

# MATRICI E SIGNIFICATO DEL DIBATTITO BIOETICO

Francesco Aqueci

*A proposito del libro di Giovanni Fornero, Bioetica cattolica e bioetica laica.*

*Si fronteggiano la teoria della sacralità della vita di parte cattolica  
e l'etica della qualità della vita del fronte laico.*

*Perché la Chiesa, che pure in fisica non è più tolemaica,  
ha bisogno in bioetica di un'etica fondata sull'ontologia metafisica  
dell'ordine naturale garantito da Dio?*

*Freud, Marcuse, Pareto sulla repressione dei comportamenti sessuali.*

Fra le proposte tese a superare la contrapposizione tra una bioetica cattolica e una bioetica laica, si segnala quella di Francesco D'Agostino, il quale individua «la vera differenza» non nel richiamo o meno a dogmi di fede, ma fra chi lavora, secondo la nota formula di Uberto Scarpelli, ad un'«etica senza verità», e chi invece ricerca un'etica fondata sulla verità. A quest'ultima, osserva infine D'Agostino, si richiamano non solo i cristiani, ma anche i non cristiani (D'Agostino, 1998, p. 334).

Non è che sia evidente cosa sia un'etica veritativamente fondata. Significa forse che i valori e i doveri hanno un fondamento naturale? Ma prima di eticizzare l'essere, bisognerebbe studiarlo in sé, e vedere poi se e come le strutture del dover essere derivano dall'essere. È questo il senso cui si richiama D'Agostino? Ne dubito, ma non mi lascia indifferente quel mettere assieme cristiani e non cristiani attorno all'esigenza di fondare l'etica su un'ontologia. È un discorso che qui non posso svolgere, ma che si tratti di un'esigenza non campata in aria, lo dimostra il fatto che un'etica di un laico accanito qual è Peter Singer presuppone sicuramente un'ontologia, per quanto solo funzionale. E allora perché fare finta di nulla, so-

prattutto ora che un certo purismo analitico è alle nostre spalle?

Il problema è che l'appello di D'Agostino conduce ad altro che a un confronto filosofico tra etiche ontologicamente fondate. La prova è che mentre la teoria bioetica di Singer, con i suoi impliciti presupposti ontologici, è solo un insieme di argomentazioni la cui forza consiste nella sua intrinseca capacità di persuasione, la bioetica veritativamente fondata cui D'Agostino e la maggior parte dei bioeticisti cristiano-cattolici si rifanno, è un apparato argomentativo che poggia non solo su una verità discorsiva, ma anche, come dire, sulla verità fisica delle fondamenta della Basilica di S. Pietro in Roma.

Si potrebbe ben obiettare che la teoria bioetica di Singer non è poi così disarmata, derivando la sua capacità persuasiva dal dar voce ad un uditorio in costante espansione nell'Occidente laico-secolarizzato. Resta il fatto, tuttavia, che il Papa, anche se non possiede divisioni corazzate, può ben schierare a difesa della sua verità la forza del suo millenario potere spirituale. Rifiutare, quindi, la contrapposizione tra bioetica cattolica e bioetica laica a favore della «vera differenza» tra un'etica senza verità e un'etica veri-

tativamente fondata, senza prima aver chiarito cosa si intende con quest'ultima formula, ma anzi lasciandola volutamente nel vago, è uno di quei classici ragionamenti che cercano di edulcorare un contrasto sì teorico, ma dai risvolti quanto mai pratici.

Appare perciò di buon senso la decisione di Giovanni Fornero, nel suo libro *Bioetica cattolica e bioetica laica*, da cui questa nota prende spunto per discutere e approfondire alcuni aspetti di questa contrapposizione, di continuare ad usare termini quali «laico» o «laicismo» per indicare determinate posizioni dottrinali in contrasto con il fronte cattolico. Così come altrettanto sensato appare l'invito a prendere atto dell'«endemico contrasto», destinato a durare nel tempo, tra laici e cattolici (Fornero, 2005, p. 139).

