

Elementi di etica pratica

Argomenti normativi
e spazi del diritto

A cura di Gianfrancesco Zanetti

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore
via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 / 42 81 84 17,
fax 06 / 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>



Carocci editore

Indice

Introduzione
di *Gianfrancesco Zanetti*

9

Volume pubblicato con il contributo di fondi ex 60 %
del Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università degli studi
di Modena e di Reggio Emilia

I L'argomento dell'"infelicità" e l'escissione

1. Pratiche culturali e sfide al diritto: il caso dell'escissione
di *Alessandra Facchi* 13
2. L'escissione, i gruppi e le istituzioni: le possibilità di una critica per
principi
di *Gianfrancesco Zanetti* 27
3. Commento
di *Angusta Barbera* 40

II L'argomento dello "straniero morale" e il matrimonio islamico

1. Società multiculturale, pluralismo normativo e diritto: il caso del
matrimonio islamico
di *Letizia Mancini* 47
2. Il matrimonio islamico e l'inclusione sociale
di *Francesco Belbis* 59
3. Commento
di *Vincenzo Ferraro* 71

III L'argomento della "cooperazione conflittuale" e le questioni di *welfare*

1. Lavoro, cittadinanza, *Welfare State*: una prospettiva critica sul
reddito minimo garantito
di *Laura Bavelli* 77
2. Reddito minimo garantito e diritti sociali: gli spazi del pubblico
di *Thomas Cavatini* 92
3. Commento
di *Daniela Zolo* 108

2^a ristampa, marzo 2008
1^a edizione, aprile 2003
© copyright 2003 by Carocci editore S.p.A., Roma
Finito di stampare nel marzo 2008
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino
ISBN 978-88-430-2561-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Introduzione

IV

L'argomento dell'"estrema ingiustizia" e la deontologia degli avvocati

1. Avvocatura ed etica giuridica
di *Massimo La Torre* 115
2. Analisi sociologica e avvocatura: modelli e trasformazioni in atto
di *Stefania Pellegrini* 130
3. Commento
di *Luigi Ferrajoli* 142

V

L'argomento delle "opzioni incompatibili" e le coppie di fatto

1. Le coppie di fatto tra diritto e morale
di *Gianfrancesco Zanetti* 147
2. Nuove trasformazioni del diritto di famiglia e coppie di fatto
di *Matteo Bonini Baraldi* 161
3. Commento
di *Michela Sesta* 173

VI

L'argomento dell'"autonomia" e l'eutanasia

1. Eutanasia e filosofia morale: l'autonomia e le sue insidie
di *Marna Lalatta Costerbara* 179
2. Il dibattito giuridico-penale e l'eutanasia
di *Luigi Cornacchia* 195
3. Commento
di *Demetrio Neri* 209

Bibliografia

215

Gli autori

235

I saggi contenuti in questo volume rappresentano l'esito di una collaborazione fra studiosi di diversa formazione e orientamento — filosofi, sociologi e giuristi — e affrontano temi sui quali l'etica pratica in questi *Elementi* non pretende di produrre argomenti conclusivi, interrompendo, per così dire, la discussione per sempre. Gli argomenti qui generati, tuttavia, utilizzando una metodologia comune, dirimono questioni normative difficili — escissione, matrimonio islamico, accesso ai servizi sociali e distribuzione delle risorse, deontologia professionale degli operatori giuridici, coppie di fatto, eutanasia — con un approccio che nega ogni dogmatismo relativistico morale o culturale. Le questioni fatte oggetto di indagine, senza alcuna pretesa di esaustività (non si affrontano qui, ad esempio, le questioni dell'etica degli affari e quelle legate agli effetti delle nuove tecnologie sulla *privacy* e sulla vita individuale e collettiva, ambiti sui quali vanno espandendosi la ricerca e la letteratura critica), possono solo esemplificare la materia, spesso scivolosa, con cui deve confrontarsi una riflessione normativa di etica pratica che abbia di mira lo spazio pubblico del diritto.

Negli atenei italiani sta lentamente emergendo — sia a livello didattico, sia nella pratica di ricerca — una sensibilità per l'indagine filosofica specificamente normativa (l'etica sociale, ad esempio, è stata recentemente "riattivata" come disciplina in alcuni corsi di laurea e facoltà). La riflessione normativa, per anni assente in Italia, è invece da tempo fiorente in altre realtà culturali e accademiche: negli Stati Uniti, ad esempio, Ronald Dworkin è un filosofo del diritto che, dopo aver criticato Hart e il paradigma moderno della separazione fra diritto e morale, è approdato a una riflessione normativa originale e autonoma. Judith Thomson elaborò il celebre argomento "del violinista" in tema di aborto, al quale rispose il filosofo cattolico John M. Finnis (che non esita, in altro contesto, a citare l'argomento della "macchina delle emozioni" elaborato da Nozick). La filosofia normativa è insomma possibile; essa di fatto vigoreggia quando viene coltivata nelle appropriate sedi istituzionali. Gli operatori sociali di una società multiculturale, i membri laici di una commissione di bioetica, gli operatori sanitari e dei servizi sociali, devono quotidianamente prendere decisioni su casi (talvolta) difficili, su questioni

2

L'escissione, i gruppi e le istituzioni:

una critica per principi

di Gianfrancesco Zanetti

2.1

Il problema

tauta da una di comprensione, che cerchi di fondare un'azione dissuasiva sui loro stessi valori e argomenti (cfr., ad esempio, Turnaturi 1996, p. 107). Scoprire che l'escissione non è prescritta dalla religione islamica o che l'infibulazione è addirittura contraria all'Islam è stato decisivo per far sorgere un atteggiamento critico in molte donne. Un aiuto fondamentale possono darlo i capi religiosi e infatti uno degli obiettivi dell'*Inter-African Committee* è la creazione di una rete il più ampia possibile di autorità religiose cristiane e musulmane che si dichiarino contrarie all'escissione. Altrettanto importante è mostrare l'infondatezza di certe credenze: far scoprire la possibilità di vite sessuali e maternità felici pur senza modificazioni degli organi genitali.

7) Nei paesi d'immigrazione la lotta alle mutilazioni genitali passa anche attraverso l'incoraggiamento dell'apertura dei gruppi verso la società in cui vivono, degli scambi tra differenti comunità e con la società autoctona, l'avvicinamento degli stranieri alle istituzioni pubbliche, l'apertura verso le loro consuetudini. Ciò significa, tra l'altro, non precludere alle bambine le cure mediche, anzi formare i medici e le strutture europee in modo tale da poter curare i corpi delle donne escisse e le patologie che ne derivano, non demonizzare le mutilazioni presentandole nei soli aspetti più cruenti, cercare di diffonderne una conoscenza più completa, affrontarle razionalmente e non emovivamente, evitare che esse diventino, come sta succedendo negli Stati Uniti, un fattore di rivendicazione d'identità.

