

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 Marco Viscomi

Geminello Preterossi

Democrazia infondata?

La democrazia è strutturalmente infondata? Il relativismo che la riguarda va contro i diritti universali dell'uomo? Esiste un contenuto minimo della democrazia, nella specie delle "riserve di senso", o riguardo la sua configurazione propria si deve parlare di infondatezza?

Nel contesto della modernità si assiste ad una forma di neutralizzazione o spoliticizzazione della sfera politica, la quale diviene una fra le tante possibili sfere di vita dei singoli e delle comunità, fino a venir annullata in quanto svuotata delle sue categorie più forti. In questo contesto si assiste ad una duplicità di movimenti, caratterizzabili come contro-democrazia e come post-democrazia. Il primo termine configura la democrazia come tale da formarsi dal basso della società e da affermarsi nei termini del rifiuto della delega e come populismo. In questo contesto, la spoliticizzazione è dovuta al paradigma post-liberale, il quale enfatizza la facoltà tecnico-burocratizzata della comunità politica, divenuta autonoma rispetto i cittadini, i quali invece reclamano la loro centralità nel processo politico. Contrario a questo movimento è quello che afferma l'essere stata superata della democrazia. La proposta post-democratica sostiene l'irrelevanza delle proposte politiche, così per come esse vengono a contestualizzarsi in un panorama democratico. Il contesto nel quale si trova ad agire la democrazia viene qui considerato come mutato al punto che la stessa azione democratica si pensa ora collocata in un luogo altro e strutturalmente posteriore al proprio essere originario.

Le due proposte post- e contro-democratica si contrappongono vicendevolmente ma, sebbene il loro motore ideale sia diverso, entrambe operano la costruzione di un terzo polo rispetto al binomio cittadini-istituzioni. Esso implica lo slittamento dei due termini nella non adesione totale al comportamento degli agenti, in quanto si assiste all'affermazione di comportamenti individualistici esasperati, tali da non poter essere in assoluto trascesi. Ogni tentativo di trascendimento, in tale frangente, verrebbe a provocare o insufficienza gestionale dell'economia e della finanza, o l'elevazione impositiva di personalità tendenzialmente totalitarie. Le due dinamiche considerate qui, quali germi critici della modalità di autocomprensione che una società

democratica ha di se stessa, devono essere vagliate nella loro possibilità politica di riconversione. Le domande che sorgono, allora, sono: stiamo forse incubando una nuova e possibile forma di convivenza politica? Cosa rimarrà del costituzionalismo democratico in tale nuova forma relazionale umana? Per rispondere agli interrogativi suscitati da questo panorama, occorre interrogarsi sull'essenza politica propria della democrazia e sul carattere di fondatezza di questa.

L'istanza di fondazione della democrazia cozza con la modalità stessa di intendersi di questa forma di relazione politica umana. La fondazione in senso assoluto della democrazia, infatti, rappresenta una forma di controsenso, se si intende il modo proprio di configurarsi non assoluto né assolutistico della democrazia. Ma per il semplice fatto che la democrazia non possa essere fondata in maniera assoluta, ciò non significa essa sia *tout court* relativista e nichilista. La politica, a ritenere di Preterossi, deve essere considerata come compimento politico della modernità. Vale a dire come il posizionamento della *voluntas* umana al posto della *veritas* assoluta divina. E ciò nei termini dell'istituzione di un ponte tra *ratio* ed *ego*, quale creazione artificiale soggettiva, che si sottrae all'irrazionalismo, pur non fondandosi su un basamento inconcusso del politico.

