



Claudio Luzzati

(ordinario di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Milano,
Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria")

Pluralismo, laicità e crisi della rappresentanza politica *

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Post-confessionismo e laicità - 3. Religioni, morale e istituzioni - 4. La situazione odierna. La sentenza della Corte costituzionale n. 52 del 2016 - 5. Pluralismo buono (o, forse, anche cattivo) e frammentazione sociale. È la fine della politica?

1 - Premessa

Il mestiere del filosofo è uno strano mestiere. Al filosofo importa fino a un certo punto di trovare le risposte corrette, ammesso che vi siano; gli preme piuttosto che si pongano le "domande giuste", per quanto strana o impropria possa apparire tale espressione. In particolare, noi analitici siamo stati oggetto di molti strali a causa della nostra mania definitoria e di una certa qual ossessione per la pulizia linguistica¹.

Tuttavia, il filosofo, analitico o meno, non è tenuto a presentare i risultati di ricerche empiriche. Si sforza invece di sollevare questioni nuove, inedite e interessanti, il più delle volte su temi universalmente noti. Quel che gli interessa è inventare nuovi punti di vista, suggerendo agli addetti ai lavori fruttuosi mutamenti del quadro concettuale.

D'altronde ci troviamo sovente a ragionare sui problemi di oggi con gli strumenti di ieri. E, quando si parla del rapporto tra diritto e religioni, il pericolo che ciò accada è evidente.

Basta un nonnulla e nella pubblica discussione rifà capolino una "laicità" che evoca scenari d'altri tempi.

* Il contributo, non sottoposto a valutazione, riproduce, con l'aggiunta delle note, il testo dell'intervento letto in occasione dell'incontro di studio sul tema "*Il cammino delle libertà e del pluralismo, dieci anni dopo (Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 2007-2017)*" (Università degli Studi di Milano, 4 aprile 2017).

¹ Si veda la sottile ironia di **B. RUSSELL**, *Una filosofia per il nostro tempo e altri saggi*, Longanesi, Milano, 1981, pp. 171-77.



2 - Post-confessionismo e laicità

Il primo richiamo che desidero fare è a un libro che registrò l'inizio di un clima più aperto nei rapporti che cadono sotto il dominio del diritto ecclesiastico: il volume di Giuseppe Casuscelli, *Post-confessionismo e transizione* del 1984². La data è fondamentale. In quel volume, infatti, si dichiarava irrevocabilmente chiusa la stagione del confessionismo, sia sul piano normativo sia su quello del costume civile, per quanto residuassero "certe sacche" di resistenza delle vecchie opinioni. Finalmente l'onda lunga della Costituzione del 1947 era giunta sino a noi³. Com'è noto, il 18 febbraio 1984 fu firmato l'accordo di Villa Madama che modificò a disciplina concordataria del 1929. All'art. 1 del protocollo addizionale della legge 25 marzo 1985, n. 121 che ratificava tale accordo si stabiliva: "Si considera non più in vigore il principio, originariamente richiamato dai Patti Lateranensi, della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano". Non molto tempo dopo giungerà la sentenza n. 203 del 1989 della Corte costituzionale che "scopre" la laicità come un principio supremo del nostro ordinamento.

I mutamenti saranno parecchi e fecondi. Passano tuttavia venti anni e al libro di Casuscelli fa da controcanto, già nel titolo, un articolo molto impegnato di Vincenzo Pacillo⁴. In quello scritto, evocando non so quanto a proposito anche il famoso cristallo di Hobbes - o meglio di Carl Schmitt lettore di Hobbes⁵ - Pacillo individua sensi di forza crescente del principio di laicità e denuncia alcune zone di sofferenza, o momenti di arresto, dell'applicazione del suddetto principio nel nostro ordinamento. Le situazioni sulle quali si appunta la sua critica sono sostanzialmente tre:

1) lo spazio mediatico indebitamente concesso dai mezzi di comunicazione italiani (RAI) alla *lectio magistralis* tenuta dall'allora decano del collegio cardinalizio, Joseph Ratzinger in data 13 maggio 2004 in Senato sulle radici spirituali dell'Europa;

2) i pesanti interventi della chiesa cattolica riguardo alla legge n. 40 del 2004 in materia di procreazione medicalmente assistita (e, noi potremmo aggiungere, nel referendum che ne seguì);

3) gli interventi della chiesa per difendere l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche (il caso di Ofena scoppia in quegli anni).

