

Massimo Reichlin*

L'appello alla laicità in un contesto di secolarizzazione: il dibattito bioetico

1. Laicità e secolarizzazione

Il titolo della presente conversazione contiene due termini centrali che devono essere preliminarmente chiariti, potendo assumere diversi significati, o perlomeno diverse sfumature di significato, a seconda di come vengono usati.

Il primo termine è ovviamente "laicità". L'aggettivo "laico", per come viene utilizzato correntemente in italiano, indica per lo meno quattro cose anche abbastanza distinte. In primo luogo, e originariamente, esso indica colui che non appartiene al clero, a un ordine religioso, o anche ad un certo ordine professionale, ma semplicemente al popolo (*lòos*); in questo senso ad esempio i laici, come fedeli cristiani ordinari, si distinguono dai chierici o dai religiosi, e analogamente si parla di membri laici del Consiglio Superiore della Magistratura, intendendo con ciò affermare che tali membri, pur esperti di materia giuridica, non appartengono all'ordine giudiziario. In secondo luogo, esiste un'accezione ampia e generica di laico nel senso di individuo privo di precomprensioni dogmatiche, aperto al dialogo, disposto a valutare pacatamente ogni tipo di ragione avanzata in una controversia; in questo senso, un laico si contrappone a un dogmatico o un intollerante che giudica sulla base dell'adesione ad un approccio ideologico o a semplici pregiudizi. In terzo luogo, si usa spesso laico nel senso di "non credente", non appartenente ad una Chiesa o a qualche forma di comunità religiosa, senza per questo implicare alcun atteggiamento negativo nei confronti della fede, ma semmai un atteggiamento di sospensione agnostica. In quarto luogo, e sempre più frequentemente, si tende ad utilizzare il termine, in senso molto ampio ed estensivo, per indicare chi faccia un'esplicita professione di ateismo e/o di anticlericalismo; in questi ultimi due sensi, laico finisce per contrapporsi a credente ed equivale a "incredulo".

Per quanto riguarda l'altro termine, ossia secolarizzazione, ci limitiamo qui a richiamare quanto osservato da un grande studioso dell'età secolare, ossia Charles Taylor, il quale osserva che questa espressione significa almeno tre cose: in primo luogo, il fatto che, nell'età contemporanea, l'organizzazione della società e delle sue istituzioni prescinde totalmente dal riferimento a Dio o dall'appartenenza ad una comunità di fede: la fede è una questione privata e gli spazi pubblici sono stati svuotati di Dio, sicché è possibile percorrere con ampiezza tutti gli spazi educativi, politici ed economici della società attuale senza mai incontrare Dio, o senza mai porsi problemi religiosi. In secondo luogo, con secolarizzazione si intende il fatto che le norme e i principi che seguiamo nelle varie sfere dell'agire non fanno riferimento a Dio, ma restano confinati nell'ambito della razionalità vigente in quel contesto; ricerca, politica, economia, hanno tutte le loro regole proprie, le quali non chiamano in causa alcuna istanza di tipo trascendente. In terzo luogo, parlare di una società secolare significa far riferimento al fatto che oggi la fede religiosa non è più in alcun modo un'opzione incontestata e non problematica, ma solo un'opzione umana tra le altre, e non figura certamente tra le opzioni più semplici da sostenere o difendere, soprattutto in certi contesti professionali¹.

* Professore di Filosofia morale, Facoltà di Filosofia, Università San Raffaele, Milano.

¹ C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 11-14.

Il contesto della secolarizzazione, nelle tre dimensioni richiamate, va ovviamente tenuto ben presente nel riflettere sul senso della laicità, nonché sui limiti nei quali l'appello ad essa può essere considerato pertinente anche nell'ottica di un approccio di tipo religioso.

