

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Scuola di Roma
Seminari e lezioni 2014
Via d'uscita dalle macerie

II Ciclo 19-21 Febbraio 2014

Crisi ed egemonia

Relazione di **Serena Minnella**

Geminello Preterossi
Democrazia infondata?

Biagio de Giovanni
Tratti dominanti della crisi europea

Introduzione

Territorio, popolo e sovranità sono noti come gli elementi costitutivi dello Stato nazionale moderno; sebbene sia impossibile darne una definizione puntuale, – perché legati alle evoluzioni della politica e del diritto –, essi possono essere *qualificati* come irrinunciabili e ineliminabili. Oggi, questi elementi sono sottoposti allo stress della crisi economica-finanziaria e all'allargamento della dimensione pubblica europea. Si potrebbe addirittura sostenere, con le dovute cautele, che i loro contorni e la loro sostanza si stiano non sfumando, ma scolorendo. Nel contesto della crisi, la democrazia si è rivelata debole ed impreparata ad accogliere l'accadere repentino degli eventi globali.

Che ne è quindi della democrazia e dei suoi principi? Si può ancora parlare di democrazia? E che ne è soprattutto degli elementi costitutivi dello Stato in questa crisi?

A partire da approcci diversi al problema, seguendo le diverse vie della neutralizzazione e dello scompaginamento, Geminello Preterossi e Biagio de Giovanni giungono ad una soluzione comune: l'esigenza di rifondare il piano politico della società civile, tanto nazionale quanto europea.

Alla ricerca di risorse di senso.

La questione che Geminello Preterossi ha affrontato si sintetizza in una serie di domande: ci troviamo davanti a una democrazia infondata? Questa infondatezza è presunta o apparente? La democrazia è strutturalmente infondata? C'è un contenuto minimo della democrazia?

I meccanismi di neutralizzazione e spoliticizzazione hanno determinato l'affievolimento della partecipazione democratica, lasciando alla tecnocrazia destoricizzata e alla finanza anonima il potere di sminuire il terzo simbolico. Preterossi evidenzia che questi due meccanismi sono il frutto di forme diverse: ne sono esempi la *controdemocrazia*¹, cioè la crescente capacità di sorveglianza del politico da parte del

¹ Ne è teorico P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, Castelvecchi, Roma, 2012.

corpo elettorale (quindi eccesso di partecipazione dal basso), e la *postdemocrazia*², cioè lo svuotamento delle forme partecipative classiche a favore di altri meccanismi, ad esempio la pressione lobbista.

Attraverso la neutralizzazione e lo svuotamento delle forme democratiche si realizza il superamento della terzietà, della costituzione del terzo, finendo per dare esclusiva importanza al comportamento dei singoli agenti in un orizzonte che è immanente e non trascendente, e in cui l'agire iperindividualistico è il fatto dell'*homo oeconomicus*.

Posta questa situazione, è possibile, - domanda Preterossi -, parlare di una nuova forma di politica? E cosa sopravvive della modernità nell'attuale democrazia?

Sul piano specifico della questione della fondatezza e dell'infondatezza della democrazia, si tratta di valutare preliminarmente cosa la modernità ha lasciato in eredità. I principali riferimenti teorici nella crisi del costituzionalismo sono il nichilismo e il neo-giusnaturalismo.

Secondo l'*impostazione nichilista*, il nichilismo costituisce la democrazia e per questo la rende non fondabile. Ora, se si prova ad articolare il rapporto tra democrazia-modernità-nichilismo, sono tre le prospettive possibili. Nella prima prospettiva, il nichilismo è attivo, cioè è una risorsa su cui contare, un elemento di forza; davanti alla svalutazione del senso, si genera produttività e attivazione, i cittadini reagiscono allo stato di cose, scelgono di essere responsabili. Essi dovranno fingere di credere in un portato culturale che però, in sé, non ha valore. Nella seconda prospettiva è la modernità ad essere considerata nichilista, di conseguenza sarà nichilista la democrazia, e i diritti fondamentali non saranno altro che dei meri prodotti. Infine, nella terza prospettiva, la modernità non si riduce al nichilismo, ma è caratterizzata da un misto di decisionismo e di volontarismo. La democrazia non ha un fondamento assoluto, ma relativista, e per tale ragione non ci sarà altro che una deriva di tipo nichilista.