Ciò che occorre districare è il complesso sistema di rapporti fra modernità, democrazia e nichilismo. In questo senso, si danno tre considerazioni distinte. In primo luogo, il nichilismo deve essere inteso come una risorsa per la democrazia, nella misura in cui deve rappresentare un'assunzione di responsabilità e scelta attiva e piena nei confronti dell'azione politica. Questa scelta, però, si deve porre il problema di quale eredità normativa possa e debba prescegliere e adottare. Nella misura in cui una scelta di normatività viene a mettere in discussione il relativismo assoluto su cui si fonda la democrazia, risulta fondamentale interrogarsi sui presupposti che una tale scelta invoca contro la svalutazione totale dei valori, contro il loro annichilimento. In secondo luogo, la modernità sembra definirsi come in sé nichilista nella misura in cui si profila come anti-umanista. Qui si accusa l'impossibilità di fondare alcuna *auctoritas* in sé, abbandonando il tutto alla triangolazione tecnica-economie-burocrazia. Dal punto di vista dell'interrogazione sulla modernità, si mette in questione così la democrazia come prodotto esasperato dell'individualismo moderno. In terzo luogo, infine, si tende a sostenere che la democrazia non sia un nichilismo puro e semplice, sebbene possa essere intesa in questi termini in senso caricaturale. La democrazia, d'altronde, rappresenta l'esito politico della modernità e, seppur non possa essere fondata senza smettere di essere quel che è, essa non è perciò stesso nichilista. Se a ciò si obietta che al fondo della democrazia dovrebbe esserci o il fondamento assoluto o l'abisso del nulla, è difficile non consegnarsi ai neofondamentalismi di vario genere. Occorre qui riabilitare un concetto etico che eviti questa sorta di derive: se la volontà è sempre volontà di potenza, è indispensabile porre un termine indisponibile che disciplini l'agire politico, senza per questo abbandonarlo all'arbitrio delle volontà dei singoli, né all'indiscriminato annichilimento provocato dalla potenza, intesa come unica misura dell'agire politico.

Il fatto che il relativo faccia parte del fattore pluralistico della democrazia, non invalida le promesse di partecipazione e di vitalità che la democrazia ospita come eccedenze rispetto le sole istituzioni rappresentative. La democrazia offre motivazioni ed aspettative all'agire dei singoli internamente ed in vista dell'intero processo democratico. La democrazia del Novecento, in particolare, è costituzionale, in quanto nella forma delle costituzioni essa espone i principi dei diritti fondamentali indisponibili. Il problema consiste, per un versante, nel definire la modalità relazionale che intercorre tra tali diritti e la volontà popolare e, per altro verso, nel considerare il carattere ugualmente opzionale dei termini costitutivi e contenutistici delle costituzioni occidentali. Nella democrazia si colloca la tensione alla promessa insita nella realizzazione dei principi costituzionali. In essa non esiste solo la dimensione liberaldemocratica incarnata dall'estensione universale dei diritti costituzionali a tutti i cittadini di uno Stato, ma si rintraccia anche l'immunizzazione degli organi istituzionalizzati dall'eccessiva tensione della volontà popolare a realizzare le promesse insite nella democrazia medesima. La presenza di questi elementi etico-morali prospettici insiti nelle costituzioni, a ritenere di Preterossi, non deriva dal dispiegamento di

una massima sostanza etica democratica dell'umano. I diritti ci sono non perché esiste un contenuto morale assoluto, ma perché risulta imprescindibile una qualche forma sostanziale dell'umano, che occorre contenere e moderare. Da qui deriva il necessario compromesso tra volontà ed etica, senza che per ciò stesso si incorra nei rischi propri del giusnaturalismo o nell'affermazione di un qualche nichilismo proprio della democrazia.

