

**C.I.R.S.D.I.G**  
**Centro Interuniversitario per le ricerche**  
**sulla Sociologia del Diritto, dell'informazione e delle**  
**Istituzioni Giuridiche**

Quaderni della Sezione : Società e Mutamento

[www.cirsdig.it](http://www.cirsdig.it)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA

*Facoltà di Scienze Politiche*

*Dipartimento di Economia, Statistica,  
Matematica e Sociologia "Pareto"*

**Bioetica laica: fondazione socio-cognitiva**

Filippo Alessandro Motta

Working Paper n.43

*Il Centro interuniversitario per le Ricerche sulla sociologia del diritto, dell'informazione e delle istituzioni giuridiche (C.I.R.S.D.I.G.) con questi working paper intende proporre i risultati dei lavori svolti nell'ambito delle ricerche sia metodologiche che applicative nel campo della sociologia del diritto, dell'informazione e delle istituzioni giuridiche. Tale centro è stato costituito dalle Università di Messina e di Macerata al fine di stimolare attività indirizzate alla formazione dei ricercatori ed anche per favorire lo scambio d'informazioni e materiali nel quadro di collaborazioni con altri Istituti o Dipartimenti universitari, con Organismi di ricerca nazionali o internazionali. I paper pubblicati sono sottoposti ad un processo di peer-reviewing ad opera di esperti internazionali. Direzione scientifica: proff. D. Carzo e A. Febbrajo.*

**Comitato scientifico dei “Quaderni del Cirsdig”**

Prof. Larry Barnett, Widener University (USA)  
Prof. Roque Carriòn-Wam, Università di Carabobo (Venezuela)  
Prof. Domenico Carzo (Università di Messina)  
Prof. Alberto Febbrajo (Università di Macerata)  
Prof. Mauricio Garcia-Villegas, Università Nazionale di Bogotá (Colombia)  
Prof. Mario Morcellini (Università di Roma “La Sapienza”)  
Prof. Edgar Morin, École des Hautes Études en Sciences Sociales (France)  
Prof. Valerio Pocar (Università di Milano “Bicocca”)  
Prof. Marcello Strazzeri (Università di Lecce)

**Comitato redazionale:**

Maria Rita Bartolomei (Università di Macerata)	Pietro Saitta (Università di Messina)
Marco Centorrino (Università di Messina)	Angelo Salento (Università di Lecce)
Roberta Dameno (Università di Milano Bicocca)	Elena Valentini (Università di Roma “La Sapienza”)
	Massimiliano Verga (Università di Milano Bicocca)

**Segreteria di redazione:**

Antonia Cava (Università di Messina)	Mariagrazia Salvo (Università di Messina)
---	--

## Abstract

---

La bioetica si occupa di argomenti per loro natura strettamente connessi ai corpi viventi e, poiché parla di vita, è necessario che tutti coloro i quali prendono parte a tale discussione trovino un buon compromesso tra le varie idee che ognuno ha della vita e della sua preservazione. Questo ci porta a dover coinvolgere nel discorso intorno ai corpi sia chi suffraga le proprie idee con strumenti razionali sia chi si affida alla fede e alle credenze sia, ancora, chi contempera le due opzioni in un unico sistema. Attraverso un percorso che procede dalla teoria della *conoscenza naturalizzata* a quella della *società complessa* e della *scienza post-normale* si tenta di raccogliere il materiale sufficiente perché vengano gettate le basi per una solida fondazione a una valida giustificazione di un approccio laico ai temi bioetici.

Bioethics is involved in topics which are, by their very nature, closely connected to living bodies and, since it speaks of life, those who take part to this debate must come to an arrangement among different opinions concerning life and its preservation. For this reason, in the debate about bodies we must involve both those who support with rational instruments their own ideas, and those who resort to faith and beliefs, and, finally, those who unify the former approaches in one system. Through an articulated process, which goes from the *naturalized knowledge* theory to *complex society* and *post-normal science* theories, the author tries to collect enough material to build solid foundations for a valid justification of a laic approach to bioethical themes.

---

## **Indice**

---

1. Introduzione, p. 5
  2. Natura della conoscenza, p. 6
  3. Conoscenza, noosfera e ruolo delle idee in Edgar Morin, p. 8
  4. Paradigmi normali e post-normali, p. 13
  5. I sette principi dell'epistemologia della complessità, p. 16
  6. Affrontare le incertezze, insegnare la comprensione, p. 18
  7. La bioetica dentro la complessità: il principio di autonomia, p. 20
  8. Qualità della vita, p. 22
  9. Morale e diritto, p. 26
  10. Laicità, p. 27
  11. Conclusioni, p. 32
- Riferimenti bibliografici, p. 34
- Note biografiche sull'autore, p. 36

## Bioetica laica: fondazione socio-cognitiva

Filippo Alessandro Motta

### 1. Introduzione

**S**copo della presente trattazione è quello di individuare, in una società multiforme e poli-valoriale, alcuni principi in campo bioetico che possano essere largamente condivisi o, almeno, sufficientemente condivisibili.

Ci troviamo, oggi più che mai, a partecipare col prossimo di una struttura sociale polimorfa, intessuta di istanze individuali e sovra-individuali estremamente eterogenee. Il fenomeno non è certo una novità degli ultimi tempi. L'essere composita è, evidentemente, una caratteristica naturale di qualunque società, in qualunque luogo e in qualsiasi tempo. Persino nella realtà di un quartiere si potrebbe, infatti, trovare una micro-società che viva al proprio interno uno, due, disparati scontri di idee, di credenze morali all'interno della medesima cultura. Ed è proprio con questi diversi punti di vista che è necessario convivere.

Attualmente, tuttavia, non si tratta più di trovare punti di dialogo soltanto col vicino di quartiere o col dirimpettaio; non si tratta, ormai, di condurre una sintesi tra differenti istanze figlie di una medesima cultura. L'era della società globale ci porta, persino contro la nostra volontà, ad un confronto inderogabile e necessario con culture e conseguenti visioni del mondo che possono rivelarsi anche diametralmente opposte alle nostre. Come scrive la filosofa e psicanalista Luce Irigaray (2005) «siamo ormai a ogni momento fuori dalla casa, all'aperto, incontrando e confrontandoci con realtà strane per cui dobbiamo inventare nuovi gesti, nuove parole, nuovi atteggiamenti».

Per cui, nel suddetto quartiere oggi troviamo l'islamico, l'ebreo, il cristiano, il buddista, l'ateo, il protestante e diversi altri ancora; tutti vivaci e fertili espressioni di una sola ricchezza: la pluralità di identità. Come si gestiscono le questioni inerenti ai corpi (poiché la bioetica tratta fundamentalmente del grado di auto-disponibilità ed etero-disponibilità dei corpi) in una polisocietà multi-identitaria? Come affrontare il discorso della decidibilità intorno a questioni tanto private quanto, paradossalmente, pertinenza dell'intera società? Chi deve avere l'ultima parola sul mio corpo e in nome di cosa?

Ciò che voglio mostrare in queste righe è la teoria per cui le scelte etiche sono anche una questione epistemologica e la legittimità di una convinzione morale deve fare i conti con la parzialità che le deriva da un processo cognitivo altrettanto parziale.

Per questo motivo comincerò col discutere di teoria della conoscenza, prendendo in esame la *conoscenza naturalizzata* di Humberto Maturana e Francisco Varela e il loro *albero della conoscenza*. L'idea della natura e del ruolo della conoscenza faranno da ponte verso la teoria della complessità di Edgar Morin per mezzo della quale cercherò di smembrare la natura pseudo-monolitica di una realtà contemporanea compressa da pensieri e da sistemi assoluti del tutto incapaci di relazionarsi con il reale molteplice.

## 2. Natura della conoscenza

L'individuo non si pone solitamente molti problemi riguardo alla veridicità dei propri atti conoscitivi; dà per scontato ciò che vede e tende ad essere vittima della «tentazione della certezza» (Maturana e Varela, 1992, 38). Troppo spesso per noi il mondo è come appare e appare indipendentemente dalla nostra azione modificatrice; le cose possono essere solo ed esclusivamente come le vediamo e siamo certi «che ciò in cui crediamo non può avere alcuna alternativa» (Maturana e Varela, 1992, 37).

I fatti non stanno propriamente in questo modo. In realtà, nel momento in cui noi conosciamo, produciamo un'azione che non si risolve nella passiva acquisizione di informazioni esterne, ma, se così possiamo dire, “agiamo” una conoscenza in modo principalmente individuale; «ogni esperienza conoscitiva coinvolge colui che conosce in modo personale, radicato nella sua struttura biologica, per cui ogni esperienza di certezza è un fenomeno individuale, sordo all'atto conoscitivo di un altro, in una solitudine che [...] si supera solamente nel mondo che si crea con esso» (Maturana e Varela, 1992, 38).

Nella frase appena citata sono presenti i temi principali dell'opera di Maturana e Varela: a) la conoscenza è un fatto biologico (analogamente a quanto sostiene John Searle (2000): «Questioni che riguardano la mente, il linguaggio e la società, [si rivelano] come facenti parte del mondo naturale, allo stesso modo dei pianeti, degli atomi o della digestione») e come tale è propria dell'organismo che la produce; b) gli individui superano la solitudine che da ciò ne deriva, attraverso la produzione di convenzioni linguistiche comuni che finiscono per diventare a loro volta strumenti di conoscenza condivisa.

Per evidenziare le limitazioni che derivano dalle nostre “certezze” in campo conoscitivo, gli autori, servendosi di semplici esperimenti pratici, dimostrano come, ad esempio, nel nostro campo visivo esista un punto cieco che noi ignoriamo del tutto<sup>1</sup>; ciò dimostra come non solo *non vediamo di non vedere*, ma che soprattutto *non sappiamo di non sapere*.

Rivolgere lo sguardo verso noi stessi, pronti a riconoscere i nostri limiti è «l'unica opportunità che abbiamo per scoprire le nostre cecità e [...] riconoscere che le certezze e le conoscenze degli altri sono a loro volta poco chiare e tenui quanto le nostre» (Maturana e Varela, 1992, 44).

Ogni conoscenza è un'azione che dipende dalla struttura biologica di colui che conosce «la nostra esperienza [è] indissolubilmente legata alla nostra struttura. Non vediamo lo “spazio” del mondo ma viviamo il nostro campo visivo» (Maturana e Varela, 1992, 43). Ogni essere vivente comincia il suo processo di sviluppo con una struttura cellulare particolare; questa struttura si andrà modificando nel tempo in base a cambiamenti degli stati interni.

L'attore principale delle modifiche degli stati interni di un sistema organico animale e della conoscenza è il cervello. Sin dalle *Macy Conferences* sulla cibernetica del 1946 si è diffusa l'idea che il cervello funzioni come un calcolatore che procede elaborando, nel suo sistema centrale, degli input provenienti dal mondo esterno, per poi emettere degli output di risposta. Secondo tale procedimento, ipotizzato per la prima volta dal matematico e scienziato John von Neumann, i processi cognitivi

---

<sup>1</sup> Gli autori presentano un foglio su cui sono stati disegnati sulla stessa linea orizzontale e a 5 cm ca. di distanza tra essi una croce e un punto nero; invitano poi il lettore a portare il foglio ad una distanza di 40 cm ca., a coprirsi l'occhio sinistro e a focalizzare lo sguardo sulla croce. Ciò che si osserverà è che il punto nero nella figura scomparirà.

sarebbero attività di *problem solving* (Cfr. Varela, 1997) . Secondo la teoria minoritaria, difesa da Norbert Wiener, la cognizione è, invece, «un'azione *autonoma* [e] autocreatrice» (Bocchi e Ceruti, 1997, 142).

Parere di Varela è che il modello tradizionale “flusso di informazioni-input-elaborazione-output” se può andar bene per descrivere il funzionamento di un computer non lo può se riferito al sistema nervoso. Tali sistemi sono «dotati di una specifica forma di chiusura operazionale: *le conseguenze delle operazioni del sistema sono le operazioni del sistema*, in una situazione di completo autoriferimento» (Bocchi e Ceruti, 1997, 147). Il sistema nervoso, insomma, «non “prende informazioni” dall'ambiente [...] ma al contrario governa la situazione determinando quali configurazioni dell'ambiente sono perturbazioni e quali cambiamenti esse provocano nell'organismo» (Maturana e Varela, 1992, 149). Ovviamente chiusura non significa isolamento; essa indica esclusivamente che i risultati delle operazioni del sistema si riverberano all'interno del sistema stesso. Esso, facendo parte dell'organismo, partecipa alle interazioni con l'ambiente esterno e tramite tali interazioni modifica i propri stati interni. La modifica degli stati interni non è, tuttavia, passiva: è la struttura del sistema nervoso che determina quali interazioni possono essere interpretate come perturbazioni per le quali sono necessarie modifiche di stati. Per questi motivi, gli autori, per descrivere la natura dei processi cognitivi, non parlano né di solipsismo (poiché il sistema nervoso partecipa delle interazioni ambientali dell'organismo) né di rappresentazionismo (poiché è il sistema che “decide” quali informazioni considerare dotate di valore). Il risultato è una via di mezzo tra i due estremi e l'accettazione dell'anello ricorsivo: il cervello crea l'ambiente che contribuisce in qualche modo a creare il cervello.

L'individuo è, dunque, il solo attore degli atti conoscitivi che sono anche costitutivi della realtà che conoscono. Non esiste una realtà oggettiva al di fuori del soggetto e non esiste un'unica realtà, ma molte realtà parziali quanti sono i “concorrenti” alla produzione del mondo. Infatti, «[...] *ogni atto di conoscenza ci porta un mondo fra le mani*» (Maturana e Varela, 1992, 45) ed è proprio il toccare con mano il mondo che contribuiamo a costruire «si manifesta in *ogni* nostra azione e in *tutto* il nostro essere. Certamente si manifesta in tutte quelle azioni della vita sociale che ci sono particolarmente evidenti, come nel caso dei valori e delle scelte. Non c'è discontinuità tra il sociale e l'umano e le sue radici biologiche» (Maturana e Varela, 1992, 46-47).

È la consapevolezza del vero valore della nostra conoscenza che, forse, saremmo tentati di fuggire; perché *la conoscenza della conoscenza obbliga*, e lo fa nel momento in cui ci esorta a vigilare contro la seduzione della certezza, contro i tentativi di corroborare la nostra idea di verità con evidenze che appartengono solo a noi stessi «come se il mondo che ciascuno di noi vede fosse *il mondo* e non *un mondo* con cui veniamo a contatto insieme ad altri» (Maturana e Varela, 1992, 203). Dobbiamo fuggire l'idea che il reale sia il piccolo spazio che cade sotto i nostri strumenti interpretativi e che il nostro punto di vista sia quello privilegiato per capire come stanno le cose nel mondo; il mito dell'osservazione pura è caduto sotto la spinta di una società sempre più complessa e disincantata. Scrive già Nietzsche (1965, 374): «Io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo *si possono* avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che *esso racchiuda in sé interpretazioni infinite*».

