

Quaderni laici

numero 1, maggio 2010

Natura, vita, persone, corpi

**Lemmi e dilemmi della scienza,
della laicità, della religione**

Carlo Flamigni, Daniele Garrone,
Giulio Giorello, Sergio Lariccia, Tullio Monti,
Alberto Piazza, Valerio Pocar, Francesco Remotti,
Carlo Augusto Viano, Ugo Volli

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it

Quaderni laici

Rivista semestrale

pubblicata dal Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica
"Piero Calamandrei" – Onlus
in collaborazione con la Consulta Torinese per la Laicità delle Istituzioni

Direttore responsabile:

Federico Calcagno

Comitato di redazione:

Alfonso Di Giovine, Tullio Monti, Palmira Naydenova, Jean Jacques Peyronel,
Edda Saccomani, Paolo Sales, Massimo L. Salvadori, Carlo Augusto Viano

Corrispondenza:

Rivista Quaderni laici - via San Massimo 7, 10123 Torino - tel. e fax: 011 815.42.83
redazione@centrostudicalamandrei.it - www.centrostudicalamandrei.it

Abbonamenti:

Italia ordinario € 25,00

Italia sostenitore € 50,00

Esteri ordinario € 35,00

Esteri sostenitore € 60,00

Il mezzo di pagamento preferibile è il conto corrente postale.

Conto corrente postale: n. 1063627 intestato a Centro di Documentazione, Ricerca e Studi
sulla Cultura Laica "Piero Calamandrei" - Onlus

Conto corrente bancario: Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica
"Piero Calamandrei" - Onlus

IBAN IT32I0760101000000001063627

Gli invii tramite banca devono essere al netto di spese bancarie.

La fattura viene rilasciata a chi ne faccia richiesta.

I dati personali forniti verranno utilizzati unicamente per le operazioni di controllo e spedizione
della Rivista in conformità alla Legge 675/96. Si garantisce la massima riservatezza dei dati
forniti.

AI SENSI DEGLI ARTT. 3, 4, 5 DELLA LEGGE 08-02-1948, N. 46, ISCRITTO NEL REGISTRO DEI GIORNALI
E PERIODICI AL N. 28 PER DISPOSIZIONE DEL PRESIDENTE DEL TRIBUNALE DI TORINO IN DATA 03/03/09.

Responsabile ai termini di legge: Federico Calcagno

© Claudiana srl, 2010

via San Pio V, 15 - 10125 Torino - tel. 011 668.98.04 - fax 011 65.75.45

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

ISBN 978-88-7016-805-1

Stampatre - via Bologna 220/82 - 10154 Torino - tel. 011.85.92.72

Finito di stampare il 10 maggio 2010

musulmano, o un buddhista – mi dicono di essere certi dell'esistenza di un essere supremo, di una causa non causata, e di avere acquisito questa certezza a seguito di una improvvisa illuminazione, un evento inspiegabile e meraviglioso, e se si riferiscono a questo evento come al «dono della fede», non ho assolutamente niente da obiettare, queste affermazioni non suscitano in me alcuna contrarietà. «Fede» è una parola che non mi seduce, anzi, è un termine che mi provoca un forte senso di estraneità, allude a un'esperienza e a una condizione dello spirito che non conosco, non capisco e che molto probabilmente non conoscerò e non capirò mai, tutte cose che non mi danno alcun diritto di critica, a meno che io non voglia mettere in dubbio la sincerità del mio interlocutore. Sia ben chiaro, il fatto che io accetti qualsiasi ammissione o dichiarazione di fede non significa che io ne certifichi la sincerità, è un atteggiamento che discende dalla mia laicità: se dichiarassi che questa ignota illuminazione metafisica, che si colloca ben al di là del cerchio in cui posso esercitare le mie capacità di critica razionale, non può esistere, parlerei in nome di una certezza personale, una evidente contraddizione per chi rifiuta di principio di essere portatore di verità dogmatiche. Certo, potrei avere qualcosa da ridire se chi fa professione di fede insistesse molto su una sua presunta esclusività («il mio è l'unico Dio, gli altri sono tutte bufale») perché faccio fatica a non pensare che la casualità della nascita – da questa parte della strada, a Gerusalemme, Cristo è figlio di Dio, dall'altra parte è solo un profeta, possibile che la mia conquista della verità sia un problema geografico? – sia in realtà la sola tangibile espressione della benevolenza divina.

Diverso, molto diverso sarebbe il mio ragionamento se le stesse persone, le stesse brave persone, volessero dimostrarmi di essere giunte alla certezza dell'esistenza di questo essere supremo attraverso l'esercizio della ragione e mi portassero prove che le loro affermazioni sono «razionalmente dimostrate» o «scientificamente vere». Gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio sono stati codificati per secoli dai teologi e integrati dai non teologi, tra i quali gli alfieri di un malinteso senso comune. Si dividono generalmente in due categorie principali, gli argomenti a priori e gli argomenti a posteriori. Le cinque vie proposte da Tommaso d'Aquino nel XIII secolo (il motore immobile, la causa non causata, l'argomento cosmologico, l'argomento dei gradi e l'argomento teologico) sono argomentazioni a posteriori molto fragili e piuttosto facili da contestare. Il più famoso degli argomenti a priori, costruito interamente a tavolino, è l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, noto soprattutto per l'autorità dei filosofi che l'hanno confutato. Altri argomenti noti sono quello della bellezza, quello dell'esperienza personale, quello dei grandi scienziati credenti e quello delle Scritture, quest'ultimo capace di mantenere uno strano e in qualche modo incomprensibile fascino su molti credenti.