Jürgen Habermas rifiuta sia la via irrazionalista e nichilista, sia la via della costruzione progressista e politicista della sostanza democratica. A fondamento di questo rifiuto sta il fatto che, secondo il filosofo tedesco, la ragione umana trovi origine di se stessa nel sostrato non razionale della religione. Il "fatale potere" della ragione calcolante e tecnicizzante, deve essere evitato scansando il vicolo cieco dell'ibrida pretesa dell'autolegittimazione razionale dell'umano e del suo essere politico. In questo contesto, la ragione è rinviata al fondamento di se stessa in tale suo non bastare a se medesima. Così essa viene ricondotta all'autoriflessione religiosa di sé. Nell'incontro di filosofia greca e religione cristiana, si attua lo slanciarsi di tale ponte fra ragione e religione, conducendo il sorgere di quella da questa. La religione viene intesa come radicata in se stessa in maniera autonoma, mentre la sua forza di persuasione viene riconosciuta in senso non politico. La ragione politica, invece, non si coglie come capace di autofondazione, dovendo poggiare sulla forza coercitiva dei regnanti. In questo dipendere di ragione e politica dal contesto religioso, si pone per Habermas la necessità di trovare un modo che consenta la salvaguardia del politico, senza che questo venga a ricacciarsi nell'istanza teologico-politica della sua fondazione nelle ragioni del religioso. E ciò sebbene, a ritenere del filosofo, è proprio dalla religione che prende forma e contenuto sostanziale tanto la ragione quanto la politica.

Con questo suo intendimento, Habermas consente al politico di accedere all'elemento simbolico del religioso e alla sua propria "riserva di senso". Ma ciò accade nel luogo più incontrollabile e meno assoluto dell'eredità post-secolare presente nella società civile. La riabilitazione della politica viene configurata secondo la via di una forza vincolante del normativo, la quale però passa attraverso la ricostruzione del senso di una terzietà assiologica e auto-rappresentativa, simbolica, seppur tale da non dover essere intesa in senso totalitario. Questa è appunto la dimensione religiosa. Con questa manovra teoretica, Habermas pensa di aver eluso la proposta provocatoria di Schmitt, la quale sosteneva il mantenimento nel politico di un'ipoteca verso il religioso. Ciò è quanto Habermas cerca di scongiurare con lo spostamento della problematicità dalla dialettica amico-nemico nello Stato, al luogo simbolico della società civile. Il tema dell'universalismo politico viene così richiamato in tale necessità di terzietà, la quale valorizza l'uso senza autorità disciplinante della libertà comunicativa, cioè il *télos* all'intesa. Gli ordinamenti democratici, a ritenere di Habermas, non possono stare in piedi se non a fronte della necessità di una "alta marea", cioè dei contenuti insiti nel fattore costituzionale della democrazia. Il mantenimento in vita della democrazia dipende dal complesso culturale insito nella società civile e dal movimento vitale che esso provoca, in ordine al complesso di riserve di senso indispensabili all'ordinamento democratico. Gli ambiti culturali che rappresentano questa forma di marea, dalla quale dipende lo stare a galla dell'impianto complesso della democrazia, sono appunto le culture proprie dell'ambito religioso.

Le culture illuministe, invece, sono accusate da Habermas di trovarsi in uno stato di impotenza dinanzi la deriva critica della democrazia, rispetto la quale esse tendono ad omologarsi piuttosto che a confliggere vitalmente. In tal modo Habermas, pur dichiarandosi ostile a Schmitt, non può non dargli ragione: il ritiro della dimensione religiosa da quella politica, ha lasciato in questa un vuoto, che ogni ordinamento politico si trova costretto a dover mettere in discussione per il proprio stesso mantenimento in vita. Il politico ha subito una trasformazione democratica e così tale vuoto, prospettato da Schmitt, viene ad essere riempito con la dimensione simbolica del politico, adottata nella democrazia nella forma di un residuo religioso ineliminabile. È questa l'ultima ed unica risorsa alla quale Habermas si appella per opporsi alle forze economiche e sociali di scioglimento della democrazia dinanzi alle dinamiche della globalizzazione.