Nel momento in cui ci troviamo di fronte ad un altro individuo che ha un'idea differente dalla nostra dobbiamo ricordarci che il mondo che stiamo abitando è un mondo di coabitazione con un'alterità che è portatrice di altri punti di vista; «questo confronto con *l'altro diversamente interpretante* ci prospetta il reale come ciò che è oltre – e comanda – gli orizzonti costituiti dalle nostre immagini di esso. Grazie alla differenza tra diverse teorie e interpretazioni, realizziamo uno scarto: *che “la realtà” (fatti, oggetti, desideri, regolazioni) non esaurisce il reale*» (Benvenuto, 2000, 202). Io rappresento soltanto una piccola porzione di realtà e non voglio e non potrei mai pretendere che la mia visione parziale del mondo diventi la visione di tutti perché non è affatto scontato che questa sia la migliore.

Se accettassimo come vera l'idea che il reale altro non sia che interpretazione e che, perciò, ogni individuo è una “fonte di realtà”, guarderemmo all' “altro da sé” come ad una opportunità di ricchezza interiore; «è a partire dall'altro – animale incluso – che ci centriamo in un'identità. Mi interesso all'altro non perché questi sarebbe in realtà lo stesso di me [...], ma in quanto attraverso di lui vivo altre vite, accedo a mondi che avrebbero potuto essere miei. [...]. Ogni cultura diversa dalla mia *attualizza* – per usare un concetto aristotelico – una *potenzialità* umana: il solo fatto che una forma culturale esista significa che essa era *in potenza* [...]. La maschera africana mi affascina perché in fondo mi rivela non ciò che sono *qui e ora*, ma ciò che avrei potuto o potrei essere» (Benvenuto, 2000, 216-217).

Se vogliamo convivere con l'altro da noi «il nostro atteggiamento non potrà essere quello di riaffermare ciò che vediamo dal nostro punto di vista, ma quello di ammettere che il nostro punto di vista è il risultato di un accoppiamento strutturale in un dominio di competenza *valido tanto quanto quello del nostro interlocutore, anche se il suo ci appare meno desiderabile*» (Maturana e Varela, 1992, 203). Consapevoli di ciò, dovremmo accostarci all'altro diversamente interpretante con sentimento filantropico, con volontà di accettazione nella convivenza, pensando che «[...] l'amore [...] è il fondamento biologico del fenomeno sociale; senza amore, senza accettazione dell'altro da parte di ciascuno, non c'è socializzazione, e senza socializzazione non c'è umanità» (Maturana e Varela, 1992, 204).

Ogni atto umano ha senso etico perché si verifica nel dominio sociale; è per questo motivo che ad obbligarci non è la semplice conoscenza, ma la conoscenza della conoscenza, il sapere che il mondo non esiste indipendentemente da noi; «questo viene generalmente ignorato [...] per evitare la responsabilità che ciò comporta in tutte le nostre azioni quotidiane [...]. Ciechi di fronte a questo aspetto che trascende le nostre azioni, pretendiamo che il mondo abbia un divenire indipendente da noi, per giustificare la nostra mancanza di responsabilità nelle azioni» (Maturana e Varela, 1992, 205).

### 3. Conoscenza, noosfera e ruolo delle idee in Edgar Morin

Il tema della complessità trattato da Edgar Morin è in primo luogo un problema epistemologico; è proprio in riferimento alla conoscenza che l'autore delinea un panorama molto più vasto, articolato e frammentato di quello monolitico promosso dal pensiero moderno. Il fine della complessità è quello di sottolineare le spezzature tra discipline, categorie cognitive e tipi di conoscenza, per finire necessariamente col considerare le ripercussioni di questo modo diverso di intendere il reale anche in campo morale e di coabitazione sociale.

«*Complexus* significa ciò che è tessuto insieme; [...] si ha complessità quando sono inseparabili i differenti elementi che costituiscono un tutto e quando vi è tessuto interdipendente, interattivo e inter-retroattivo tra l'oggetto di conoscenza e il suo contesto, le parti e il tutto, il tutto e le parti, le parti tra di loro. La complessità è, perciò, il legame tra l'unità e la molteplicità» (Morin, 2001, 38). Alla complessità ci si può accostare gradualmente per mezzo di altri concetti chiave utilizzati da Morin, tra i quali troviamo il *contesto*, principio evidente secondo cui le singole informazioni per essere davvero efficaci devono essere inserite in un ambito di riferimento. Segue il *globale* come relazione tutto/parti: va oltre il contesto e contiene parti diverse collegate tra loro in modo inter-retroattivo e ricorsivo, nel senso che si causano a vicenda e agiscono vicendevolmente le une sulle altre; inoltre le loro relazioni successive vengono influenzate e modificate dai risultati di quelle precedenti in un processo continuo.

Altro principio che meglio può aiutarci a comprendere la complessità è quello *multidimensionale*, secondo cui le unità complesse vivono di numerose dimensioni. L'uomo è, ad esempio, «biologico, psichico, sociale, affettivo, razionale» (Morin, 2001, 39) e anche la conoscenza diventa multidimensionale nel momento in cui si elimina il punto di osservazione cartesianamente privilegiato per dar spazio e voce e dignità a ciascun singolo modo di interpretare il reale.

«La storia del pensiero scientifico e filosofico contemporaneo [...] è la storia della progressiva scoperta dell'intrinseco carattere di paradossalità della nozione di "onniscienza"» (Bocchi e Ceruti, 1997, 25), nozione che ha influenzato profondamente la nostra idea di conoscenza a tal punto da farci convincere dell'esistenza di una conoscenza perfetta a cui l'uomo doveva tendere necessariamente, sconfiggendo passo dopo passo l'ignoranza. Se esisteva una conoscenza perfetta, doveva anche esserci un punto di osservazione privilegiato da cui poterla cercare. Da ciò derivò l'idea di un metodo unico ed efficace da utilizzare «quale strumento di purificazione dell'attività intellettuale» (Bocchi e Ceruti, 1997, 26).

La *sfida della complessità* di cui si fa promotore Edgar Morin punta proprio ad eliminare l'idea di una conoscenza univoca che procede guadagnando terreno sull'ignoranza e, rifacendosi ad una serie di principi mutuati da diversi settori della scienza contemporanea (dalla biologia alla teoria dei sistemi), cerca di scardinare il nostro comune modo di pensare il reale come qualcosa di semplice, prevedibile e stabile. Il reale diventa il luogo di un perenne conflitto tra idee prodotte e idee che producono, tra individui e collettivi, tra unidimensionalità e multidimensionalità del vivente, del sapere, di ogni forma di espressione dell'esistente. Potremmo immaginare la realtà come una fitta rete di rapporti di forza e produzione, priva dei confini certi di cui l'aveva dotata Cartesio e, anche per questo motivo, in cui «non solo possono cambiare le domande, ma possono cambiare anche i *tipi* di domande» (Bocchi e Ceruti, 1997, 29) che ci poniamo quando affrontiamo la sua indagine.

La conoscenza è fortemente collegata alla cultura, in quanto quest'ultima ha capacità di attivazione e inibizione delle potenzialità della conoscenza stessa. Le attiva fornendo tutta una serie di strumenti perché possano creare conoscenza (linguaggio, paradigmi, logiche etc.), ma allo stesso tempo le inibisce attraverso l'imposizione di norme, divieti, tabù e ignorando la propria ignoranza.

«La cultura [...] è organizzata/organizzatrice attraverso il veicolo cognitivo costituito dal linguaggio» (Morin, 1993, 19); la materia grezza su cui agisce è il «capitale cognitivo collettivo delle conoscenze acquisite, dei saper-fare appresi, delle

esperienze vissute, della memoria storica, delle credenze mitiche di una società. [...] Non è, dunque, né “superstruttura”, né “infrastruttura”» (Morin, 1993, 19) essendo questi termini impropri per la caratteristica di ricorsività del processo di produzione di cultura/società, «dove ciò che è prodotto e generato diventa produttore e generatore di ciò che lo produce o lo genera» (Morin, 1993, 19).

La conoscenza diventa, così, prodotto di tre fattori ben precisi: l'individuo, quale unione di attività biologiche e culturali, la società e la conoscenza stessa. Le condizioni socio-culturali del conoscere sono legate insieme a quelle bio-cerebrali, infatti «le società possono esistere, le culture formarsi, conservarsi, trasmettersi, svilupparsi, soltanto attraverso le interazioni cerebrali/intellettuali tra individui» (Morin, 1993, 19); il cervello (uno degli attori principali della conoscenza e della cultura) possiede una propria memoria genetica e principi di organizzazione del processo conoscitivo che sono innati. Nel momento in cui l'individuo si rapporta col mondo comincia ad associare a quelle conoscenze pregresse, tutta una serie di stimoli conoscitivi esterni e li fa propri nel momento in cui acquisisce conoscenza. Nello stesso momento produce cultura e influenza il resto del processo conoscitivo che a sua volta influenzerà quello culturale, e così via. «[...] Le attività cognitive dell'essere umano emergono da inter-retro-azioni dialogiche tra un poli-software di origine bio-cerebrale e un poli-software di origine socio-culturale» (Morin, 1993, 21), dove per software si intende l'algoritmo (l'insieme di regole) che guida i processi cognitivi di un individuo. Il prefisso poli- sta ad indicare la presenza di più algoritmi distribuiti su più livelli che concorrono alla elaborazione dei dati cognitivi. Il rapporto di inter-retro-azione sta ad indicare che gli algoritmi bio-cerebrali e quelli socio-culturali (gli uni prodotti dal cervello e dai processi chimici di un organismo considerato nella sua interezza, gli altri prodotti dalla società che crea la cultura che, a sua volta, forma la società) sono tra loro in una diretta relazione, tale che tutti agiscono su tutti e gli effetti di queste azioni si distribuiscono retroattivamente sui processi sottostanti.

La conoscenza così considerata non è soltanto il prodotto «di un cervello dentro un corpo e di una mente dentro una cultura: è la conoscenza generata in modo bio-antropo-culturale da un intelletto/cervello in un *hic et nunc*. [...] Non è soltanto la conoscenza egocentrica di un soggetto su di un oggetto, è la conoscenza di un soggetto che porta in sé anche geno-centrismo, etno-centrismo, socio-centrismo, cioè centri-soggetti di riferimento» (Morin, 1993, 22); parlare di complessità significa parlare di una relazione simultanea tra tali istanze co-generatrici di conoscenza.

Se il processo culturale e conoscitivo del soggetto è controllato da siffatti software simultanei, dove risiede la libertà del singolo? Morin risponde affermando che «anche quando è comandato e controllato dai vari software [...], l'individuo dispone sempre del suo computer personale» (Morin, 1993, 23); la mente può trovare un suo grado di autonomia basandosi proprio su tale doppia dipendenza al biologico e al culturale, difendendosi dal biologico con la sua natura culturale e dal culturale con la sua natura biologica. C'è sempre un “gioco”, «vale a dire iati, punti vuoti, sfasature [...] tra l'essere individuale e la società. [...] la mente individuale dispone in maggior misura di possibilità di gioco proprio, come anche di autonomia, quando nella natura stessa vi è gioco dialogico dei pluralismi, moltiplicarsi di crepe e rotture in seno alle determinazioni culturali, possibilità di amalgamare la riflessione con il confronto, possibilità di esprimere un'idea anche deviante. *Quindi la possibilità di autonomia della mente individuale è inscritta nel principio della sua conoscenza, e ciò vale tanto a livello della sua*

*conoscenza ordinaria quotidiana, quanto a livello del pensiero filosofico e scientifico»* (Morin, 1993, 23).

L'atto conoscitivo diviene, così, un atto costruttivo di significato e di realtà; è il soggetto che contribuisce ad informare il mondo delle strutture che lo determinano, sia biologiche che culturali ed è la cultura ad essere «co-produttrice della realtà percepita e concepita da ciascuno. Le nostre percezioni sono sotto controllo non solo da parte di costanti fisiologiche e psicologiche, ma a anche da parte di variabili culturali e storiche. La percezione visiva subisce categorizzazioni, concettualizzazioni, tassonomie che influiranno sul riconoscimento e l'individuazione dei colori, delle forme, degli oggetti. [...] così si opera l' "edificazione della realtà" [...], edificazione in cui il reale si sostanzializza e si dissocia dall'irreale, in cui si struttura la visione del mondo, in cui si concretizzano la verità, l'errore, la menzogna» (Morin, 1993, 24).

Insieme alla cultura, come detto, la conoscenza è costruita anche attraverso il cervello e la mente di un individuo. Dalla mente scaturiscono entità ideali che possono sopravvivere indipendentemente dal soggetto che le ha prodotte e su di esso influiscono in modo determinante. Morin chiama *noosfera* i prodotti della mente che hanno preso vita e potenza e che possono avere la meglio sull'individuo. Figli della noosfera sono i miti e le divinità; l'uomo è stato capace delle più grandi efferatezze in nome di tali prodotti immateriali, «fantasmi formati dai nostri sogni e dalle nostre immaginazioni» (Morin, 2001, 28). Il mito, tuttavia, non si presenta solo con spoglie divine e fantastiche; esiste anche il «mito nascosto sotto il marchio della scienza o della ragione» (Morin, 2001, 29). Rischiamo di cadere vittime delle nostre idee totalizzanti, non riusciamo a controllarle, «gli umani posseduti sono capaci di morire o di uccidere per un dio, per un'idea. [...] Come i *daimonos* greci e talvolta come i demoni del Vangelo, i nostri demoni "ideali" ci trascinano, sommergono la nostra coscienza, ci rendono incoscienti nel momento in cui ci danno l'illusione di essere ipercoscienti» (Morin, 2001, 29).

La società controlla gli individui attraverso una lunga serie di prodotti mentali, come ad esempio i falsi bisogni indotti dalle pubblicità, che li sedano e fanno in modo che non siano i soggetti a controllare, per mezzo delle loro idee, la società che li controlla. Che fare? Non possiamo ridurre le idee a mero strumento di indagine del reale, ma non possiamo permettere loro di sostituirsi al reale: dobbiamo relativizzarle. Un'idea relativizzata non potrà impossessarsi del reale sotto forma di idealismo, ma potrà al massimo essere tramite col reale sotto forma di idealità.