La storia dell'idea di Dio è probabilmente la più banale dell'evoluzione della cultura umana. I limiti della percezione sensoriale, combinati con l'occasionalità degli eventi naturali (la morte, il buio, l'instabilità degli eventi meteorologici, i terremoti e le eruzioni vulcaniche, i fulmini, ecc.) spingono verso la suggestione di un mistero che, essendo extrasensoriale, non ha dimensioni valutabili e perciò subisce un processo spontaneo di limite *ad infinitum* o, comunque, a qualcosa di sovrumano e invincibile che, per antropomorfizzazione istintiva, si spera sia possibile coinvolgere a proprio favore. Da una primitiva immagine di un Dio promotore degli eventi che si potrebbe addirittura annoverare tra le rappresentazioni scientifiche congetturali – teorie – della realtà naturale, si passa all'immagine di un Dio decisore che avrebbe il potere del controllo volontario dei fenomeni e quindi di ogni componente della realtà, umani inclusi. E si passa alla rappresentazione politica della possibile trattativa con lui: nella sua eccezionalità questa trattativa prende il nome di religione. All'inizio un ingenuo politeismo segue la molteplicità degli eventi con una molteplicità più o meno specializzata di divinità preposte alle varie circostanze. Ma poi i burocrati che amministrano il soprannaturale optano per un politeismo, che affida loro la gestione terrena del potere, la riscossione dei tributi, la scelta dei rappresentanti e ogni facoltà di giudizio. Nasce il clero monoteista, una struttura sociale organizzata per essere in grado di codificare, con una dottrina ordinata e protocollata, i comportamenti umani (i sacerdoti delle dottrine pagane avevano funzioni molto meno ambiziose di quelle del clero monoteista). Sotto la pesante vigilanza del clero nascono sia le milizie fondamentaliste, seguaci sostanzialmente ubbidienti e spesso delatori che esigono l'osservanza dei dogmi, sia quelle forme di resistenza che propriamente verranno chiamate anticlericalismo.

Ancora oggi, millenni dopo la nascita di questa deformazione sociale ormai ereditaria, la cultura umana accetta supinamente la pretesa di una tradizione ingenua ma maggioritaria di relegare l'anticlericalismo tra le manifestazioni disdicevolmente abnormi e il fondamentalismo solo tra i comprensibili eccessi di devozione e ubbidienza. Il fondamentalismo sarà particolarmente acuto tra le popolazioni deliberatamente meno acculturate (tra le quali si verificheranno episodi di follia violenta come quello dei kamikaze o di schiavizzazione delle donne) mentre l'anticlericalismo sarà perseguibile nei Paesi meno sviluppati e in quelli più sviluppati sarà stigmatizzato come segno di arretratezza culturale e intellettuale. Dovunque si diffonderanno insegne, simboli, divise, elementi del linguaggio comune, testi e persino sentimenti che riproporranno capillarmente il problema del rapporto politico con l'idea di Dio secondo la concezione dei suoi amministratori locali. L'affermazione della democrazia, della scienza e del liberali-

simo filosofico moderno dovrà combattere contro un indottrinamento diffuso precocemente (che riguarda i minori, non ancora in grado di intendere e di volere) a cui è insopportabile ogni forma di autonomia del pensiero e dunque ogni logica; le libertà civili dovranno fare compromessi che, anche dove non divengono concordati, dovranno scendere a patti con un sentimento religioso a carattere epidemico contratto già nella prima infanzia e privo di antidoti.

Alcuni casi di immunità da questa epidemia serviranno al più a disquisire a vuoto sulle semantiche dell'ateismo, dell'agnosticismo, del laicismo, che accompagneranno il ben più concreto anticlericalismo, ormai ridotto a obiettivo desueto. Il potere religioso vincerà su tutta la linea le sue battaglie regionali e produrrà enormi eccidi interregionali. L'unico terreno in cui resteranno spiragli di possibili riflessioni razionali sarà l'antico interrogativo sulla stranezza del carattere locale dei culti, incompatibile con i monoteismi universali, generato dalla scostumata impertinenza del *cuius regio eius religio*. Perché *Elhoim* diverrà *Allah* e dopo un banale sdoppiamento verbale incomincerà a litigare con se stesso? Nessuno degli amministratori religiosi se lo spiega.

Ma ci sono domande che dobbiamo pur porci. Perché, ad esempio, molte credenze ampiamente accettate persino nelle file di persone intelligenti, informate e ben intenzionate, sono manifestamente false o assurde? Soddisfano semplicemente bisogni personali nascosti o sono ideologie al servizio di potenti interessi sociali? L'equilibrio tra interessi personali e sociali dei sistemi di credenze è tutt'altro che privo di importanza.

In che senso un simile sistema deve essere considerato vero? La maggior parte delle persone non è fanatica, semplicemente dà per scontato il sistema di credenze generali stabilito dalla cultura in cui si riconosce e lo accetta fedelmente senza interrogarsi a fondo sulla sua validità. E ciò non perché è credulona o vittima del fanatismo. Ciò non implica che falsità e absurdità siano solo convenzioni sociali prive di senso per il singolo individuo, il fatto è che la sovrastruttura delle credenze astratte è metafisica e sembra appartenere a un proprio mondo tagliato fuori dal mondo della vita. Gli dei, tanto per dire, sono così remoti, così poco coinvolti nelle vicende terrene che le possibilità di sfidare direttamente i loro decreti sono molto esigue.

Come la storia dimostra i sistemi di credenze non soltanto appartengono alle comunità, ma generano anche comunità e organizzazioni sociali, come le chiese, di solito guidate da interpreti specialistici. Tuttavia, anche il più convalidato sistema di credenze è esposto e vulnerabile alla competizione esterna o alla eresia interna. Questi eventi, come le rivoluzioni scientifiche, contemplan fattori sociali, psichici e cognitivi che interagiscono in modo

complicato e mostrano sempre che il vecchio regime non è mai stato neanche lontanamente coerente, sistematico o esauriente come i suoi sostenitori pretendevano.

Queste debolezze sono tipiche anche delle religioni che hanno le maggiori pretese di universalità. Le fatiche secolari dei collegi di teologia hanno tendenza a frammentare piuttosto che a consolidare le rispettive dottrine. All'occhio di un non credente, ogni religione si rivela come un mosaico irregolare di saggi insegnamenti, osservazioni naturali, pratiche tradizionali, dogmi metafisici, valori umanitari, pii desideri e così via. Competenza a tutto tondo e credibilità non sono proprietà olistiche dimostrabili di un sistema di credenze: o vengono date per scontate o debbono essere confermate dai fedeli come specifiche credenze (per esempio: non esiste Dio ma solo Allah). Per di più i rappresentanti di sistemi di credenze antagoniste sono riluttanti a discutere le reciproche convinzioni. E i loro sistemi non sono incommensurabili: molti termini sono compresi ma non c'è accordo su come risolvere i problemi. Ognuno di questi sistemi è straziato da incongruità, eterogeneità, ambivalenza, varianti faziose e altre imperfezioni epistemiche, varchi di ingresso per una critica razionale, così come campi minati logici che tengono distanti le critiche organizzate.

