung* che ne ha condotto la formulazione. Ci appartengono e caratterizzano, sono la nostra stoffa ma non sappiamo più “perché”. Inoltre, quando alcune manifestazioni dello spirito s'invertono e trasformano nel loro contrario, si rinnova anche il desiderio che certe sue espressioni riaccadano (nelle arti, ad esempio) perché quello che il bello dà, foss'anche in modo diverso, a ogni cultura, *manca*. Da dove viene questa mancanza, se non da una stoffa/*incognito culturale* che non smette di permearci? E, tra queste dimensioni dello spirito, un *incognito culturale* che ha costituito l'anima di Europa, ma anche il motivo delle sue lacerazioni, è la religione, o meglio, le religioni.

Le religioni e lo Spazio Europeo

Se la questione della filosofia nello spazio europeo *va sans dire*, per quanto riguarda la religione le cose sono più complicate. A complicarle è il fatto che mentre parliamo di filosofia al singolare consapevoli della pluralità interna alla stessa, di “religione” nello spazio europeo dobbiamo sempre parlare al plurale. E ciò nella consapevolezza della storia di coabitazione e tensione che ha connotato la presenza delle religioni in Europa. La questione, svolta su fronti diversi da Jürgen Habermas e José Casanova, domanderebbe che sia anche affrontato il problema dello spazio pubblico della religione, il rapporto tra cittadini non credenti e credenti, e tra cittadini di diverse credenze³⁹; devo confessare che questa ricerca rappresenta per me un cantiere aperto nel quale non voglio, per il momento, addentrarmi. Ciò che invece può essere detto è come può essere intesa la secolare coabitazione delle religioni nello spazio europeo. Qui è possibile portare un esempio di coabitazione interreligiosa nella quale le differenze entrano in una relazione la cui anima è la *libertà*. L'esempio è offerto dallo scambio epistolare tra Eugen Rosenstock, Rudolf Ehrenberg

³⁹ Si vedano i saggi pubblicati in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, ed. it. a cura di M. Carpitella, Laterza, Bari-Roma, 2006; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, ed. it. a cura di M. Pisati, Il Mulino, 2000.

e Franz Rosenzweig. Si tratta di uno scambio che parla di conversione, e dunque che ci riconduce a quanto diceva Taylor ma permettendoci di declinarlo in altro senso, ossia nel senso della ri-conversione alla propria religione. Una conversione che potrebbe essere definita intra-religiosa.

Col pretesto di una discussione su Hermann Cohen, Rosenstock osserva che il *cuius regio eius religio*, ossia la formulazione moderna del principio di libertà religiosa, fa della religione una «questione privata»⁴⁰. Ora, «così come la libertà di coscienza invece che all'emulazione impetuosa tra le coscienze conduce alla libertà dalla coscienza, anche la religione privata conduce alla privazione della religione»⁴¹. Rosenzweig, rispondendo a questa lettera, propone la sua definizione di "privato" scrivendo che, se a Lipsia Rosenstock lo aveva obbligato a tornare all'esame delle sue "ossa" ebraiche⁴², questo auto-esame non è stato per nulla una questione privata, poiché l'Ebreo per il quale la religione è soltanto una questione privata è colui che si separa dal suo popolo e che può diventare o diventa cristiano «in quanto *zero*, cioè in qualche misura, come pagano»⁴³. Si potrebbe anche dire che, per chi si pone al grado zero, la questione della scelta religiosa non si pone mai *autenticamente* poiché egli la non coglie *veramente*, ossia non comprende di essere *chiamato* a scegliere a partire dal punto in cui si trova, "le sue ossa". Queste rappresentano una sorta di alterità di fronte alla quale ciascuno sta perché vi nasce. Rosenzweig risponde a Rosenstock che soltanto dopo aver compreso "chi" egli sia può scegliere liberamente di restare ebreo; detto altrimenti, egli *sceglie* di essere *chi è*. Ora, questa scelta libera è possibile solo se si riconosce *chi* si è senza cercare di ridurre le differenze tra sé e gli altri, o anche, come scriveva a Ehrenberg, senza "rendere ebreo" il cristianesimo. La conoscenza (e scelta) della propria religione passa attraverso il riconoscimento di differenze irriducibili tra tale religione e il cristianesimo. Scegliendo liberamente di "restare ebreo", da un lato egli sceglie di restare chi è, dall'altro conosce veramente la religione "davanti alla quale" era nato e che, pertanto, deve scegliere liberamente per conoscerne la veracità. Ovvero, conosce liberamente il suo *proprium* religioso riconoscendosi, finalmente, "davanti a" esso. Inoltre, attraverso la sua scelta, si scopre "davanti a" ciò che può finalmente conoscere riscoprendolo grazie all'altro (ossia grazie alla libera coabitazione con i suoi amici cristiani).