«Un'idea o una teoria non dovrebbe né essere puramente e semplicemente strumentalizzata, né imporre i suoi verdetti in maniera autoritaria; essa dovrebbe essere *relativizzata* e *addomesticata*. Una teoria deve aiutare e orientare le strategie cognitive condotte dai soggetti umani» (Morin, 2001, 29). Uno degli errori sostanziali che possiamo trovare alla base di teorie assolute è quello di considerare l'idea e la teoria come fondative, immutabili, necessarie per la sopravvivenza di un'intera visione del mondo. Ne deriva che il complesso di norme e valori che compongono un sistema teorico, proprio per questa loro fissità sacrale, determinano l'immobilità e l'impossibilità di mutamento, trasformazione ed evoluzione del sistema stesso. Un'idea non è un'entità compiuta e perfetta; essa è soltanto un passo verso l'elaborazione di un modello il più possibile vicino alla realtà, ma non *il* modello della realtà in sé. Essa è solo una parte di un tutto molto più ampio e variegato; è una cellula di un sistema che, per sopravvivere, deve a sua volta rinnovare tali cellule nel momento in cui non sono più in grado di essere al passo col mondo.

Certamente le idee non sono solo questo; non sono cioè soltanto strumenti. È immediato che non si edifica nulla con i soli strumenti, ma sono necessarie delle fondamenta stabili; e le idee possono servire anche da fondamento. Ciò è però possibile solo se consideriamo l'idea come fondamento, appunto, ma non come fondativa, nel senso di definitiva. Quindi idee come strumento e, allo stesso tempo, come base sicura e temporanea su cui edificare un edificio teorico. Sicura perché è necessario che l'idea di partenza sia affidabile al meglio; temporanea in quanto l'idea è un prodotto storico che per garantire la sua spendibilità deve essere modificata in accordo al contesto in cui essa viene prodotta. Una idea che possa trovarsi perfino di fronte all'inatteso e accoglierlo non come elemento da eliminare, ma come novità salutare. «E, una volta giunto l'inatteso, si dovrà essere capaci di rivedere le nostre teorie e idee più che far entrare con il forcipe il fatto nuovo nella teoria incapace di accoglierlo veramente» (Morin, 2001, 30).

Emerge, però, un paradosso: dobbiamo sconfiggere le idee per mezzo di idee. Come? Morin ci spiega che «non dobbiamo mai dimenticare di mantenere le nostre idee nel loro ruolo mediatore e dobbiamo impedire loro di identificarsi con il reale. *Dobbiamo riconoscere come degne di fiducia solo le idee che comportano l'idea che il reale resiste all'idea*» (Morin, 2001, 30).

Dire che dobbiamo relativizzare le idee e dobbiamo preferire quelle che considerano il reale resistente alle idee stesse è pur sempre una teoria; ciò comporta il rischio che tale teoria si trasformi in pensiero assolutizzante. Il rischio di cadere trappola delle moine della certezza e della convinzione di essere nel giusto è sempre a portata di mano. Come possiamo evitare di cadere nell'errore di assolutizzare le nostre idee? Ingaggiando una lotta contro le idee con la consapevolezza che le “idee relative” che utilizziamo per combattere le idee assolute si differenziano dalle ultime per il loro carattere di medietà, cioè di punto di incontro tra la nostra individualità interpretante e la realtà interpretata.

Perché l'idea assoluta è fallace o, quantomeno, non sempre produttiva? Presupposto di un simile assunto è il rilievo che la conoscenza non è perfetta; e non lo è perché essa non è una entità metafisica che aleggia in un qualche empirico, bensì è un prodotto di un processo portato avanti da un soggetto che opera in un ambiente che opera su di un soggetto. Dato che le capacità cognitive e gli strumenti e i mezzi di cognizione non sono perfetti, ne deriva che anche il processo conoscitivo è passibile di errori.

L'errore conoscitivo può essere di due specie: a) di trasmissione dell'informazione: «[...] in ogni trasmissione di informazione, in ogni comunicazione di messaggi esiste il rischio di errore sotto l'effetto di perturbazioni aleatorie o di rumori» (Morin, 2001, 28); b) di traduzione e interpretazione dell'informazione: «La proiezione dei nostri desideri o delle nostre paure, le perturbazioni mentali provocate dalle nostre emozioni moltiplicano i rischi di errori» (Morin, 2001, 28).

«Ogni conoscenza comporta» dunque «in sé il rischio dell'errore e dell'illusione» (Morin, 2001, 16); e ciò diviene ancora più problematico in quanto è estremamente difficile riconoscere l'errore e l'illusione perché «l'errore e l'illusione non vengono riconosciuti affatto come tali» (Morin, 2001, 17).

Riguardo all'incapacità della nostra mente di riconoscere errori che potrebbero disturbare i nostri apparati teorici, Morin parla di *errori intellettuali*; si tratta di quegli errori a cui i nostri sistemi di idee, *teorie, dottrine, ideologie*, si oppongono non potendoli integrare o superare. E Morin sottolinea come le teorie scientifiche, ad esempio, pur essendo le sole che per natura dovrebbero essere aperte alla

confutazione, vi resistono, infatti, «da parte loro, le dottrine – teorie chiuse su se stesse e assolutamente convinte della loro verità – sono invulnerabili ad ogni critica» (Morin, 2001, 21).

Qual è la miglior barriera contro l'errore e l'illusione? Secondo Morin è la ragione; e distingue tra razionalità: costruttiva, critica, aperta a ciò che la contesta e alla verifica empirica, e razionalizzazione: che invece si rinchiude in dottrina. Entrambe le forme di ragione procedono per ragionamenti logicamente strutturati, per mezzo di inferenze. Eppure esiste almeno un elemento che le distingue. Razionalità e razionalizzazione sarebbero differenti in quanto la prima è una forma di utilizzo della ragione che apre al dialogo «con un reale che le resiste» (Morin, 2001, 22), che guarda l'altrui punto di vista e cerca di confrontarsi onestamente e, se necessario, correggersi; la seconda, invece, la razionalizzazione, è un sistema chiuso, non comunicante, non disposto al mutamento, al confronto e al riconoscimento dell'errore proprio. «Così, una dottrina obbediente a un modello del mondo meccanicista e determinista non è razionale, ma razionalizzatrice» (Morin, 2001, 21).

La razionalità «è il frutto del dibattito argomentato delle idee, e non già la proprietà di un sistema di idee. [...] Negozia con l'irrazionalizzato, con l'oscuro, con l'irrazionalizzabile. Non solo è critica, ma è autocritica. Si riconosce la vera razionalità dalla capacità di riconoscere le sue insufficienze» (Morin, 2001, 21).

Si corre seriamente il rischio di cadere nel mito della ragione onnipotente o, peggio, nel mito dei miti e delle ideologie; per scongiurare questo pericolo si dovrebbe ricorrere alla teorizzazione del *principio d'incertezza razionale*, per evitare che la razionalità cada nell'illusione razionalizzatrice.

#### 4. Paradigmi normali e post-normali

Ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Thomas Kuhn (1979) sostiene che alla base di una teoria scientifica possiamo trovare un insieme di proposizioni fondamentali che determinano e indirizzano la teoria stessa; questi assunti vanno a formare ciò che egli chiama *paradigma*.

«Che cos'è che condividono i membri [di una particolare comunità di specialisti] e che spiega la relativa completezza della loro comunicazione professionale e la relativa unanimità dei loro giudizi professionali? [...] Un paradigma o un insieme di paradigmi» (Kuhn, 1979, 220). Un paradigma è una certa visione del mondo che «stabilisce la gerarchia dei problemi verso cui indirizzare la ricerca, e con riferimento alla quale si stabiliscono le strategie di base per la soluzione di tali problemi» (Boniolo e Vidali, 2003, 37); Kuhn sostiene che la scienza è proprio il terreno di scontro tra paradigmi confliggenti e che la storia delle rivoluzioni scientifiche non è altro che la storia dei mutamenti paradigmatici.

Possiamo definire il paradigma descritto da Kuhn come una *matrice disciplinare*, cioè un sistema di strutture e credenze ordinate e generiche che hanno bisogno di ulteriori specificazioni attraverso i programmi di ricerca. Un paradigma è tale quando possiede un linguaggio formale, un «sistema di credenze in particolari modelli esplicativi» (Boniolo e Vidali, 2003, 37) della realtà, un sistema di credenze in determinati valori e uno di casi esemplari; questi ultimi sono dei casi emblematici di soluzioni universalmente accettate da poter essere considerate come modelli.

Un gruppo di ricercatori comprendono i risultati di un'osservazione, per esempio, in base ai criteri interpretativi che essi stessi si danno nel momento in cui

approntano un esperimento. Se mancassero questi criteri comuni di comprensione potrebbe accadere con molte probabilità che la stessa osservazione venisse diversamente interpretata da ciascuno scienziato. Gli individui, dunque, decifrano la realtà attraverso strutture paradigmatiche.

Kuhn sosteneva che, poiché il passaggio da un paradigma ad un altro comportava un *riorientamento gestaltico*, le cose non appaiono allo stesso modo per due paradigmi differenti; «in periodi di rivoluzione [...] la percezione che lo scienziato ha del suo ambiente deve venire rieducata: in alcune situazioni che gli erano familiari deve imparare a vedere una nuova *Gestalt*. [...] è questa un'altra ragione per cui tra scuole guidate da paradigmi differenti sorgono sempre delle incomprensioni» (Kuhn, 1979, 140). Da ciò Kuhn derivò la sua teoria sull'incommensurabilità tra paradigmi.

Il paradigma kuhniano, tuttavia, si riferisce esclusivamente al panorama scientifico; eppure, quelle sue caratteristiche proprie possono essere applicate anche ad ambiti differenti dalla scienza.

Secondo Morin, ad esempio, i paradigmi non influenzano soltanto il lavoro di uno scienziato, ma anche e soprattutto il modo di ciascun soggetto di vedere e concepire il mondo e la società. «gli individui conoscono, pensano e agiscono secondo i paradigmi iscritti culturalmente dentro di loro. I sistemi di idee sono radicalmente organizzati in virtù dei paradigmi. *Questa definizione di paradigma è di carattere insieme semantico, logico e ideo-logico*» (Morin, 1993, 224); infatti, esso determina il significato delle cose, i rapporti logici che legano le nostre idee e i sistemi stessi di idee che ci guidano.

Determinante all'interno di un paradigma è il *principio di selezione* che elimina tutte le idee e teorie che non possono essere inglobate nel sistema paradigmatico. Si comincia con l'eliminare grossolanamente il termine opposto a quello su cui si fonda il paradigma stesso (per esempio, l'ordine elimina il disordine, lo spirito la materia, etc.) per poi eliminare tutti i concetti, le idee e perfino i fenomeni che cozzano con il concetto dominante.

Dal punto di vista logico, il paradigma opziona le operazioni logiche che devono essere prevalenti sotto il suo ambito; alcune di esse saranno così privilegiate a scapito di altre (il principio di esclusione su quello di inclusione, la disgiunzione sulla congiunzione), «nello stesso modo, dà ai discorsi e alle teorie che controlla i caratteri della necessità e della verità. Il paradigma fonda l'assioma e si esprime nell'assioma» (Morin, 2001, 24).

Ciò che rende potenzialmente pericoloso un paradigma è che si insinua culturalmente nell'individuo fin dalla nascita e ne indirizza i modi di conoscere, pensare, agire. Morin porta l'esempio dei due paradigmi opposti concernenti la relazione *uomo↔natura*. Il primo considera i due elementi uniti e inscindibili; il secondo dispone la disgiunzione tra i due termini. Entrambi i paradigmi sono soggetti al concetto della semplificazione che porta alla riduzione nel primo caso e alla disgiunzione nel secondo. «Entrambi questi paradigmi impediscono di concepire l'*unidualità* della realtà umana [...], e impediscono pure di concepire la relazione allo stesso tempo di implicazione e di separazione tra l'uomo e la natura» (Morin, 2001, 25); per *unidualità*, Morin intende quel principio secondo cui l'uomo e la natura formano una singola entità, pur restando allo stesso tempo distinguibili l'uno dall'altra. Uomo e natura sarebbero, così, concorrenti e complementari insieme.

Morin fa riferimento, poi, al paradigma cartesiano, il quale è stato forse il paradigma più incisivo nella storia del pensiero moderno. Questo, infatti, ha disgiunto irrimediabilmente soggetto e oggetto, mente e corpo, speculazione filosofica

e ricerca scientifica; «l'uno [paradigma] può essere reale solo se respinge l'altro nell'illusione: nell'uno la mente è solo un'efflorescenza, un fantasma, una sovrastruttura, mentre nell'altro la materia è solo un'apparenza, un peso, una cera che plasma la mente» (Morin, 1993, 234).

Questa spaccatura interiore rende il soggetto incapace di osservare la realtà fisica e sociale con quello sguardo più comprensivo che gli aprirebbe un panorama più ampio. Essere schiavi di un paradigma non ci permette di capire che esiste tutto un mondo oltre i nostri paraocchi e che il nostro paradigma non è da buttare, ma non può bastare da solo a spiegare ogni manifestazione dell'essere.

È necessario che si insedi un paradigma capace di educarci alla complessità, panorama in cui le idee non restano immutate e immutabili e tra loro impermeabili. È necessario un paradigma che faccia comprendere la temporaneità delle nostre teorie, anzi la loro con-temporaneità.

Un altro modo di intendere i paradigmi è quello avanzato dagli studiosi Silvio Funtowicz e Jerry Ravetz; essi rifacendosi all'idea di scienza *normale* di Kuhn e superandola, parlano di scienza *post-normale* (Cfr. Funtowicz e Ravetz, 1993, *Futures* 25, 7; 1999, *Futures* 31, 7; Funtowicz, Ravetz *et al.*, 1999), secondo la quale nessuna conoscenza da sola è sufficiente, e le considerazioni di valore diventano fondamentali accanto a quelle fondate sui fatti. Funtowicz e Ravetz ammettono l'esistenza di più paradigmi che però non sfociano necessariamente nel conflitto; anzi, l'unico modo per superare un periodo così incerto come quello contemporaneo, a livello scientifico come sociale, è che tutti i paradigmi vengano inseriti in un vasto programma di collaborazione, dove a contare non sia solo il risultato del processo, ma anche il processo stesso. Ciò comporterebbe una comprensione più pertinente della realtà in cui ogni paradigma apporterebbe il suo fondamentale contributo.

Per fare meglio comprendere ciò che vuole dire, Funtowicz si serve di una favola indiana che racconta di cinque uomini ciechi che, col solo uso del tatto, devono scoprire di star toccando un elefante; essi però non comunicano tra loro e non si scambiano le rispettive impressioni su cosa stiano toccando. La storiella indiana termina con i ciechi che, non essendosi accorti che si trattava di un elefante, vengono da questo travolti.

Ognuno di essi aveva una visione parziale e ha creduto di riconoscere da questa un oggetto differente dalla realtà (ad esempio, la zampa è un albero, la proboscide un serpente). Solo un osservatore esterno avrebbe potuto formarsi un'idea esatta della situazione, ma quando non vi è alcun osservatore esterno un risultato simile, o almeno paragonabile, può essere conseguito mettendo insieme tutte le osservazioni, con in più la consapevolezza di ciascuno che la propria è una visione parziale e limitata.