Sulla dubbia implementazione del principio di laicità da parte della

² G. CASUSCELLI, *Post-confessionismo e transizione*, Giuffrè, Milano, 1984.

³ G. CASUSCELLI, *Post-confessionismo*, cit., p. 224.

⁴ V. PACILLO, *Neo-confessionismo e regressione*, in AA. VV., *Problematiche attuali del diritto di libertà religiosa*, a cura di E. Vitali, CUEM, Milano, 2005, pp. 3-61.

⁵ C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972, p. 151.



giurisprudenza ordinaria è ancora intervenuto Casuscelli con un articolo su questa Rivista. Dalla sua indagine, che non disdegna gli aspetti quantitativi, emerge l'esiguità numerica delle pronunce che si rifanno a tale principio. Si segnala inoltre il rischio che la laicità si trasformi in una mera clausola di stile⁶.

Ma per controllare l'attuazione della laicità, occorre definirla.

La nozione di laicità, d'altra parte, è notoriamente complessa. Il termine "laicità" può predicarsi:

- a) di una serie di *atteggiamenti* pratico-valoriali e/o intellettuali;
- b) di determinate *dottrine* esposte sistematicamente;
- c) di un certo tipo di *organizzazione istituzionale*.

Non c'è dubbio che fra queste tre laicità si stabiliscono legami. La storia mostra esaurientemente come esse si siano rafforzate a vicenda. Ma è altresì chiaro che questi aspetti, nonostante siano interconnessi, vadano tenuti distinti in sede di un'analisi teorica rigorosa. Basterebbe pensare, senza avventurarsi in indagini troppo complicate, a come il vocabolo francese "laïcité" si traduca con l'inglese "secularism" solo al prezzo di una pesante e quanto mai infelice forzatura⁷.

Anche limitandosi, come qui, agli aspetti giuridico-istituzionali, la laicità è in ogni caso destinata a restare un campo di battaglia.

A dispetto di una siffatta constatazione, nel prossimo paragrafo avvanzerò una proposta ridefinitoria, per poi tornare agli ultimi sviluppi problematici e trarre alcune conclusioni.

3 - Religioni, morale e istituzioni

A tutti è chiaro che oggi non si teorizza più il mantenimento di rapporti esclusivi, o quasi, fra lo Stato e una Chiesa dominante. Lo Stato è in crisi, tant'è che ora si scrive sempre più spesso la parola "stato" con la lettera minuscola. E la realtà religiosa, a sua volta, si rivela quanto mai variegata. Meglio parlare dei rapporti tra stato e chiese, utilizzando il secondo vocabolo rigorosamente al plurale.

So che ai miei amici ecclesiastici questa idea potrebbe non piacere, ma forse è venuto il momento di superare l'orizzonte teorico usuale per fare un passo più in là, emancipando la *laicità* non solo dalla problematica dei

⁶ G. CASUSCELLI, *La "supremazia" del principio di laicità nei percorsi del giudice ordinario*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2009.

⁷ Tant'è vero che nel mondo anglosassone al termine *secularism* si aggiungono altre espressioni, quali *disestablishment clause*, riferita al primo emendamento della costituzione statunitense, per dire che non c'è nessuna *established church*.



rapporti con *una particolare* religione, ma anche dalla problematica dei rapporti con *la religione*. Si tratterebbe, in altre parole, di sganciare la nozione di laicità da un sistema di idee che attribuisca alle religioni una posizione privilegiata rispetto alle concezioni del mondo e alle ideologie non religiose.

Sull'argomento Brian Leiter ha scritto un libro molto interessante e provocatorio, *Perché tollerare la religione?*, ma va subito detto che il titolo dell'opera non ci deve portare fuori strada⁸. Qui "tolleranza" è usato nel senso di fare eccezioni a una regola generale ove ricorrono ragioni speciali e particolarmente pressanti, che si discostano dall'idea di "bene" sposata dalla maggioranza dei consociati⁹.

Fa differenza se tali ragioni speciali sono di natura religiosa?

Nel mondo contemporaneo, in Italia e altrove, parrebbe di sì. C'è un diffuso favore per le religioni. Casi analoghi vengono risolti in modo differente allorché entrano in gioco motivi religiosi. Potrà trattarsi del diritto a ricevere un particolare sostegno pubblico, di un'esenzione da un obbligo, del superamento d'un divieto, di un'obiezione di coscienza e così via. Addurre ragioni religiose sovente assicura una probabilità di successo superiore rispetto alle ipotesi in cui si adducano argomenti di altro tipo, quasi che la sfera religiosa goda di un'assolutezza, di un'intangibilità e d'una capacità di suscitare rispetto e modellare le identità che per altre ideologie non ricorre¹⁰.