8) È poi importante che chi decida di interrompere questa consuetudine non si senta isolato, abbandonato. Un'altra fondamentale direzione d'intervento è dunque il sostegno pubblico verso quei genitori che non vogliono sottoporre le figlie a escissione. Sostegno che può tradursi in varie forme: una delle più importanti è il riconoscimento del diritto d'asilo su richiesta delle famiglie quando vi sia la probabilità che rientrate nel paese d'origine le bambine vengano operate (così ha fatto un tribunale canadese, cfr. Kelson 1995).

9) In senso più ampio è necessario che gli individui, e in particolar modo le donne, acquisiscano una maggiore autonomia all'interno della loro comunità, in modo da poter arrivare alla decisione di non infliggere l'escissione alle loro figlie, senza che questo debba assumere un significato di rottura con la loro cultura (cfr. Tiejens Meyers 1999).

2

L'escissione, i gruppi e le istituzioni:

una critica per principi

di Gianfrancesco Zanetti

2.1

Il problema

La circoncisione femminile, o escissione, è, com'è noto una pratica religiosa e culturale che comporta - in certi casi e da determinati punti di vista - la mutilazione del corpo della bambina escissa. Esistono vari tipi di escissione (1.1): alcuni sono puramente simbolici, altri hanno conseguenze devastanti sull'anatomia e la salute della bambina. Qui si intenderà per escissione un qualsiasi intervento che comporti una effettiva mutilazione, tenendo però presente che quest'assunzione (e la parola stessa) non è né neutrale né pacifica (1.1.1; 1.1.2; 1.4.1).

2.2

Alterazioni del corpo

Il fatto che una mutilazione abbia luogo sul corpo di un soggetto che, in ipotesi, non può neppure prestare il suo consenso a un'operazione, spesso assai rischiosa per la salute, e che avrà conseguenze così importanti (e irreversibili) sulla sua vita, è la circostanza, da un punto di vista normativo, immediatamente rilevante.

2.2.1. Il corpo umano è plastico, e può essere sottoposto a processi di alterazione anche importanti. I costumi che volta per volta si danno nelle diverse società storiche determinano quali alterazioni sono considerate auspicabili, quali tollerabili ma non auspicabili, quali del tutto inaccettabili.

2.2.2. Apparentemente, non esiste un criterio razionale che esaurientemente determini, volta per volta, la soglia di accettabilità di una alterazione del corpo.

9) Il criterio della *salute*, ad esempio, che pur si presterebbe come candidato ovvio, non spiega un alto numero di modificazioni corporee: alcuni eleganti esercizi che permettono alle giovanissime ginnaste di suscitare la nostra ammirazione durante i giochi olimpici, comporteranno, per quelle atlete, invecchiare, dolori e disagi, come l'uso di un busto di sostegno per la colonna vertebrale. Le diete iperproteiche raccomandate ai culturisti non sono affatto prive di rischi per il funzionamento ottimale di fegato e reni. La snellezza delle modelle di alta moda non è certamente, da un punto di vista

strettamente medico, uno *status* ottimale: lo è da uno specifico punto di vista (sub-)culturale. Fumare non è vietato nei paesi occidentali (lo è nei luoghi pubblici in California, ad esempio, in considerazione degli effetti del cosiddetto fumo passivo), nonostante la certezza espressa dalle autorità competenti sulle conseguenze, dirette e pressoché certe, di tale pratica (la pratica del fumo non rappresenta, naturalmente, un esempio immediato di alterazione del corpo).

b) Il criterio dell'*impatto*, cioè dell'entità delle conseguenze, non risulta, da solo, di particolare aiuto. Alterazioni di grande impatto sono considerate del tutto accettabili: diete ferree, operazioni di chirurgia estetica che modificano, in modo più o meno irreversibile, l'espressione del volto, o la *silhouette* del corpo, risultano perfettamente accettabili. La pratica sportiva giapponese del *sumo* non ha mai suscitato particolari preoccupazioni, neppure fra i suoi numerosi *fans* occidentali: ma i lottatori di *sumo* hanno teoricamente una aspettativa di vita molto limitata, per via della speciale dieta (e delle conseguenze di tale dieta) alla quale si sottopongono. Un lottatore di *sumo* ha un corpo visibilmente alterato, e risulta identificabile *con gli occhi*.

c) Il criterio del *consenso* non risulta esaustivo. La concisione maschile, praticata in Europa da chi professa la fede ebraica, e diffusa negli Stati Uniti fra la popolazione bianca americana, non suscita alcuno sdegno (1.4), nonostante non venga praticata su soggetti consenzienti, procuri dolore, e possa (ma il punto è controverso) comportare una riduzione del piacere erotico.

2.2.3. La pratica del tatuaggio è accettata, e negli ultimi anni si è notevolmente diffusa, in Europa; ma per molti anni essa non è stata considerata come una pratica auspicabile, o benvenuta, soprattutto nei paesi dell'Europa del Sud. La pratica del tatuaggio può avere un impatto minimo (tatuaggio di riconoscimento, la «spatola impressa al braccio destro» di Figaro) o assai forte (i draghi *yakuzza*) sull'immagine corporea di un soggetto; è in genere violenta (con i tragici controesempi dei campi di sterminio tedeschi durante la Seconda guerra mondiale; la pressione di un particolare ambiente può inoltre avere un'influenza sul consenso individuale, come può avvenire in carcere, o fra i membri di corpi militari d'élite caratterizzati da un forte senso di appartenenza); il suo impatto sulla salute dipende dalle condizioni igieniche dell'ambiente e degli strumenti, nonché dall'abilità dell'operatore. Ragionamenti analoghi valgono per le pratiche del *piercing*, del *branding*, della scarificazione, e delle altre *body modifications* (1.5.3).

2.2.4. Vari esempi, noti in dottrina, di modificazioni corporee in culture non occidentali possono completare il quadro: le scarpette che modificavano i piedi delle fanciulle cinesi; gli anelli che modificano i colli di alcune popolazioni africane; e così via.

2.2.5. Lo status normativo di una pratica di alterazione corporea in una data società dipende unicamente dalle istituzioni entro la quale quella pratica trova il suo senso; le circostanze volta per volta rilevanti sulla base normativa della regola costitutiva che instaura quell'istituzione sono, come si è accennato *supra* (2.2.2), in genere descritte: in primo luogo, dal criterio dell'impatto (breve o minimo impatto *versus* lungo o irreversibile e profondo, visibile); in secondo luogo, dal criterio della salute e del rischio (pratiche rischiose *versus* pratiche non rischiose); in terzo luogo, dal criterio del consenso. Una critica delle regole che risultano dall'istituzione di una pratica che comporta una modificazione corporea si baserà, verosimilmente, su principi che tengano conto di queste circostanze.