In una stampa conservata nella Biblioteca Casanatense di Roma si legge: «*S'il Cieco al Cieco à i precipitij è guida, / A l'incauto che d'uopo hà di consiglio, / Consigliero imprudente è scorta infida*».

## 5. I sette principi dell'epistemologia della complessità

Di complessità non si può parlare al singolare, in quanto essa non possiede un unico significato e un'unica spiegazione; lontana dall'essere un termine definito e

chiaro, si va complicando sempre di più ogni volta che di essa si dice qualcosa di nuovo.

Una delle sue caratteristiche è l'incertezza e l'imprevedibilità; essa non offre risposte chiare e immediate e se per molto tempo si è creduto che la sfida della scienza fosse quella di eliminare le incertezze, oggi essa si trova a dover affrontare la «crisi della spiegazione semplice» (Morin, 1997, 49).

In questo paragrafo tenteremo di mostrare la complessità attraverso alcuni principî che la caratterizzano, sperando di poterne intravedere dietro di essi almeno un suo aspetto, perché «non ci si può accostare alla complessità attraverso una definizione preliminare.[...] ci si può chiedere se invece di una complessità non vi siano delle complessità» (Morin, 1997, 49).

Una delle constatazioni a cui si giunge attraverso la ricerca della complessità è che caos e disordine non possono essere eliminati, ma «sono presenti nell'universo, e svolgono un ruolo attivo nella sua evoluzione» (Morin, 1997, 50). Del caso in particolare, tuttavia, non possiamo dire esattamente di cosa si tratti, in quanto ciò che noi definiamo caso potrebbe essere dovuto alla nostra ignoranza.

Un altro elemento a cui ci conduce la complessità è il superamento «di quell'astrazione universalista che eliminava la singolarità, la località e la temporalità. In questo modo la biologia contemporanea non considera più la specie come un contesto generale entro la quale l'individuo è un caso singolare. Al contrario considera ogni specie vivente come una singolarità che produce delle singolarità» (Morin, 1997, 50). Anche il concetto di località è determinante, per esempio, in campo fisico, dove il luogo in cui si compie una misura fa parte del processo stesso di misurazione.

Caos, disordine, località, universalità insieme ai concetti di complicazione e complementarietà vengono riorganizzati nel primo principio dell'epistemologia della complessità: il *principio sistemico*.

Tale principio comporta l'organizzazione di elementi eterogenei, ma complementari che costituiscono una molteplicità in cui gli elementi particolari non si dissolvono in quelli generali e viceversa; «un sistema [è] nel contempo qualcosa di più e qualcosa di meno di quella che potrebbe venir definita come la somma delle sue parti» (Morin, 1997, 51). Qualcosa di più, in quanto le parti che compongono un sistema danno luogo ad una nuova entità che non rappresenta soltanto la loro somma, ed è qualcosa di meno perché, nel momento in cui si organizzano in sistema, le parti debbono sottostare a delle regole organizzative che in qualche modo inibisce alcune loro potenzialità. Ci troviamo al cospetto di un «primo livello di complessità organizzazionale» (Morin, 1997, 51).

Altro principio è quello di *retroattività*. Morin mutua la maggior parte dei principî appena esposti e di quelli che andremo a trattare dal mondo delle scienze biologiche e dalla fisica. La retroattività, infatti, è mutuata dalla biologia ed è la capacità di un organismo cellulare di agire e produrre effetti che si riverberano anche al passato, in questo caso il “passato” è rappresentato dalle cellule preesistenti. Di retroattività, tuttavia, si parla anche in giurisprudenza ed è la capacità che ha una legge di produrre effetti su leggi e disposizioni emanate in precedenza. In campo sociale, Morin la introduce nel vasto sistema di influenze reciproche che le componenti di una società “si agiscono” vicendevolmente.

Terzo principio è quello di *ricorsività*, secondo cui, in un processo di produzione, gli effetti della produzione diventano a loro volta necessari per la causazione di nuovi effetti. È questo il principio di A che genera B che a sua volta

genera A che genera B e così via; un esempio è la riproduzione che genera riproduttori che danno luogo alla riproduzione che genera riproduttori e così via. Rifacendoci a quanto detto al §3, nel processo conoscitivo, «la relazione tra le menti individuali e la cultura [...] è ologrammatica e ricorsiva» (Morin, 1993, 23).

Introduciamo, così, il quarto principio, quello *ologrammatico*, anche questo mutuato dalla biologia e dalle tecniche di ingegneria sulla elaborazione di immagini. Secondo tale principio, all'interno di un sistema, tutte le sue componenti posseggono la loro parte di informazione e, allo stesso tempo, il contenuto informativo dell'intero sistema; «nell'essere umano, come in ogni essere vivente si ha la presenza del tutto all'interno delle parti: ogni cellula vivente contiene la totalità del patrimonio genetico di un organismo policellulare; la società in quanto tutto è presente all'interno di ogni individuo nel suo linguaggio, nel suo sapere, nei suoi doveri, nelle sue norme. Così, come ogni singolo punto di un ologramma contiene la totalità dell'informazione di ciò che rappresenta, ogni singola cellula, ogni singolo individuo contiene in modo ologrammatico il tutto di cui fa parte e che nel medesimo tempo fa parte di ciascuno di essi» (Morin, 2001, 37).

Il quinto principio, quello *dialogico*, prevede una relazione di elementi complementari e concorrenti allo stesso tempo. La società e l'uomo sono multidimensionali, in cui convivono e confliggono la dimensione individuale, quella sociale, quella economica, la biologica, quella psicologica, la realtà demografica. Sono tutti aspetti di una identica realtà che «bisogna naturalmente distinguere e trattare come distinti, ma che non si devono isolare e rendere incomunicanti.

Il pensiero dialogico è composto da due logiche, «due principi [...] connessi in un'unità senza che con ciò la dualità si dissolva nell'unità», da cui deriva il concetto di *unidualità*, come il già citato rapporto tra uomo e natura.

Il *ritorno all'osservatore* è il sesto principio; non c'è più conoscenza oggettiva, ma è l'osservatore che assegna senso e significato all'oggetto della conoscenza. Quest'ultima diventa procedurale, il frutto, cioè, dell'unione dell'osservazione delle caratteristiche relative all'oggetto e del punto di vista dell'osservatore. «Nelle scienze sociali si è creduto di poter eliminare l'osservatore, ma ciò si è rivelato del tutto illusorio. Non soltanto il sociologo è nella società ma [...] la società è in lui. [...] come potrebbe allora trovare [...] il punto di vista divino dal quale dovrebbe giudicare la propria come le altrui società?» (Morin, 1997, 54).

L'ultimo principio, il settimo, è quello *auto-ecologizzante*. La riscoperta dell'osservatore e la constatazione del ruolo di riproduttore attivo che l'uomo svolge nei confronti della società e del mondo, gli attribuiscono un grado molto elevato di autonomia. Risulta allora indispensabile che l'individuo si doti di un'ecologia del pensiero e dell'azione che ne deriva. Il pensiero auto-ecologizzante ci impegna a rapportarci con la società, con gli individui, con l'ecosistema nello stesso modo in cui ci accostiamo ad una specie in estinzione che vorremmo salvare. Dobbiamo essere spregiudicati perché è da noi che dipende il futuro della nostra cultura e, di conseguenza, della realtà che costruiamo, per cui non dobbiamo temere di agire e non dobbiamo aspettare che a farlo sia qualcun altro; ma dobbiamo anche essere cauti, per gli stessi identici motivi.

La complessità produce incertezza; e l'incertezza per essere affrontata richiede una strategia «perché solo la strategia può consentirci di avanzare entro ciò che è incerto e aleatorio. [Essa è] l'arte di utilizzare le informazioni che si producono nell'azione, di integrarle, di formularle [...] e di porsi in grado di raccogliere il massimo di certezza per affrontare ciò che è incerto» (Morin, 1997, 59).

## 6. Affrontare le incertezze, insegnare la comprensione

Morin ci mostra come la storia umana sia irrimediabilmente incerta. A differenza dei secoli precedenti, il ventesimo e il ventunesimo secolo hanno «scoperto la perdita del futuro, cioè la sua imprevedibilità» (Morin, 2001, 81). La storia, dunque, non è più considerata come quel certo processo ciclico e, pertanto, prevedibile che permetteva in un certo modo la previsione del destino dell'uomo. Adesso bisogna imparare ad attendersi l'inatteso e ad affrontare le incertezze del mondo; «è nelle incertezze dottrinali, dogmatiche e intolleranti che si annidano le peggiori illusioni» (Morin, 2001, 88).

*«Le due grandi sfide, quella della complessità e quella dell'incertezza, ci dicono che ci troviamo in un'avventura comune a tutta l'umanità, e che questa avventura è ignota. [...] L'assenza di investimenti intellettuali, [...] il regno del pensiero parcellare rendono invisibili le sfide gigantesche»* (Morin e Naïr, 1999, 25) e tali sfide sono proprio le incertezze e le interdipendenze del nostro mondo complesso che, invece di essere raccolte, vengono eluse da un individuo che preferisce spesso abbandonarsi all'impotenza.

Dovremmo accettare il fatto dell'incertezza che spazia dal livello politico e sociale a quello conoscitivo. È necessaria, pertanto, una conoscenza pertinente, e questa può dirsi tale solo quando viene sottoposta ad «esami, verifiche e convergenze di indizi» (Morin, 2001, 88). Le idee e le teorie interpretano, traducono la realtà e non la riflettono, «la nostra realtà non è altro che la nostra idea della realtà» (Morin, 2001, 88).

Nel vasto campo dell'incertezza, l'unica certezza è la scelta. Scegliere diventa allora sinonimo di scommettere e una scommessa porta sempre ad un'azione. Nel momento in cui scegliendo si dà vita ad un atto, esso produce effetti propri, indipendenti dalla volontà di chi lo compie. Qui Morin introduce il concetto di *ecologia dell'azione* (una sorta di principio di responsabilità jonassiano: «La nostra tesi è che le nuove forme e le nuove dimensioni dell'agire esigono un'etica della previsione e della responsabilità in qualche modo proporzionale, altrettanto nuova quanto le eventualità con cui essa ha a che fare» (Jonas, 1990, 32) ), principio che ci obbliga a controllare e indirizzare un'azione tenendo conto dei complessi sviluppi a cui una scelta può dare vita.

Insieme all'incertezza, la frammentarietà del mondo globale induce anche all'incomunicabilità e all'incomprensione; viviamo una società dove «tutto comunica, tutto è in relazione, tutto permette la comprensione, ma, contemporaneamente, l'incomprensione aumenta. Tutto è solidale, ma, contemporaneamente, tutto è conflittuale» (Morin e Naïr, 1999, 25).

Impauriti dal globale, diveniamo vittime di un pensiero sempre più parcellizzato e sempre più locale, che si richiude sull'etnia e sul concetto di nazione; un pensiero riduzionista che deve separare nettamente il bene dal male. È necessario riformare il pensiero e renderlo «in grado di cogliere la multidimensionalità della realtà» (Morin e Naïr, 1999, 26) e che sia in grado di gettare uno sguardo d'insieme sul particolare e sul globale e sulle relazioni che li legano.

Morin sottolinea la paradossalità della attuale situazione della nostra Terra: ad una proliferazione dei mezzi di comunicazione si accompagna una altrettanto ampia incomprendimento. Se non riusciremo ad imparare la comprensione saremo sempre

vittime del pensiero assolutista. Comprendere, però, non significa perdonare; chi comprende non deve farlo in quanto posto in una posizione di superiorità, non ha il potere del perdono paterno. Chi comprende, anzi, dovrebbe farlo con la consapevolezza che il suo atto altro non è se non il riconoscimento del bisogno di comprensione di sé da parte dell'altro. Chi comprende, insomma, è il primo a dover e voler essere compreso.

Vi sono diversi ostacoli alla comprensione: l'ignoranza dei costumi altrui, dei valori diffusi in altre culture, ma il più insidioso è «l'impossibilità, all'interno di una visione del mondo, di comprendere le idee o gli argomenti di un'altra visione del mondo» (Morin, 2001, 100). Non siamo disposti a comprendere l'altro per *egocentrismo*, *self-deception*, *auto-inganno* che ci porta al gioco della menzogna, della convinzione di essere nel giusto solo perché enfatizziamo in modo peggiorativo le parole altrui e selezioniamo i ricordi che riguardano noi stessi lasciando solo quelli gratificanti.

Prima che non comprensivi verso gli altri lo siamo, quindi, verso noi stessi e ciò è un grave limite all'apertura verso l'alterità; «si mascherano a se stessi le proprie carenze e debolezze, il che rende impietosi nei confronti delle carenze e delle debolezze altrui» (Morin, 2001, 101).

*Etnocentrismo* e *sociocentrismo* sono altri due elementi che ci impediscono l'apertura e l'accoglimento dell'altro. Di ciò si nutrono il razzismo e la xenofobia che portano le estreme conseguenze di negare la dignità di uomo allo straniero.

«Le idee preconcepite, le razionalizzazioni a partire da premesse arbitrarie, l'autogiustificazione frenetica, l'incapacità di autocriticarsi, il ragionamento paranoico, l'arroganza, l'iniquità, il disprezzo, la creazione e la condanna di colpevoli, sono le cause e le conseguenze delle peggiori incomprensioni» (Morin, 2001, 102) e sono anche, a nostro avviso, le caratteristiche dei sistemi assoluti che hanno bisogno di simili stratagemmi per autoalimentarsi.

Altro elemento caratteristico dell'incomprensione e del modo di pensare assoluto è lo spirito di riduzione che riduce «la conoscenza di un complesso a quella di uno dei suoi elementi, giudicato come il solo significativo» (Morin, 2001, 102). Attraverso questo pericoloso espediente metodologico si finisce col ridurre la complessità di una personalità ad uno solo dei suoi tratti. Basta, dunque, focalizzare l'attenzione accusatoria su un solo elemento giudicato contrario alla moralità dominante per gettare discredito sull'intera persona, indipendentemente dalla bontà morale di quella nel suo complesso. «La squalifica per ragioni d'ordine morale permette di evitare ogni sforzo di comprensione dell'oggetto squalificato, di modo che un giudizio morale esprime sempre il rifiuto di analizzare nonché il rifiuto di pensare» (Rosset, 1997, 68).

Morin (1965) parla di *politica di civiltà* e di *politica dell'uomo*, che sia multidimensionale, che riconosca valenza politica ai problemi degli individui e che sviluppi tutti gli aspetti positivi della tecnica e della scienza per superare l'età della barbarie in cui ci troviamo.

Una politica siffatta è anche una cultura di solidarietà «concreta e vissuta, da persona a persona, da gruppo a persona, da persona a gruppo» (Morin e Naïr, 1999, 124) in quanto una società progredisce in complessità solo dopo che progredisce in comprensione e solidarietà.