⁸ B. LEITER, *Why Tolerate Religion?*, Princeton University Press, Princeton, 2012, traduzione italiana *Perché tollerare la religione?*, a cura di G. Ratti, Ariete, Milano, 2016.

⁹ B. LEITER, *Perché tollerare la religione?*, cit., pp. 10-11: «Alcuni filosofi "liberali" contemporanei pensano che la condotta corretta dello stato moderno sia la neutralità, non la tolleranza, con la connotazione di disapprovazione che è propria della seconda. Ma io mi oppongo all'idea che lo stato possa essere neutrale in questo senso. Come vedremo più avanti, nel quinto capitolo, ogni stato difende e formula ciò che possiamo convenire di chiamare una certa "Visione del Bene", benché la maggior parte degli stati democratici occidentali non appoggi più tale visione fortemente religiosa. Gli Stati Uniti d'America hanno deliberato non solo che "la libertà e l'eguaglianza di tutti gli esseri umani" sono valori fondamentali, ma anche che tutti i bambini devono imparare la teoria evolutiva della selezione naturale elaborata da Darwin, e non devono necessariamente "conoscere" alcunché circa la concezione biblica della creazione. Lo stato americano non è per nulla neutrale rispetto a quelle sette che respingono "la libertà e l'eguaglianza di tutti gli esseri umani", senza parlare di quelle che propugnano l'idea che i miti della creazione stiano sullo stesso piano della biologia e meritino lo stesso tempo nelle scuole pubbliche».

¹⁰ È facile citare molti casi famosi a tale proposito. Cfr. *Multani v Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, [2006] 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6, dove la Corte Suprema Canadese prese in esame sotto il profilo della libertà religiosa il caso di uno studente *sikh* che portava, in una scuola in cui era proibito l'ingresso delle armi, il *kirpan*, il coltello rituale dei *sikh*. Si può anche ricordare, tanto per proporre un altro esempio, l'uso del *peyote* concesso agli indiani per motivi rituali.



Del resto, sarebbe sufficiente fare il nome di Locke per mostrare quanto sia autorevole, risalente e diffuso il pregiudizio nei confronti dell'ateismo e delle concezioni agnostiche¹¹.

Quella di Leiter è un'analisi di filosofia politica, che prescinde dagli ordinamenti positivi. Tale rilettura della laicità, tuttavia, non può non avere ricadute sul piano istituzionale. Su un siffatto terreno si può vedere la laicità come un impegno a tenere distinta la gestione della cosa pubblica dalle ideologie, identità o "appartenenze" che chi svolge una funzione pubblica legittimamente adotta nella propria vita privata. Seguendo un simile invito alla separazione - della cui complessità si deve essere consci, perché richiede una parziale scissione dai propri valori - si presenterebbe un problema di laicità tutte le volte in cui i giudici, la P.A. o il legislatore tentassero di imporre alla generalità una dottrina comprensiva (per usare il gergo di Rawls)¹², fosse anche una concezione atea o agnostica. Quest'ultimo caso si è spesso verificato sotto l'impero della scomparsa Unione Sovietica e dei suoi satelliti e, a ben vedere, non solo lì.

Per converso, si può essere profondamente religiosi e tracciare una linea netta che separi gli impegni religiosi da quelli costituzionali¹³.

È inoltre opportuno aggiungere che questa proposta definitoria non toglie spazio al diritto ecclesiastico. Essa deve venire discussa sul terreno dei valori di principio, ma ciò non toglie che gli ecclesiastici continueranno a occuparsi delle religioni in quanto istituzioni nei loro rapporti con altre organizzazioni. Non per nulla le religioni sono assai più vicine al diritto di quanto lo siano alla morale kantiana¹⁴.

¹¹ **J. LOCKE**, *A Letter Concerning Toleration. Latin and English texts revised and edited with variants and an introduction* by M. Montuori, Njhoff, The Hague, 1963, p. 93, traduzione italiana in **ID.**, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, p. 172: "In quarto e ultimo luogo, non devono in nessun modo essere tollerati coloro che negano che esista una divinità. Per un ateo, infatti, né la parola data, né i patti, né i giuramenti, che sono i vincoli della società umana, possono essere stabili o sacri; eliminato Dio anche soltanto col pensiero, tutte queste cose cadono. Inoltre chi elimina dalle fondamenta la religione per mezzo dell'ateismo, non può in nome della religione rivendicare a se stesso il privilegio della tolleranza. [...]". Tale opinione è costantemente ribadita da Locke.