Alcuni bravi cattolici con i quali mi è capitato di conversare mi hanno confidato di nutrire qualche genere di stima – naturalmente stima inconfessabile – per gli atei, i quali almeno avrebbero il coraggio delle loro sconsiderate e sciocche convinzioni, e di detestare gli agnostici, razionalisti o non, considerati insulsi, melensi, insipidi, fiacchi e scialbi nella loro stolidità neutralità. Per quanto ne so, un noto storico cattolico, *Hugh Ross Williamson*, la pensava più o meno nello stesso modo e «rispettava il credente e l'ateo convinto, ma disprezzava gli ambigui mediocri rammolliti che vivacchiano a metà tra le due posizioni». Spero che non si tratti di un falso ricordo, ma il mio amico e mentore *Carlo Augusto Viano* mi ha parlato degli agnostici usando termini non proprio elogiativi, tanto che ho evitato di confessargli di essere stato a lungo, anch'io, un agnostico. Ma è proprio così terribile evitare di prendere posizione quando ci troviamo a dover scegliere tra ipotesi per le quali mancano prove apprezzabili? E che senso ha essere agnostici sulla questione dell'esistenza di Dio?

Richard Dawkins nel suo libro più recente (*The God Delusion*, 2007; trad. it.: *L'illusione di Dio*, Milano, Mondadori, 2007) distingue due tipi di agnosticismo che chiama rispettivamente ATP (*Agnosticismo Temporaneo Pragmatico*) e APT (*Agnosticismo Permanente Teorico*). Il primo corrisponde alla legittima sospensione del giudizio che conviene assumere quando ci propongono una risposta valida a un quesito complesso, o per il quale non erano note soluzioni possibili, ma ci rendiamo conto che le prove di questa

asserzione non sono ancora pronte, o ammettiamo di non averle ancora del tutto capite o interpretate perfettamente. Secondo Dawkins sarebbe conveniente scegliere un tipo di *Agnosticismo Temporaneo Pragmatico* se il quesito che ci propongono riguardasse l'estinzione del permiano (strano riferimento, visto che, almeno per quanto ne so, dell'ultimo periodo del paleozoico è sempre stato molto difficile stabilire l'inizio, il problema delle specie estinte dovrebbe essere secondario): da qualche parte esiste, o dovrebbe esistere, la verità ed è giusto sperare di conoscerla, anche se dobbiamo ammettere che per il momento non abita dalle nostre parti.

L'*Agnosticismo Permanente Teorico* comporta invece una sospensione del giudizio che dobbiamo riconoscere come assolutamente inevitabile e che deve essere adottata nei confronti di problemi ai quali non si potrà mai dare una risposta, perché riguardano settori e quesiti che non ammettono verifiche. Di nuovo Dawkins fa un esempio piuttosto peculiare e cita il vecchio dilemma filosofico dei colori: noi non sapremo mai se gli altri vedono il rosso come lo vediamo noi, o se lo vedono nello stesso modo in cui noi vediamo il verde, o come un colore completamente diverso che ci potrebbe essere ignoto. Ci sono scienziati che ritengono che l'esistenza di Dio appartenga ai problemi ai quali non è possibile dare una risposta e ne traggono la conclusione che le due ipotesi – Dio esiste, Dio non esiste – hanno le stesse probabilità di essere vere. Altri ritengono che si tratti di una questione scientifica, della quale conosceremo un giorno la risposta: in attesa di quel giorno abbiamo il diritto di fare affermazioni concrete in merito alle probabilità.

Thomas Henry Huxley dovrebbe essere lo scienziato che ha proposto per la prima volta il termine «agnostico»: non ne sono sicuro al 100%, ma so che lui ne era convinto, tanto da spiegare addirittura come il termine gli era venuto in mente: «Molti erano abbastanza sicuri di aver raggiunto una certa *gnosi*, ossia di avere, con maggiore o minore successo, risolto il problema dell'esistenza di Dio, mentre io ero abbastanza sicuro di non averlo risolto e nutrivò la radicata convinzione che fosse insolubile. Avendo *Hume* e *Kant* dalla mia, non ritenevo presuntuoso mantenere saldamente la mia convinzione. Così, riflettendo, coniai l'appropriato appellativo di *agnostico*. L'agnosticismo, in realtà, non è una fede, non è un credo, bensì un metodo, l'essenza del quale sta nella rigorosa applicazione di un principio: nelle questioni riguardanti l'intelletto, segui la ragione fin dove essa ti porta, senza curarti d'altro. In senso negativo il suo senso è: nelle questioni riguardanti l'intelletto, non pretendere che siano certe le conclusioni non dimostrate e non dimostrabili. Avere una fede agnostica significa per me che, se ci si mantiene integri e onesti, non si avrà mai paura di guardare l'Universo in faccia, qualunque cosa il futuro abbia in serbo per noi».

Dal canto suo, Dawkins ritiene che quella dell'esistenza di Dio sia un'ipotesi scientifica come le altre, una di quelle per le quali è opportuno applicare l'*Agnosticismo Temporaneo Pragmatico*, quello stesso al quale consiglia di ricorrere nei confronti delle estinzioni del *Permiano* o del *Cretaceo*. Egli ritiene che *Huxley*, così preso dall'impossibilità di dimostrare l'esistenza o la non esistenza di Dio, abbia trascurato il confronto delle probabilità, che non è giusto porre su un piano di parità. Secondo Dawkins, che Dio esista o no rappresenta un fatto scientifico inerente all'universo, dimostrabile in teoria, se non in pratica. Se Dio esistesse e decidesse di rivelare la propria presenza risolverebbe la controversia, clamorosamente e a proprio definitivo vantaggio. E anche se l'esistenza di Dio non fosse mai dimostrata o confutata in modo incontrovertibile, le prove e gli argomenti disponibili a favore di chi la nega sarebbero pur sempre tali da consentire una stima delle probabilità ben superiore al 50%.

Dawkins ha fissato 7 punti fondamentali nello spettro di probabilità nel quale si collocano le convinzioni degli uomini per quanto concerne il quesito relativo all'esistenza di Dio e ai cui estremi stanno opposte certezze.