Anche il *neo-giusnaturalismo*, che ha superato il concetto di *auctoritas*, si caratterizza per una infondatezza dei diritti e la loro ingiustificata esistenza; infatti, manca completamente la sostanza etica, e i diritti non esistono grazie ad un contenuto morale assoluto, ma a causa dell'imprevedibilità politica.

È attraverso il pensiero di Habermas che Preterossi procede lungo la ricerca di un nuovo fondamento della dimensione politica, della democrazia e della componente partecipativa.

Innanzitutto, bisogna prendere atto dell'atteggiamento disincantato delle culture illuministe, il cui scopo originario era quello di esprimere al massimo la centralità della ragione umana; adesso si trovano in uno stato di assopimento dal quale non emergono più risorse di senso utili a fronteggiare, non la contingenza della crisi, ma la crisi come sistema.

Nella dimensione partecipativa e comunicativa, l'uomo razionale deve cercare una nuova fonte di risorse per rafforzare inizialmente la coesione della società civile, e così rifondare la democrazia dello Stato nazionale e i suoi presupposti normativi. Molto banalmente, deve cercare nuove idee e nuovi valori. Non soltanto! Deve fare i conti con lo *scollamento della solidarietà*, cioè le *dinamiche economiche* che si sottraggono al controllo politico, e con la *tendenza monadica* di ciascun individuo³.

È nelle religioni, in particolare quella cristiana, e in quelle non fondamentaliste, che Habermas vede sigillati, incapsulati, dei *potenziali di significato*⁴, cioè delle *risorse di senso*. Per lo Stato liberale, queste risorse di senso possono rappresentare un sostegno emancipativo compatibile con la laicità dello Stato stesso, se in grado di mescolarsi ad altre componenti culturali. Ovviamente, questo è possibile a patto di superare il pregiudizio di irrazionalità e dogmatismo che riguarda le religioni o, meglio, le culture religiose. Va sottolineato che l'atteggiamento della ragione nei confronti della religione non corrisponde soltanto alla

² C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

³ Cfr. J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, in J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 26 ss.

⁴ Ivi, p. 30-31. Ma già nel libro *Il pensiero post-metafisico*, pubblicato nel 1991, Habermas scriveva che noi europei dobbiamo appropriarci della tradizione giudaico-cristiana per comprendere i concetti di moralità e etica, di libertà, di individuo. (Cfr. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991)

ricerca di una nuova fonte di elementi che rinsaldino ciò che si è sfaldato nella democrazia globalizzata, ma ad una vera e propria riserva di senso che spinga il politico in un'altra direzione.

Lo scopo sotteso a questa impostazione è appunto *riconfigurare il politico come simbolico*, cioè come l'immagine che la società dà di sé stessa, in quel meccanismo auto-radicante che fonda insieme politica e teologia, comunità e tradizioni religiose. La dimensione simbolica viene perciò utilizzata per congiungere la politica e la religione, come auto-comprensione collettiva delle comunità che riconoscono il senso di sé stesse.

Nel volume *Tra scienza e fede*⁵, Habermas fa i conti con le aporie dello stato democratico di diritto dell'epoca post-secolare, confrontandosi con la possibilità che il politico sia diventato obsoleto proprio a causa della secolarizzazione. All'epoca di *Fatti e norme*, ancora fiducioso sull'autoproduzione di legittimità sociale per gli stati democratici di diritto, Habermas sosteneva che il politico fosse obsoleto, perché i resti politici di trascendenza della cupola sacrale dopo Hobbes sembravano diventati superflui.

Preterossi non condivide quest'impostazione, e rintraccia invece una presa di distanza da parte di Habermas nel momento in cui quest'ultimo sostiene che il politico non sia obsoleto, ma si sia spostato dal vertice dello Stato alla società civile, cioè è entrato nelle configurazioni dell'opinione democratica, della formazione democratica della volontà dei cittadini.