¹² **J. RAWLS**, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, in *Philosophy & Public Affairs*, XVII, 4, 1988, pp. 251-76, e **ID.**, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, traduzione italiana *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Comunità, Milano, 1994.

¹³ Uno degli autori più rigorosi secondo questo nuovo senso di laicità è stato **Y. LEIBOWITZ**, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, a cura di E. Goldman, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1992.

¹⁴ Su questa linea si veda p. es. **Y. LEIBOWITZ**, *Ebraismo, popolo ebraico e stato d'Israele*, Carucci, DAC, Roma, 1980, p. 26, secondo il quale l'etica universalizzante in senso moderno non è né religiosa né irreligiosa. Essa è una "categoria dell'ateismo, inconciliabile con la coscienza o con le sensibilità religiose [...]". Tale posizione viene discussa e



Semmai, le competenze del diritto ecclesiastico sono destinate ad allargarsi, investendo anche enti morali non religiosi.

Qualche scricchiolio nell'impianto tradizionale già si percepisce. Si ponga mente al caso dell'UAAR (Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti) che ha reclamato un'intesa ai sensi dell'art. 8 Cost. Qui sorgono delicati interrogativi di qualifica (l'ateismo organizzato può considerarsi una sorta di religione civile?) e d'interpretazione estensiva o ampliativa¹⁵. Ci si potrebbe chiedere se sia solo la cultura dominante, ipnotizzata dal pregiudizio di Locke in favore delle religioni, a farci ritenere *per il momento* impercorribile, se non addirittura giuridicamente assurda, la strada della concessione di un'intesa *anche* ad associazioni non strettamente religiose che perseguono finalità "etiche" pervasive, influenzando pesantemente lo stile di vita dei propri membri¹⁶.

4 - La situazione odierna. La sentenza della Corte costituzionale n. 52 del 2016

In effetti, le novità più importanti in Italia si sono verificate, più che nei rapporti con la chiesa cattolica, sul versante delle intese ex art. 8 Cost., 3° comma.

La spia dei mutamenti in corso è rappresentata dalla sentenza della Corte costituzionale n. 52 del 2016.

Tutto nasce, non a caso, dal ricorso dell'UAAR, l'Unione degli Atei e Agnostici Razionalisti di cui abbiamo parlato poc' anzi, la quale aveva fatto ricorso contro la decisione del Governo di non avviare una trattativa con la suddetta associazione finalizzata alla conclusione di un'intesa ex art. 8 Cost.

comparata con tesi diverse da **M. GIULIANI**, *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze, 2016, pp. 137-142. A me pare evidente che le religioni, anche quelle ancorate a un patrimonio di credenze, a un'ortodossia, sono soprattutto individuabili sul piano liturgico, come prassi e appartenenze. In ultima analisi, alle religioni ci si converte, alla morale no (se non per modo di dire). Del resto, le principali religioni continuano ad agitare il problema della *membership*, vedi **S. FERRARI**, *Lo spirito dei diritti religiosi*, il Mulino, Bologna, 2002.

¹⁵ Cfr. le diverse opinioni di **H. KELSEN**, *Secular Religion*, Springer, Wien-New York, 2012, traduzione italiana *Religione secolare*, a cura di P. Di Lucia, L. Passerini Glazel, Cortina, Milano, 2014, e di **R. DWORKIN**, *Religion Without God*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2013.

¹⁶ È un po' quel che succede per il matrimonio fra persone dello stesso sesso. La sentenza n. 138 del 14 aprile 2010 della Corte costituzionale ha impedito l'estensione del matrimonio eterosessuale alle coppie omosessuali, ma ormai la gente ha incominciato a immaginare che prima o poi la situazione potrà, e forse dovrà, mutare.



I giudici della Consulta, con la suddetta sentenza, hanno risolto un conflitto di attribuzione fra i poteri dello stato. La Presidenza del Consiglio, infatti, aveva sollevato tale conflitto avverso la sentenza n. 16305 del 2013 delle Sezioni Unite della Cassazione che aveva respinto il ricorso erariale per motivi attinenti alla giurisdizione contro la sentenza del Consiglio di Stato, sez. IV, del 18 novembre 2011, n. 6083.