1. 100% di probabilità che Dio esista, la posizione dei convinti teisti (come scriveva *Carl Gustav Jung* «Non credo, so»).
2. Probabilità altissime, ma inferiori al 100% che Dio esista. Teisti *de facto*, che non sono certi, ma vivono la loro vita dando per scontato che Dio esista.
3. Probabilità superiori al 50% ma non di molto. Tecnicamente agnostici, ma inclini al teismo.
4. Probabilità pari al 50%, agnostici imparziali.
5. Probabilità inferiori al 50%, ma non di molto. Sono tecnicamente agnostici, ma inclini all'ateismo.
6. Probabilità bassissime, ma superiori a zero: atei *de facto*, vivono la loro vita dando per scontato che Dio non esista.
7. Atei convinti, sanno che Dio non esiste, esattamente come Jung sapeva che esiste.

Credo che la maggioranza degli atei si riconosca nel punto 6, soprattutto perché gli atei non hanno fede e la ragione assoluta non può condurre alla convinzione assoluta che una certa cosa non esista.

Da laico ho poche certezze e non le impegno in questa decisione, che trovo priva di interesse. Secondo me, se fosse vero che il problema dell'esistenza di Dio è (anche) un problema scientifico, la discussione dovrebbe

svolgersi seguendo le regole che la scienza si è data. Accetto il fatto che queste regole si possono considerare fallaci e non definitive, ma la scienza riconosce valore ai «consensi scientifici», che valgono come verità (verità non aggettivate, quindi né assolute né relative) fino al momento in cui il consenso non regge più alle critiche o alle nuove informazioni e viene sostituito da un nuovo consenso.

Tutti i sistemi di credenze sono simili, e ciò vale anche per la scienza, che opera come sistema generale di credenze in relazione al mondo della vita.

Dunque, scienze e religioni sono molto simili, nel senso che entrambe sono sistemi generali di credenze cui le persone si avvicinano in cerca di una guida per i loro pensieri e le loro azioni nel mondo della vita. Là dove si sovrappongono, offrono mappe alquanto diverse dei differenti aspetti della realtà: le origini dell'universo, l'unità e la diversità della vita organica, la natura della coscienza, la preistoria umana, l'identità personale, l'importanza della storia, i ruoli sociali degli individui: su tutto questo scienza e religioni sono in disaccordo. Di fatto i membri dei diversi gruppi religiosi sono in disaccordo su molti argomenti e lo stesso vale per molte comunità di ricercatori. La differenza sta tutta nell'atteggiamento dei credenti. L'ethos scientifico respinge il dogmatismo che è invece caratteristico di molte religioni. Anche i paradigmi scientifici più solidi non sono sempre oggetto di fiducia assoluta e sono suscettibili di rettifica. La religione pone l'accento sulla fede, la rivelazione e l'ortodossia.

Questa distinzione non è assoluta. Non tutti i sistemi religiosi sono ostili alla originalità e allo scetticismo. L'hinduismo e il buddhismo sono aperti alla illuminazione personale. I fondamenti delle religioni monoteiste possono diventare il fulcro di eresie creative, di dibattito critico e di reinterpretazione personale.

Come ho già detto, tutte le prove dell'esistenza di Dio possono essere confutate e nella migliore delle ipotesi perdono gran parte della loro supposta credibilità. Di tutti, gli argomenti più fragili sono quelli che cercano le prove dell'esistenza di Dio nel *Vecchio* e nel *Nuovo Testamento*, libri funestati da errori e da manipolazioni. Mi ha molto divertito trovare, a fianco del più famoso errore di traduzione riscontrato nella *Bibbia* (la parola ebraica che indica una giovane donna è stata tradotta con la parola greca che si riferisce a una donna vergine) un errore molto simile che si riferisce al *Corano*. *Ibn Warraq* (*Virgins? What virgins? Free Inquiry*, 26/1/2006) sostiene che nel famoso passo nel quale si promette al martire musulmano un paradiso con 72 vergini, ci sia un errore di trascrizione o di traduzione e che la promessa originaria riguardava «*uva passa di cristallina trasparenza*». Da tutto ciò consegue, almeno secondo il mio modesto parere, che l'intento

di dimostrare razionalmente l'esistenza di una causa non causata è per lo meno confutabile e nei suoi confronti sarei costretto a dimostrare tutto il mio scetticismo. In teoria, lo dico per evitare fraintendimenti, potrei andare oltre lo scetticismo e dichiarare che si tratta di menzogne: è prassi, nella nostra cultura che chi afferma che una certa cosa è accaduta, o che più semplicemente che una certa cosa esiste, abbia l'onere di dimostrarlo in modo razionale, ubbidendo a regole sulle quali esiste un generale consenso: se non è in grado di farlo, gli si può dare del bugiardo, cosa peraltro che si tende a fare molto di più con chi dichiara di aver visto un disco volante che con chi afferma di aver incontrato qualche divinità incline alle rivelazioni. E se poi queste persone volessero utilizzare queste loro convinzioni (o se volete queste loro certezze) per organizzarsi politicamente e per proporre modelli di comportamento, norme e leggi direttamente derivati dai loro convincimenti o dai loro libri di culto, dovrei per forza dichiararmi anticlericale. E se infine la loro battaglia politica avesse ragione della resistenza di uno Stato non sufficientemente laico e le norme proposte diventassero leggi dello Stato, violentando i sentimenti, i principi e i valori – dunque le libertà – di una parte (non importa quanto grande) dei cittadini, la mia posizione non potrebbe essere che quella antireligiosa.

Come si può capire, il mio diritto di critica – al quale consegua il mio diritto di essere progressivamente scettico, incredulo, sgradevolmente stupito e infastidito, anticlericale e irreligioso – ha a che fare essenzialmente con la decisione – un tempo impensabile, oggi sempre più frequente – di trasportare il dibattito di uno dei tanti temi della metafisica e della religione sul terreno molto concreto della razionalità. In teoria una simile decisione dovrebbe presentare non pochi elementi di rischio per un credente. La razionalità ha regole precise e chiede che vengano rispettate, quale che sia l'oggetto del contendere. Esistono, ad esempio, argomenti che non possono essere utilizzati nel dibattito e altri che, invece di essere utili alla dimostrazione di una tesi, la privano progressivamente di credibilità.