In un confronto tra Habermas e Schmitt, Preterossi propone di domandarci perché il politico non dovrebbe trovare un'incorporazione impersonale nella dimensione normativa di una costituzione democratica, intendendo per incorporazione impersonale quella non legata all'immagine della sovranità non sovranista nella democrazia. Che cosa significherebbe questa alternativa per la religione e la relazione tra religione, società e politica nelle società come le nostre?

Secondo Habermas, Schmitt ha elaborato un provocatorio concetto del politico che si adatta solo superficialmente alla democrazia di massa, ma che preserva, in virtù della sua relazione legittimante alla storia sacra, il nocciolo autoritario del potere sovrano.

Si tratta quindi di spostare il politico, non sul terreno della radicalizzazione del progetto moderno nella lotta per i diritti o per l'agonismo politico, cioè sul terreno della riassunzione della portata riabilitante del progetto normativo della modernità, ma sul terreno del dialogo religione-democrazia. Nell'opinione di Preterossi questo approccio rappresenta una strategia difensiva, un tentativo soft di ricreare le condizioni di integrazione e di identità, a patto di rendere attingibili le risorse offerte dalle grandi tradizioni religiose meno minacciose, e alleggerite perché spostate sul piano del pluralismo.

Ci troveremmo così un politico che Preterossi definisce "urbanizzato", nella dimensione del simbolico, possibile sul terreno della società civile.

Il politico che Habermas propone è etico e si basa su una *terzietà auto-rappresentativa*, cioè un insieme di valori in cui la società si specchia. Affinché questo politico si realizzi, bisogna riferirsi ai contenuti delle tradizioni religiose, da intendere come *cultura religiosa*. I contenuti possono essere razionalizzati all'interno del discorso collettivo e rifondare il normativo, restituendogli la sua forza vincolante, la sua efficacia, e facendo emergere dai principi quell'intrinseco valore che, nel linguaggio dello stesso Habermas, viene definito come "caparbietà normativa"⁶.

Nel testo presentato al convegno tenutosi nel 2009 a New York, e poi confluito nel saggio *The political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, Habermas, riconoscendo a Rawls il merito di aver compreso che l'impatto politico della religione nella società civile non si è risolto attraverso la secolarizzazione dell'autorità politica, sostiene che l'unico elemento che trascende la politica amministrativa e la politica del potere istituzionalizzato emerge dall'uso anarchico della

⁵ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, trad. it a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2006. Il titolo della versione originale tedesca è diverso da quella italiana. Si tratta di *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

⁶ J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 125.

libertà comunicativa che mantiene in vita *l'alta marea* dei flussi informativi della comunicazione pubblica proveniente dal basso⁷. Quando le frizioni tra voci religiose e secolari controvertono sui problemi normativi, le comunità religiose vitali non fondamentaliste possono diventare una forza trasformativa all'interno di una società civile democratica.

È molto significativo, secondo Preterossi, questo passo per due ragioni: vi è il ricorso a termini e immagini che indicano esigenza di verticalità e trascendenza, un andare oltre il piano orizzontale degli interessi che si accumulano e si scontrano, che non definiscono un orizzonte che vada al di là del futuro particolare, dell'universalismo possibile in ambito politico; e, inoltre, si afferma che l'universalismo non si soddisfa con le strategie tradizionali dell'autorità, ma valorizzando il piano orizzontale, dal basso, cioè con l'uso anarchico e spontaneo della libertà comunicativa non mediata dall'autorità e dal potere. Habermas investe la dimensione del linguaggio intersoggettivo per distinguere forme di ragionevolezza e di vitalità. La libertà anarchica tiene in vita l'alta marea di flussi, perché non basta il "patriottismo costituzionale" svuotato che, se vuoto, non ha bisogno di alta marea che lo tenga in vita; invece, se è pieno di contenuti di valore, ha bisogno dell'alta marea, cioè di una mobilitazione sociale di risorse; Habermas inoltre insiste sulla necessità di avere controversie, conflitti, perché ci sia vitalità e alternativa, perché ci sia un impegno normativo cui le culture religiose contribuiscano se scelgono di stare nella sfera pubblica.