La religione offre l'avvertimento di un deficit, cioè della consapevolezza di una differenza del politico rispetto l'orizzonte del mondo burocratizzato. La coscienza di tale scarto è fornita esattamente dalle culture religiose, le quali fanno avvertire al politico il proprio limite costitutivo e gli consentono di immaginare altre vite, in chiave collettiva e politica, che l'illuminismo non è più in grado di produrre. Ma se tale accorgimento non si trasforma in un motore generatore di energia politica, sostiene Preterossi, tale soluzione habermasiana non può non risultare sospetta. Essa pare più che altro mantenere in sospenso il quadro democratico, impedendone certo il collasso, cioè evitandone lo svuotamento, ma contrapponendo a ciò un esclusivo tamponamento tendente alla malinconia politica in chiave religiosa. Per la produzione di vitalità politica che faccia davvero rifiorire la democrazia, pensa Habermas, non si dà più spazio né per la metafisica classica, né per la tensione illuministica. Per il politico, allora, si dà solo la possibilità di poggiare sul religioso per sperare nella creazione di tali forze che, comunque, Habermas vincola al punto originario simbolico-religioso del politico. E ciò senza consentire ad esso di trovare fonti a lui interne per la progettualità sottesa alla e protesa verso il nuovo ed il vitale. La politica democratica, quale fondamento non fondato, si mantiene salda finché il suo statuto dialettico e agonico viene mantenuto su dall'alta marea della cultura. Ma nel momento in cui il politico viene svuotato dalle riserve di senso religiose, non si parla più semplicemente di neutralizzazione della politica, in quanto immersa nel relativismo e nel nichilismo. Il rischio che ci si trova a fronteggiare consiste nell'annullamento della possibilità stessa del fondamento (fondante ma non fondato) che è il politico, quale dimensione di conflitto e di vitalità per l'intera società umana.

Biagio De Giovanni

Tratti dominanti della crisi europea

Avvertiamo la necessità ed insieme l'impossibilità quasi fattuale del darsi odierno di un'Europa unita. Riguardo la problematica che si viene qui affermando, vale il verso che afferma "*nec cum te, nec sine tecum vivere possum*" (Ovidio). Questo è lo stato di crisi in cui ci troviamo oggi, vale a dire uno stato di profondo turbamento collettivo dovuto alla compresenza di sentimenti contrastanti. Il nervo di tale crisi si ritrova certamente nell'esplosione della crisi monetaria provocata nel 2007-2008 sull'unione monetaria europea. L'ambito problematico dal quale sorge questa crisi specifica di ordine economico-finanziario, consiste nello scorporo e nell'isolamento della dimensione economica rispetto le dimensioni politica, monetaria e sociale. Al costituirsi dell'unità monetaria dell'euro, si è formata una comunità monetaria, la quale è stata progressivamente scorporata dalle altre tre dimensioni elencate subito sopra. Tutte e quattro le dimensioni considerate in questo contesto, erano unite nel vecchio ordinamento Stato-nazione e la loro unità costituiva la sovranità stessa dello Stato. Il fatto che la dimensione monetaria sia stata scorporata dalle altre dimensioni proprie di uno Stato, rappresenta la causa principale dello scompaginamento della sovranità sovranazionale europea.

Con il termine "sovranità", De Giovanni non si riferisce al luogo decisionale del sovrano o dello stato di eccezione, ma identifica lo statuto stesso della sovranità come identità e mediazione delle dimensioni monetaria, economica, sociale e politica. La comunità monetaria ha effetti sull'Europa anche come comunità giuridica, nella misura in cui si preoccupa della coordinazione degli ordinamenti degli Stati membri dell'UE. Ma non sarà forse, si chiede De Giovanni, che tali due comunità sono in disaccordo tra loro, a causa dello scorporarsi della dimensione economica