Penso dunque che ben poche persone troverebbero qualcosa da ridire se i veti del Magistero cattolico fossero basati sui convincimenti dettati dalla fede, sui dogmi, su un qualsiasi tipo di «*Deus non vult*» che, al massimo, creerebbe qualche contrasto con le altre «sette» e, nella peggiore delle ipotesi, ci farebbe piombare a capofitto in qualche nuova guerra di religione (un pericolo per il quale non si è mai abbastanza vaccinati). Purtroppo il problema della moltiplicazione dei divieti (il Magistero romano sembra diventato balzubiente, non fa che emettere nuove sentenze di condanna e ha stabilito il principio del «negare per credere») non ha più agganci con la metafisica (o meglio, non ha più agganci importanti con la metafisica), ma trova la sua giustificazione nella discesa agli inferi del detto Magistero, lad-

dove gli inferi sono rappresentati dai picchi e pendii della razionalità scientifica: insomma, il prefato Magistero vuole combattere quello che considera – e per alcuni versi è – il suo interlocutore più ostile, lo scienziato, usando le sue stesse armi. Il guaio è che, per evitare sorprese, il sunnominato Magistero non ha scelto solo le armi, ha anche imposto le regole, che a dir il vero sono semplicissime: in ogni caso, quella che propone per la discussione è la verità, non se la prenda chi la pensa diversamente.

Per quello che io so, la scienza è laica e ha orrore per le verità rivelate. In più ha regole molto precise, che dovrebbero essere rispettate e che impongono, a chi vuole proporre le sue verità, rigide scelte di metodo. Malgrado ciò, sulla base di motivazioni che ho il diritto di considerare con assoluto scetticismo, il Magistero cattolico ha imposto al nostro Paese – teoricamente laico – regole assurde e non condivise. Non lo ha fatto elaborando principi religiosi e metafisici, ma scendendo nel campo della discussione scientifica con interventi talora inaccettabili, perché irrazionali, talora francamente ridicoli. Vorrei fare qualche esempio per dimostrare le ragioni del mio dissenso e del mio scetticismo, e sottolineando il mio diritto di uomo libero e laico, oltretutto cittadino di un paese laico, a dissentire e a essere scettico.

Il conflitto più importante al quale stiamo assistendo mi sembra quello tra i neodarwinisti e i sostenitori dell'ipotesi del *Progettista intelligente*. È vero che la chiesa cattolica, pur dimostrandosi molto attenta alla questione, non ha preso, almeno fino a oggi, una precisa posizione in merito, ma è altresì vero che ha riconosciuto l'importanza di un dibattito che farebbe «*emergere interrogativi importanti*» (naturalmente sull'ipotesi evoluzionistica). C'è evidentemente una certa quantità di ipocrisia dietro a questo atteggiamento, visto che non riesco proprio a vedere chi altri potrebbe indossare le vesti del progettista se non *domineiddio* in persona. Ora, concedetemi di dare per scontato il fatto che tutti conoscano a menadito la questione e il dibattito che ne è conseguito, a me preme soprattutto chiarire le ragioni per le quali la comunità scientifica, o per essere assolutamente corretti la stragrande maggioranza degli scienziati, ritiene che la teoria dell'*Intelligent Design* non sia vera scienza.

Per la filosofia della scienza, il problema di ciò che può essere definito scienza e di ciò che scienza invece non è, viene descritto come «il problema della demarcazione». C'è in proposito un consenso molto chiaro, secondo il quale una teoria per poter essere qualificata come scientifica deve essere:

- Consistente, sia internamente che esternamente;
- parsimoniosa, secondo il principio del rasoio di Occham;
- empiricamente dimostrabile e falsificabile;

- basata su esperimenti ripetibili e controllabili;
- progressiva (deve poter comprendere tutto ciò che comprendevano le teorie precedenti);
- provvisoria (nel senso che chi la formula deve ammettere che potrebbe essere sbagliata)

Ebbene, se si applicano queste regole – e l'attuale consenso tra gli scienziati impone che vengano applicate – nell'ipotesi dell'*Intelligent Design* non c'è assolutamente nulla di razionale. In realtà, la teoria del *Progetto intelligente* cerca di sostituire le ipotesi creazioniste, che hanno ormai perduto ogni credibilità. Inoltre, essa si limita a evocare l'esistenza di un *God of gaps*, un *Dio delle lacune*, riempiendo con ipotesi metafisiche ogni vuoto esplicativo presente nell'attuale teoria evoluzionistica. Postulando l'esistenza di una causa non causata, comunque, il *Progetto intelligente* si riduce al creazionismo religioso e ne ripropone gli argomenti teologici. Insomma, si tratta di un tentativo fallito di entrare in discussione con la scienza utilizzandone gli strumenti considerati leciti.

Un secondo terreno nel quale la teologia e la bioetica cattoliche sono particolarmente impegnate è quello dell'inizio della vita personale. Qui, le ragioni per contestare la presunta razionalità del Magistero cattolico sono molto numerose, c'è ampia possibilità di scelta. Si è passati, ad esempio, dall'ipotesi post-zigotica, confermata nel recente *Donum Vitae*, a quella dell'attivazione dell'oocita e per cancellare le proprie impronte sul terreno si è provveduto a dare una nuova definizione di «zigote», un tentativo che non rispetta molto l'intelligenza di chi si occupa della materia in modo professionale. Poiché quello dell'inizio della vita personale non è un dogma, il Magistero ha poi dovuto accettare che un certo numero di filosofi e di bioeticisti cattolici presentassero altre e altrettanto credibili ipotesi (attualmente se ne contano 10). Come è possibile indicare, tra queste teorie, quella giusta, l'unica che afferma la verità?

Lo si può fare chiaramente con un atto di fede: basterebbe che un papa, parlando *ex cathedra*, ci dicesse che dal momento in cui i due gameti, lo spermatozoo e l'oocita, si trovano nello stesso corpo femminile e possono incontrarsi, inizia una nuova vita personale umana alla quale Dio assicura un'anima immortale, che cesserebbe ogni possibilità di discussione e tutti i seri cattolici dovrebbero adeguarsi a questo ulteriore anticipo. Ma non è così: il Magistero cattolico non ha mai stabilito il momento dell'animazione, nei guai eravamo e nei guai siamo rimasti.

E allora? Allora è necessario dare ascolto alle dichiarazioni dei bioeticisti cattolici che cimentano su questi argomenti la propria laicità e affermano

di essere arrivati alle stesse conclusioni alle quali è arrivato il Magistero (la vita personale inizia con l'attivazione dell'oocita) quasi per caso, esercitando la propria razionalità e concedendo alle proprie teorie il solido sostegno delle verità biologiche. È così? Siamo tornati a «lo dice la biologia».