Pur ammettendo che la profezia di Schmitt si è avverata, che il potere sovrano si è dissolto, e che il re è nudo, Habermas tiene fermo il punto: il politico non è sparito, ma ha avuto una trasformazione democratica conservando il legame con la cultura religiosa. Secondo Preterossi, il retro pensiero di Habermas ha una vena di tragico, ma non di rassegnazione: l'esperienza politica del costituzionalismo non è in grado di contrapporsi e produrre energia tale da contrastare le forze dei poteri indiretti e opachi, e la politica secolarizzata ha risorse troppo deboli; le sue uniche chiavi sono quelle che provengono dalla religione non come istituzione ma come cultura ed esperienza. Nelle comunità religiose, secondo Habermas, è rimasto qualcosa di *intatto* che, liberato dal dogmatismo, dona alla società civile un approccio diverso per affrontare la vita deviata, i fallimenti, la deformazione dei contesti sociali degradati.⁸

Tuttavia, secondo Preterossi, se il deficit avvertito non si traduce in una produzione di energia politica alternativa, e in una dimensione conflittuale forte, rimane fine a sé stessa e improduttiva, come una sorta di melanconia politica, arrivando addirittura a collassare.

"Ma questa dimensione simbolica ha davvero a che fare con la terzietà e nella fusione tra politica e religione?" si domanda Preterossi.

Per Schmitt il politico non è la religione, il politico è l'ostilità, il conflitto estremo che impone una politica istituzionalizzata; è la sfida, è la teologia politica, cosa diversa dalla religione. Politico e teologia politica non si identificano, ma sono legati, perché la conflittualità originaria definisce l'appartenenza e le dinamiche di inclusione-esclusione, tanto più quando il politico viene messo in forma di appartenenza comunitaria attraverso cui riconoscere il nemico esterno (da tenere lontano) e quello interno (da discriminare). C'è un nesso tra la teologia politica e la sfida dell'ostilità, ma non sono sovrapponibili; la seconda, infatti, è una dimensione esistenziale, mentre la teologia politica è il simbolico se vogliamo intenderlo come Habermas.

Ciò che colpisce, secondo Preterossi, è l'assenza di tematizzazione delle cause interne dello sfaldamento del politico che induce a ricorrere a fonti esterne. Sembra un accadere casuale. Com'è possibile che l'esito finale della vicenda dello stato democratico di diritto nel mondo globale sia l'esposizione al rischio di non aver risorse di senso da usare? È quanto accade oggi nell'Unione Europea e nel processo di costituzionalizzazione.

⁷ J. HABERMAS, *The political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology* in I. BUTLER, J. HABERMAS, C. TAYLOR, C. WEST, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press ; v. anche A. TRENTA, *Habermas e i suoi critici*, Nuova Cultura, Roma, 2013, pp. 153 ss.

⁸ J. HABERMAS, *I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale*, op. cit., p. 35.

La dimensione post-nazionale, secondo Preterossi, non sembra aver portato con sé democrazia, perché è stata sottovalutata la profondità dell'elemento politico e del piano simbolico. L'Europa unita è la dimostrazione di un ordinamento nato e consolidato per via neutra e non per via politica, per via tecnica e non per via partecipativa. Questa situazione è sicuramente imputabile a quella cultura che, influenzando il sistema politico, aveva lo scopo di affrancarsi dalla riflessione sul potere, illudendosi che le questioni sgradevoli del potere fossero risolte una volta per tutte ponendo delle precondizioni politiche e culturali che, venute meno, hanno rivelato che il re era nudo, anzi, che non c'era più il re, e in tal caso il re sono i popoli europei. Questa è l'obiezione di Preterossi alla teoria di Habermas, sul perché le culture illuministiche si sono auto-neutralizzate. Esse hanno perso la possibilità di usare risorse che in passato avevano, sia in termini di ricostruzione della filosofia che in termini di ruolo pubblico delle filosofie in un'aperta riflessione critica senza scadere nel mito della ragione.