2. Etiche laiche

Esistono oggi vari approcci che si richiamano alla laicità e ad un'etica laica; in particolare nel nostro paese (ma non solo), si tende a contrapporre una bioetica di ispirazione cristiana, e specificamente cattolica, ad una bioetica laica; e anzi si sostiene spesso che questa sia la scelta fondamentale da compiere, dato che questi due paradigmi di pensiero esaurirebbero il novero delle opzioni teoriche, o quantomeno riassumerebbero la scansione fondamentale a cui tutte le altre potrebbero essere ricondotte. Come esistono vari significati del termine "laico", così esistono varie concezioni di che cosa sia una bioetica laica: in particolare, c'è una distinzione fondamentale tra un approccio in cui si assume una concezione debole di laicità e vari altri approcci in cui invece si adotta una concezione forte.

2.1. Concezione debole della laicità

L'approccio che adotta una concezione debole della laicità si limita a sottolineare la necessità metodologica, ai fini della discussione bioetica, del ragionamento non ideologico, ossia di uno stile di riflessione che si colloca al di fuori di precomprensioni sottratte alla discussione e non intende canonizzare aprioristicamente alcuna prospettiva morale: una morale laica sarebbe dunque non l'insieme di certi valori sostanziali, appunto, laici, ma semplicemente una riflessione morale basata su un atteggiamento critico e antidogmatico, ispirato al pluralismo, alla libertà e alla tolleranza. Questo tipo di approccio si concentra sulla seconda delle accezioni individuate del termine, e perciò considera la laicità come metodo del dialogo e del rispetto reciproco; essa non prefigura in alcun modo le conclusioni che possono essere raggiunte attraverso un dialogo costruttivo e non impone alcuna adesione previa all'una o all'altra prospettiva in tema di religione. In particolare, ciò significa che si può essere laici pur professando una qualche credenza religiosa e che l'adesione alla laicità è compatibile con qualsiasi posizione circa la religione².

2.2. Concezioni forti della laicità

Altre tesi, invece, ritengono che questo spirito aperto e antidogmatico sia insufficiente a definire una concezione laica e, dopo aver distinto tra una concezione debole e una concezione forte di laicità, tendono a sostenere che l'una implichi l'altra, ovvero, in maniera più prudente, che una bioetica laica dovrebbe far propria non solo la prima ma anche la seconda³. Distinguiamo quattro versioni significativamente diverse di questa concezione generale.

a) Una prima versione, molto diffusa nel nostro paese, sostiene che essere laici significhi difendere il pluralismo morale, ossia ammettere l'esistenza di diverse prospettive morali tutte giustificate o giustificabili e incompatibili tra loro; come diceva il *Manifesto di bioetica laica*, signi-

² Questo tipo di approccio è presente, ad esempio, in N. Abbagnano, *Laicismo*, in *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2001; C. Magris, *Laicità e religione*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, pp. 109-114; G. Boniolo (a cura di), *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Einaudi, Torino 2006.

³ Vedi G. Fornero, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

fica presupporre «un pluralismo di valori, ugualmente ultimativi e ugualmente legittimi»⁴. In questa versione, essere laici equivale perciò a non avere una religione, o quanto meno a confinarla strettamente nell'ambito della sfera privata, e a negare l'esistenza di una morale dotata di valore assoluto: ogni verità morale che non sia, modestamente, la "mia" verità è esposta al sospetto di essere violenta e autoritaria. Questo approccio afferma in sostanza una sorta di pluralismo di diritto: credere in Dio o affermare una verità morale assoluta significa automaticamente essere fondamentalisti, quindi non voler discutere, non mirare a convincere mediante ragioni ma piuttosto voler imporre a tutti la propria verità; correlativamente, essere laici significa non avere valori che si ritengano oggettivamente validi, limitare cioè la validità di ciò che si crede a mera opinione soggettiva. In altri termini, in questa versione la laicità presuppone il non cognitivismo e il soggettivismo etico, ossia l'idea che non ci siano verità morali oggettive e che l'autonomia individuale debba fungere da metaprincipio fondamentale, ossia da principio sovraordinato ad ogni altro e quindi decisivo in ogni circostanza⁵. In questo quadro, non sembra esservi spazio per una fede religiosa, a meno che non sia una fede totalmente sterilizzata da ogni conseguenza sul piano pratico, una fede totalmente "spiritualizzata"; essere laici significa accettare che la rinuncia pregiudiziale all'ipotesi Dio costituisca un presupposto necessario per partecipare al dibattito pubblico. Come scrive Gian Enrico Rusconi, implicando una sorta di incompatibilità tra democrazia e credenze religiose, il presupposto della discussione democratica è ragionare come se Dio non ci fosse⁶.