2.2.6. L'escissione risulta, in questa luce, una pratica che una critica basata su principi descrittivi, con una certa approssimazione, come: di alto, e irreversibile, impatto; di grande rischio per la salute della bambina; priva del consenso del soggetto sul quale viene eseguita.

2.2.7. Per questi motivi, in Occidente, una critica *principiale* dell'escissione parte, in genere, dalla necessità di condannare questa pratica. Questo è, tuttavia, solo il punto di partenza del problema (1.3; 1.3.5).

2.3

Relativismo culturale

La critica della pratica dell'escissione trova spesso, come ostracolo teorico, varie forme di relativismo culturale.

2.3.1. Il controargomento – volto a contrastare una critica *principiale* della pratica, critica che assuma forma specificamente normativa (e a *fortiori* giuridica) – ha un suo andamento caratteristico. Sia i sistemi normativi sia le pratiche di alterazione del corpo sono a contenuto e significato variabile; gli esempi riportati *supra* (2.2.2) illustrano questa circostanza anche troppo bene, e si può indugiare, con gusto *morbid*, in vari esempi di alto contenuto emotivo, facilmente provocando un senso di imbarazzo e di incertezza. I castrati venivano avviati a una carriera musicale che solo occasionalmente poteva portare fama e successo, al prezzo di una mutilazione permanente, di alto impatto, teoricamente rischiosa, e priva del consenso degli interessati; quello che adesso viene considerato aberrante non suscitava particolari sdegni in tempi storici non troppo distanti dal nostro, dai gusti musicali sdegni in moralità spesso esigente. L'enfasi sul *relativo* valore e contenuto dei giudizi morali e normativi in materia di alterazioni del corpo fa inferire una mancanza di fondamento dei medesimi; la mancanza di fondamento comporterebbe che ogni attitudine *judgemental* delle pratiche istituzionalizzate da un'altra cultura sia più o meno illegittima.

2.3.2. Martha Nussbaum (che si è del resto confrontata con Yael Tamir sul problema in questione: Nussbaum 1996) ha descritto molto bene come l'atteggiamento relativistico sia diventato un'attitudine pressoché naturale fra la popolazione studentesca degli Stati Uniti. Ha anche mostrato come alcune forme di relativismo culturale (implicito ad esempio in determinate posizioni *communitarian*) non permettano di adeguatamente criticare istituzioni lesive dei diritti delle minoranze, delle donne, ecc.

2.3.3. L'argomento del *consensus omnium*, dell'antichità e della pervasività di un'istituzione, non rileva dal punto di vista del pensiero normativo che offre una critica basata su principi. Possiamo supporre, per ipotesi, che le due istituzioni che hanno goduto di maggiore antichità e (per un dato periodo) di maggiore diffusione, siano state la schiavitù e il sacrificio umano. Possiamo altresì ritenere che la critica che ne determinò, a un certo punto, l'inaccettabilità, fosse bene argomentata dal punto di vista dei principi che sottengono il pensiero normativo, e quindi felicitarci della scomparsa di queste venerabili, antichissime, universalmente diffuse, istituzioni umane.

2.3.4. A maggior ragione non va considerato un argomento conclusivo il *consensus omnium* in uno specifico contesto sociale e normativo (in uno stato-nazione ideale, pensato come straordinariamente omogeneo dal punto di vista culturale), perché il pensiero normativo agisce necessariamente criticando e/o rilegittimando le istituzioni preesistenti. Le istituzioni sono necessariamente esposte alla critica da parte del pensiero normativo (per una trattazione più estesa: Zanetti 2003).

2.3.5. Possiamo tuttavia supporre una comunità o gruppo di individui perfettamente concorde e felice, armoniosamente uniforme nelle credenze che sostanziano le regole costitutive di una istituzione che a sua volta comporta pratiche inaccettabili per altri individui (appartenenti a un altro gruppo), per *noi*. Il significato originario di quella pratica è perfettamente leggibile in termini di credenze e valori condivisi, rispettati e amati dai membri pressoché unanimi di quella comunità. La nostra critica pretenderebbe di condannare allora quello che, in primo luogo, non capisce, perché si ostina a considerare inaccettabile quello che di fatto risulta accettabile da un altro punto di vista; in secondo luogo, si ergerebbe a giudicare quello che non è chiamata a giudicare, perché quella pratica si giustifica in un sistema di istituzioni che non è il nostro.

2.3.6. In primo luogo, va ricordato che il pensiero normativo non agisce su elementi istituzionali isolati, impermeabili come capsule di significato separate. Secondo la formula di Raz, «il significato di una pratica è il suo significato sociale» (Raz 1994, p. 186; cfr. 1.5.1). Il fatto che una pratica abbia, nel suo contesto originario, un significato religioso e morale (supposto edificante), oppure politico, non è una circostanza *essenzialmente* rilevante dal

punto di vista del pensiero normativo; una volta che quella pratica sia trasferita in un contesto culturale dove sono disponibili opzioni differenti il significato della pratica medesima è, di fatto, alterato. Il matrimonio concordato (dai genitori, senza il consenso degli – in genere assai giovani – sposi) può avere un significato politico e culturale rilevantissimo, volto per esempio a rinsaldare vincoli tra gruppi, etnie o tribù potenzialmente rivali, a evitare conflitti, e così via. Sono note le conseguenze del tentativo sovietico di far cessare d'imperio questa pratica in Afghanistan. La medesima pratica del matrimonio concordato, se viene esportata in un contesto che ammette diverse opzioni in materia, come il matrimonio fra individui indipendenti che liberamente eleggono il partner su motivi soggettivi insindacabili (amore, interesse, paura della solitudine, ecc.), modifica necessariamente il proprio significato. Dopo che nell'orizzonte istituzionale sono diventate disponibili *alternative* opzioni, incompatibili ma considerate *valutabili* da parte di un settore della popolazione (da altri individui), il significato dell'istituzione "matrimonio concordato" risulta modificato perché *può* essere percepito come un'imposizione violenta lesiva della libertà individuale. Il fatto che questa percezione sia possibile, è l'elemento rilevante. L'eccezione, quando sia praticata in un paese occidentale, *può* essere percepita come una pratica barbara di mutilazione di un soggetto indifeso, non consenziente, gravemente lesiva della sua salute e dei suoi diritti all'integrità fisica. Il significato "originario" dell'eccezione (che va, naturalmente, considerato: 1.5.2) non rappresenta una circostanza esaurientemente rilevante dal punto di vista del pensiero normativo, che è correttamente *judgemental* delle pratiche che hanno un significato sociale complesso nel proprio orizzonte istituzionale. Il pensiero normativo genera una critica *principled* della pratica dell'eccezione senza che alcuna istanza di relativismo culturale possa relativizzarne i risultati. Solo un argomento alternativo basato su principi può farlo (1.5; 1.5.2).