Il Consiglio di Stato, infatti, riformando la decisione di primo grado del TAR, aveva ritenuto che la decisione del Governo di non avviare le trattative con l'UAAR fosse privo di natura politica. A sua volta, la Corte di cassazione, con la sentenza che aveva generato il conflitto, respingendo il ricorso del Governo, aveva affermato che il preliminare accertamento relativo alla qualificazione dell'UAAR come confessione religiosa costituisse esercizio di discrezionalità tecnica da parte dell'amministrazione e, in quanto tale, fosse sindacabile in sede giurisdizionale. In particolare la Corte di Cassazione aveva ritenuto che l'attitudine di un culto a stipulare intese con lo stato non potesse essere rimessa all'assoluta discrezionalità dell'esecutivo, pena il sacrificio, dell'eguale libertà fra le confessioni religiose.

Riassumendo, le questioni sul tappeto erano le due seguenti:

1) se la qualifica di un'associazione come religiosa fosse un atto politico oppure fosse una decisione di natura tecnico-giuridica, sia pure con ampi margini di discrezionalità;

2) se, una volta stabilito che una certa associazione ha natura religiosa, sussistesse un obbligo in capo al Governo di dare inizio a una trattativa o, addirittura di concluderla, qualora si fossero bilanciate le esigenze di quella predetta confessione con l'interesse pubblico.

La decisione della Consulta è stata probabilmente sofferta, com'è segnalato dalla circostanza che il relatore (Lattanzi) non coincide con l'estensore (Zanon).

Sfrondando di molto la discussione, ricordo che la Corte ha assunto due premesse di partenza:

a) che il 3° comma dell'art. 8 non faccia altro che estendere alle confessioni non cattoliche il metodo della bilateralità;

b) che tale 3° comma non sia legato in modo indissolubile ai due commi precedenti, in specie al primo, secondo il quale "Tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere davanti alla legge".

Su tali basi è stato semplice stabilire che la mancata chiusura di una trattativa e, anzi, il suo mancato avvio *non* sono incompatibili con il principio d'uguaglianza e che il Governo rimane libero di negoziare un'intesa tenendo conto soltanto di ragioni politiche, vale a dire di pura convenienza.

Le critiche non si sono fatte attendere. Non hanno convinto né



l'isolamento del 3° comma dal resto dell'art. 8 Cost. né una bilateralità *legibus soluta*. Insomma, si è rilevato che non è possibile legittimare una cernita "politica" degli interlocutori¹⁷.

È innegabile che il rifiuto governativo di avviare un'intesa (o la mancata approvazione per legge di un'intesa già conclusa, come nel caso dei Testimoni di Geova) possa avere pesanti effetti discriminatori.

Nello stesso clima si inserisce il recente Patto nazionale per un Islam italiano, dove si pretende un controllo, anche ideologico, improntato ai c.d. "valori democratici", del mondo islamico in nome della sicurezza nazionale e della lotta al terrorismo¹⁸.

5 - Pluralismo buono (o, forse, anche cattivo) e frammentazione sociale. È la fine della politica?

Come si vede, il controllo giuridico e garantistico finiscono coll'essere insidiati, e talvolta scalzati, da un'ottica negoziale o contrattualista che si cerca di giustificare mediante un appello alla sicurezza collettiva e all'efficienza delle soluzioni raggiunte.

Alla logica del diritto si sovrappongono, quando addirittura non si sostituiscono, le logiche del mercanteggiamento, della negoziazione e delle convenienze politiche.

D'altronde, si guarda più all'operato del Governo che a quello del Parlamento. Il Parlamento ha perduto la sua centralità ottocentesca, anche a causa dell'affermarsi del sindacato di costituzionalità sulle leggi ordinarie. Del resto i giudici e le corti costituzionali, da buoni *tecnici*, pongono spesso rimedio, con qualche toppa qua e là, ai disastri e all'irrazionalità giuridica (dettata da una sottile razionalità strategico-politica) del legislatore. Si vedano, per esempio, le complesse vicende cui è andata incontro una legge portatrice di forti messaggi ideologici, come la già citata legge n. 40 del 2004.

Si aggiunga peraltro che il Parlamento è *per sua natura* un organo inefficiente (perché discute) e che, comunque, l'idea di rappresentanza politica è in crisi; oggi lo stesso divieto di mandato imperativo ex art. 67 Cost. è bersaglio di attacchi furibondi. Non dico che tali attacchi siano fondati, ma di certo sono un sintomo che non va preso sottogamba.