Endemico contrasto, bisogna aggiungere, che si svolge non solo sul piano delle dottrine, ma nel rimando continuo tra posizioni teorico-filosofiche e posizioni storico-politiche. L'intento di Fornero è quello di ricostruire il solo piano delle dottrine. Per dirla con Vilfredo Pareto, su cui torneremo appresso, mira a ricostruire «derivazioni», e non anche i «residui» da cui quelle muovono. In ciò, il suo studio ha i molti pregi che tutti riconoscono a questo storico della filosofia, degno erede della lezione storiografica di Nicola Abbagnano. Servendomi delle sue limpide ricostruzioni della struttura concettuale delle dottrine che si fronteggiano, cioè la teoria della sacralità della vita di parte cattolica, e l'etica della qualità della vita del fronte laico, che Fornero, e io al suo seguito, indica rispettivamente con le comode sigle di TSV e EQV, vorrei provare ad allargare la visuale alle articolazioni tra il piano delle teorie e quello storico-politico, ponendo una domanda, per così dire, extra-teorica: perché la Chiesa, che pure in fisica non è più tolemaica, ha bisogno in bioetica di un'etica dogmatica, fondata su una vetusta ontologia metafisica, qual è quella dell'ordine naturale garantito da Dio? Solo perché, per la Chiesa, Dio non può non esserci, o invece perché con essa mira a salvaguardare qualcos'altro? Rispondere a questa domanda, credo, ci conduce a quella che è una delle questioni centrali sottese a tutto il dibattito bioetico, almeno in Italia, e cioè la questione cattolica come questione della doppia sovranità.

## Sovranità claudicante

Che cosa si intende con «doppia sovranità»? A distanza di tanti anni, resta ancora insuperata l'analisi e la definizione datane da Antonio Gramsci, che qui ripropongo:

La capitolazione dello Stato moderno che si verifica per i concordati viene mascherata identificando verbalmente concordati e trattati internazionali. Ma un concordato non è un comune trattato internazionale: nel concordato si realizza di fatto una interferenza di sovranità in un solo territorio statale, poiché tutti gli articoli di un concordato si riferiscono ai cittadini di uno solo degli Stati contrattanti, sui quali il potere sovrano di uno Stato estero giustifica e rivendica determinati diritti e poteri di giurisdizione (sia pure di una speciale giurisdizione) (Gramsci, *Quaderni*, p. 1866).

Il territorio, continua Gramsci, è solo un'apparenza per l'autorità pontificia

perché mentre il concordato limita l'autorità statale di una parte contraente, nel suo proprio territorio, e influisce e determina la sua legislazione e la sua amministrazione, nessuna limitazione è accennata per il territorio dell'altra parte: se limitazione esiste per questa altra parte, essa si riferisce all'attività svolta nel territorio del primo Stato, sia da parte dei cittadini della Città del Vaticano, sia dei cittadini dell'altro Stato che si fanno rappresentare dalla Città del Vaticano (ibidem).

Di qui la conclusione di Gramsci: «il concordato è dunque il riconoscimento esplicito di una doppia sovranità in uno stesso territorio statale» (ibidem).

Stando così le cose, perché allora lo Stato moderno accetta di venire a patti con una sovranità che, almeno all'apparenza, in nulla può insidiarlo? Quale contropartita esso ottiene? La contropartita che lo Stato ottiene, spiega ancora Gramsci, è

che la Chiesa non intralci l'esercizio del potere, ma anzi lo favorisca e lo sostenga, così come una stampella sostiene un invalido. La Chiesa cioè si impegna verso una determinata forma di governo (che è determinata dall'esterno, come documenta lo stesso concordato) di promuovere quel consenso di una par-

te dei governati che lo Stato esplicitamente riconosce di non poter ottenere con mezzi propri: ecco in che consiste la capitolazione dello Stato, perché di fatto accetta la tutela di una sovranità esteriore di cui praticamente riconosce la superiorità (ibidem).

Tradotta in termini storici, quest'analisi significa che la sovranità «laica», sia essa sostantiva o procedurale, è estranea al pre-costruito culturale «cattolico» della «Nazione italiana». Pertanto lo Stato viene a patti con la sovranità «cattolica» che da quel pre-costruito promana, secondo un principio al tempo stesso anti-illuministico e di realismo strumentale così scolpito da Niccolò Machiavelli:

Quelli principi o quelle repubbliche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella venerazione, perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. [...] E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali (Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, pp. 71-72).