«La qualità della vita si traduce in benessere in senso esistenziale e non solamente in senso materiale. Essa comprende la qualità della comunicazione con gli altri e delle partecipazioni affettive ed affettuose» (Morin e Naïr, 1999, 126), inoltre

Morin afferma che il soggetto è l'unico in grado di raggiungere la felicità per sé senza che lo Stato debba interferire; lo Stato non deve ricercare una qualche felicità standardizzata per tutti, ma deve «eliminare le cause pubbliche dell'infelicità» (Morin e Naïr, 1999, 126).

Anche Morin, come altri importanti pensatori quali John S. Mill, Karl Popper e Paul K. Feyerabend<sup>2</sup>, parla di creatività del soggetto, la quale è da lui contemplata tra quelle *qualità poetiche* che concorrono a rendere migliore la qualità di una vita che rischia di inaridirsi nella *prosa* della prassi. Poesia e prosa sono entrambe necessarie per uno sviluppo equilibrato dell'individuo nella visione moriniana di una realtà sociale in cui ogni suo aspetto è fortemente in correlazione e dipendenza con ciascun altro.

La riforma del pensiero conduce anche alla riforma dell'etica; l'autore individua alcune idee guida da seguire per la formazione di una società matura nella complessità. Egli parla di *etica della relianza*, dove col termine relianza si vuole indicare tutto ciò che unisce e rende solidali contro la divisione e la frammentarietà; c'è poi l'*etica del dibattito*, che «esige il primato dell'argomentazione e il rifiuto dell'anatemizzazione» (Morin e Naïr, 1999, 164) e del disprezzo verso il portatore di altri punti di vista; l'*etica della comprensione*, appunto, «[...] necessaria a tutto ciò che potrebbe rendere meno stupide e meno ignobili le relazioni tra gli esseri umani» (Morin e Naïr, 1999, 164). Indica, poi, l'*etica della magnanimità* contrapposta all'etica della vendetta e della punizione e l'*etica della resistenza* che, come la resistenza che liberò l'Europa dalla barbarie del nazifascismo, oggi liberi gli uomini e le donne dalle nuove barbarie e getti «un germe per il futuro – qualora vi sia futuro» (Morin e Naïr, 1999, 165).

## 7. La bioetica dentro la complessità: il principio di autonomia

Nel *Manifesto di Bioetica* del 1996 (Flamigni, Mori *et al*, 1996) si legge che «ogni individuo ha pari dignità, e non devono esservi autorità superiori che possano arrogarsi il diritto di scegliere per lui in tutte quelle questioni che riguardano la sua salute e la sua vita. Questo significa che la sfera delle decisioni individuali [...] deve venire allargata al di là di quanto oggi non accada» (Flamigni, Mori *et al*, 1996).

Il principio di autonomia riconosce necessariamente il “diritto a” e il “bisogno di” individualità, che non deve essere confusa con il suo corrispettivo degenerare in -ismo; l'individualismo è, infatti, proprio di un pensiero che nega il dialogo, che si rintana in una forma di egoismo che trasforma in monadi. Al contrario, l'individualità ha bisogno del secondo termine di paragone per esplicitarsi, trova la sua ragion d'essere proprio nel confronto con l'estraneo, l'altro grazie al quale io riconosco me stesso.

L'individuo deve, quindi, godere del grado più alto possibile di autonomia, soprattutto in campo morale; e soprattutto in un panorama così esteso e policromo quale si presenta oggi ai nostri occhi la società post-moderna e globalizzata. Scrive, a riguardo, Pietro Piovani che è proprio della volontà dominante del pensiero attuale

---

<sup>2</sup> Per il concetto di *creatività* cfr. Mill J. S., *Sulla Libertà*, tr. it. a cura di G. Mollica, Bompiani, Milano, 2003; Feyerabend P. K., *Contro il metodo – Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 2003; Popper K. R., *La società aperta e i suoi nemici*, Editore A. Armando, Roma, 1974;

«fare che l'uomo, libero dalle antiche soggezioni, possa lavorare a liberarsi compiutamente, cercando da solo, a prezzo di previsti dolori e sacrifici, la sua nuova strada. Infranto l'universo medievale, protettivo, ordinato, gerarchico, deve succedergli non una nuova organizzazione di valori, ma una aperta competizione di individualità spregiudicatamente ricercanti» (Piovani, 1960, 404-405). Un individuo, quindi, che, liberatosi (o abbandonato) dalle certezze dei sistemi assoluti, si ritrova in una dimensione nuova e ricca di possibilità e in cui, tra i suoi scopi, c'è quello di una ricerca individuale, e quasi competitiva nei rispetti di altri soggetti, di molteplici spunti valoriali che non possono essere ricondotti a sistema unitario.

La morale di questa filosofia viene definita dallo stesso Piovani *agonismo etico* «che vede la vita come un *ἀγών* di personalità realizzanti se medesime attraverso una selezione rigorosa, la cui durezza è giudicata indispensabile, anzi benefica, vero e proprio impulso al contendere delle personali iniziative e, al tempo stesso, collaudo di esse» (Piovani, 1960, 404-405). Il richiamo all'agonismo etico e alla ricerca spregiudicata di nuovi valori più propizi alla propria persona devono essere interpretate nel panorama della utilità del dialogo tra soggetti diversamente interpretanti. La durezza dell'esposizione di Piovani non dovrebbe produrre perplessità, dunque, ma consapevolezza della necessità di una maggiore spinta da parte dell'individuo ad una ricerca attiva di nuovi valori contingenti. Tutto ciò non produce solipsismo etico, ma proprio attraverso il confronto tra singoli individui è possibile "collaudare" le istanze valoriali migliori e produrre così una sintesi delle stesse; sintesi non hegeliana, in quanto più che dalla riduzione è data dall'accostamento.

Per condurre una simile analisi e ricerca, l'individuo non può né essere dotato di un debole spirito critico, né essere scollegato dagli altri individui. È, infatti, proprio su tale argomento che procede il saggio di Piovani, indirizzato verso l'affermazione della necessità che ogni soggetto si attrezzi di un forte spirito critico da intendersi «come avversione a qualunque pregiudizio [...] esaltazione dell'individuo che crei attorno a sé, con la sua accettata responsabilità, un suo ordine, gareggiante in misura di universale consapevolezza con le concezioni e le azioni altrui, per l'affermazione di una nuova universalità fondata sull'individuale» (Piovani, 1960, 404-405). L'esaltazione totale dell'individualità non rischia di degenerare in isolazionismo o individualismo proprio perché fa appello sia ad un diffuso principio di responsabilità e di consapevolezza dell'altro, sia ad una sorta di universalità che scaturisce dall'insieme delle azioni e delle idee che gli altri esprimono autonomamente.

Più avanti nella trattazione, Piovani definisce l'individuo un «mediatore e vettore di verità» (Piovani, 1960, 407) sul quale si fonda la concezione moderna di verità e di libertà. Il riferimento all'individuo come mediatore ci rimanda all'idea della conoscenza quale interpretazione. E se la conoscenza è plurale in quanto prodotto di individuali processi cognitivi, appare auspicabile che questa pluralità conoscitiva si traduca in una parallela pluralità valoriale. Ciò è possibile solo se «l'essere-nella-pluralità [detiene la consapevolezza di conservarsi tale] soltanto se le individualità rimangono individualmente, in sé, diverse» (Piovani, 1960, 409).

Tuttavia esiste il pericolo che sia il soggetto stesso a rifiutare la propria individualità, per timore di perdere punti di riferimento certi. In effetti, l'agonismo etico, nella sua solitaria ricerca del plausibile, condanna in un certo senso alla solitudine e all'incertezza. È in questi casi che il soggetto preferisce liquefarsi in sistemi assoluti che lo proteggano e che gli offrano il miraggio della verità. Tale soggetto è, secondo Piovani, un individuo *dimissionario*, che entrando a far parte dei

sistemi assoluti «minaccia di rinunciare a trasformare [...] quella fragilità in robustezza, rinuncia cioè a trovare *da solo*, alla fine di una lunga serie di pericoli e di errori, quell'universalità che egli non ha fuori di sé ma dentro di sé [...]».(Piovani, 1960, 406)

L'agonismo etico è possibile, allora, solo se si concede, al singolo, l'autonomia e l'abbandono che gli sono necessari per metterlo in atto; abbandono da parte di un sistema assoluto che, paternalisticamente, non gli permette di riuscire a procedere in campo etico con le sue sole forze e non riesce ad accettare che l'autonomia in campo morale riguarda in modo particolare il foro interiore di ciascun individuo.

È questo il tipo di autonomia che la bioetica dovrebbe incoraggiare e difendere per il proprio bene. Nella biomedicina di indirizzo antipaternalistico, un principio di autonomia così considerato porterebbe l'effetto necessario di trasformare «il paziente, storicamente infantilizzato, in soggetto attivo e responsabile, [riconoscendogli] la prerogativa di assumere su di sé le decisioni che lo riguardano in proprio, ossia il diritto di stabilire “qual è il suo *best interest*, il suo sommo bene, quello che meglio concorda con la sua visione del mondo e che risulta essere più coerente con il suo sistema valoriale” (Orsi, 1999, 223-230:226) » (Fornero, 2005, 82).

Per ciò che concerne il campo non politico del singolo, quest'ultimo dovrebbe poter decidere in piena indipendenza e senza la minima ingerenza da parte dello Stato o della pubblica opinione o dei rappresentanti di qualunque confessione; perché finché si tratta di decidere per sé e solo per sé, nessuno dovrebbe poter interferire all'infuori del singolo interessato e qualunque interferenza dovrebbe essere vissuta da questi come un atto di aggressione.

## 8. Qualità della vita

Tra i principi che più caratterizzano la bioetica come laica troviamo quello di *qualità della vita*; in realtà, tale principio dovrebbe essere declinato al plurale poiché da esso derivano una serie di fondamenti essenziali per il pensiero laico nel campo bioetico.

Ciò che caratterizza tale concetto è la presa di distanza da ogni forma di moralità che espropria il soggetto della libertà di vivere la vita a proprio piacimento. *Vivere la vita a proprio piacimento* non vuol dire concedersi alla corruzione della liberalità; significa piuttosto voler e poter raggiungere un certo grado di felicità.

È questo già un primo significato della parola *qualità*, cioè grado di felicità più alto possibile. Secondo Uberto Scarpelli «la morale moderna non è, genericamente, la morale della vita. È la morale della vita felice» (Scarpelli, 1998, 91). L'opportunità di procurarsi una vita felice è presupposta dalla possibilità di farlo, dalla libertà di esserlo.

Non tutti, però, hanno la stessa idea di felicità. Non tutti perseguono la felicità allo stesso modo. Di ciò i bioeticisti laici ne sono consapevoli; sanno che il mondo non è composto da un'unica massa di pensiero e che la pluralità di etnie e specie è nulla a confronto della esorbitante pluralità di modi di vivere e di pensare: ogni individuo rappresenta un mondo.

Per questo motivo appare scontato che a fondamento del concetto di qualità della vita, vi sia la possibilità di raggiungerla attraverso una pluralità di vie.

Il più ostico ostacolo alla qualità della vita è rappresentato dai fautori della *sacralità della vita*, teoria di stampo religioso che finisce con l'influenzare profondamente il dibattito attuale in campo bioetico e biomedico. Tale teoria è «quella peculiare dottrina etico-metafisica che [...] scorge nella vita *umana* [...] una realtà ontologico-assiologica meritevole di “assoluto rispetto”. Tale dottrina [è] solitamente “data per scontata”» (Fornero, 2005, 27). Si fonda esclusivamente su un elemento fondamentale e due derivati: il primo è che la vita è una creazione di un'entità metafisica superiore (concetto di *creaturalità*) e rappresenta un dono che questa entità offre all'uomo che ne è solo custode. Dal detto assunto fondamentale deriva il concetto secondo cui di tale dono non possiamo disporre (*non disponibilità*), ma abbiamo l'obbligo di mantenerlo il più possibile intatto; da ciò deriva, infine, l'*inviolabilità*, ultimo elemento: «la concezione dell'esistenza come bene sacro e indisponibile, cioè come realtà strutturalmente relazionata a Dio (suo Creatore e Fine), mette capo al *principio della assoluta inviolabilità della vita*» (Fornero, 2005, 29) e, ancora, «la domanda “Che hai fatto?”» (*Gn*, 4, 10), con cui Dio si rivolge a Caino dopo che questi ha ucciso il fratello Abele, traduce l'esperienza di ogni uomo: nel profondo della sua coscienza, egli viene sempre richiamato alla inviolabilità della vita – della sua e di quella degli altri –, come realtà che non gli appartiene, perché proprietà e dono di Dio Creatore e Padre. [...] Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine» (Congregazione..., 1990). Non sono esegeta né teologo, ma ciò che ad un lettore medio appare nel leggere il riferimento alla Genesi è che la domanda che Dio rivolge a Caino rivela chiaramente l'indisponibilità per Caino della vita di Abele, il che è sacrosanto, ma non riesco a leggere tra le righe interpretative il divieto della disponibilità per sé stesso.

La vita è comunque sacra in quanto è un dono che dovremo restituire (l'unico dono che siamo tenuti a restituire) e che, dato che ritornerà al legittimo proprietario, dovrà essere inviolato. Leggiamo, ad esempio, nel Catechismo della Chiesa cattolica (1999, 617) che «ogni vita umana, dal momento del concepimento fino alla morte, è sacra, perché la persona umana è stata voluta per se stessa ad immagine e somiglianza del Dio vivente e santo». La frase appena citata non creerebbe alcuno scandalo se fosse privata delle prime tre parole *ogni vita umana*. È questo quello che rende irriducibili la visione laica e quella religiosa (in questo caso cattolica): la presunzione operata dai credenti che, poiché essi sono i soli detentori della verità, tutti debbano conformarsi al dettato del credo e che tutti debbano considerare la vita e il suo fine nell'unico, solo e identico modo che la Verità indica loro. «La vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta “l'azione creatrice di Dio” e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine» (Congregazione..., 1990, intr. 5).

L'uomo non possiede la vita, la riceve passivamente e non la vive, la abita, «di questa vita [...] Dio è l'unico signore: l'uomo non può disporre (*da ea pro suo lubitu discernere non potest*)» (*Evangelium vitae*, 39). Si badi bene: l'uomo, non il credente. Questo pensiero è esplicitato ulteriormente, per evitare di lasciarci a fraintendimenti, quando si legge che «il *Vangelo della vita* non è esclusivamente per i credenti: è *per tutti* [...]» (*Evangelium vitae*, 101).

Il pensiero laico non tende, invece, ad estendere a tutti i propri convincimenti, ma preferisce che l'individuo che accoglie i principî che esso esprime si accosti a questi senza coercizione. La vita non viene considerata come un dono esterno all'uomo e per questo motivo, essa non è sacra solo perché è vita; essa

racchiude il suo valore nella sua qualità e nel maggiore o minore grado di dignità che possiede.