La libertà che permane in ogni scelta religiosa si riconosce, dunque, "davanti a" altro e in quanto "risposta" ad altro. Ora, questa libertà è irrinunciabile perché è soltanto tale scelta libera che, *prima*, permette di por-

⁴⁰ F. Rosenzweig, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, ed. it. a cura di G. Bonola, Agorà, p. 73 (lettera del 19 settembre 1916).

⁴¹ Ibid., p. 74.

⁴² Ibid., p. 77.

⁴³ Ibid., p. 79.

tare a manifestazione e, *poi*, permette di comprendere il “davanti a” in cui irrimediabilmente si è. Anche nel caso in cui non si fosse interessati alla propria religione o più in generale a ogni genere di religiosità, non è però possibile negare di esservi “davanti” e, anzi, questo essere “davanti a” è la prima condizione del rifiuto. Si può scegliere di non comprendere – e dunque di *rifiutare* – ciò “davanti a cui” si nasce o ci si trova ma ciò resta – anche se rifiutato – là, persino quando si opta per il “grado zero”. Ora, il fatto che questo “davanti a” cui si nasce resti e permanga anche quando non lo si sceglie, attesta che esso è irriducibile irrinunciabile, giacché occorre ammettere che si nasce comunque “davanti alla religiosità/alla religione” per avere la possibilità (che resta sempre un’opzione possibile) di negarsi – e dunque di rifiutarsi – alla religiosità e alla religione. *Dunque, un irriducibile irrinunciabile ma non irrifutabile.*

Perciò non soltanto la filosofia ma anche le religioni hanno a che fare con irriducibili ignorare i quali significa scegliere deliberatamente di ignorare quello che resiste a ogni riduzione e permane malgrado le negazioni che possono essergli inflitte. *Ma gli irriducibili restano comunque tali, e se c’è un compito che non potrà mai essere sottratto alla filosofia è proprio quello di richiamare all’inaggrabilità di ciò che rimane come residuo ultimo affinché una coabitazione non si attui per sottrazione ma per aggiunta. Non si attui, cioè, per sottrazione di differenze o per passi indietro ma attraverso l’aggiunta di ciò che resta e, perciò, può essere ritrovato.*

Se in un nuovo spazio europeo le religioni possono coabitare grazie a una co-abitazione che si basa sul libero ri-scegliere ciò “davanti a” cui si nasce, questo può contribuire a rilanciare la questione posta da Taylor circa il fatto che “nulla si distrugge di ciò che è stato”. In tal senso, dunque, seguendo la proposta avanzata in queste pagine v’è un *incognito culturale* il cui *tradursi e portarsi presso altro*, filosoficamente e “culturalmente” scoperto, provoca la libertà sollecitandone la/le scelta/e. E questo vale per tutti gli irriducibili che, di volta in volta, saranno scoperti come resto inaggrabile, e quindi anche per le religioni. Perciò il capitolo che resta da scrivere, aperto da quello che chiede se le religioni in Europa avranno un futuro e se si continuerà a credere, è il capitolo che s’interroga sul modo in cui l’anima della religione, il credere, s’intrecci con la libertà di ciascuno e come tale libertà continuerà a costruire spazi di co-abitazione in vista di quel rinnovamento di cui il “Vecchio continente” ha oggi bisogno per ri-conoscere se stesso e, con ciò, farsi nuovo.