Questa situazione di una sovranità statale claudicante, che deve appoggiarsi ad una sovranità non statale emanante dalla tradizione, dà una coloritura speciale a ciò che oggi chiameremmo il dibattito tra laici e cattolici. Una coloritura caratterizzata da due note di fondo, una di natura pragmatica, l'altra di natura cognitiva.

Quanto alla prima, Gramsci fa notare come i cattolici «si infischiano delle “confutazioni perentorie” dei loro avversari non cattolici: la tesi confutata essi la riprendono imperturbati e come se nulla fosse» (Gramsci, *Quaderni*, p. 1871). Oggi io direi meno crudamente che i cattolici non si infischiano delle confutazioni perentorie, ma certo oppongono un sovrano *fin de non-recevoir* all'invito che i laici reiterano ad un dialogo condotto su un piede di parità. La ragione sta proprio in quella saldezza fisica che, al di là di ogni astuto edulcoramento, le fondamenta della Basilica di S. Pietro assicurano alla loro verità: «essi contano

sulla potenza della loro organizzazione mondiale che si impone come fosse una prova di verità» (Gramsci, *Quaderni*, p. 1872).

Quanto alla seconda nota, di natura cognitiva, i cattolici, scrive ancora Gramsci, contano anche «sul fatto che la grande maggioranza della popolazione non è ancora “moderna”, è ancora tolemaica come concezione del mondo e della scienza» (ibidem). Da questo punto di vista, vorrei dire, la TSV, con il suo venerando fondamento ontologico-metafisico così bene ricostruito da Fornero (2005, pp. 55 sgg.), è perfettamente funzionale a questo assetto cognitivo.

Sicché, in conclusione, da un lato il dogma si impone per il fatto extra-discorsivo della potenza spirituale, dall'altro dà voce ad una mente sociale attardata in una fase evolutiva pre-moderna. Si potrebbe osservare che l'accelerata secolarizzazione degli ultimi decenni del Novecento, tradottasi in alcune importanti acquisizioni giuridiche (divorzio, aborto), oltre che in pratiche di vita della massa dei cattolici che assai poco rientrano nei dettami della dottrina, ha reso meno attuale l'osservazione di Gramsci circa il carattere pre-moderno della concezione del mondo della maggioranza della popolazione. Ma la situazione, lamentata dalla stessa Chiesa, sebbene *ex contraria parte*, è quella di una doppia morale, una verbale e repressiva, l'altra pratica e permissiva, che dà luogo ad una diffusa ipocrisia, e che costituisce il varco sempre aperto per strette legislative oscurantiste (si veda il caso recente della legge sulla fecondazione assistita).

In questa condizione, l'EQV, che si richiama all'autonomia dell'individuo, avrebbe funzionalmente bisogno, se non di uno Stato come centro attivo di una sua autonoma cultura, almeno di una sovranità neutra che, senza obbligare ma solo permettendo, garantisca, appunto, l'autonomia delle scelte (Fornero, 2005, p.76). Purtroppo, questa sovranità neutra non solo stenta ad affermarsi ma, come dimostra la vicenda storica del Concordato, cede nei confronti dell'altra.

In conclusione, un duello impari, dovuto alla posizione asimmetrica occupata dalla Chiesa tra cultura moderna e pre-costruito culturale della tradizione.

Ciò che mostra come anche un laicismo puramente procedurale, che abbia come scopo di far convivere la pluralità delle opzioni etiche, rischia continuamente di essere travolto, poiché una delle voci di tale pluralismo, la voce cattolica, non solo non è stata ancora ridotta alla sua forza «normale», ma grazie a quella asimmetria è in grado di riaffermare la propria preponderante influenza.

### La repressione dei comportamenti sessuali

Se ci fermassimo qui, cioè alle premesse pragmatiche e cognitive del dibattito tra laici e cattolici, rischieremo di ridurre le dottrine che si fronteggiano a delle semplici verniciature verbali di rapporti di forza, senza un loro contenuto positivo. Una rappresentazione troppo misera del dibattito bioetico, che offuscherebbe la sua enorme importanza sociale.