Disporre della propria vita significa, il più delle volte, poter disporre del proprio corpo; una vita felice risiede in un corpo felice. «La bioetica laica, partendo dalla tesi secondo cui ciascun essere personale adulto è sovrano di se stesso e del proprio corpo, difende il *principio della disponibilità della vita e dell'autodisponibilità dell'uomo*» (Fornero, 2005, 83).

Vita e corpo diventano inscindibili e concreti; sotto questa visione la sofferenza non è più una forma di sublimazione teologica, il dolore smette di essere una *partecipazione alla sofferenza di Cristo* e «non esistono teoremi etici e teologici in nome dei quali si possa gravare il prossimo di patimenti» (Fornero, 2005, 85). Scrive Scarpelli che «il laico [...] non può credere a un Dio capace di compiacersi degli estremi patimenti di un portatore di cancro. Se Dio è, certamente è un Dio buono senza un libro nero dove scrivere l'urlo del moribondo» (Scarpelli, 1998, 131). In riferimento al tema del dolore, il discrimine tra pensiero laico e cattolico è che per il laico il dolore non ha nessuna valenza morale e la sua accettazione non possiede un particolare valore.

La felicità di un individuo risiede anche nella sua buona salute. È necessario, per uno Stato, garantire l'accesso a cure mediche adeguate a tutti i cittadini, applicando il principio dell'eguaglianza sostanziale alle diverse condizioni socio-economiche in cui possono vivere. Tristram Engelhardt sostiene a riguardo che «non si può fornire a tutti la migliore assistenza sanitaria possibile e contenere i costi del servizio. Non si può garantire a tutti un trattamento uguale e nello stesso tempo rispettare la libertà delle persone di perseguire pacificamente con gli altri la propria visione dell'assistenza sanitaria [...] e, data la penuria delle risorse, non si può nemmeno fornire un'assistenza sanitaria che sia, nello stesso tempo, uguale per tutti e la migliore possibile. [...]. Dietro queste difficoltà c'è non solo un conflitto tra libertà e beneficenza, ma anche una tensione tra visioni alternative di che cosa significhi perseguire e conseguire il bene sul terreno dell'assistenza sanitaria» (Engelhardt Jr., 1999, 393).

Non posso dirmi in accordo con queste ultime citazioni di Engelhardt, in quanto credo possibile l'individuazione di alcune linee guida che più o meno possono accomunare la maggior parte di soggetti che, pur portando avanti visioni alternative, condividano quel minimo comune denominatore che si chiama razionalità. Con molte probabilità, per esempio, è ragionevole supporre che una buona assistenza sanitaria debba offrire *assistenza sanitaria* a chi ne abbia bisogno; sembrerebbe un gioco di parole, ma non vorrei dare troppi elementi per scontati. Offrire assistenza sanitaria, a sua volta, significa produrre tutta una serie di strumenti finalizzati alla *cura* degli individui: ospedali, attrezzature, analisi cliniche, terapie, sostegno psicologico e così via. Non basta, però, produrre tali strumenti, è necessario che questi siano accessibili a tutti e, per evitare sperpero di denaro pubblico, siano gratuiti per i meno abbienti e a pagamento per i più ricchi. Tale diritto ad una eguaglianza sostanziale è sancito dall'art. 3 comma secondo della nostra Costituzione, dove leggiamo che «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana [...]». Per evitare che i più abbienti si rivolgano alle strutture private facendole arricchire a scapito del pubblico, lo Stato potrebbe non sprecare il denaro dei contribuenti sovvenzionando avveniristiche cliniche di elite e sottraendo risorse vitali alle strutture pubbliche che, con quei soldi, potrebbero offrire delle

prestazioni migliori e ad un pubblico sicuramente più vasto. Inoltre, ciascuno dovrebbe essere lasciato libero di servirsi o meno delle strutture e dei servizi offerti dall'assistenza. Anche in questo caso siamo confortati dal testo costituzionale, dove si legge (art. 32 comma 1 e 2) che «la Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti. Nessuno può essere obbligato ad un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana».

Per ciò che riguarda i mezzi di cura, dunque, non riscontriamo la difficoltà di individuare quei punti basilari che possano mettere in accordo la maggior parte dei cittadini.

Il problema potrebbe sorgere sul significato che diamo al termine *cura*. L'aborto è una cura? La fecondazione in vitro lo è? E l'eutanasia? Il fatto che per molti queste pratiche mediche non siano una cura non significa che per molti altri le medesime non lo siano. L'aborto viene praticato per fini terapeutici; la fecondazione assistita cura la sterilità delle coppie e cura anche l'animo delle madri che non possono partorire senza aiuti medici; l'eutanasia è una cura contro la sofferenza personale del malato che la chiede e contro quella di chi lo ama che vedrebbe cessare il calvario a cui si è sottoposti da chi crede che vivere sia diventato un obbligo e non una facoltà.

Anche in questo caso il problema sembrerebbe di così facile soluzione che facciamo fatica a comprendere i motivi del suo non appianamento. Uno Stato laico, che esiste solo perché deve tutelare i diritti di tutti i consociati, dovrebbe rendere disponibile l'accesso a siffatte cure lasciando il problema della scelta, e della giustezza o meno della scelta, al singolo che vuole o non vuole ricorrervi. Uno Stato laico non paternalista non dovrebbe decidere al posto del popolo, ma dovrebbe fare in modo che ogni cittadino possa agire liberamente per una scelta che riguarda esclusivamente la sua persona. Allo stesso modo, chi non volesse ricorrere a quelle o a qualunque altro tipo di cura, dovrebbe avere l'identico grado di libertà di non farlo, senza però costringere nessun altro a fare propria quella decisione.

Eppure ancora oggi il parere di una parte diventa vincolante per l'intera collettività e chi non vuole ricorrere all'eutanasia può non solo farlo, ma può impedirlo ad un uomo che non chiederebbe altro se non la possibilità di esprimere il proprio diritto a non soffrire.

## 9. Morale e diritto<sup>3</sup>

Nelle pagine precedenti ho molto insistito sull'autonomia individuale in questioni morali. Mi pongo, a questo punto, una domanda: fino a che punto possiamo estendere l'autonomia morale di un individuo e quando questa deve essere frenata dallo Stato? O meglio, «quali sono i diritti dei cittadini che uno Stato non può invadere con i suoi interventi?» (Lecaldano, 2005, 27).

Innanzitutto dovremmo distinguere norme morali, proprie di ogni individuo, e norme di diritto, proprie dello Stato. Le prime non prevedono alcuna sanzione penale qualora non fossero seguite, ma la sanzione si esplicherebbe sotto forma di disistima sociale. Le norme di diritto, le leggi, rappresentano comunque, anche le

---

<sup>3</sup> Per un approfondimento sulle implicazioni giuridiche e morali dell'intervento sui corpi e sulla vita Cfr. (Borsellino, 2009)

leggi migliori, una forma di coercizione per i cittadini, in quanto devono essere seguite, prevedendo sanzioni per chi non le osserva. Questa differenza tra un insieme di regole morali e un ordinamento giuridico rappresenta «una sorta di prerequisito di fondo per un'adeguata riflessione sulle questioni bioetiche» (Lecaldano, 2005, 13).

È mio parere che, per quel che riguarda le questioni bioetiche e, quindi, i temi direttamente connessi alla salute, alla vita e alla morte di ciascuno di noi, lo Stato non abbia alcuna facoltà di interferire con leggi sulle nostre decisioni. Uno Stato che intervenga in modo coattivo imponendo siffatte norme etiche sarebbe, appunto, uno Stato etico del tutto anacronistico per le moderne democrazie occidentali.

Vi sono concezioni dette *tradizionali*<sup>4</sup> che «non ammettono che qualcosa ritenuto moralmente vizioso o ingiusto possa essere consentito dalle leggi di un paese e sostengono la necessità di imporre “la morale” per legge. È evidente che in questo caso non si considerano il bene e il giusto come delle convinzioni, anche profonde, raggiunte nella coscienza morale delle persone, ma dei valori oggettivi, assoluti e eterni» (Lecaldano, 2005, 28).

Non credo che tutto ciò che appare moralmente rilevante debba essere regolato dalla legge, in quanto quelle decisioni morali che riguardano il nostro progetto di vita spettano esclusivamente a noi stessi. Ciò non vuol dire che, liberi dalle leggi in questo campo, saremmo liberi di agire per conto nostro senza tenere in considerazione gli altri individui con cui coabitiamo nella società; anzi, essere svincolati dalle leggi dovrebbe responsabilizzarci ancora di più in ambito morale. Perché una libertà comporta la necessità di esserne all'altezza e di esserne degni.

Inoltre «tenere distinte moralità e legge significa non già rifiutarsi di spiegare come sia possibile la coesistenza e la stabilità in società complesse e pluralistiche sui valori come quelle in cui viviamo, ma anzi fornire quella che sembra l'unica spiegazione corretta» (Lecaldano, 2005, 30) perché una società che non si fonda, prima che sulle leggi, su un certo accordo morale, è una società che è destinata a fallire.

Secondo Engelhardt «i tentativi di erigere lo stato a difensore di una certa visione morale, di una certa concezione della giustizia o di una certa ideologia sono destinati a fallire di fronte alla pluralità delle visioni morali e alla varietà delle comunità morali [...]. Di conseguenza i grandi stati pluralistici [...] possiedono un'autorità morale limitata» (Engelhardt Jr., 1999, 200). Non potrebbe, del resto, essere altrimenti; uno Stato non deve coordinare la vita morale dei cittadini (ovviamente non stiamo dicendo che uno Stato dovrebbe consentire le efferatezze dell'immoralità), non deve elevare una visione morale al di sopra delle altre, perché risulterebbe poco credibile. Semplificando, forse, estremamente, i suoi unici, difficili compiti sono: quello di equilibrare le azioni dei consociati in modo tale che nessuno nuoccia a nessun altro; e quello di distribuire le risorse economiche per lo sviluppo e il benessere di tutti.

Se non vi sono più né leggi né ideali assoluti di bene, cosa sarà giusto? Il problema della giustificazione è un motivo ricorrente nel pensiero dell'uomo

---

<sup>4</sup> Sarebbe opportuno ricordare come l'illuminismo, il pensiero che ha permesso le rivoluzioni politiche e culturali che hanno condotto l'occidente alla democrazia opponesse alla ragione proprio «la *tradizione* che fa apparire veri gli errori e i pregiudizi e giusti i privilegi e le ingiustizie, che hanno la loro radice nel lontano passato. [...] L'illuminismo perciò è essenzialmente [...] *antitradizionalismo*: è il rifiuto di accettare l'autorità della tradizione e di riconoscerle un valore qualsiasi; è l'impegno di portare davanti al tribunale della ragione ogni credenza [...] perché sia giudicata, e respinta se si dimostra contraria alla ragione stessa», (Abbagnano, 2006)

contemporaneo, abbandonato dalle certezze dei sistemi assoluti. Se non troviamo fondamento nella legge di natura o in entità metafisiche, siamo costretti ad affidarci alla ragione. «dobbiamo, per ora, assumere “giusto”, non in riferimento a un valore di giustizia secondo una particolare e determinata formula, ma in senso assai lato: giusto come ciò che, in via generale o in una data situazione, è da accettare, preferire, da scegliere, da perseguire, appunto sulla base di ragioni» (Scarpelli, 1986, 4).

«La giustificazione [...] è [...] un discorso di natura argomentativa atto a far risultare mediante ragioni che qualcosa nel campo del fare [...] è giusto in un senso lato, cioè da accettare, da preferire, da scegliere, da perseguire, appunto sulle basi di ragioni. Gli esseri umani nella loro condizione esistenziale, esistenze che si aprono dalla finitezza e dal condizionamento sulla possibilità, si trovano di fronte ad alternative di comportamento, scelgono, agiscono, si atteggiavano in disposizioni pratiche, formulano per la guida della condotta dei valori, norme e regole» (Scarpelli, 1986, 12-13).

Per la giurisprudenza di stampo teologico, il concetto di giustificazione è legato a quelli di colpa e accusa da cui è necessario difendersi; «appare più opportuno attribuire a “giustificazione” un significato aperto ai discorsi atti a far risultare mediante ragioni che qualcosa è giusto, anche se non diretti a rispondere a un'accusa, a dissipare un sospetto» (Scarpelli, 1986, 8).

È pur vero che resta primario il significato di giustificazione come “difesa da una accusa o colpa”; infatti, anche quando giustificiamo una teoria lo facciamo con l'intento di discolparci di una possibile accusa di arbitrarietà. L'esigenza della giustificazione delle nostre teorie, norme, dei nostri valori è quasi un modo per sottolineare il grado di autonomia acquisito dalla cultura moderna: «l'uomo moderno laico ha il problema di giustificare i propri valori, norme e azioni davanti a se stesso» (Scarpelli, 1986, 9).

## 10. Laicità

Cosa intendiamo quando parliamo di laicità?

Per quanto sia del parere che a parlare di laicità si rischia di finire nel campo non del tutto proprio della morale o, peggio, del moralismo, appare opportuno introdurre il tema in questione utilizzando la definizione del termine *laicità* offertaci da Giovanni Fornero alla voce *Laicismo* del *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano. Fornero scrive che di laicità si può parlare in due modi: in senso *debole*, quale «atteggiamento critico e antidogmatico, che, partendo dal presupposto secondo cui “non si può pretendere di possedere la verità più di quanto ogni altro possa pretendere”, si ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza e quindi al principio dell'autonomia reciproca fra tutte le attività umane (N. Abbagnano)» (Fornero, 1998, 625-626); e in senso *forte*, come «dottrina di coloro che non si limitano a una generica adesione ai valori dello spirito critico e della tolleranza [...], ma ragionano indipendentemente dall'ipotesi di Dio (*etsi Deus non daretur*) e da ogni fede o metafisica di matrice religiosa (U. Scarpelli)» (Fornero in Abbagnano, 1998, 625-626). La laicità *in senso debole* si presenta come una forma di pensiero più universale, ma più equivoca, rispetto a quella *in senso forte*, in quanto ammetterebbe all'interno dei propri confini anche quei “laici” cattolici (o credenti, in generale) che «nelle loro argomentazioni, prescindono da pregiudiziali di fede e da ipoteche dogmatiche» (Fornero, 2005, 63). Esiste, insomma, una laicità come procedura e una

laicità come contenuto. La differenza può essere colta se ci serviamo dell'esempio offertoci, ancora, da Fornero: egli utilizza le parole di Gian Enrico Rusconi e la conseguente risposta a queste, ad opera del cattolico Possenti. Secondo Rusconi, la laicità è uno spazio pubblico e democratico in cui tutti i cittadini, indipendentemente dal fatto che credano o meno, danno luogo a decisioni seguendo una procedura che esuli da qualunque rimando a qualsiasi «principio d'autorità [...] esterno al processo discorsivo stesso (del tipo “così vuole la Sacra Scrittura, così insegna il Magistero della Chiesa”»)» (Rusconi, 2002, 28). Possenti risponde che ciò di cui scrive Rusconi è ciò che i filosofi cattolici hanno sempre fatto, in quanto considerano Dio non come «un principio di autorità esterno al processo discorsivo» (Possenti, 2002, 37), ma come «l'esito razionale (filosoficamente provato) del discorso stesso» (Fornero, 2005, 64). Proprio in occorrenza di tale atteggiamento dogmatico di molti filosofi e bioeticisti cattolici, si è sentito il bisogno di una distinzione più netta tra diverse idee di laicità.