Questa storia della conferma della biologia alle razionali teorie dei bioeticisti cattolici mi ha molto «intrigato» e mi ha in qualche modo costretto a cercar di capire cosa pensano di questo argomento i grandi scienziati che la biologia se la sono inventata, da *Claude Bernard* in poi.

Chi voglia leggere quanto di meglio è stato scritto in merito al rapporto tra la biologia e la storia della nozione di vita si rivolga al bel libro di *André Pichot* (*Histoire de la notion de vie*, ed. Gallimard, 1993). Pichot, citando soprattutto Claude Bernard, conclude che la biologia moderna ignora la nozione di vita, perché una scienza sperimentale non deve dare una definizione della vita. Secondo Pichot – e secondo Claude Bernard – si tratterebbe di una definizione data «a priori» e «il metodo che consiste nel definire prima e poi dedurre tutto dalla definizione data può convenire alla filosofia, ma è contrario allo spirito stesso delle scienze sperimentali». Ne segue che «basta intendersi sul significato della parola vita per poterla utilizzare ed è illusorio e chimerico (e ancora una volta contrario allo spirito della scienza) cercare di darne una definizione assoluta». La biologia moderna ignora dunque la nozione di vita e si accontenta di analizzare gli «oggetti» che il senso comune le indicano come «viventi», e la sua analisi dimostra che essi possiedono un certo numero di caratteristiche fisico-chimiche identiche. La definizione di vita, se mai viene evocata, è riportata all'infinito, come scopo e fine ultimo della biologia. In questo modo, usando un metodo esclusivamente analitico e sperimentale, si è rafforzata l'efficacia e la scientificità del lavoro del biologo: ciò ha comportato una tale «*fisicalizzazione*» da dare l'impressione che, per rendere scientifica la biologia, sia stato necessario negare ogni scientificità al suo oggetto.

Tutte le discipline biologiche mettono in evidenza la perfetta identità della natura della materia e delle leggi che la regolano sia per quanto riguarda gli esseri viventi che per quanto concerne gli oggetti inanimati: negli esseri viventi ci sono alcune molecole e alcune reazioni biochimiche che le riguardano che oggi non si trovano negli oggetti inanimati, c'è una tale unità di composizione che si può ammettere che le differenze che si riscontrano tra specie diverse, tra individui della stessa specie e nello stesso individuo in differenti momenti della vita non sono sufficienti per alterare l'unità del «*fenomeno vivente*». Si delinea così un quadro di «*essere vivente in generale*» costituito da tutto ciò che di chimico-fisico c'è in comune tra gli esseri viventi e tra essi soltanto. Limitare la specificità del vivente a queste caratteristiche è come negarla, perché la si riferisce a una differenza qualita-

tivamente analoga a quella che esiste tra due oggetti inanimati. Esisterebbe dunque solo un certo numero di oggetti che differiscono tra loro solo per le caratteristiche fisico-chimiche: ci si chiede perché dovrebbero essere divisi in due, piuttosto che in tre o in quattro classi, considerato il fatto che i criteri della ripartizione non sono né chiari né espliciti e si fondano soprattutto sul senso comune, che dice che certi oggetti con certe caratteristiche fisico-chimiche comuni debbono essere definiti come viventi. Ma non si tratta di una scelta della biologia, ma piuttosto di un tentativo di giustificare dal punto di vista fisico-chimico la scelta fatta dal senso comune.

Così, la biologia considera la vita come una particolare qualità che compare a partire da un certo grado di complessità dell'organizzazione fisico-chimica e alla quale il senso comune attribuisce un nome specifico. La biologia ritiene che non esista un «*fantasma*» dentro alla macchina, e che comunque la specificità dell'essere vivente non risieda in quel fantasma. Ma non sa né come né quando la vita emerga dalla materia, né sa se l'emergere della vita abbia un ruolo, un significato, una necessità. La biologia capisce che la definizione di essere vivente ha carattere temporale, ma non ha motivi per distinguere tra due esseri viventi temporanei e non ha alcun ruolo nella precisazione di definizioni meramente filosofiche come quella di persona, o di vita personale, o di vita individuale.

Credo che anche i giuristi abbiano recepito questo principio. Ecco cosa scrive *Paolo Zatti* in un articolo pubblicato nel 1991 (*Quale statuto per l'embrione*, in: *La bioetica. Questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo*, a cura di Maurizio Mori, Milano, Politeia): «La biologia, come ogni scienza, non offre soltanto – e talora non offre affatto – la descrizione di fatti, ma anche – e talora soltanto – rappresentazioni e qualificazioni di fatti, ordinati e valutati secondo premesse che hanno la forza e la opinabilità della teoria scientifica. I fatti – si dice – e la loro descrizione non hanno forza normativa. Né forza normativa possono avere le rappresentazioni e qualificazioni dei fatti, condotte sulla base di criteri valutativi scelti in ragione di esigenze proprie al discorso biologico. L'estensione che i concetti di uomo, essere umano, individuo possono assumere in biologia non ha quindi una efficacia prescrittiva per il giurista, come non l'ha per il moralista».

Penso che esista un equivoco di fondo dunque, relativamente al ruolo della biologia, che non dimostra e non ha interesse a dimostrare alcunché in questo campo. Penso che alcuni filosofi abbiano scambiato per conferme quelle che non sono altro che precisazioni, risposte a domande specifiche. Un filosofo ritiene che la vita personale abbia inizio nel momento in cui prende origine un processo unico e irreversibile, e il biologo gli dice che quel momento può essere identificato nell'attivazione dell'oocita. Ma un secondo filosofo è convinto che si possa parlare di vita individuale solo dal

momento della formazione di un genoma unico, e il biologo punta il dito sull'anfimissi. Come vedete, nessuna verità, solo risposte a quesiti diretti: la verità che i filosofi vorrebbero ascoltare, oggi i biologi non la conoscono (e come dice Pichot, se la conoscessero la riprodurrebbero).

Ritengo che i bioeticisti cattolici siano consapevoli di quanto sia fragile e priva di fondamenta la loro tesi sull'embrione: se così non fosse, non avrebbero tirato in ballo il principio di precauzione, la scialuppa di salvataggio di tutte le filosofie che si basano molto sulla metafisica e poco (o nulla) sulla ragione. Ma, come ha più volte scritto *Maurizio Mori*, questo argomento non vale per chi condivide la tesi di *Maritain* che l'embrione non è certamente persona e che crederlo sarebbe un'assurdità filosofica. Dissolto il dubbio, il principio di precauzione non ha motivi per essere applicato. Contro questo modo di giocare dalla parte del sicuro ho letto molti articoli, ma per chi ne volesse leggere solo uno, consiglio *The human embryo and the relativity of biological identity*, di *Alex Mauron*, *Working paper* presentato nel 1994 al Progetto della comunità Europea *Fertility, infertility and the human embryo*.