Secondo Schmitt, la *neutralizzazione*⁹ è stata segnata da tappe importanti durante tutta l'epoca moderna. Essa consiste nel sottrarre al conflitto estremo un determinato ambito consentendo che su quello ci sia la possibilità di convivere, avere pace sociale e ordine. Generalmente, si tratta di ambiti che generano un conflitto di idee, di visioni giuridiche, che poi vengono pacificati, determinando lo spostamento del conflitto altrove, mettendo in moto un meccanismo di neutralizzazione costante. Il processo di sottrazione al conflitto implica progressivamente uno sforzo maggiore che consuma le energie e l'efficacia della capacità neutralizzante stessa. Anche la politica e la decisione politica diventano neutrali, conducendo al dominio del mezzo, della tecnica, che non ha bisogno di dimensioni terze. Al peggio non c'è fine: sarà la tecnica infatti a condurre dalla neutralità, sostiene Schmitt, fino alla nullità¹⁰. Tutto questo è dovuto all'ampliamento degli ambiti da neutralizzare, alla migrazione del conflitto in termini quantitativi.

Preterossi sottolinea che Schmitt evita di spiegare come si attua, nella pratica, la neutralizzazione, non indagando la concretezza della soluzione, puntando alla decisione come fatto formale; Schmitt sembrerebbe sostenere la lotta soltanto sul terreno dei contenuti, ma dato che la neutralizzazione non è la costruzione del consenso, (che potrebbe portare alla guerra civile), bisogna compiere una sterilizzazione politica, e far passare con la forza l'idea che quell'ambito di fonte di azione sia diventato irrilevante politicamente. Quasi una mera privatizzazione. Badare, potrebbe anche voler dire che in realtà si trova un superamento, una soluzione che mette d'accordo, un piano in cui una questione può essere posta diversamente (a volte la neutralizzazione come soluzione si basa anche sulla tolleranza, come nel caso della libertà religiosa).

Oltre Schmitt, si potrebbe dire che la neutralizzazione si realizza sempre attraverso politiche e impegni normativi. Preterossi arricchisce questo paradigma schmittiano, evidenziando l'attuale trasformazione della politica in sistemi amministrati da istituzioni miste, e basati su burocrazia, oneri e prestazioni. Questa complessità, questo stato osmotico, che garantisce lo stato pluriclasse, sopravvive fintantoché incorpora dentro di sé il capitalismo, l'economia nazionale. Esso regge, e reggerà, perché è ancorato a un primato, a un plusvalore dello stato medesimo, come quello costituzionale non autoritario, dove l'autorità si articola a più livelli, e dove ancora sono donate le prestazioni sociali. Nel momento in cui lo stato sociale, e il suo nesso indissolubile con la democrazia¹¹, vengono meno insieme al plusvalore politico in chiave democratica, la neutralizzazione della neutralizzazione è compiuta, e ciò che resta è solo la tecnica e la funzionalizzazione degli apparati statali in un meccanismo fagocitante. Essi si rendono disponibili ad altro, rendendo evidente lo svuotamento della democrazia. Si realizza la piena spoliticizzazione nella neutralizzazione della neutralizzazione, e si rende così la democrazia totalmente infondata. La democrazia è infondata perché il fondamento possibile è venuto meno in maniera radicale. Essa non è infondata a monte, non è nichilista nella nascita, ma lo diventa attraverso le neutralizzazioni.

⁹ C. SCHMITT, *Neutralizzazioni e spoliticizzazioni*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972.

¹⁰ *Ibidem*, p. 180.

¹¹ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Stato, Costituzione, Democrazia*, Giuffrè, Roma, 2006, pp. 493 ss.

Dalla neutralizzazione allo scompaginamento: la crisi come sistema.

Non di neutralizzazione, ma di *scompaginamento* e di *sistematicità della crisi* parla invece Biagio De Giovanni. Secondo il filosofo partenopeo, la dimensione dell'Unione Europea è *post-sovrana*. Si assiste, con l'applicazione dei trattati che istituiscono l'Unione e il suo funzionamento, ad una *moltiplicazione* della dialettica sovranazionale, e vengono alla luce le difficoltà delle riserve di sovranità nazionale degli Stati Membri. La sovranità ha tendenze moltiplicative e, con la globalizzazione, i suoi processi hanno subito un notevole aumento. Il contesto in cui questo avviene non è felice: ci si trova infatti davanti ad una crisi sistematica, che ha colpito a trecentosessanta gradi gli Stati del vecchio continente.