Questa posizione è troppo *tranchante* e sembra imporre alla coscienza religiosa un *diktat* sgradevole; d'altro canto, è ben difficile sostenere che tutte le verità morali siano in quanto tali violente e intolleranti: ad esempio, la denuncia dell'intolleranza e l'affermazione dei diritti morali individuali sono verità a cui difficilmente il laico potrebbe rinunciare⁷. Ma dire che l'intolleranza è sbagliata e che i diritti morali delle persone vanno rispettati e tutelati significa fare delle affermazioni sostanziali, non puramente soggettive o procedurali, affermazioni sulle quali è possibile tessere un dialogo e possibilmente trovare accordi anche tra persone che professano concezioni morali diverse, di tipo religioso o non religioso. La nozione stessa di pluralismo morale di diritto, a ben vedere, sembra essere contraddittoria, nella misura in cui conduce ad affermare che un valore A e il suo contrario non-A abbiano lo stesso valore, ovvero che è vero sia A sia non-A; esiste un ovvio pluralismo di fatto, ma l'idea che tutti i valori siano soggettivi, e quindi che qualsiasi insieme di valori vale qualunque altro, non sembra essere seriamente difendibile: certamente i laici non intendono sostenere che la difesa della razza ariana abbia lo stesso valore dell'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, o che il diritto del più forte a comandare debba essere riconosciuto al pari del diritto dei portatori di handicap ad avere pari opportunità di partecipazione alla vita pubblica.

b) Una versione estrema di questa concezione basata sulla centralità dell'autonomia individuale è quella che interpreta la laicità in maniera puramente procedurale. L'esempio paradigmatico di questo approccio si può vedere nell'opera di H.T. Engelhardt, il quale sostiene la necessità di prendere atto dell'impossibilità di stabilire un punto di vista canonico sulla moralità in termini puramente razionali; questo progetto illuministico è fallito (e non poteva che fallire), perché ogni guadagno in termini di universalità viene pagato in termini di perdita di contenuto, mentre invece ogni guadagno in termini di contenuto morale viene pagato in termini di perdita

⁴ *Manifesto di etica laica*, «Il Sole – 24 Ore», 9 giugno 1996, p. 24.

⁵ Vedi P. Borsellino, *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 21-30.

⁶ G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino 2000.

⁷ Si veda la discussione svolta dalla stessa Borsellino sulla questione delle mutilazioni genitali femminili (*Bioetica tra "moralì" e diritto*, cit., pp. 174-192).

di universalità⁸. In sostanza, occorre abbandonare la speranza illuministica di una concezione morale sostanziale di valore universale per accedere ad una concezione puramente procedurale dell'etica; in questo senso, l'etica laica è un'etica secolarizzata, ossia un'etica che, alla luce del venir meno del monoteismo etico e della riconosciuta impossibilità di giustificare punti di vista morali dotati di contenuto universale, limita il proprio compito a quello puramente procedurale di una logica del pluralismo morale.