C'è, invece, assieme al piano delle premesse pragmatiche e cognitive, anche l'altro, ad esso correlato, del significato che tali dottrine rivestono proprio in quella dinamica culturale, quella stessa che con le sue vischiosità determina le asimmetrie sopra viste tra sovranità statale e sovranità «cattolica», e che spiega i contenuti stessi del compromesso intervenuto storicamente in Italia tra Stato e Chiesa.

Come si ricorderà, infatti, il Concordato del 1929, oltre a regolare la giurisdizione degli enti ecclesiastici, a garantire la territorialità simbolica della città di Roma e ad assicurare l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole dello Stato, realizzava di fatto l'estensione della giurisdizione canonica sulla materia matrimoniale ai cittadini dell'altro Stato contraente (Candeloro, 1972; De Rosa et alii, 1995). Un fatto che ancora oggi da parte cattolica è rivendicato come la «chiave di volta» del Concordato lateranense (Fumagalli Carulli, 2005, p. 1). A tal proposito, ciò che vorrei sottolineare è che, sebbene vi fu chi definì le norme derivate da tale accordo come «il più colossale pasticcio di legge matrimoniale che sia dato pensare» (Jemolo, 1948, p. 647, cit. in Candeloro, 1972, p. 505), esso ottenne di incorporare nella legislazione statale il modello culturale,

elaborato in secoli di dottrina e infine risistemato nella coeva *Casti connubii*, di un rapporto tra i sessi finalizzato alla procreazione e fondato sull'astinenza, la fedeltà, la castità. I politici, e qui la Chiesa mostrò quanto forte fosse la sua vocazione alla politica, non avevano evidentemente di mira l'eleganza dell'edificio giuridico, quanto lo scopo di formalizzare un ben preciso sistema di valori. Il problema è che quel modello era lo stesso che, appena qualche decennio prima, cominciava ad essere sottoposto alle critiche corrosive di Sigmund Freud, il quale, facendosi evidentemente interprete di un nuovo sentire comune, lo additava come una delle cause principali del «nervosissimo moderno» (Freud, 1908).

Questa preoccupazione di formalizzare un sistema di valori pericolante rafforza l'impressione che l'odierna TSV sia una progressiva estensione dell'originario nucleo della secolare dottrina matrimoniale, effettuata per tener dietro alle novità degli odierni progressi biomedici hanno realizzato e realizzano, ma sempre mantenendo lo stesso fondamento, cioè il controllo e la repressione dei comportamenti sessuali. Senza questo cuore pulsante, che si manifesta nell'ossessività con cui la Chiesa, anche nei suoi esponenti più aperti, statuisce minuziosamente su quanto attiene alla sfera sessuale, c'è da credere che la potente nebulosa discorsiva della TSV si affloscerebbe, e le prescrizioni e i divieti intorno a temi lontani dall'area sessuale, come ad esempio l'eutanasia (ma qui si dovrebbe aprire il discorso, che ci porterebbe lontano, dello sfruttamento della paura della morte), avrebbero una rilevanza infinitamente minore. Insomma, si dice teoria della sacralità della vita, ma in realtà si dovrebbe dire teoria del controllo e della repressione dei comportamenti sessuali.

Siamo così condotti alla questione centrale dell'origine e della funzione della castità e dell'astinenza sessuale nel cristianesimo, e in particolare nel cattolicesimo romano che è la sua più autentica espressione. In Machiavelli abbiamo intravisto che la religione è materialisticamente rito e culto, una concezione più interessante e moderna del principio d'azione politica che lo stesso Machiavelli ne trae. Se la religione è rito e culto, allora non è difficile scor-

gere oggi la reviviscenza sempre più forte di una religione assai particolare e mai spenta, la cui esistenza è riconosciuta dallo stesso Papa Ratzinger nella sua enciclica *Deus caritas est*, e cioè la religione sessuale.