2.4

Encompassing groups

Si tratta dunque di criticare, sul piano normativo, la pratica della circoscisione femminile, senza violare o discriminare l'orizzonte istituzionale entro la quale quella pratica troverebbe la sua originaria giustificazione. Le istituzioni che vengono generate da un *encompassing group* veicolano anche il senso di appartenenza dell'individuo alla sua comunità di appartenenza (1.5.1), e sono, com'è noto, condizione necessaria della sua fioritura in quanto individuo membro di quel dato gruppo (Raz 1994; Young 1990).

2.4.1. Dal punto di vista del pensiero normativo non esistono individui puri, neutrali: al contrario, gli individui sono descritti dalla spirale di appar-

tenenze sovrapposte che ne determinano la personalità complessa. Da questo punto di vista, la critica di un'istituzione è sempre un'operazione delicata, perché modifica il significato delle istituzioni che hanno una ricaduta sul sistema di opzioni (di *lifeways*) offerte alla scelta degli individui. La scelta non avviene in un asettico teatro della neutralità, ma si compie all'interno di un orizzonte di istituzioni che si autointerpretano prescrivendo divieti, obblighi, ecc., e che (a causa della logica stessa del pensiero normativo) richiedono tuttavia una *expressio* alla critica per mantenere una specifica legittimità basata su principi. Così, per esempio, se, per ovviare al rischio che la bambina escissa corre in termini di salute, si sceglie la strada di medicalizzare l'escissione, la pratica viene indirettamente legittimata nell'orizzonte normativo complessivo (1.5.8): e il significato (sociale) di *altre* alterazioni corporee, conseguentemente, muta.

2.4.2. Nel caso di specie, dunque, si danno diversi soggetti: l'individuo in quanto tale, membro di un *encompassing group* che, con le sue specifiche *beliefs*, costituisce un sistema di pratiche e di istituzioni che si autointerpretano in pratiche e prescrizioni per i membri del gruppo; il gruppo stesso, o comunità di appartenenza, che è condizione della fioritura dell'individuo-membro che contribuisce a determinare, nonché condizione del (logicamente necessario e *naturalis*) pluralismo istituzionale di partenza sul quale il pensiero normativo si trova a operare quando argomenta per principi; l'operatore, o gli operatori che, criticando dal punto di vista dei principi una data istituzione o pratica, ne devono rispettare il senso anche quando ne statuiscano una mancanza di legittimità che determina conseguenze normative concrete (ad esempio, l'aspicabilità di una proibizione giuridica di quella data pratica).

2.4.3. L'individuo che il pensiero normativo ha di fronte, come si è già accennato (2.4.1), è sempre un individuo determinato (non *disincarnato*), situato, membro di vari gruppi, ecc.: perché quando l'argomento basato su principi deve prendere in considerazione, per rispettarle e criticarle, le varie circostanze specificamente *relevanti*, queste circostanze sono già parte dell'orizzonte normativo e istituzionale che situano l'individuo.

2.4.4. Il gruppo è una condizione di fioritura dell'individuo (membro); le istituzioni generate dalle *beliefs* dei suoi membri sono quindi dotate di valore per questo motivo. Esse rappresentano un'opzione ulteriore in un sistema di opzioni incompatibili necessarie a una libera scelta da parte dell'individuo (Zanetti 2003). Questo significa, fra l'altro, che dal punto di vista del pensiero normativo, gli individui vanno sempre *prima facie* considerati titolari di un cosiddetto diritto di *exit* (di uscita dal gruppo di appartenenza), perché gli *encompassing groups* sono condizione di fioritura degli individui nel momento in cui arricchiscono il sistema di opzioni riconosciute in un dato orizzonte normativo, ma un'opzione cessa di essere tale quando è ascritta irreversibil-

mente (anche qualora si volesse sostenere che un'opzione ascritta irreversibilmente rimane un'opzione da un punto di vista logico, rimarrebbe vero che l'ascrizione irreversibile diminuisce il numero delle opzioni disponibili).

2.4.5. Poiché l'*encompassing group* ha il suo valore nel costituire un'opzione diversificata fino all'incompatibilità rispetto ad altre, non si può assumere, o pretendere, un rapporto necessariamente pacificato fra il gruppo e l'intero sociale dal punto di vista del quale si argomenta per principi quando si criticano le istituzioni stesse del gruppo (dei gruppi). Se i vari gruppi vengono presupposti come necessariamente armoniosi, perfettamente compatibili, se ne disconosce quella irriducibile specificità che, mentre rende la possibilità del conflitto un dato costante, ne costituisce anche, in senso stretto, lo specifico valore come opzione istituzionalizzata in un sistema pluralistico. Questo significa che, dal punto di vista del pensiero normativo, i gruppi vanno sempre *prima facie* considerati legittimati ad aspirare sia a una relativa integrazione (nell'intero sociale e/o cogli altri gruppi) sia a una relativa non-sottolinei la incompatibilità con altre opzioni rese disponibili. Così, un *encompassing group* di ispirazione religiosa può legittimamente aspirare a una felice integrazione con gli altri gruppi, richiedendo l'ammissione nel Pantheon delle religioni riconosciute istituzionalmente in un contesto di rapporti liberi, non aggressivi, ben oliati, e di reciproca soddisfazione (il nobile atteggiamento della Tavola Valdese illustra questo tipo di atteggiamento), oppure può, altrettanto legittimamente, aspirare a una relativa (e naturalmente scomoda) non-integrazione, come avviene con quelle comunità di musulmani che accitano la maggior parte delle leggi dei paesi di accoglienza — legittimamente aspirando a un miglioramento della propria situazione economica e sociale — ma che non desiderano in effetti alcuna reale e profonda integrazione con un intero sociale i valori laici del quale sono considerati incompatibili con i propri.