Questa etica procedurale non afferma alcun valore, nemmeno quello dell'autonomia individuale che costituisce il metaprinzipio dell'etica liberale, in quanto essa è liberale solo per *default*: non ammette cioè la libertà del singolo come valore, ma solo come condizione di possibilità dell'autorità morale delle decisioni. Nella società plurale e multiculturale, in cui si incontrano stranieri morali che non condividono alcun presupposto comune e nemmeno parlano la stessa lingua morale, occorre delimitare lo spazio di autorità delle decisioni morali attraverso condizioni procedurali come quelle che regolano il libero mercato: informazione e consenso da parte di individui autocoscienti e razionali sono alla base di ogni decisione moralmente autorevole. Ciò non toglie che ciascuno abiterà poi una sua propria comunità morale, vuoi di tipo religioso vuoi di altro genere, nella quale, incontrando gli altri come amici morali, potrà vivere una vita ricca di valori sostanziali, il cui valore non può tuttavia essere universalmente riconosciuto.

Questa posizione pecca di eccessivo schematismo: non c'è una distinzione così netta tra società e comunità. Inoltre, è falso che le conclusioni su cui c'è un consenso virtualmente universale siano così limitate o addirittura nulle, come vorrebbe Engelhardt; se i confini tra le diverse comunità morali fossero così netti, se fossimo davvero stranieri e incapaci di comprenderci vicendevolmente, se i diversi paradigmi morali fossero tra loro incommensurabili e intraducibili, allora non potrebbero esistere conversioni morali da un punto di vista ad un altro, né vi sarebbero il dialogo, la discussione e il tentativo di convincere gli altri che pure osserviamo costantemente. Se poi non si potesse convenire nemmeno sul valore delle persone e della loro libertà, lo stato dovrebbe ammettere che all'interno delle comunità morali possa valere qualsiasi cosa, mentre invece siamo convinti che esistano dei diritti fondamentali delle persone che non possono essere violati in nome della sua appartenenza a qualunque gruppo religioso o politico.

c) Una diversa concezione di carattere liberale sostiene invece che la laicità del discorso pubblico (e di quello bioetico in particolare) non presupponga l'assenza, ma la semplice censura, la messa tra parentesi delle posizioni teologiche o metafisiche di sfondo; non c'è bisogno di non avere una religione o una metafisica per poter accedere al discorso pubblico, purché si eviti di utilizzare ragioni tratte da tali ambiti nell'ambito del discorso pubblico: si devono usare solo ragioni pubbliche, ossia ragioni che risultino accessibili a tutti i partecipanti al dibattito, indipendentemente dalle loro credenze in termini di teorie comprensive del bene e quindi di posizioni religiose e morali sistematiche⁹. Ci sono diritti e procedure, definiti a livello politico, che vincolano quel che può essere oggetto di discorso pubblico e di imposizione pubblica; dunque, non soltanto procedure, né il semplice rimando all'autonomia individuale, ma piuttosto un insieme di valori pubblici di carattere politico sui quali si deve realizzare un consenso da parte di aderenti a concezioni comprensive diverse, l'adesione ai quali vincola ogni tentativo di realizzare valori morali ulteriori.

Questa concezione adotta il termine laico nel terzo dei sensi individuati all'inizio. Essa si espone a obiezioni consistenti, dal momento che il suo tentativo di immunizzare le ragioni poli-

⁸ H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999; cfr. anche Id., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, Le Lettere, Firenze 2011.

⁹ Si veda in particolare J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1993; vedi anche M. Santambrogio, *Laicità e liberalismo*, in E. D'Orazio (a cura di), *La laicità vista dai laici*, Università Bocconi Editore, Milano 2009, pp. 107-124; C. Mancina, *La laicità ai tempi della bioetica*, il Mulino, Bologna 2009.