Per la laicità *in senso forte*, che non accetta l'idea di una fonte di valori esterna all'uomo, «la morale è una costruzione totalmente *umana*, ovvero [è] l'uomo (anziché Dio [...]) ad essere la sorgente delle norme etiche. [...] Queste ultime non sono ricavate *ex rerum natura*, [...] bensì sono *costruite* dalla nostra intelligenza» (Fornero, 2005, 78). Secondo Maurizio Mori (Cfr. Mori, 2001, 154-155), la morale cattolica si fonda sul concetto di legge di natura che rispecchia fedelmente la legge di Dio; per cui la morale rientra nei doni che Dio avrebbe concesso agli uomini. Secondo la morale laica, invece, che si fonda sulla cultura moderna della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, la morale non è qualcosa che ci viene data, ma è qualcosa che si sceglie e che gli individui perfezionano autonomamente. «In altri termini, non esistendo una legislazione extraumana (e un ordine etico oggettivo ontologicamente fondato), l'uomo di cui parlano i laici [nel senso forte di laicità] si configura come *il principio e la fonte della moralità*. [...] L'uomo, per i laici, non ha solo la libertà di seguire o meno la norma, ma anche di stabilire [...] *qual è* la norma da seguire» (Fornero, 2005, 79).

Ciò, quindi, che distingue un laico da un cattolico è, per esempio, il rifiuto del concetto di un disegno divino per il mondo con finalità normativa; «questo non significa che la laicità in senso forte si accompagna *necessariamente* all'ateismo e all'agnosticismo, in quanto, [...] la metodologia di pensare *etsi Deus non daretur* può essere fatta propria [...] da quei credenti che, ritenendo Dio filosoficamente *indimostrabile*, propendono [...] per la sua *estromissione* dai discorsi etici e bioetici» (Fornero, 2005, 72).

Continuo la mia trattazione abbandonando l'ormai inefficace significato di “laico” inteso come “contrapposto a chierico o a sacerdote” oppure come “non credente”. La laicità è, invece, un *modus vivendi*, «un abito mentale, la capacità di distinguere ciò che è dimostrabile razionalmente da ciò che invece è oggetto di fede [...]. Laicità significa capacità di credere fortemente in alcuni valori, sapendo che ne esistono altri, pur essi rispettabili [...] fare i conti con le scelte e con le rinunce implicite in ogni scelta [...]. Laico è chi sa aderire ad una idea senza restarne succube, impegnarsi politicamente conservando l'indipendenza critica» (Magris, 1998). La laicità non deve essere intesa come qualcosa che elimina le differenze alla luce del quieto vivere, ma come la capacità di accogliere e temperare le diverse esigenze espresse dalle diverse comunità morali. Laico può essere anche un credente, nel senso appena detto, perché laicità non è sinonimo di anticlericalismo; laicità è accoglienza e accoglimento delle istanze ragionevoli che vogliono legittimità.

Leggiamo nel *Manifesto* del 1996 che «la bioetica è laica per questo: perché presuppone l'idea di un pluralismo di valori, ugualmente ultimativi e ugualmente legittimi, a cui si accompagna il pluralismo dei gruppi e degli individui che ne sono portatori, siano o non siano essi credenti» (Flamigni, Mori *et al.*, 1996).

La bioetica deve radicarsi necessariamente nel campo della laicità e dell'antidogmatismo. Gli sviluppi delle biotecnologie applicate alla medicina, dell'ingegneria genetica, i nuovi strumenti di fecondazione in vitro e altri problemi scottanti, come l'aborto e l'eutanasia, rappresentano il materiale con cui essa entra in contatto quotidianamente. Argomenti delicati, difficili persino, che abbisognano necessariamente di un approccio di ampio respiro e il più possibile scevro da pregiudizi di sorta; un approccio che permetta il confronto tra istanze diverse, persino opposte, ma tutte con il medesimo grado di legittimità. Non ci può e non ci deve, quindi, essere nessuno che abbia di diritto l'ultima parola in merito a questioni collettive. Tutti hanno la stessa legittimità di pensiero e di opinione e persino il giudizio che a noi appare come il più lontano dalle nostre convinzioni deve avere la possibilità di essere espresso e difeso.

Con la rivoluzione medica e biologica, l'uomo ha ampliato le possibilità di intervenire sulla propria natura e di modificarla. Nel *Manifesto* si auspica che questa rivoluzione scientifica non venga osteggiata da atteggiamenti ideologici come quelli che ostacolarono lo sviluppo della rivoluzione scientifica in età moderna. «Proprio perché la nuova rivoluzione scientifica tocca la natura dell'uomo ben più profondamente di quanto non abbia fatto la prima, se essa dovesse venire ad essere oggetto di disputa e opposizioni derivanti da pregiudizi ideologici le conseguenze sarebbero nefaste» (Flamigni, Mori *et al.*, 1996).

Perché la bioetica dovrebbe essere una questione di laicità? Perché dovremmo auspicare ad un'etica laica? Perché è un'etica che comprende invece di eliminare; comprende offrendo lo stesso grado di libertà a ciascun individuo, sia esso credente o no (in tutte le forme in cui si può essere non-credenti). L'etica laica, in quanto espressione di un pensiero che accoglie le diverse istanze provenienti dal mondo multiforme, è naturalmente incline all'accoglienza, a far rientrare all'interno dei suoi confini persino un'etica che da sempre le viene contrapposta, appunto quella religiosa. Sotto l'egida della laicità, anche il pensiero religioso può trovare accoglimento e legittimità, con la sola garanzia per il non religioso di non essere costretto ad ubbidire ai suoi dettami.

Michele Serra, giornalista del quotidiano «la Repubblica», ci espone un problema di grande attualità e credo che riportarlo serva a spiegare meglio cosa intenda dire: «C'è un uomo paralizzato che vuole morire. C'è un altro uomo paralizzato che vuole vivere. La differenza fondamentale tra i due è che l'uomo che vuole morire non può. [...] è il perfetto riassunto di quanto separa l'etica religiosa da quella laica. La scelta individuale di sopravvivere diventa, per l'etica cattolica, un dovere, un obbligo anche per gli altri. Mentre la scelta di darsi la morte a causa dell'insopportabilità della vita, ovviamente, in nessuna maniera potrebbe tangere il desiderio di altri individui di vivere ad oltranza. Allo stesso modo: il divorzio non costringe gli altri a divorziare, l'aborto ad abortire, le unioni tra omosessuali a diventare omosessuali... La breve lista [...] è perfettamente descrittiva di uno stato di fatto: l'etica religiosa tende ad estendere a tutti, anche a chi sia diversamente orientato, le scelte di una parte soltanto della società. L'etica laica consente ai singoli individui scelte difformi, senza impedire in alcuna maniera ai credenti di vivere e di morire secondo le loro convinzioni» (Serra, 2006).

Fin qui ho considerato l'aspetto *classico* della comune definizione dei termini “laico” e “laicità” e, sia in positivo che in negativo, il termine di paragone del fondamento di un'etica laica è sempre e comunque un'idea di morale generata dai diversi gradi di vicinanza al concetto di *spirito*. Ci siamo, cioè, lasciati convincere che l'etica legata al corpo debba avere *necessariamente* fondamenti spirituali e religiosi e che la morale della vita sia una morale dello spirito per il corpo. Può anche darsi che sia così.

Eppure, alla luce di quanto detto in merito al processo conoscitivo del reale agito da ogni singolo ente interpretante come un atto principalmente *privato*, potremmo considerare accanto ad un concetto morale di laicità un diverso concetto epistemologico e *operazionale* (dove con questo termine identifichiamo il processo della cognizione/costruzione del reale) di essa. Un'etica laica fondata non su concetti quali *spirito, fratellanza, vita o, peggio, tolleranza*, ma sulla constatazione epistemologica che il mondo non è soltanto come appare ad uno e che il reale non è molto distante dall'essere un compromesso cognitivo. Se ci convincessimo della veridicità di questo dato comprenderemmo quanto qualsiasi convinzione morale o ideologica trovi le proprie radici in una considerazione del mondo che è esclusiva del soggetto che *coglie* il mondo stesso a cui lo stesso soggetto crede fermamente e da cui, poi, fa derivare questa o quella idea di spirito, spiritualità, *religio*.

La conoscenza come processo, a differenza della morale, è uno strumento di apprendimento e – contemporaneamente – di costruzione del reale; la morale è un grado qualitativamente differente di trasformazione della realtà, poiché su di essa agisce in un secondo momento e del corpo, ancora, non si ha consapevolezza morale, ma cognitiva. Non è, dunque, sulla morale comunemente intesa che l'etica del corpo dovrebbe fondarsi, ma sulla relazione necessaria di quel corpo con quel mondo e dei corpi-mondi tra essi. Un corpo che possiede *un mondo tra le mani per ogni atto cognitivo* potrà relativizzare, legare dunque, le esigenze di sé-corpo con quelle del sé-mondo ed elaborare, così, un'etica del corpo per il corpo e non una morale dello spirito per il corpo. Tale forma di laicità *operazionale* dovrebbe poter permettere anche il ricorso alla morale dello spirito, qualora il corpo ne sentisse liberamente l'esigenza, ma senza che l'esigenza di uno diventi l'obbligo di tutti.

Detto questo, si potrebbe avanzare l'ipotesi che il pluralismo etico che connota sostanzialmente questa etica laica altro non sia se non una forma “buona” di relativismo.

Il Relativismo etico è stato spesso preso di mira come strada necessaria verso il nichilismo, e gli stessi autori del *Manifesto* del 1996 esprimono riserve nei suoi confronti. La questione potrebbe risultare più complessa di quanto non appaia. L'equazione Relativismo uguale Nichilismo è frutto di una interpretazione piuttosto affrettata e sbrigativa del primo termine. Cosa vuol dire effettivamente la parola “relativo”? Relativo è ciò che è posto in relazione con qualcos'altro, persino con dei limiti; un'etica relativizzata è un'etica che è legata alla contingenza storica riguardo al problema che si trova a trattare. L'espressione “tutto è relativo” potrebbe divenire il motto di una società complessa, in cui ogni singola porzione di realtà-verità è collegata con tutte le altre in un principio di mutuo soccorso.

Scrivono Sergio Benvenuto che, nei confronti del Relativismo, «emerge qualcosa di più passionale della normale ostilità che si nutre nei confronti di una concezione scientifica o filosofica rivale. Probabilmente perché il relativismo fa paura!» (Benvenuto, 2000, 57). Perché mai il relativismo “fa paura”? Perché, continua Benvenuto, «il timore dell'anti-relativista è che se anche i valori universalizzabili sono

patrimonio di specifiche comunità morali e culturali, il dialogo con chi la pensa diversamente risulta impossibile» (Benvenuto, 2000, 192).

John Stuart Mill evidenziava, già centocinquanta anni fa, una tara peculiare dell'uomo; questa consiste in una «fede implicita sull'infalibilità del "mondo" in generale. E "mondo" significa per ogni individuo la parte di esso con cui egli entra in contatto: il suo partito, la sua setta, la sua chiesa, la sua classe sociale. [...] Né la sua fede in questa autorità collettiva risulta per nulla scossa dall'essere egli consapevole che altre epoche, paesi, sette, chiese, classi e partiti hanno pensato, e pensano ancora, l'esatto contrario. Egli fa ricadere sul proprio mondo la responsabilità di essere nel giusto rispetto ai mondi discordanti degli altri; e non lo turba mai il fatto che solo il puro caso ha determinato quale di questi numerosi mondi sia oggetto della sua fiducia» (Mill, 2007, 77). L'uomo, in sostanza, secondo Mill, non ha la capacità di individuare (o accettare) i confini del proprio mondo, anzi li estende e li estremizza a tal punto da limitare i confini dei "mondi altrui". Questo comportamento può essere spiegato da almeno due differenti punti di vista: l'uomo non è capace di andare oltre il proprio terreno concettuale e di esperienze perché 1) non ne possiede le capacità critiche; oppure perché 2) non vuole ammettere i limiti della propria visione del mondo e del sistema valoriale che ne deriva. Nel primo caso ci troviamo di fronte ad un difetto di ignoranza, nel secondo ad un vizio doloso proprio del pensiero assolutizzante.

Per l'assolutista, che è "sciolto" dalla contingenza e guarda soltanto ad astratti principî generali, è impossibile pensare di trovare dei punti di contatto con un pensiero che si discosti da lui; paradossalmente, l'assolutista, nel suo slancio vitale verso la trascendenza (di un dio o di un'idea), si fissa al terreno con profonde radici che non gli permettono di muoversi nei sistemi eterogenei delle idee. È più facile che un relativista trovi elementi buoni in un pensiero assoluto, piuttosto che avvenga il contrario. Di ciò un solo esempio: alla domanda posta da Marco Politi all'allora cardinale Joseph Ratzinger (siamo nel 2004, 19 novembre) "ma per lei cos'è la laicità?", questi rispose: «La laicità giusta è la libertà di religione» (Politi 2005, 167).

## **11. Conclusioni**

In queste pagine ho tentato di giustificare la mia idea di autonomia del singolo per ciò che riguarda la disposizione del proprio corpo, attraverso una analisi che, spero, sia riuscita ad abbracciare in un'unica (ma non univoca), ampia visione sia l'aspetto gnoseologico, sia l'ambito strettamente morale che quello etico-giuridico.

Il punto di partenza è stato quello di mostrare quanto la conoscenza e il processo conoscitivo, oltre che a costruire la realtà che viviamo, svolgano un ruolo determinante non solo nel ricevimento e nella comprensione di norme etiche, ma soprattutto nella loro produzione. La necessità di una bioetica laica ricorre persino ad una giustificazione di base epistemologica: se il "mondo del reale", in quanto costruzione di ogni intelletto che lo interpreta, è molteplice anche a livello conoscitivo, perché non dovremmo ammettere la molteplicità del "mondo morale", invece che affidarci ai sistemi assoluti? Se il processo della cognizione del mondo è alla base della realizzazione del mondo stesso, dovremmo anteporre alla produzione morale un primo passo fondativo di produzione cognitiva ed esperienziale su cui, dopo, la stessa idea di moralità si fonda. Una morale generata a questo modo, su

presupposti cognitivi, non può avere pretesa di assolutezza e non può essere esercitata su tutti gli altri soggetti interpretanti senza il loro esplicito consenso.