2.4.6. L'esito del pensiero normativo è non-relativistico fondamentalmente perché la sua stessa struttura concede una quota di accettabilità in più alla propria posizione nella misura in cui questa è in grado di rispettare le altre (Zanetti 2003): «E' come per i giochi linguistici. I giochi sono molti e diversi, ma c'è un gioco linguistico dentro cui sono gettato fin dall'inizio, a partire dal momento in cui comincio a capire che i giochi linguistici sono tanti. E allora se sono gettato fin dall'inizio in questo gioco, è il gioco che comprende il fatto che i giochi sono diversi. Accettare questo, significa sottrarre il discorso alla pretesa di adeguarsi ad una regola predefinita, che decide della verità e della falsità di quello che si dice e si fa» (Vattimo 2000, p. 91). L'argomento che si produce avrà dunque una sua caratteristica forza argo-

mentativa solo se renderà visibile il rispetto del pluralismo di quelle opzioni che sono incompatibili con i presupposti stessi dell'argomento prodotto.

2.4.7. La struttura argomentativa che è stato descritta fino ad ora (*sub* 2.4), con la sua concezione di *individui* che fioriscono in *gruppi* non necessariamente latenti di *lifestyles* e credenze compatibili fra loro e con l'intero sociale al quale questi gruppi afferiscono (da un altro punto di vista l'intero non è che una *larger society*), un particolare *encompassing group* con strutture di sovrapposizioni complesse rispetto agli altri gruppi), non è, dal punto di vista del pensiero normativo, che un'opzione argomentativa in favore di determinati principi, un'opzione *prima facie* sullo stesso piano di altre, teoricamente incompatibili con essa, delle quali sono latenti i membri di determinati gruppi. Questa struttura (fatta propria dai principi del liberalismo giuridico) permette tuttavia di rispettare i gruppi che non la condividono, e consegue perciò un *surplus* di valore argomentativo. Qualsiasi membro di qualsiasi *encompassing group*, latente di qualsivoglia *belief* che si declina in qualsivoglia pratica e istituzione, accetterebbe, sul piano della discussione critica sui principi, questa struttura argomentativa (proprio perché rispetta il pluralismo) come *second best* qualora i propri valori, incompatibili con gli altri, non fossero disponibili in termini assoluti; per questo motivo, questa struttura è adeguata per la generazione di un argomento normativo *prima facie* che critichi, rispettandole, le istituzioni che si autointerpretano in linguaggio prescrittivo di quei dati *encompassing groups*.

Il primato argomentativo di questo approccio è *debole*: non ammette una conclusione definitiva della discussione *prima facie*. Il primato di questo approccio consiste proprio nella sua debolezza: sussiste solo nella misura in cui rispetta approcci differenti e incompatibili rispetto a esso. Questo primato consente elaborazioni normative argomentate che, pur rispettando approcci differenti, permettono di considerare le circostanze rilevanti alla luce di principi rivolti alla critica di istituzioni e pratiche date.

2.5

L'argomento dell'"infelicità"

Il rapporto fra individuo e gruppo, come il rapporto fra individuo e (quel particolare gruppo che è l') intero sociale, può essere più o meno felice, più o meno armonioso, più o meno pacificato. Pretendere un'armoniosa pacificazione come valore di principio esclusivo in base al quale costruire un argomento normativo significa non considerare la serietà delle opzioni alternative a quelle compatibili con una situazione conflittuale.

2.5.1. In primo luogo, l'individuo (che come individuo membro ha bisogno del senso di *membership*, di *belonging*, al suo gruppo, con l'orgoglio tipico

di questa percezione) va protetto dalle (*against*) istruzioni eudemonologiche che il gruppo impartisce per permettere una felice integrazione nel suo seno: questa protezione prende innanzitutto forma, come si è visto, nel suo diritto di *exit*. Non si può costringere l'individuo a integrarsi in alcun *encompassing group*, il valore dei quali sta invece proprio nel rendere disponibili opzioni *available*, differenti e numerose per gli individui stessi. I membri di sette religiose che vengono perseguitati dai loro ex colleghi quando, non identificandosi più nel gruppo, esercitano il loro diritto di *exit*, vanno protetti dalla forzata, irreversibile, integrazione nel gruppo.

Il punto di vista soggettivo del gruppo va naturalmente rispettato. Il battere un'opzione è un atto irreversibile per i vescovi cattolici, ma chi cessa di frequentare la messa domenicale non viene perseguito dai messi del Cardinal Legato; non si "esce" dalla massoneria: dal punto di vista massonico si è massoni "in sonno", e tuttavia dal punto di vista del massone "pentito" si è cessati di essere massoni a tutti gli effetti. In entrambi i casi il diritto di *exit* è garantito senza che il punto di vista del gruppo sia violato.

2.5.2. In secondo luogo, l'individuo-membro (di un gruppo) non può essere costretto a una felice integrazione in quel particolare gruppo che è l'intero politico, ad esempio quando quest'ultimo non rispetti la specificità culturale (e normativa) dello specifico *encompassing group* al quale l'individuo stesso appartiene. Non si può forzare una felice integrazione dei cittadini: l'ambigua inclusività del *compeller intire*. Le istituzioni di un dato gruppo vanno rispettate da quel particolare gruppo — l'intero sociale — dal punto di vista del quale si articola una critica basata su principi.

2.5.3. La pratica della concisione femminile fa parte di un complesso sistema di istituzioni (1.2.4) che producono l'integrazione di un individuo nel suo ruolo all'interno della sua comunità o gruppo (1.5.1); rappresenta, da un lato, una precisa, e violenta, istruzione eudemonologica rivolta alla bambina (1.2.6), che per via di una serie complessa di circostanze potrà essere, in futuro, assai infelice in quanto donna non scissa all'interno della sua comunità di appartenenza (1.2.3); dall'altro, essa agisce con modalità di grande impatto (mutilazione irreversibile), pericolose (per la salute), e irraggiungibile del consenso del soggetto interessato (per via dell'età della bambina) al fine di "fellicemente" integrare un individuo in un dato gruppo (*encompassing group*).

Si deve a Immanuel Kant il beneficio sospetto liberale contro la politica della felicità ("soggettiva": intesa cioè come stato di piacere e soddisfazione massimi per gli individui). Si intenda per felicità "oggettiva" la *happy integration* della parte nel tutto cioè: a) dell'individuo nel gruppo; b) del gruppo in quel particolare gruppo che è la *larger society* dal punto di vista della quale ci si

pone per elaborare argomenti *principled* per criticare o ritegittimare determinate istituzioni o pratiche; c) dell'individuo in questo *larger group* stesso.

2.5.4. La riflessione filosofico-giuridica e filosofico-politica degli ultimi vent'anni ha insegnato, a chi è interessato, un sospetto analogo contro il valore unilaterale della comodità politica, della *Gemüthlichkeit*, dell'*ethos* compatto, degli *shared values*, dell'*islam sentire*, di quelle più pudibonde espressioni di omogeneità sociale di sfondo che non destano lo stesso disagio che parole come "razza" e "sangue" per fortuna ancora comportano.