Adesso facciamo un salto lungo quanto la vita di un uomo e arriviamo all'ultimo atto del suo percorso terreno, la fine della sua vita. Lasciamo perdere il confronto tra i due principi inconciliabili, quello cattolico della sacralità della vita e quello laico della sua qualità, e fermiamoci a considerare l'aspro dibattito nel quale il Magistero ha impegnato ancora una volta gli strumenti della razionalità, quello relativo al testamento biologico e in modo più specifico al diritto di rinunciare alle cure scritto, a futura memoria, da una persona che si trova ora in uno stato vegetativo senza possibilità ragionevoli di recupero.

Sul problema dello stato vegetativo e delle dichiarazioni anticipate di trattamento il Comitato Nazionale per la Bioetica si è espresso due volte, prima con una dichiarazione di ordine più generale, che è stata ampiamente condivisa, poi con un secondo documento relativo quasi esclusivamente al significato bioetico dell'alimentazione e dell'idratazione artificiali, che è stato invece oggetto di molte critiche da parte della componente laica. È di questo secondo documento che conviene discutere, anche alla luce del progetto di legge sul testamento biologico che certamente verrà fatto approvare dalla maggioranza in Parlamento.

Questo documento esordisce con una descrizione dello *Stato vegetativo permanente* che non differisce da quella che ho dato nelle pagine precedenti. Sottolinea che il problema etico è dato dalla dipendenza di queste persone da altre; dice ancora che non sono necessarie tecnologie sofisticate costose e di difficile accesso, che questi «pazienti» hanno bisogno solo di cura, intesa non solo come terapia ma soprattutto di *care*: essi hanno il diritto di essere

accuditi, e perciò richiedono una assistenza di altissimo contenuto umano e di modesto contenuto tecnologico.

Secondo il documento non sono né le probabilità di guarigione né la qualità della patologia a giustificare la cura, che trova la sua ragion d'essere nel bisogno che il malato ha, come soggetto debole, di essere accudito.

Ciò che va garantito a queste persone è il sostentamento ordinario di base, la nutrizione e l'idratazione, per via naturale o artificiale. Queste attenzioni non rappresentano né un atto medico né un possibile accanimento terapeutico. Interromperle rappresenta, da un punto di vista umano e simbolico, un crudele atto di abbandono del malato.

In questa attenzione esiste dunque una valenza umana che è un segno della solidarietà nel prendersi cura del più debole: si tratta di sollecitudine per l'altro. Sospendere alimentazione e idratazione si configura come vera eutanasia omissiva, intervento illecito sia eticamente che giuridicamente. Dunque, la vita umana è un bene indisponibile, indipendentemente dalla percezione della qualità della vita, dell'autonomia e della capacità di intendere e di volere; qualsiasi distinzione tra vita degna e vita indegna di essere vissuta è arbitraria, non potendo la dignità essere attribuita in modo variabile in base alle condizioni di esistenza; l'idratazione e l'alimentazione artificiali sono sostentamento vitale di base la cui sospensione è lecita soltanto quando si configuri autentico accanimento terapeutico ed è invece illecita quando viene effettuata sulla base delle percezioni che altri hanno della qualità di vita del paziente.

Si sono dichiarati contrari a questo documento tredici membri del Comitato Nazionale per la Bioetica che hanno anche firmato una postilla di dissenso. Costoro, rammaricandosi per il fatto che non sia stato possibile perseguire fino in fondo la via della redazione di un documento unico anche se non unitario si esprimono favorevolmente rispetto all'ipotesi di sospensione dell'idratazione e della nutrizione a carico di pazienti in *Stato vegetativo permanente*, in determinate circostanze e con opportune garanzie. Un primo punto di dissenso riguarda la tesi secondo cui l'alimentazione e l'idratazione artificiali non possono essere considerati trattamenti medici in senso proprio.

A tal riguardo, occorre sottolineare con forza che esiste una tendenza ormai costante, e sempre più diffusa nella comunità scientifica nazionale e internazionale, a favore della tesi inversa, ovvero che l'alimentazione e l'idratazione artificiali costituiscano a tutti gli effetti un trattamento medico, al pari di altri trattamenti di sostegno vitale, quali, ad esempio, la ventilazione meccanica. Ventilazione meccanica che viceversa il documento ritiene inopportuno evocare come elemento di paragone: quasi che fornire

meccanicamente aria a un paziente che non può assumerla da sé, non fosse altrettanto «indispensabile per garantire le condizioni fisiologiche di base per vivere», quanto, secondo il documento, lo è il fornirgli alimentazione e idratazione artificiali.

Sono, queste ultime, trattamenti che sottendono conoscenze di tipo scientifico e che soltanto i medici possono prescrivere, soltanto i medici possono mettere in atto attraverso l'introduzione di sondini o altre modalità anche più complesse, e soltanto i medici possono valutare ed eventualmente rimodulare nel loro andamento; ciò anche se la parte meramente esecutiva può essere rimessa – come peraltro accade per moltissimi altri trattamenti medici – al personale infermieristico o in generale a chi assiste il paziente. Non sono, infatti «cibo e acqua» – come affermato dal documento – a essere somministrati, ma composti chimici, soluzioni e preparati che implicano procedure tecnologiche e saperi scientifici; e le modalità di somministrazione non sono certamente equiparabili al «fornire acqua e cibo alle persone che non sono in grado di procurarselo autonomamente (bambini, malati, anziani)». Questo linguaggio altamente evocativo ed emotivamente coinvolgente, del quale i paragrafi in esame sono intessuti, è finalizzato a sostenere la tesi del «forte significato oltre che umano, anche simbolico e sociale di sollecitudine per l'altro» rivestito dalla somministrazione, anche per vie artificiali, di «cibo e acqua». Resta incomprensibile – nel senso che nel documento non viene fornita alcuna motivazione in proposito – perché nello stesso contesto si sostenga che «tale valenza non riguarda ad esempio la respirazione artificiale o la dialisi». In un'etica dell'aver cura non può essere discriminante la natura più o meno tecnologica dei trattamenti: qualunque trattamento medico o non medico, anche il più banale, può e dovrebbe rivestire la valenza della sollecitudine per l'altro.