Del termine "crisi" esistono più definizioni. In questo contesto, De Giovanni considera pregnanti quelle di: "stato di particolare difficoltà o turbamento di un corpo o una *societas*"; "stato di inquietudine o incertezza provocato da passioni contrastanti". Lo studioso sostiene che attraverso la crisi si è verificato uno *scompaginamento della sovranità*. Perché se ne possa percepire la gravità e la portata, va individuato il nodo emergente nella drammaticità monetaria della seconda metà del 2007-2008. L'unione monetaria risente della crisi a causa dell'*isolamento e dello scorporo rispetto alla dimensione economico-sociale, giuridica e politica*. La UE ha infatti fondato una comunità monetaria senza consolidare la dimensione politica, la dimensione economica e quella giuridica. Non a caso, l'elemento che differenzia lo Stato nazionale dall'Unione Europea quale dimensione sovranazionale, o post-nazionale, è proprio *l'assenza di unità e coesione delle quattro sfere*. Questa divisione, questo slegamento della dimensione monetaria ha determinato lo scompaginamento della sovranità, disperdendo la forma di sovranità stessa. De Giovanni definisce la sovranità come la *dimensione identitaria dell'ente sovrano*, e si domanda se questa comunità monetaria e la comunità giuridica si fronteggino. Innanzitutto, la comunità monetaria sembra impenetrabile da parte della comunità giuridica e, secondo il filosofo, è un'ambigua illusione il fatto che l'Unione stia costruendo la propria identità sulla dimensione dei diritti.

L'effetto peggiore dello scompaginamento dei quattro livelli, nonché la deficienza ad oggi insuperabile, sarebbe rappresentata dallo scompaginamento della sovranità come *scompaginamento del démos*. Assente la coesione sociale non restano che disarmonie.

I processi effettivi democratici sono critici ed insufficienti, quindi mal conciliabili con l'unità monetaria. L'effetto sulla democrazia europea è devastante: siamo oltre il deficit democratico e la sua caratterizzazione che, se non trascurata e peggiorata, poteva essere ragionata criticamente per migliorare l'apertura delle istituzioni europee. Tuttavia, se *la crisi diventata sistemica*, perché coinvolge tutti e quattro gli ambiti di crescita dell'Unione, la prospettiva del conferimento di maggiori poteri alle istituzioni è assolutamente vana e improduttiva.

Che senso ha quindi una democrazia senza *démos*? È possibile immaginare la democrazia senza il popolo? E su quale terreno la si potrebbe costruire? Se Habermas ha assorbito il *démos* nella cittadinanza, ed è la cittadinanza a creare una legittimazione e democratizzazione, De Giovanni si domanda quale senso possa avere una democrazia senza *démos* basata sulla cittadinanza. Rappresenta un controsenso. Il filosofo ritiene inadeguata anche la strada maestra dell'universalità dei valori e dei diritti, e quella che viene definita la nuova teologia dei diritti; infatti, il tema della democrazia, e la sua costruzione, non può esaurirsi sui diritti e sul "diritto di avere diritti".

Bisogna trovare un punto di partenza. Bisogna *centralizzare la dimensione politica*. La democrazia viene infatti dopo la politica, perché è una forma di comunità politica. Parlare di politica significa individuare la carta all'interno della quale la dialettica politica è consacrata, cioè la *costituzione*. Nel caso dell'UE, i trattati sono la sua costituzione, anzi, è costituzione di costituzione, ordinamento di ordinamenti, struttura di pensiero, dove ne vanno deficienti le dominanti sovranazionali; sono le costituzioni nazionali ad incorporare il *démos*, e l'Europa li rende cittadini. Tuttavia, il livello dominante di costituzione unitaria non ha la stessa profondità e consistenza dei livelli che la costituiscono, e che sono registrati nelle costituzioni identitarie. Pertanto in Europa scompare *l'elemento consacrante*.

Bisogna lanciare una sfida e interrogare le istituzioni: L'Unione Europea è in grado di far crescere le comunità politiche per fuoriuscire dalla crisi?