2.5.5. Il principio delle opzioni incompatibili elaborato dal pensiero normativo esige invece che non solo la possibilità di una felice integrazione (felicità "oggettiva") sia considerata *valuable*, ma anche la possibilità di una relativa (e scomoda) non-integrazione lo sia: infelicità oggettiva (Zanetti 2003, § 5).

Nonostante le grandi costruzioni elaborate dalla teoria politica abbiano sempre enfatizzato l'"amicizia" che collega insieme gli individui-membri dell'unità politico-giuridica, il pensiero normativo non parte, da alcuna pre-determinata concordia o *homonia* quale valore di sfondo da preservare. È naturale – e suona molto banale il ricordarlo – che la concordia sociale sia un bene, e che la frammentazione in fazioni, nonché le divisioni che formano odio e violenza, siano un male: ciò che viene sostenuto in questa sede è soltanto che assumere una *homonia* sociale come valore esclusivo è inadeguato come principio al fine di elaborare argomenti normativi articolati e rispettosi della pluralità delle opzioni. Il principio del pluralismo delle opzioni incompatibili suggerisce che l'amicizia politica sia un valore costitutivamente plurale, e che fra le varie "amicizie" i rapporti non possano considerarsi necessariamente pacificati mentre si elabora un argomento che critichi determinate istituzioni o pratiche.

2.5.6. In questo senso, il valore da preservare non è alcuna forma di felicità sociale pre-determinata, ma il diritto delle parti a una relativamente felice integrazione, cioè la dignità irriducibile dell'individuo membro a non scomparire in alcun *set* di istruzioni eudemonologiche che di fatto aspirino a semplificare indebitamente il suo ventaglio di opzioni incompatibili. Per questo motivo si è in altra sede parlato di «diritto all'infelicità» (Zanetti 1998; 2003).

2.5.7. Quanto detto sopra ci assicura che, in una discussione in condizioni ideali di eguaglianza e pari dignità dei partecipanti, verrebbe rispettato e affermato il principio onde un numero maggiore e una qualità più diversificata di opzioni risultano preferibili rispetto ad assetti alternativi, e che per questo motivo una felice integrazione della parte nel tutto non costituisce l'unico valore meritevole di tutela in base al quale elaborare argomenti normativi.

2.5.8. Un argomento normativo in favore della proibizione della pratica della escissione che faccia perno su questi principi non risulta, quindi, arbitrato dal punto di vista del rispetto dovuto agli individui situati. Questo rispetto può assumere diverse forme: in alcuni casi, in particolare, l'argomento *principled* può fare perno su idee latenti nell'orizzonte normativo entro il quale l'istituzione data (la pratica dell'escissione, in questo caso) trova il suo senso (il «sovravisivismo dell'immanenza» di Walzer 1994, p. 47). La pratica dell'escissione, si scopre, non ha fondamento in una religione (1.2.2) e l'infibulazione (la più dolorosa e invasiva delle diverse forme di escissione, 1.2.1) è "contraria all'Islam" (1.5.9): dai valori immanenti in un dato orizzonte istituzionale si può far emergere un argomento che critichi e rispetti.

2.6

Soluzioni alternative

La riflessione sociologica e normativa più avvertita ha elaborato modelli esplicativi dei comportamenti normativi che hanno affrontato il problema della concisione femminile a partire dalla necessità di una sua proibizione (Facchi 2001). Questi "modelli" sono stati identificati con due strategie giuridiche, sviluppate da due paesi dell'Europa dell'Ovest per via della presenza nel loro seno di cospicue comunità di immigrati nei cui paesi di origine la pratica della escissione era, ed è, diffusa. Questi due paesi sono la Francia (sulla strategia giuridica francese in tema di escissione: 1.4) e il Regno Unito.

2.6.1. La Francia ha sempre avuto, fedele ai principi illuministici della sua migliore tradizione, un atteggiamento universalistico. Ancora oggi, chi studia la politica relativa agli immigrati entro l'*hexagone*, ha parlato di centralismo assimilationista (Melotti 1993; Kepel 1996): sembra che venga richiesto all'immigrato, più o meno, di diventare un *bon français*, e di accettare non solo le leggi, ma possibilmente gli usi e i costumi della terra di accoglienza. Il *way of life* francese è quello centrale e predominante, ma è aperto: si può diventare francesi e la strada della felice integrazione vorrebbe essere spianata.

In Francia la normativa applicata in materia di escissione è costituita, sostanzialmente, nell'articolo del codice penale che punisce le lesioni permanenti volontarie. La specificità della pratica non è mai stata presa in particolare considerazione. A eguali comportamenti seguono eguali conseguenze giuridiche, e la pratica della concisione femminile è stata interpretata come un caso particolare di mutilazione (1.4.1).

2.6.2. Un modello normativo differente è rappresentato dal caso del Regno Unito (sulla strategia giuridica britannica in tema di escissione: 1.3.7); per motivi di cultura giuridica – il *common law* e l'assenza di una codificazione

di ispirazione illuministica —, l'ispirazione universalistica assume una differente declinazione in terra inglese.

Per lungo tempo, la politica britannica nei confronti degli immigrati dalle ex colonie ha avuto tratti singolari. Nessuna reale assimilazione veniva forzata o anche solo auspicata. Le autorità, suscitando e riconoscendo *habers*, favorivano il coagularsi di comunità di immigrati all'interno delle quali costumi e tradizioni dei paesi di origine venivano, e vengono tuttora, mantenuti in vita. Si è parlato, in questo senso, di *pluralismo ineguale* (Melotti 1993), perché viene accettata in linea di principio l'idea che esista una pluralità di *encompassing groups*.

Nel Regno Unito la normativa in materia di escissione è stata regolata con una previsione specifica, il *Prohibition Female Circumcision Act* (1.3.7); la specificità della pratica è stata dunque presa in considerazione. A eguali comportamenti non necessariamente seguiti da eguali conseguenze giuridiche, perché la pratica della circonscisione femminile non è stata interpretata come un caso particolare di mutilazione volontaria. C'è una consapevolezza del ruolo della escissione come pratica istituzionalizzata entro una comunità.