Tale crisi dipende dal fallimento del nazionalismo che sembrava poter riprodurre i legami caldi (caratteristici della famiglia, del clan, dei

¹⁷ J. PASQUALI CERIOLI, *Interpretazione assiologica, principio di bilateralità pattizia e (in)eguale libertà di accedere alle intese ex art. 8, terzo comma Cost.*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 26 del 2016.

¹⁸ Si veda anche la sent. Corte cost. n. 63 del 2016.



rapporti di amicizia e tra correligionari ecc.) a un livello di patriottismo statale e di repubblicanesimo. Gli eredi, va da sé su scala ridotta, di un simile passato sono i movimenti populistici, o forse alcuni di essi.

Ormai prevale in molti una sensazione di frammentazione. Che a ben vedere, può considerarsi una sorta di pluralismo *cattivo*. Cattivo, beninteso agli occhi di chi la prova. Si può, anzi si deve, non essere d'accordo con i giudizi politici regressivi che qualcuno vuol trarre da questo sfondo sentimentale confuso e nostalgico, ma è opportuno notare che dentro di noi albergano fortissime resistenze al pluralismo, accuratamente celate dal conformismo democraticistico, dalle difficoltà ideologiche e psicologiche ad ammettere che il pluralismo *può* di fatto (anche) concepirsi come un disvalore, il che si è verificato in parecchie società del passato.

Non voglio lanciarmi in ardue diagnosi o in profezie. Mi limiterò a un'ultima annotazione. Una volta, ai tempi del c.d. stato dei partiti, vigevo un ferreo controllo ideologico sulla pubblica moralità e la libertà di espressione era per molti versi compressa. Gli episodi di censura non si contavano. Ciò non è più vero. Adesso tutti possono discutere su tutto con la massima spregiudicatezza. O quasi su tutto: si veda la condanna penale del negazionismo¹⁹. Mi parrebbe difficile disconoscere che l'area delle cose che possono essere dette e/o messe in discussione si sia enormemente ampliata. Questi discorsi, per quanto liberi, ricchi e interessanti essi siano, girano a vuoto, non fanno presa. Somigliano a una chiacchiera inutile (che sia questa l'estrema censura?) perché sono spesso sganciati dalla finalità di prendere decisioni chiare o di motivare un giudizio vincolante. Le dichiarazioni dei politici servono a lanciare segnali e a sondare gli umori della gente; non è infrequente che siano seguite da repentine smentite. Se il confine tra favoleggiare e fare sul serio s'è sbiadito una ragione c'è: le decisioni che contano vengono ormai prese in sedi fredde, spoliticizzate, tecniche, lontane e sovente assai poco trasparenti.

Qui si verifica un estremo paradosso. Lo stesso garantismo, fatto valere in sede di giustizia costituzionale, potrebbe rientrare anch'esso in tale opera di "tecnicizzazione" affidata a una élite, a un'aristocrazia, il cui operato oggettivamente - e, magari, contro le intenzioni fautori della svolta costituzionalistica²⁰ - finisce coll'indebolire la capacità di rappresentanza della classe politica²¹.

¹⁹ Si veda da ultimo il forum a cura di **C. DEL BÒ, G. ZICCARDI**, *La negazione della storia tra diritto e politica*, in *Notizie di Politeia*, n. 125, 2017, pp. 3-116.

²⁰ Penso soprattutto a **L. FERRAJOLI**, di cui da ultimo si veda *Costituzionalismo oltre lo Stato*, Mucchi, Modena, 2017.

²¹ **U. SCARPELLI**, *Dalla legge al codice, dal codice ai principi*, in *Rivista di filosofia*, 78, n.1, 1987, pp. 3-15; **ID.**, *Il positivismo giuridico rivisitato*, in *Rivista di filosofia*, 80, n. 3, 1989, pp.



Col crollo del muro di Berlino si è predicata la “fine della storia”. Siffatto suggerimento è giunto a sproposito, per quanto arzigogolate e capziose siano poi state le interpretazioni di tale espressione²². Forse si sarebbe dovuto predicare la fine della politica. Di quella tradizionale, almeno. Temo che già allora si sarebbe trattato di una predica tardiva.

461-475, e **A. PINTORE**, *Scarpelli e l'aristocrazia giuridica*, in *Notizie di Politeia*, n. 73, 2004, pp. 125-136.

²² **F. FUKUYAMA**, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 2017.