Nasce qui la critica di maggior rilievo che può essere fatta nei confronti della bioetica cattolica. È infatti evidente il metodo con il quale essa riesce a liberarsi dalle pastoie nelle quali si trova invischiata quando decide di scendere in competizione con la razionalità scientifica e medica e deve confrontarsi con il problema delle definizioni, quelle che discendono direttamente dai consensi e che hanno valore di verità finché non vengono sostituite da nuove definizioni, a dimostrazione che il consenso in materia si è modificato. Nella fattispecie, tutte le Società scientifiche che si occupano di alimentazione e idratazione artificiali le definiscono come «cure mediche», e ciò perché questo è attualmente il consenso medico e scientifico. Ebbene, per eliminare questo importante ostacolo (se si tratta di cure mediche, allora il cittadino ha diritto di rifiutarle e la Costituzione di questo Paese è molto chiara nel garantirgli questo diritto), il Magistero si limita a dichiarare che in realtà la verità medica e scientifica è un'altra, l'alimentazione artificiale

è «atto dovuto», segnale insostituibile e irrinunciabile di compassione per il più debole, e il problema è risolto. Solo che questo non è un intervento razionale. È un calcio agli stinchi.

Potrei fare altri esempi. Potrei riferirmi alla presa di posizione nei confronti della contraccezione di emergenza, che ha ignorato le uniche pubblicazioni scientifiche che hanno preso in esame il problema dell'effetto della pillola del giorno dopo sull'impianto dell'embrione, continuando così un'assurda campagna denigratoria. Potrei rammentare le chiacchiere ridicole di tal *Castellvi* ("L'Osservatore Romano", 3 gennaio 2009) secondo il quale le urine delle ragazze che prendono la pillola inquinano l'ambiente e sono responsabili della sterilità maschile, in costante aumento in tutto il mondo. Potrei raccontare le contorte vicissitudini della morale cattolica sulle cellule staminali di origine embrionale, che hanno inquinato anche la ricerca moralmente ineccepibile per *cooperatio ad malum*, però, volendo, in casi estremi... Ma credo che basti così.

Ma quali conclusioni posso trarre da tutto questo?

Temo che sul mio diritto ad avere diritti si sia aperta una discussione, ma personalmente a questa discussione non voglio partecipare perché so che, quali che siano le mie ragioni, il giudizio finale sarà falsato perché i giudici non sono imparziali. Questo equivale, mi sembra evidente, a dichiararmi anti-religioso, perché la religione cattolica sta suggerendo allo Stato le regole secondo le quali io sarò costretto a vivere. Eppure io non desidero affatto usare di questo mio diritto, e la ragione è che non identifico la religione nel Magistero cattolico.

In realtà, questo scritto è un appello, un appello che rivolgo a tutti quei cattolici che hanno a cuore la mia libertà altrettanto quanto io ho a cuore la loro. Una lettera per i cattolici laici. La ragione per cui la scrivo riguarda il mio desiderio di discutere con loro, prima ancora del problema dei miei e dei loro diritti, quello dei valori che abbiamo in comune. Ne suggerisco uno, nella certezza che si tratti di un valore condiviso: la compassione. Forse ne troveremo altri, cerchiamoli insieme. Non so se sono ancora una volta le chimeriche isole per stranieri morali, lontane e irraggiungibili, so che da qualche parte c'è un posto dove possiamo incontrarci se, uso parole del vostro libro, siamo uomini di buona volontà.

Carlo Flamigni

medico ginecologo, membro del Comitato Nazionale di Bioetica.

Indice

Natura, vita, persone e corpi: una visione laica	
di Tullio Monti	5
1. Natura e scienza, cultura, diritto	5
2. La vita umana: che cosa è, quando inizia, di chi è?	8
3. Persone o individui?	10
4. Corpi e potere	13
Persona e protezione	
di Carlo Augusto Viano	17
1. Tra teatro, teologia e diritto	17
2. Il primato della legge	20
3. Il fantasma dell'anima	24
4. Dove e quando la persona?	28
Il diritto di avere diritti	
di Carlo Flamigni	35
Natura e cultura, vita e morte: argomenti teologici per una postura laica	
di Daniele Garrone	53
1. L'etica «naturale» cattolica e la laicità	53
2. «Cristianità» e secolarizzazione, «natura» e cultura	56
3. Natura e vita alla luce del paradosso biblico	62

Antropologia della persona: un contributo critico ed esplorativo di Francesco Remotti	67
1. Suggestioni da Mauss	67
2. Al di là delle dicotomie	70
3. Connessioni	75
Riferimenti bibliografici	78
Il contributo di Darwin di Alberto Piazza	81
1. La transdisciplinarietà del concetto di evoluzione di Darwin	81
2. Il valore della biodiversità	83
3. L'accoglienza della teoria dell'evoluzione per selezione naturale nelle civiltà non occidentali	85
4. Il senso morale in Darwin uomo e in Darwin scienziato	89
Caritas in libertate di Giulio Giorello	91
Premessa	91
1. Dirittura	92
2. Solo «pedine»?	93
3. Spirito di intrapresa	94
4. Libertà del corpo, non solo della mente	96
Conclusione	98
Animali: persone? di Valerio Pocar	99
Al di là dell'essenza, il linguaggio di Ugo Volli	113
Dibattito Individuo, gruppi, confessioni religiose nella Repubblica italiana laica e democratica di Sergio Lariccia	119
1. Premessa. Le ragioni del titolo della relazione	121
2. Il significato delle espressioni usate nel dibattito politico e culturale a proposito della laicità delle istituzioni	124
3. I fondamenti del pensiero laico. Democrazia e pluralismo come garanzie della laicità	125

4. Laicità delle istituzioni e principi costituzionali sui rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica. La sentenza della Corte costituzionale n. 203 del 1989	127
5. Le garanzie dei diritti degli individui e delle formazioni sociali nei primi anni dopo l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana	131
6. La disciplina bilaterale dei rapporti tra Stato e confessioni religiose. Lo stato attuale dei diritti e delle libertà in materia religiosa. Problemi pratici della laicità, oggi in Italia	138
7. Conclusioni	143