tiche da quelle metafisiche, e correlativamente di distinguere nettamente tra ragioni private e pubbliche, sembra essere condannato all'insuccesso. Davvero è possibile operare una tale distinzione? E chi o che cosa stabilisce dove finiscono le ragioni politiche e cominciano quelle morali? Il caso dell'aborto è esemplare: come si fa a dire che si tratta di una mera questione privata se (a differenza della contraccezione) ne va di mezzo la vita stessa di un altro essere umano? Non bisogna forse aver già accettato che la vita di tale individuo non conti nulla (una tesi morale e metafisica) per poter dire che il valore politico della libertà di scelta della donna deve sempre prevalere?¹⁰ Inoltre, questa posizione liberale tende a cadere in un atteggiamento ipocrita, dal momento che finge di non riconoscere la metafisica che implicitamente si cela nelle ragioni che si pretende abbiano un carattere puramente politico. In sostanza, con l'esclusione metodologica delle ragioni etiche "comprehensive", si finisce per convertire solo chi già crede, ossia si convince solo chi, tra le sue convinzioni di fondo, già alberga in sé i valori fondamentali del liberalismo: in altri termini, «la giustificazione è circoscritta a chi attribuisce al consenso un valore politico superiore e accetta una distinzione tra credenze parziali (politiche) commisurabili e credenze complete (metafisiche) incommensurabili tranne che nel caso di sovrapposizione a sostegno di tesi politiche: una distinzione che presuppone la possibilità di dividere le credenze in parti e associa credenze metafisiche a ragioni non pubbliche, mobilitabili pubblicamente solo in circostanze particolari, e solo a condizione di muoversi nel rispetto di certi vincoli»¹¹.

d) Proprio per questo, altri autori "laici" pensano che questo discorso liberale sia debole, che non riesca ad imporsi; costoro sostengono pertanto che la laicità presupponga un maggiore impegno, quello necessario a mostrare che le posizioni metafisiche e religiose sono false e vanno abbandonate. L'idea centrale è, nuovamente, che tutte le religioni sono essenzialmente intolleranti, ma qui si aggiunge anche che esse sono tutte false: come scrive Carlo Augusto Viano, «Papi e vescovi cercano di mostrare che [...] dicono cose più sensate di quelle dette da predicatori di altre religioni o maghi privati: in realtà, sempre di imposture si tratta. Le religioni [...] generano paure, superstizioni, soggezioni intellettuali, tendono a coprire condotte negative e si reggono su imposture e promesse inattendibili»¹². Rispetto alla concezione procedurale difesa dalle prime tesi, che arrivano, con Engelhardt, a sostenere l'assenza di ogni contenuto materiale nell'etica laica e procedurale, questi autori pensano che la concezione forte non comporti affatto un'affermazione di soggettivismo, ma piuttosto l'affermazione e la difesa di certi valori sostanziali: appunto, i valori laici che vanno difesi contro quelli non laici, e in particolare contro quelli cattolici. In sostanza, questi autori propugnano una laicità *militante*, un insieme di contenuti laici che dovrebbero caratterizzare la sfera pubblica per contrasto con quella privata delle morali religiose, i cui valori e i cui simboli andrebbero rigorosamente esclusi dallo spazio pubblico, secondo l'approccio della *laïcité* francese¹³.

Per questa posizione, il senso fondamentale della laicità è quello definito dalla quarta accezione individuata: essere laici significa una cosa precisa e univoca, ossia non essere religiosi e quindi confutare e respingere i valori religiosi, abbracciando quelli laici. Per quanto riguarda in particolare la bioetica, tali valori vengono individuati da Giovanni Fornero nei seguenti: il rifiuto della indisponibilità della vita, la centralità della qualità della vita e il riconoscimento del diverso valore qualitativo delle vite umane, la concezione per cui la natura umana non è che un

¹⁰ Si veda, a questo riguardo, la tesi sostenuta da J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 175-239.

¹¹ A. Besussi, *I limiti del secolarismo politico. La laicità in circostanze post-secolari*, in E. D'Orazio (a cura di), *La laicità vista dai laici*, cit., pp. 191-206, qui p. 200.

¹² C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 105.

¹³ Per la ricostruzione e la critica delle leggi francesi sulla laicità, vedi C. Mancina, *La laicità ai tempi della bioetica*, cit., pp. 17-48.

prodotto culturale e non gode di una particolare sacralità, la centralità dell'autonomia individuale, la giustificabilità morale dell'aborto e dell'eutanasia¹⁴; Maurizio Mori, dal canto suo, sintetizza il punto di vista laico dichiarando che esso consiste nell'adozione del paradigma dell'etica della qualità della vita, che andrebbe contrapposto al paradigma tradizionale della sacralità della vita, un paradigma che la secolarizzazione da un lato, gli sviluppi delle scienze biomediche dall'altro hanno ormai reso insostenibile¹⁵.