In che senso si può parlare di religione sessuale? E in che modo la religione sessuale entra in contatto con il cristianesimo, e quindi con la religione cattolica? Nei suoi scritti sul monoteismo, Freud analizza nei miti religiosi la dinamica psicoanalitica che porta alla «religione del figlio» (Freud, 1934-1938), ma non avanza specifiche tesi circa il ruolo genetico della pulsione sessuale nel sorgere del cristianesimo. Egli allude solo fuggacemente a una differenza tra gli antichi e i moderni: i primi valorizzerebbero la pulsione sessuale in sé, i secondi invece l'oggetto sessuale (Freud, 1905). È proprio invece sulla funzione svolta dall'istinto sessuale nella genesi del cristianesimo, e sulla sua differente considerazione nell'antichità greco-romana e nella nuova religione cristiana, che si concentra l'interesse di un autore di cui non si è ancora interamente valutato il lascito teorico, e cioè il già sopra richiamato Vilfredo Pareto.

È Pareto, infatti, che, nel suo *Trattato di sociologia generale* (vol. II, §§ 1325 sgg.), sostiene che l'istinto sessuale si manifesta socialmente come una forma particolare di religione, della quale ha i caratteri tipici: culti, senso del sacro, sentimenti di timore e di rispetto per gli enti oggetti del culto, delitti di trasgressione, ecc. Ed è ancora Pareto a porsi la domanda di quale sia la genesi delle norme sociali che reprimono l'istinto sessuale.

Sia detto per inciso, per Pareto effetto della repressione è un contro-discorso, di cui è pertinente esempio la letteratura patristica della prima cristianità. I Padri della Chiesa, nota Pareto, «non si avvedono che, sotto il pretesto dell'ascetismo, finiscono per dare soddisfazione dell'istinto stesso che vorrebbero reprimere» (Pareto, 1911, p. 569). Il contro-discorso di Pareto richiama ciò che Freud più o meno negli stessi anni chiamava la «formazione reattiva». Ma se tra Pareto e Freud c'è in qualche punto coincidenza, le vie seguite da Pareto sono altre.

Una, come già accennato, è quella del confronto tra l'antichità greco-romana e la nuova reli-

gione cristiana. Nell'antichità greco-romana, egli constatata, si mirava a contenere l'abuso e la ricercatezza del godimento sessuale, e, salvo per motivi di utilità pubblica, si aveva verso di esso un atteggiamento di indifferenza. Sul finire dell'impero romano, invece, la considerazione dell'atto sessuale s'impose alla mente degli uomini con «sacro orrore», e una conseguenza fu la disparizione del «culto degli organi generatori», propria della religione sessuale degli antichi. Questo «iato» si produsse contemporaneamente al primo stabilirsi del Cristianesimo, che così poté combattere il Paganesimo accusandolo di oscenità. Come si vede, la tesi che qui Pareto adombra, è che non fu la religione cristiana a imporre la castità, ma fu invece la religione sessuale a venire in suo aiuto per rafforzarla e dimostrarne la verità. In altri termini, fu il culto della castità autonomamente stabilitosi all'interno della religione sessuale che giovò grandemente all'affermazione della religione cristiana.

Ma come si determinò nella religione sessuale il passaggio dai vari culti fallici al culto della castità? Nell'antichità greco-romana, nota Pareto, principi morali come la necessità di avere una gioventù energica, la salvaguardia delle virtù familiari, la tutela della castità delle donne, convivevano tranquillamente con il culto fallico e la libertà sessuale. L'abolizione di tali culti non può essere collegata perciò all'esigenza di acquisire principi morali già esistenti, né convince la spiegazione di una trasformazione dovuta ad una eventuale repugnanza per «l'immagine di cose sudicie», poiché altri ambiti dell'esperienza, qualificabili come sudici, come per esempio un cadavere in decomposizione, non furono tabuizzati. Per Pareto, lo iato tra gli antichi e i moderni in fatto di comportamento sessuale è stato determinato da una dinamica tipicamente religiosa tutta interna al culto sessuale, cioè l'estendersi dell'area del mistero che portò ad oscurare molte cose che prima si lasciavano in luce. Fissatasi in questa forma, la religione sessuale è rimasta poi l'ultima religione alla quale, con la censura, «è dato l'appoggio del braccio secolare» (*Trattato*, II, § 1325).