2.6.3. Nel primo caso, le ragioni dei gruppi vengono trascurate, e si valuta e disciplina il comportamento astratto di individui in quanto tali, *disencompassing*, nel secondo caso, le ragioni dei gruppi inducono a valutare e disciplinare il comportamento di individui membri. Nel primo caso il principio della certezza del diritto rimane completamente illeso, mentre nel secondo caso viene compresso con una legge *ad hoc*. In entrambi i casi la pratica della circonscisione femminile viene condannata; ma mutano in modo interessante gli scenari tecnico-giuridici. In entrambi i casi, inoltre, "qualcosa va perduto": o il principio della certezza del diritto subisce una (pur lieve) compressione, oppure l'attenzione e il rispetto *prima facie* dovuto agli *encompassing groups* (e alle istituzioni e pratiche da essi generate) vengono, sia pure per validissime ragioni, appannate.

2.6.4. Sono ovviamente possibili scenari molto più complessi, e la distinzione fra il modello francese e quello inglese è stata qui tracciata solo a fini esemplificativi, sulla scorta dei risultati offerti dalla ricerca sociologico-giuridica (Fracchi 2001).

2.7

Conclusioni

La proibizione giuridica della pratica della circonscisione femminile è quindi criticamente giustificata attraverso molteplici argomenti:

2.7.1. perché gli aspetti rilevanti del pericolo per la salute del soggetto, del forte e permanente impatto, della mancanza di consenso, sono presenti in questa particolare alterazione del corpo umano (1.2.1; 2.2.7);

2.7.2. perché le istruzioni eudemonologiche che comportano una felice integrazione della parte nel tutto non costituiscono l'unico ed esclusivo principio sulla base del quale costruire un argomento normativo: la prima "infelicità" oggettiva da proteggere è anzi quella della bambina alla quale altrimenti non viene offerta altra scelta che quella di una "costosa" integrazione nel gruppo di appartenenza (1.5.3; 2.5.3; 2.5.8);

2.7.3. perché la soluzione inglese mostra come essa sia possibile avendo riguardo alle specificità dell'*encompassing group* di appartenenza. Il pensiero normativo si rivolge sempre a individui situati: l'appartenenza al gruppo (con le richieste di lealtà ad essa collegate) è un elemento rilevante per la riflessione critica normativa, e che risulta invece irrilevante per il legislatore universale e razionale della tradizione illuministica francese (1.5.5; 1.5.6; 2.6.3);

2.7.4. perché essa è del tutto compatibile con una *policy* di istruzione e di dialogo con gli individui membri delle comunità dove l'escissione viene praticata: *policy* che, quando sia portata avanti attraverso strutture adeguate e con attenzione e rispetto, può avere conseguenze di rilievo nel limitare la diffusione del fenomeno (1.5.7; 1.5.8; 1.5.9); la condanna giuridica della pratica dell'escissione, in particolare, può essere affiancata da strategie dissuasive basate sui valori e sugli argomenti propri dell'*encompassing group* (Turnaturi 1996; 1.5.8; 1.5.9);

2.7.5. perché essa è del tutto compatibile con strategie *a latere* che tengano conto dei problemi reali degli individui membri delle comunità dove l'escissione viene praticata: problemi concretissimi, talvolta, di emancipazione economica e di affermazione sociale (1.5.9 a; 1.5.9 c);

2.7.6. perché essa è del tutto compatibile con strategie *a latere* che tengano conto della sensibilità degli individui membri delle comunità dove l'escissione viene praticata: è possibile favorire la diffusione di forme puramente simboliche, non lesive né pericolose, di circonscisione femminile: forme rituali che, da un lato, non comportino, ovviamente, alcuna mutilazione, e che, dall'altro, avvengano in ambiente sterile e sotto il controllo di strutture sanitarie, sottraendo il corpo delle bambine a un attacco e a una minaccia in termini di rischi igienico-sanitari (1.5.8; 1.5.9; 2.5.8);

2.7.7. perché le ragioni ad essa opponibili in base a un'istanza di relativismo culturale falliscono (1.5.3; 2.3.6).

3

Commento

di *Augusta Barbera*

Secondo l'Organizzazione mondiale della sanità sono circa 130 milioni le donne che negli ultimi anni hanno subito qualche forma di mutilazione sessuale (1.1.1). E un crimine? Tenuto conto delle sofferenze gravi, ripetute e permanenti, che provoca nelle bambine e nelle adulte, per noi occidentali potrebbe esserlo ma – si chiede Emma Bonino su "La Repubblica" del 10 dicembre 2002 – chi sono i criminali? Le madri che costringono le figlie, i governi che tollerano o incoraggiano il fenomeno? Parlare di crimine per queste pratiche certamente ripugnanti è forse eccessivo, ma certamente vengono violati i diritti sanciti in diverse convenzioni o dichiarazioni internazionali sui diritti dell'infanzia o per la lotta alla discriminazione e alla violenza sulle donne. Legittimare una "ingerenza umanitaria" delle organizzazioni internazionali? Non si tratta di un'impresa facilmente praticabile. Solo una più generale battaglia politica e culturale per l'affermazione dei diritti civili e politici, in un contesto di lotta agli oscurantismi tribali e religiosi, può consentire di raggiungere per le donne quella pari dignità che lo stesso mondo occidentale è riuscito a conseguire dopo secoli.

La maggior parte delle donne mutilate vive in paesi africani, arabi e asiatici, sottoposte a tali pratiche per radicamento tribale, spesso a prescindere dalla appartenenza religiosa (il Corano sembra permettere ma certamente non impone le mutilazioni), ma il fenomeno è presente in misura crescente nei paesi occidentali ove più accentuata è l'immigrazione.

Che fare allora? Ha ragione Alessandra Facchi nell'affermare che la consuetudine della "escissione" degli organi genitali femminili (uso anche in questo termine in senso generico, senza distinguere fra le varie forme rituali, dalla semplice asportazione del clitoride alla vera e propria infibulazione, che aggiunge alla escissione del clitoride la chiusura della vagina, e che riguarda sia le minorenni che le maggiorenni: 1.2.1) rappresenta "forse il più complesso" caso di *pluralismo normativo* con il quale devono confrontarsi i modelli di convivenza multiculturale (1.3.1).

Se la norma del paese ospitante considera "vittima" la ragazza, nella propria cultura, essa è invece la "festeggiata" (1.5.1): questo può dare, in breve, l'idea della drammaticità del conflitto culturale.

Come conciliare un elementare "diritto umano" alla integrità del proprio corpo e il diritto dei gruppi a mantenere la propria identità? Come rispettare la dignità della donna e il diritto all'appartenenza della donna stessa al proprio gruppo e al sistema di valori e di credenze che questo esprime? Privilegiare la gioia della integrità fisica o la gioia della armonia con il proprio

gruppo? Punire il crimine nei paesi occidentali secondo le norme del paese ospitante? Ovvero far prevalere l'obbligo sociale radicata nella etnia di origine, la cui mancata osservanza, sottolinea Facchi, «rende la donna impura», per cui non si può sposare e fare figli, e «la sua stessa famiglia se ne vergogna» (1.2.3).