dall'unità mediata della sovranità intesa nel suo complesso? Le costanti di autoregolazione della comunità monetaria, fanno sì che la comunità giuridica non penetri in quella, che nel frattempo si allontana sempre più dalla dimensione sociale e politica dell'Europa. Lo scompaginamento della sovranità diviene così propria del *démos*, del popolo. Questo, nella sovranità statale, veniva ricompreso e assorbito nella sovranità popolare, in modo che la sovranità dello Stato-nazione era unitaria e non aveva senso riferirsi alla sovranità popolare in maniera monadica e a se stante, dal momento che essa risultava sempre compresa nella sovranità statale. La sovranità unica di Stato e popolo poteva corrispondere a questi due nella comprensione unitaria e mediata delle dimensioni monetaria, economica, sociale e politica. Allo scompagnarsi di queste, a fronte dell'autonomizzarsi della dimensione economica, anche lo stesso *démos* è venuto disgregandosi: non è stato più per lui possibile venir ricompreso nella sovranità statale, non più unitaria e tale da non potersi riconoscere in una propria specifica identità di popolo.

Parlare del popolo come di un problema a sé, non rappresenta una tendenza sovversivo-populista. Ma significa guardare nel fondo la crisi attuale dell'Europa. In questa, lo Stato non esercita più la propria sovranità nell'ambito dei bilanci pubblici e così mette in discussione l'ordine di rapporti fra comunità economica europea e dimensioni giuridico-politiche proprie degli Stati membri. Il problema è che oggi la crisi si configura come sistemica: essa non può essere risolta con semplici provvedimenti istituzionali, ma deve essere affrontata nel ripensamento profondo di che cosa sia l'Europa unita. Non è dando più potere agli organismi di rappresentanza dell'UE che la crisi può essere risolta. Una democrazia senza popolo, ritiene De Giovanni, non è convincente. È forse possibile, viene da chiedersi, che una democrazia, che per definizione è "*kratía del démos*", si mantenga fedele a se stessa cessando di esistere il *démos* in quanto popolo? Qual è il terreno di costruzione di una possibile democrazia, lì dove si comprende non sia possibile creare un *démos* europeo? Al fine di risolvere questa mancata unificazione, Habermas parla nei termini di una riconduzione del *démos* alla cittadinanza. Ma si dà forse fattualmente una simile possibilità? E, se lo è, che cos'è una *démos-kratía* senza più *démos*?

Dinanzi lo scenario critico che così si spalanca, si può certo percorrere la via dell'universalità dei valori fatti propri dagli Stati membri dell'UE. Ma anche questa via fa sorgere delle perplessità. Infatti, l'universalità dei valori e quella dei diritti non possono coprire la problematicità dell'interrogativo sull'essenza della democrazia. In questa sua riflessione, riconosce tuttavia De Giovanni, il suo modo di pensare è ridotto alla minoranza. Il tema della democrazia, a suo sostenere, non pare potersi esaurire in quello dei diritti, perché la democrazia viene dopo la politica, dal momento che quella rappresenta una forma di comunità politica. Non basta invocare più unità e comunità politica; il problema consiste qui nella saturazione dello spazio democratico nell'ambito dei diritti, fino alla messa in questione del *démos* e della sua sovranità. La Costituzione Europea è "costituzione di costituzioni", vale a dire una costruzione di pensiero che mette in forma le dinamiche della regolazione delle dominanze nazionali e della confluenza di queste nelle strutture europee sovranazionali. Le nazioni incorporano i loro rispettivi *démoi*, mentre le costituzioni attengono il disciplinamento dei cittadini: le due forme di sovranità, quella nazionale degli Stati membri dell'Unione e quella sovranazionale degli organismi dell'UE, si riferiscono ed inglobano al loro interno due entità diverse. Il rapporto tra democrazia e costituzioni presenta qui differenti profondità di livelli e si apre alla messa in questione delle sovranità popolare, nazionale e sovranazionale. È vero che il *démos* di una democrazia è già disomogeneo al suo interno, motivo per cui ad esso non calza la dialettica amico-nemico di Schmitt, la quale invece presuppone un'inesistente compattezza unanime del popolo dinanzi al proprio nemico. Ma lo statuto unificante il *démos*, mediante la forma della sovranità nazionale, è in crisi per lo stato di scorporamento che vede lontane da un'unità sovrana le dimensioni economica, monetaria, sociale e politica dell'Europa. Con questo stato specifico di crisi della sovranità, si apre alla moltiplicazione e non alla universalizzazione globalizzata della post-sovranoità. Le sovranità statali, infatti, vengono a moltiplicarsi a fronte del riprodursi di centri di potere dialoganti tra loro. E ciò fino alla