In conclusione, la tesi di Pareto è che la nascente religione cristiana si sia potuta affermare grazie ad un uso strategico di una trasformazione interna della religione sessuale, l'estendersi dell'area del mistero con il conseguente stabilirsi del culto della castità. Grazie al controllo e alla repressione dei comportamenti sessuali, il cristianesimo poté stabilire il proprio dominio sulla società, ma il costo di questa forzosa «alleanza» fu il blocco della religione sessuale ad uno stadio, per così dire, pre-illuministico. Mentre, infatti, in altri ambiti la ragione nel corso dei secoli si riprendeva man mano i suoi diritti, il dominio sessuale restava avvolto dall'oscurità e governato dalla censura.

Non c'è bisogno di rifarsi a Marcuse per osservare come, nel XX secolo, soprattutto dalla seconda metà in poi, questo assetto genetico abbia subito scosse sempre più convulse. La scienza con le sue nuove conoscenze e i suoi nuovi poteri di intervento sui processi riproduttivi, l'arte con le sue sempre più esplicite rappresentazioni erotiche, la società nel suo insieme con la rivendicazione di comportamenti sessuali sino ad ora giudicati «devianti», la stessa esplosione della pornografia, fenomeni, infine, recenti come il successo planetario di un mediocrissimo romanzo quale *Il codice Da Vinci*, non spiegabile se non per la rielaborazione in esso operata di motivi propri dell'antagonismo tra cristianesimo e religione sessuale, tutto sta a testimoniare di un risveglio, di una trasformazione interna di tale religione, che riporta in superficie antichi riti e culti. A tal proposito, chiunque, a Roma come a Vienna, a Parigi come a Berlino o anche a Bari, per non parlare di quelle d'Oltreoceano, abbia avuto modo di assistere a delle sfilate gay, non ha potuto non rilevare che, lungi dal trattarsi di marginali manifestazioni carnevalesche, si sia in presenza di una risorgenza di culti fallici nell'unica chiave stilistica possibile ai nostri giorni, quella colorata e omogeneizzante della cultura pop.

Ora, se si accetta la tesi storico-genetica di Pareto, la reviviscenza della religione sessuale nelle forme che ho sommariamente indicato, smuove il nucleo fondativo del cristianesimo, nella sua più autentica versione che è il cattolicesimo romano. E lo smuove a un livello assai più profondo di quanto l'hanno potu-

to fare le rivoluzioni politiche succedutesi negli ultimi due secoli, le quali, anche quando hanno impiantato delle religioni «civili», proprio per il loro carattere «intellettualistico» sono state, almeno in parte, riassorbite dalla tradizione. Si capisce, allora, come con barriere discorsive come la TSV la Chiesa di Roma tenti accanitamente di difendere il terreno su cui è sorta, cioè la soggiogazione della religione sessuale ai suoi fini di potere. I temi bioetici, da questo punto di vista, e lo prova la relativa liberalità o indifferenza delle altre confessioni religiose, appaiono allora per quel che sono, cioè lo schermo di una lotta per la vita e per la morte di due religioni contrapposte, la religione sessuale e la sua diretta concorrente e usurpatrice, il cristianesimo cattolico-romano.

In questa lotta, le aperture, anche dettate dalle migliori intenzioni, tendenti ad attenuare l'interpretazione «forte» delle posizioni bioetiche cattoliche, sono spesso, da un punto di vista strategico, toppe peggio del buco. Si veda in proposito il dialogo tra il chirurgo Ignazio Marino e il cardinale Carlo Maria Martini, il primo che, a proposito della fecondazione eterologa, sottolinea opportunamente il disequilibrio psicologico che può crearsi tra genitori a favore di quello che trasmette parte del suo patrimonio genetico, e il secondo che, nella sua replica, non coglie affatto il problema, anche se poi, spinto dalle sue buone intenzioni a trarre il meglio dal principio biologico della vita cui intimamente aderisce, si dichiara comunque favorevole all'«inserzione nel seno di una donna anche single» di embrioni soprannumerari altrimenti destinati a perire (*L'Espresso*, 27 aprile 2006, p. 55).