Le nostre idee dovrebbero svolgere un importante ruolo a favore della presa di coscienza della complessità della società e contro quelle idee che generano sistemi assoluti i quali si basano su ciò che Kuhn chiama *paradigma* e cioè un sistema assiomatico che sta alla base e influenza totalmente qualsiasi teoria, sia scientifica che socio-economica. È il paradigma che, con la sua tendenza alla semplificazione, dimostra di essere il primo ostacolo alla accettazione della complessità e dell'alterità. Esso è uni-dimensionale e non multi-dimensionale e multiforme come, invece, lo sono la società, la conoscenza e gli individui; è per questo che risulta inefficace nella produzione di un pensiero che sappia affrontare con prontezza l'incertezza insita nell'età contemporanea.

Noi dobbiamo, invece, essere pronti ad affrontare le incertezze a cui ci costringono una società non più prevedibile e una storia che perde il mito della sua ciclicità. L'incertezza si affronta attraverso la decisione e la decisione comporta la presa di responsabilità per gli effetti che essa porta con sé. Una decisione conduce sempre ad una azione e le azioni incidono visibilmente nel reale.

Il carattere incerto delle nostre previsioni, della storia, dei nostri sistemi di idee e delle nostre visioni del mondo ci costringono ad accettare la fallibilità delle nostre credenze, delle nostre certezze che si dimostrano per quello che sono: miti. Se comprendiamo e accettiamo i nostri limiti, siamo pronti a comprendere e accettare anche gli altri, perché l'altro da noi non rappresenta più un pericolo ideologico da sconfessare e sconfiggere, ma diventa la possibilità per noi di accrescere la nostra conoscenza attraverso l'accrescimento della conoscenza dei nostri limiti.

In un mondo percorso dal molteplice i nostri sistemi assoluti non possono vincere e le nostre convinzioni troveranno prima o poi la loro delusione. Anche i temi più spinosi della bioetica sono soggetti al vaglio delle nostre convinzioni e, sono pronto a scommettere, di quelle più genuine. Eppure le nostre convinzioni, il nostro credo politico o religioso non possono arrogarsi il diritto di scegliere per tutti, perché le mie convinzioni restano principalmente mie. Che fare, dunque? Non decidere? No. Una decisione va sicuramente presa, ed è qui che ci viene in aiuto la laicità nella bioetica. Prima di tutto la laicità aiuta il dialogo tra differenti "attori morali", e il dialogo è vitale. Non possiamo e non dovremmo sottrarci al confronto e alla crescita reciproca che da questo deriva. Esso è uno strumento fecondo attraverso il quale prende corpo quel confronto e quella dialettica che portano al superamento dei limiti dei nostri sistemi valoriali. Si guadagnerebbe, così, la possibilità di sviluppare le nostre capacità critiche e, di conseguenza, la capacità di accogliere il nuovo o il diverso all'interno dei nostri impianti concettuali che potrebbero così avvalorarsi di modifiche strutturali indispensabili.

È mio auspicio che il pensiero laico ci conduca all'accettazione della legittimità di ogni intimo convincimento per ciò che concerne il proprio corpo e il destino della vita legata ad esso.

## Riferimenti bibliografici

- Abbagnano N. (2006) *Storia della filosofia – Vol. III, Il pensiero moderno: da Cartesio a Kant*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma;
- Benvenuto S. (2000) *Un cannibale alla nostra mensa: gli argomenti del relativismo nell'epoca della globalizzazione*, edizioni Dedalo, Bari;
- Boniolo G. e Vidali P. (2003) *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Collezione Campus, Milano;
- Borsellino P. (2009) *Bioetica tra "moralì" e diritto*, Raffaello Cortina Editore, Milano;
- Catechismo della Chiesa cattolica n. 2319 (1999), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano;
- Ceruti M. (1997) *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in Bocchi G. e Ceruti M. (a c. di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano;
- Ceruti M. e Preta L. (a c. di) (1991) *Che cos'è la conoscenza*, Laterza, Roma-Bari;
- Congregazione per la Dottrina della Fede (1990) *Donum vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano;
- Engelhardt Jr. H. T. (1999) *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano;
- Flamigni C., Mori M. et al. (1996) *Manifesto di Bioetica*, «Il Sole 24-ore», 9 giugno;
- Fornero G. (1998) voce *Laicismo*, in Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, 3<sup>a</sup> ed. aggiornata e ampliata da Fornero G., UTET, Torino;
- Fornero G. (2005) *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano;
- Funtowicz S. e Ravetz J. (1993) *Science for the post normal age – Futures* 25, 7; 739 – 755;
- Funtowicz S. e Ravetz J. (1999) *Post-normal science – Futures*, 31, 7 (numero speciale);
- Funtowicz S., Ravetz J. et al. (1999) *Information tools for environmental policy under conditions of complexity – Environmental issues series n. 9*, European Environmental Agency;
- Giovanni Paolo II (1995) *Lettera Enciclica Evangelium vitae*, 25 marzo;
- Irigaray L. (2005) *Come accogliere le differenze*, «la Repubblica», martedì 26 aprile;
- Jonas H. (1990) *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino;
- Kuhn T. (1979) *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino;
- Lecaldano E. (2005) *Bioetica – le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari;
- Magris C. (1998) *L'ultima guerra di religione – Fede, laicità e scuola pubblica*, «Corriere della Sera», 6 dicembre;
- Massarenti A, Rodotà S (1998) *Manifesto di Bioetica laica*, «Il Sole 24-ore», 1 marzo;
- Maturana H. e Varela F. (1992) *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano;
- Mill J. S. (2003) *Sulla Libertà*, tr. it. a cura di Mollica G., Bompiani, Milano;
- Mori M. (2001) *L'etica della qualità della vita e la natura della bioetica*, in "Rivista di Filosofia", 1;
- Morin E. (1965) *Introduction à une politique de l'homme*, Parigi, Points-Seuil;
- Morin E. (1993) *Le idee: habitat, vita organizzazione usi e costumi*, Feltrinelli, Milano;
- Morin E. (1997) *Le vie della complessità*, in Bocchi G. e Ceruti M. (a c. di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano;
- Morin E. e Nair S. (1999) *Una politica di civiltà*, Asterios Editore, Trieste;
- Morin E. (2001) *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano;
- Nietzsche F. (1965) *La gaia scienza*, Adelphi, Milano;

- Orsi L. (1999) *La sfida del consenso informato e l'autonomia*, in Cattorini P., D'Orazio E., Pocar V. (a c. di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana. L'autonomia degli individui*, Zadig, Milano;
- Pessina A. (1999) *Bioetica*, Monadori, Milano;
- Piovani P. (1960), *Pluralismo filosofico e agonismo etico*, in AA. VV. *Verità e Libertà*, Atti del XVIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Palermo-Messina 18-22 Marzo 1960, Palumbo, Palermo;
- Politi M. (2005), *Intervista a Papa Benedetto XVI, allora cardinale*, in AA.VV., Scalfari E. (a c. di), *Dibattito sul Laicismo*, L'Espresso SpA, Roma;
- Possenti V. (2002) *A proposito di laici e cattolici*, in Id. (a c. di), *Laici o laicisti? Un dibattito su religione e democrazia*, Liberal Libri, Firenze;
- Rosset C. (1997) *Le Démon de la tautologie*, suivi de Cinq Pièces morales, Minuti, Paris;
- Rusconi G. E. (2002) *Laici e cattolici oggi*, in Possenti V. (a c. di), *Laici o laicisti? Un dibattito su religione e democrazia*, Liberal Libri, Firenze;
- Scarpelli U. (1986) *Gli orizzonti della giustificazione*, in Gianformaggio L. e Lecaldano E. (a c. di), *Etica e diritto*, Laterza, Bari;
- Scarpelli U. (1998) *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano;
- Searle J. R. (2000) *Mente, linguaggio, società – la filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina Editore, Milano;
- Serra M. (2006) *L'Amaca*, in «la Repubblica», martedì 26 settembre;
- Varela F. (1997) *Complessità del cervello e autonomia del vivente*, in Bocchi G. e Ceruti M. (a c. di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano;

**NOTE BIOGRAFICHE SULL'AUTORE**

---

**Filippo Alessandro Motta** è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Catania. Svolge attività di studio principalmente nel settore bioetico e della teoria della conoscenza, con particolare attenzione ai temi legati al corpo. Ha intrapreso un percorso attraverso il pensiero femminile per approdare alle teorie sul genere e sul principio di autodeterminazione. Collabora ad una rivista on line di critica sociale e letteraria alla cui fondazione ha preso parte attiva ed è impegnato nel campo dei diritti civili.

I QUADERNI DEL CIRSDIG

42. FERDINANDO OFRIA, ANTONELLA CAVA, *La merce nell'epoca della sua riproducibilità contraffatta. Una analisi economica e socio-culturale*
41. MIHAELA GAVRILA, *La televisione ai tempi della complessità. Tra crisi e rinascita.*
40. GUIDO SIGNORINO, MATTEO LANZAFAME, *L'economia dell'area vasta dello stretto: Evoluzione e prospettive.*
38. MARIALUISA STAZIO, *Consumatori di tutto il mondo unitevi. Ipotesi sul Mondo Nuovo.*
37. MASSIMILIANO VERGA (a cura di), *Quaderno dei lavori 2008 (Atti del Quarto Seminario Nazionale dell' AIS- Sociologia del diritto).*
36. ANDREA PITASI, *On the Power of Wealth. The Allocative Function of Law and Information Asimmetry in the Evolutionary Systemic Strategies of the Knowledge Based Economy.*
35. PAOLO DIANA, CLAUDIO MARRA, *Rappresentazioni e pratiche della legalità negli adolescenti. Una comparazione nord-sud.*
34. LARRY D. BARNETT, *Mutual Funds, Hedge Funds, and the Public-Private Dichotomy in a Macrosociological Framework for Law.*
33. VALENTIN THURY CORNEJO, *The Search for Authenticity: Some Implications for Political Communication.*
32. SIMONA VITALE, *Il servizio pubblico radiotelevisivo: una ricerca sulle aspettative di alcuni telespettatori napoletani.*
31. ALVISE SBRACCIA, *More or Less Eligibility? Theoretical Perspectives on the Imprisonment Process of Irregular Migrants in Italy.*
30. DOMENICA FARINELLA, FIORENZO PARZIALE, *Processi di terziarizzazione e disuguaglianze socio-occupazionali in Italia: un'analisi a partire dal locale.*
29. ANNA TOTARO, *Dinamiche di interrelazione tra blogosfera e media sfera.*
28. ELENA VALENTINI, *Università in rete. Esperienze e punti di vista tra innovazione normativa e dibattito istituzionale.*
27. ELISA GATTO, PIERPAOLO MUDU, PIETRO SAITTA, *L'industria petrolchimica nella Valle del Mela: uno studio qualitativo sulla percezione del rischio e gli immaginari.*

26. MAURO FERRARI, CLAUDIA ROSSO, *Interazioni precarie. Il dilemma dell'integrazione dei migranti nelle politiche sociali locali. Il caso di Brescia.*
25. MASSIMILIANO VERGA (a cura di) *Quaderno dei lavori 2007 (Atti del Terzo Seminario Nazionale dell' AIS- Sociologia del diritto).*
24. ANTONIA CAVA, *Children Between Analogic and Digital TV. The Italian Case.*
23. NAUMAN NAQVI, *The Nostalgic Subject. A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia'.*
22. DAVID NELKEN, *An E-mail From Global Bukowina.*
21. MEHMET KUCUCOZER, *Civil Society: a Proposed Analytical Framework for Studying its Development Using Turkey as a Case Study.*
20. PAOLA RONFANI, *Alcune riflessioni sui rapporti tra la sociologia del diritto e la psicologia.*
19. MASSIMILIANO VERGA, *Cannabis: la "droga" e il "farmaco". Una rassegna della letteratura dal 1970 ad oggi.*
18. PIETRO SAITTA, *La genitorialità sociale la sua regolazione. Una rassegna europea.*
17. PIETRO SAITTA e NOEMI SOLLIMA, *Politiche familiari in Italia: problemi e prospettive. Confronto tra le leggi regionali di Friuli-Venezia Giulia, Toscana e Marche.*
16. MARIAGRAZIA SALVO, *Il digital divide nella sua più recente configurazione : dalle differenze intragenerazionali alle differenze di genere.*
15. ANTONIA CAVA, *Il cantastorie mediale: narrazioni in rosa.*
14. DOMENICO CARZO (a cura di), *Estorsione e usura: uno sguardo empirico sulla città di Messina.*
13. MARIA GRAZIA RECUPERO, *Violenza anomica e "conflitto dei doveri".*
12. DOMENICO CARZO (a cura di), *Tra interpretazione e comunicazione. Nascita e declino dei codici: un approccio transdisciplinare (Volume II).*
11. DOMENICO CARZO (a cura di), *Primi atti del convegno: Tra interpretazione e comunicazione. Nascita e declino dei codici: un approccio transdisciplinare.*
10. TIZIANA MASTROENI, *La religione tra modernità e postmodernità.*
9. MARGHERITA GENIALE, *Le passioni del sottosuolo: critica sociale o crisi sociale?*

8. MARIA FELICIA SCHEPIS, *Autorità e dipendenza nell'Antico Testamento. Profili teologico-filosofici e politico-sociali.*
7. DOMENICO CARZO (a cura di), *I Media e la Polis. La costruzione giornalistica delle campagne elettorali.*
6. DOMENICO CARZO, MARCO CENTORRINO, *L'immigrazione albanese sulla stampa quotidiana.*
5. ANNA CIPRÌ, *I clochards: una prima rassegna bibliografica.*
4. ANNA CIPRÌ, FRANCESCA DI GANGI, *Bibliografia ragionata su droga e tossicodipendenza: 1987-1992.*
3. DOMENICO CARZO, ROSSANA L. BIONDI, *Aspettative dei giovani e diritto allo studio: aspetti sociologico-giuridici e psico-sociali in una ricerca nella provincia di Reggio Calabria.*
2. ANTONINO PERNA, *I mass media e l'immigrazione extracomunitaria. Una ricerca socio-giuridica.*
1. DOMENICO CARZO (a cura di), *Il nuovo Codice di Procedura Penale e la professione del giornalista.*

Finito di stampare e legalmente depositato  
nel marzo 2010  
presso il  
Dipartimento di Economia, Statistica,  
Matematica e Sociologia “Pareto”  
Facoltà di Scienze Politiche  
Università di Messina  
Via T.Cannizzaro, 278 – 98122 MESSINA

ISBN 978-88-9356-33-4