configurazione del problema che vede confliggere tra loro tali forme molteplici di sovranità e le varie forme di rappresentanza.

La causa più profonda che deve essere addotta per la spiegazione di questo stato di crisi, si rintraccia nel momento immediatamente successivo la caduta del muro di Berlino. Dopo gli anni '89-'90 il problema che si trova ad affrontare l'UE è sensibilmente mutato di scala, fino al punto che esso, da problema di quantità di gestione del potere e delle relazioni proprie dell'Unione, è divenuto hegelianamente una questione di ordine qualitativo. L'unificazione della Germania come entità statale ricompattata e la progressiva unità dell'Europa, rappresentano i processi storico-politici centrali in questa variazione di scenario. Altro termine eziologico chiave per comprendere l'origine della crisi attuale, consiste nella caduta dell'asse franco-tedesca che gestiva i termini politici di coordinazione degli Stati membri (impostati dalla Francia) e la tabella di marcia dello sviluppo economico dell'UE (gestita dalla Germania). L'esito che seguì all'unificazione monetaria fu la fallace idea per tale forma di unificazione avrebbe avuto una capacità trascendente rispetto tutte le altre dimensioni degli Stati europei. Da quest'insieme di stravolgimenti deriva un mutamento sostanziale: il sistema paritario, almeno concettualmente, si è ritrovato d'improvviso nelle spire della dimensione egemonica della finanza, scompagnata rispetto le altre dimensioni statali e sovrastatali, ridotte tra l'altro alla reciproca non-unità. L'istanza fondamentale della crisi si è così posta in ordine alla definizione del nucleo sovrano unificante, che deve divenire proprio per l'UE rispetto l'individualità sovrana di ciascuno dei suoi Stati membri e dei popoli in essi esistenti come democratici, dotati di ed esigenti sovranità.

Dinanzi la crisi odierna non è più possibile ragionare in conformità al progetto originario dei fondatori dell'Europa unita. Ma, d'altro canto, non possiamo in assoluto fare a meno dell'Europa e del suo essere, in senso unificante, per il nostro continente. Ci si deve guardare bene dal dire o sostenere che si possa fare a meno dell'unità politica, economica, giuridica e sociale derivante dall'EU. Ma la crisi che si impone oggi, è essenzialmente sistemica e in quanto tale deve essere affrontata. In ordine a questo impegno, De Giovanni afferma di non avere delle soluzioni univoche ed assolute, quanto piuttosto delle proposte da potersi considerare quali contributi. In questo senso, egli sostiene sia fondamentale ripartire da una forte ripresa dell'identità nazionale, non certamente in direzione nazionalistico-totalitaria, ma in senso democratico, in ordine alla riscoperta dell'essenza del *démos* proprio di ogni Stato membro. Occorre, poi, promuovere una successiva unità nelle differenze identitarie proprie delle sovranità nazionali, le quali non sono d'ostacolo alla formazione dell'unità europea, quanto piuttosto ne rappresentano la ricchezza più autentica. La democrazia, infatti, non può vivere fuori dalla dimensione dello Stato-nazione, perché in essa solo ci può essere un *démos* e una sua propria *kratía*. L'Europa, come sistema d'armonizzazione repubblicana, può forse contribuire ad incentivare la formazione di identità nazionale nell'unità sovranazionale proposta dall'Unione? È questa la sfida della crisi attuale e della realtà incerta verso