Alla fine, ciò che questo dialogo mostra è che la Chiesa appare disarmata nei confronti delle trasformazioni della religione sessuale: o le contrasta, chiudendosi nei suoi dogmi, ma così facendo si espone ad un logorìo che compromette tanto la sua autorità normativa, quanto i suoi stessi costumi, come dimostra non solo la cronica sofferenza del celibato, ma soprattutto la patologia devastante della pedofilia; oppure, apre a tali trasformazioni, ma in modo incerto e casuale, senza una vera alternativa alla sua secolare cultura fisico-biologista, e quindi alla fine cedendo.

Tuttavia, se la Chiesa corre i suoi pericoli, il fronte laico non si può dire che goda di ottima salute. Infatti, per il timore di comportamenti libertini socialmente disgregatori (intravisti del resto anche dall'ultimo Marcuse), solo indirettamente può trarre alimento dalla reviviscenza della religione sessuale. E abbiamo visto sopra che ragioni cognitivo-pragmatiche ancora assai forti gli impediscono di battere la religione cattolica, nel senso di ridurla a forza «normale» fra le altre. Il fronte laico appare allora come l'attor giovane di un dramma i cui protagonisti sono la religione sessuale e il cristianesimo cattolico-romano.

C'è qui forse un nodo culturale concernente la moderna sovranità statale che la ragione laica tarda a sciogliere, e che condiziona il suo confronto non solo con la sovranità cattolica, ma con l'insieme delle trasformazioni del mondo moderno. Sulla scorta delle intuizioni freudiane, c'è chi parla del moderno individuo autonomo come di un animale politico, sì, ma di un «animale malato» (Lacan, 1974). E c'è chi vede la sovranità dei nostri giorni non come il risultato del conferimento al sovrano di una parte della propria volontà, ma come l'effetto dell'alienazione della parte malata di se stesso per conservare la propria privata sovranità (Baudrillard, 2004). Si tratta di diagnosi emesse spesso in linguaggio oscuro e allusivo, ma la ragione laica farebbe male a non cogliervi i sintomi di disagio che esse evidenziano nei confronti di una politica vista ormai come regno del Male.

Ci sono poi, accanto a quelli culturali, dei nodi politici, che se non ben affrontati, non possono che rafforzare quell'«endemico contrasto» tra laici e cattolici segnalato da Fornero. Recentemente, si è manifestato nella politica italiana un indirizzo anticoncordatario. Ma non sembri di ricordare l'ovvio se si sottolinea che un tale indirizzo comporterebbe la messa in discussione del vincolo costituzionale rappresentato dall'articolo 7 della Costituzione, il quale non è un semplice dato giuridico ma il sigillo di un equilibrio storico-politico, cioè l'asse tra cattolici e comunisti. Un equilibrio che, sfrondata dei suoi aspetti più datati, tende a riprodursi in ciò che si preannuncia come il nuovo Partito democratico, il quale non ha

minimamente nel suo programma né nelle sue intenzioni l'intento di procedere ad una simile revisione politico-costituzionale. Se non si vuole ridurre, allora, la problematica concordataria a un indirizzo di partito, e per di più di un piccolo partito, il retaggio storico della doppia sovranità andrebbe affrontato con un respiro più largo. Ad esempio, puntando sulla nuova sovranità che si annuncia, e cioè la sovranità europea, la quale, come dimostra il caso del rifiuto dei costituenti europei di inserire il richiamo alle «radici cristiane» nel pur insoddisfacente testo costituzionale da loro redatto, non solo appare meno permeabile alle infiltrazioni della «sovranità» cattolica ma, come mostra il malcelato disappunto della parte più conservatrice, ma anche più intelligente, del fronte cattolico, già agisce concretamente in ogni campo, non ultimo quello cruciale del diritto matrimoniale (Fumagalli Carulli, 2005, pp. 11-12).