Questa tesi si espone a numerosi problemi. In primo luogo, il modello militante della laicità presuppone l'esistenza di una forte identità laica, di un nucleo di valori pubblici nei quali ciascun cittadino potrebbe identificarsi a preferenza che nel riferimento ad altre istanze normative; tale ipotesi è quanto meno dubbia, a fronte della frammentazione dell'identità individuale nella postmodernità, la quale frammentazione fa sì che gli individui professino una pluralità di appartenenze e di ordini valoriali. In secondo luogo, che le religioni siano intrinsecamente dogmatiche e tutte fondate sull'impostura e la falsità è quanto mai discutibile e certamente non dimostrabile con argomenti razionali e incontrovertibili. In terzo luogo, non è affatto vero che, nel caso della bioetica, tutti i non credenti affermino i valori che vengono ascritti alla prospettiva laica; al contrario, vi sono filosofi non credenti che sono contrari all'eutanasia e anche parzialmente contrari all'aborto, così come vi sono filosofi laici che sostengono la centralità del principio di beneficenza, anche a scapito di quello di autonomia. Infine, alcuni dei valori che vengono elencati si trovano in conflitto tra di loro e difficilmente possono essere riconciliati: in particolare, chi adotta una prospettiva utilitarista tende a considerare la qualità della vita come un valore incondizionato e l'autonomia come un valore strumentale, mentre chi sostiene una posizione liberale di orientamento deontologico afferma invece la priorità del principio di autonomia. Ed è anche possibile una posizione laica che sostenga che entrambe debbano essere considerate secondarie rispetto al valore supremo della giustizia, o della equa eguaglianza di opportunità sociali per tutti i cittadini.

Data questa inevitabile pluralità di possibili approcci, non è un caso che anche autorevoli laici siano stati scettici sull'esistenza di un'etica laica canonica, ossia di una tavola di valori laici da tutti condivisi. Scriveva ad esempio Norberto Bobbio:

Una volta definita la laicità prima di tutto come un metodo, ovvero come un insieme di regole formali per la pacifica convivenza di persone appartenenti a fedi diverse, e quindi come un metodo di libertà e di uguaglianza (libertà di credere e uguaglianza di fronte alla legge), si ripropone sempre anche la domanda di un'etica laica distinta da un'etica religiosa [...]. Che si possa parlare di un'etica laica, io ho sempre avuto i miei dubbi. Anzitutto perché vi sono diverse etiche laiche, come del resto diverse etiche religiose [...] In secondo luogo, se i laici e i religiosi possono vivere insieme nella stessa società pluralistica, dipende dal fatto che gli uni e gli altri riconoscono gli stessi principi fondamentali, come il "non uccidere", il "non mentire", il "rispettare la parola data", che costituiscono un codice minimo di regole universali¹⁶.

In sostanza, sono possibili diversi ordinamenti, tra loro in conflitto, anche dei valori "laici", e il discorso mediante il quale si può difenderne uno a preferenza di un altro è controverso e non scontato. Più in generale, la giustificazione dei cosiddetti valori laici a scapito di altri valori sembra implicare a sua volta una metafisica, ossia una concezione generale del senso e del valore della vita umana, la quale risulta altrettanto problematica di quella a cui si contrappone. In particolare, alla base di alcuni dei valori che vengono indicati come fondamentali per la prospettiva laica sembra stare una concezione scienziata (ad esempio, una certa interpretazione

¹⁴ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 96-97.

¹⁵ M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2010. Ma vedi anche, di recente, G. Fornero, M. Mori, *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Le Lettere, Firenze 2012.