Tuttavia, il fatto che la Costituzione europea sia stata poi rifiutata nei referendum confermativi di paesi laici per eccellenza come la Francia e, da un punto di vista bioetico, ancor più l'Olanda, è un motivo in più per una riflessione su quei nodi culturali della laicità prima richiamati. La ragione laica non può essere uno stanco laicismo delle *élites*, ma deve saper parlare alle genti d'Europa incorporando nella politica e nel diritto le nuove energie che la società sprigiona. In quest'ottica, la bioetica planetaria auspicata da Fornero, «come laboratorio postmoderno in cui si possa dialogare a partire da posizioni pluralistiche» (Fornero, 2005, p. 204), non potrà stabilirsi se non si supera con l'azione pratica quotidiana quella posizione eticamente «tolemaica» segnalata da Gramsci, se non si forma cioè un nuovo e più maturo «pre-giudizio» sociale. L'esigenza di un'etica amica della verità, difficile per quanto sia questo concetto, troverebbe qui, a mio parere, un impulso, ma non nella direzione di un edulcoramento teso a difendere antiche egemonie, bensì verso una lotta volta ad affermare sempre più vigorosamente le condizioni positive delle scelte autonome dei singoli, concreti individui. In questo faticoso ma indispensabile compito, la bioetica, quale terreno di dispute che trasfigurano antagonismi profondi, rivela la sua natura di sintomo ma anche di agente delle trasformazioni.

*Riferimenti bibliografici:*

- J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male* [2004], Milano, R. Cortina, 2006.
- G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- G. De Rosa et alii, (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, Roma-Bari, Laterza, 3 voll., 1993-1995, vol. III: *L'età contemporanea* (1995).
- F. D'Agostino, *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998.
- S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in id., *Opere*, Torino, Boringhieri, 1967-1993, vol. IV, pp. 443-546.
- S. Freud, *La morale sessuale «civile» e il nervosismo moderno* [1908], in id., *Opere*, Torino, Boringhieri, 1967-1993, vol. V, pp. 409-430.
- S. Freud, *L'uomo Mosé e la religione monoteistica: tre saggi*, (1934-38), in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1967-1993, vol. IX, pp. 331-453.
- G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, B. Mondadori, 2005.
- O. Fumagalli Carulli, *Società civile e società religiosa a vent'anni dal Concordato: il matrimonio*, relazione tenuta al Convegno di studi «Società civile e società religiosa a vent'anni dal concordato» (10-12 marzo 2005), presso l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, consultabile *on line* all'indirizzo [www.radioradicale.it/anticlericalismo/blog/Fumagalli\\_Carulli\\_Matrimonio.pdf](http://www.radioradicale.it/anticlericalismo/blog/Fumagalli_Carulli_Matrimonio.pdf).
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a c. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975,.
- A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1948 .
- J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione* [1963; 1974], Torino, Einaudi, 2006.
- N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1519], Torino, Einaudi, 1983.
- C.M. Martini, I. Marino, *Dialogo sulla vita*, in *L'Espresso*, 27 aprile 2006, pp. 52-61 .
- V. Pareto, *Trattato di sociologia generale* [1916], ed. critica a c. di G. Busino Torino, Utet, 1988.
- V. Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale* [1911], in id., *Scritti sociologici*, Torino, Utet, 1966, pp. 481-652.

**Hanno collaborato a questo numero:**

*Francesco Aqueci*, docente di Filosofia morale presso l'Università degli studi di Messina; *Giovanna Cavallari*, docente di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Roma Tor Vergata; *Luigi Cavallaro*, redattore di *Novecento* e membro del Comitato editoriale di *Critica marxista*; *Antonio Catalfamo*, coordinatore dell'Osservatorio permanente sugli studi pavesiani nel mondo; *Paolo Ciofi*, saggista e studioso di problemi economici e del lavoro; *Marcos Del Roio*, docente di Scienze politiche presso la Universidade Estadual paulista (campus de Marília), São Paulo (Brasile); *Piero Di Siena*, senatore Ds; *Gianni Ferrara*, costituzionalista; *Alberto Leiss*, giornalista e saggista; *Giovanni Mazzetti*, docente di Economia politica presso l'Università della Calabria; *Chiara Meta*, dottoranda in Modelli di formazione e ricerca pedagogica presso l'Università della Calabria; *Michele Pistillo*, storico e pubblicista; *Spartaco Pupo*, ricercatore di Storia della filosofia presso l'Università della Calabria; *Carla Ravaioli*, saggista e studiosa di problemi economici e dell'ambiente.