¹⁶ N. Bobbio, *Intervista*, in Aa.Vv., *Laicità. Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*, Claudiana, Torino 2003, p. 55.

del darwinismo) che certamente non è l'unica concezione difendibile e che altrettanto certamente non ci si può limitare a porre come un presupposto. Un'etica laica che voglia sostenersi su queste basi deve affrontare la discussione sostanziale, metafisica, con i punti di vista cui si contrappone; non può mantenere implicita la propria metafisica e limitarsi a darla per scontata.

3. L'istanza della laicità e la fede religiosa

Cerchiamo di abbozzare un bilancio di questa discussione e di vedere in che limiti l'appello alla laicità possa essere pertinente nel quadro di un mondo secolarizzato, anche se si muove da una prospettiva di fede, o comunque da una prospettiva aperta alla trascendenza.

In primo luogo, occorre sottolineare la falsità della rappresentazione spesso proposta in base alla quale la fede religiosa e la credenza in una verità morale sarebbero intrinsecamente fondamentaliste. È noto che, nell'odierno risorgere delle (molteplici) fedi religiose, i fondamentalismi di vari tipi svolgono un ruolo tutt'altro che indifferente; tuttavia, va ribadito con forza che chi crede in una verità non necessariamente la usa come un'arma, né mira senz'altro ad imporla agli altri. Se non altro, perché chi pensa che esista una verità morale non necessariamente pensa di comprenderla pienamente né tanto meno presume di possederla interamente e autenticamente. Chi crede in una verità religiosa o morale alberga costantemente in sé anche un non credente che continuamente gli chiede ragione della verità in cui crede; per rendere ragione di sé a se stesso e agli altri, il credente ha bisogno di confrontarsi con il non credente o il diversamente credente e deve essere disposto a scoprire e ad apprezzare la verità contenuta nella posizione altrui. In sostanza, si può pensare che metafisicamente la verità sia una e che quindi il pluralismo in ultima istanza non abbia ragioni decisive di diritto, ma al tempo stesso ritenere che, dal punto di vista epistemico, le vie di accesso a tale verità siano molte e che quindi, in via di fatto, il pluralismo risulti insuperabile.

Se si adotta un approccio di questo tipo non è sensato pensare di porre vincoli a priori al tipo di istanze che possono essere fatte valere nel discorso pubblico; occorre invece accogliere tutte le diverse prospettive comprensive, vuoi di tipo metafisico vuoi di tipo religioso, sottoponendole al criterio della coerenza e della comprensibilità, e provocandole al tentativo di tradursi agli altri, di presentare le proprie ragioni in modo tale che possano essere comprese e potenzialmente accettate, magari per ragioni diverse, anche dagli altri. In questo quadro, l'appello alla laicità, inteso in senso debole e quindi limitato alla seconda accezione del termine, sembra avere una sua indubbia pertinenza: non si tratta, infatti, né di escludere aprioristicamente certe ragioni (di carattere metafisico o religioso), né di proporsi uno scopo puramente procedurale. Diventa invece necessario essere aperti ad una discussione ampia, in cui le diverse verità abbiano modo di esibirsi e di far valere la loro eventuale appetibilità politica. In questo quadro, la laicità assume principalmente il significato di una disponibilità al confronto, a tradurre le proprie ragioni in linguaggio accessibile, ad assumersi lo sforzo di mostrare il rilievo politico della propria posizione morale, senza presupporre che la posizione altrui ne sia priva. Al tempo stesso, presuppone la disponibilità di principio a non pretendere che le scelte collettive traducano integralmente in atto le proprie propensioni morali, e ad accettare che siano piuttosto l'esito della ricerca non di un minimo comune procedurale, ma di un massimo comune denominatore morale. Tale duplice disponibilità nasce dalla consapevolezza della secolarizzazione, ossia del fatto che, da un lato, le istituzioni politiche costituiscono una sfera autonoma (benché non necessariamente separata o contrapposta) dalla vita delle comunità di fede, dall'altro la fede è solo una possibilità, tra le altre, aperta alla libertà e all'intelligenza umana.

L'adozione di questo atteggiamento presuppone essenzialmente un certo tipo di relazione tra la coscienza e la verità morale che essa professa. Professare una verità morale non come arma, dunque in maniera non fondamentalista, significa avere la consapevolezza della parziali-

tà della propria prospettiva e correlativamente della necessità del confronto con l'altro come fonte di arricchimento reciproco, fosse anche solo l'arricchimento che nasce da una rinnovata convinzione della fondatezza delle credenze che già possedevo. Questa apertura all'altro, questa disponibilità ad apprendere dai modi di vedere che non ci appartengono, presuppone non un'astinenza epistemica, ossia l'idea che ci si debba preventivamente precludere l'accesso a certe sfere di discorso, ma piuttosto una certa modestia epistemica: l'idea cioè che le mie ragioni morali hanno sempre bisogno di confrontarsi e di essere rischiarate dalle tue, perché la verità che professo non la comprendo né la possiedo autenticamente e pienamente, dato che la verità non è tanto un possesso stabile e definitivo ma piuttosto una meta verso cui cammino. La modestia di cui si dice comporta anche il riconoscimento del fatto che a quella meta non si può pervenire senza adeguati compagni di viaggio con cui confrontarsi ad ogni svolta del sentiero.

In conclusione, si può indubbiamente convenire sul fatto che il contesto della secolarizzazione rende ragionevole l'appello alla laicità, soprattutto su tematiche come quelle della biotica, a patto di precisare il significato dell'espressione "laicità". Il contesto della secolarizzazione è un fatto indubbio, ossia la riflessione etica oggi non presuppone più in alcun modo un *ethos* declinato in senso religioso; la secolarizzazione ha imposto una indubbia frammentazione dell'*ethos*, dunque il passaggio da un nucleo piuttosto saldo di valori condivisi e pratiche socialmente apprezzate ad un insieme variegato di opzioni in larga parte alternative tra loro. Prendere consapevolezza di questa situazione comporta aprirsi ad un atteggiamento laico, che però non significa escludere dalla discussione pubblica le tradizioni morali di derivazione religiosa, ma solo riconoscere che tali tradizioni non godono di alcun vantaggio anteriormente alla discussione e devono perciò chiarire le proprie ragioni al pari di qualsiasi altra proposta. Nessuna tradizione morale, religiosa o non religiosa, può sottrarsi al dialogo razionale, raccomandando le proprie conclusioni semplicemente sulla base dell'autorità propria o dei propri esponenti; aprendosi alla possibilità di riconoscere l'apporto di verità proveniente da tradizioni morali, ciascun approccio morale potrà uscire arricchito dal confronto, eventualmente giungendo a rivedere alcuni aspetti della propria posizione, rivelatisi troppo deboli alla prova di un'analisi spregiudicata.

Il riconoscimento del pluralismo morale di fatto non implica affatto l'incommensurabilità dei paradigmi morali; è invece possibile che, in maniera analoga a quanto avviene per le teorie scientifiche, si giunga ad un consenso su quale teoria risolva in maniera più soddisfacente i dilemmi morali che si presentano nella ricerca e nella prassi clinica, senza rinnegare le nostre più radicate intuizioni morali ponderate, che rappresentano ciò che possiamo dire della natura umana, sia pure dal nostro punto di vista sempre storicamente determinato. Allo stesso modo, dal pluralismo delle opzioni etiche non segue necessariamente che si debba giungere ad una legislazione puramente formale, che si occupi solo di garantire il libero corso delle scelte individuali: questa scelta può rivelarsi in molti casi infausta. Laddove vi sia un interesse generale da preservare, non è possibile limitarsi a rimettere la questione alla coscienza dei singoli, la quale viene poi di fatto formata anche dalle scelte legislative che vengono compiute: occorre invece delineare delle opzioni chiare, che, pur non rispecchiando mai *in toto* alcuna delle opinioni morali in campo, valgano a tutelare almeno i principali valori condivisi, senza mai assoltizzarne uno a scapito di altri.