Dalla fine degli anni ottanta del Novecento il dibattito è aperto negli Stati Uniti, nel Regno Unito, in Svezia, Francia e Canada; alcuni di questi paesi hanno approvato specifiche leggi in materia. Ma in Italia, dove pure da tempo vi è una forte immigrazione di eritrei e somali, se si eccettua l'impegno di qualche organizzazione femminista, il dibattito è ancora agli inizi e dobbiamo essere grati – al di là delle soluzioni prospettate – allo studio di Alessandra Facchi e di Gianfrancesco Zanetti, che, da due punti di vista diversi, quello della sociologia giuridica e quello dell'etica normativa, giungono a conclusioni convergenti.

Due sembrano le strade possibili per chi voglia reprimere tali pratiche: quella scelta dal Regno Unito (ma anche dalla Svezia), che dal 1985 ha approvato una specifica legislazione (*the Prohibition of Female Circumcision Act*), di taglio empirico, e quella francese, più legata culturalmente all'impostazione illuministico-giacobina del diritto universale, generale e astratto, che applica le normali regole del codice penale (1.3.7; 1.4).

È il riflesso di una più generale contrapposizione fra due scelte di politica del diritto, una assimilazionista, l'altra pluralista. La prima, ancorata ai valori universali della tradizione centralizzante, illuminista e laica, vede nella cittadinanza la categoria in grado di unificare diverse tradizioni e culture, la seconda vede nella società lo spazio pubblico in cui si unificano diverse comunità (con il rischio di quelle esasperazioni denunciate da Giovanni Sartori [2000, p. 55], ma anche in modo più specifico dalla stessa Martha Nussbaum 2001). Nella tradizione francese i diritti appartengono al cittadino in quanto tale, a prescindere dalla propria collocazione etnica o religiosa, nella tradizione anglosassone appartengono all'individuo, in quanto inserito in comunità parziali legittimate da regole comuni. Basti considerare che nel Regno Unito e negli Stati Uniti vengono registrate le origini etniche allo scopo di favorire il riconoscimento di identità culturali, mentre in Francia tali registrazioni vengono considerate pratiche discriminatorie, anche se alcune breccie sembrano aprirsi in questi ultimi anni (*amplicius* Martiniello 1997, pp. 48 ss, 56).

Vi è chi ritiene conciliabili queste due versioni provenienti dallo stesso ceppo liberale (Wäzler 1998) ovvero chi (Kymlicka 1999), partendo dalla affermazione che l'accettazione delle differenze realizza la vera eguaglianza, perviene alla conclusione che le due vie potrebbero integrarsi (e qualche esempio lo si trova in Germania o nei paesi scandinavi): il principio universa-

lizzante della citradinanza potrebbe conciliarsi quindi con statuti speciali per le minoranze. In tal modo si potrebbero combinare insieme, secondo principi propri della tradizionale tolleranza liberale, diritti "eguali" e diritti "diseguali".

Mentre nel Regno Unito sono stati conseguiti alcuni risultati positivi attraverso l'applicazione di una legislazione speciale, in Francia non pochi problemi si sono posti nell'applicazione delle normali regole del codice penale: la semplice escissione della difteride è mutilazione di un organo? Avrebbe senso punire anche la circoncisione operata dalle famiglie ebre ortodosse? Siamo di fronte, in alcuni casi all'esercizio di un diritto o all'adempimento di un dovere? Si può sempre configurare un dolo in chi pone in essere o agevola tali pratiche? E in alcuni casi il medico non ha il dovere di intervenire onde evitare un male maggiore?

Problemi non diversi si porrebbero in Italia se ci si dovesse affidare esclusivamente all'art. 5 del codice civile e agli artt. 582 e 583 del codice penale, che puniscono chi cagiona ad altri lesioni personali, ma il tema nel nostro Paese sembra pressoché ignorato (a parte la scarsa giurisprudenza citata da Facchi: 1.3.6). Si può solo citare una nota del Comitato nazionale di bioetica che ha escluso la legittimità della pratica della circoncisione femminile mentre ha riconosciuto la legittimità di quella maschile e il D.P.C.M. 29 novembre 2001 che ha escluso che tali pratiche possano essere annoverate fra i livelli minimi di assistenza necessariamente erogabili dal Servizio sanitario nazionale (cfr. al riguardo Botta 2002, pp. 268 ss.).

Che fare in concreto? Secondo Facchi e Zanetti — che decisamente preferiscono una normativa non universalistica ma speciale, meno rigida e più flessibile — va distinta la mutilazione operata su una minorenni dalla mutilazione su una persona adulta (1.5.3).

Alla prima va garantito il diritto a operare una scelta, nel momento in cui il suo sviluppo sarà completo, fra l'integrazione nelle regole occidentali e il mantenimento della propria identità etnica e culturale. E alla persona maggiorenne, invece, va garantita la libertà di sottoporsi alla mutilazione? A tanto non arrivano gli autori (ché significherebbe riconoscere un assurdo "diritto all'escissione") ma ritengono opportuno una depenalizzazione, sostituendo le sanzioni penali con azioni di educazione e assistenza e in ogni caso consentendo di effettuare l'intervento, sempre per le persone adulte, in strutture sanitarie pubbliche, minimizzando i rischi per la salute (1.5.8). Secondo questa impostazione una legge non deve punire, così peraltro creando fenomeni di rimbizzo, fenomeni di chiusura identitaria, ma deve soprattutto «avvicinare, comprendere, prendere cura, adattarsi, mediare». In tal modo peraltro si eviterebbe la «pseudemulificazione giuridica dei fenomeni sociali»

frutto di politiche assimilationiste riconducibili ai citati modelli di integrazione (1.5.5).

Sulla necessità di comprendere tali culture insiste Zanetti il quale ricorda altre alterazioni del corpo accettate da altre civiltà, dalla castrazione delle voci bianche nell'Europa cristiana (alla pratica pose fine Napoleone), alla deformazione del collo o del piede in talune civiltà fino a talune pratiche contemporanee, sempre più ardite, di *piercing* o tatuaggio indelebile (2.2). Fenomeni fra loro diversi per impatto, irreversibilità, nocumento alla salute ma che servono a mettere in luce come sia le pratiche di alterazione del corpo sia i sistemi normativi — siano essi sociali o giuridici — abbiano contenuto e significato variabile e tale da giustificare un relativismo culturale crescente vuoi nelle dottrine *communitarian* d'oltreroceano vuoi negli stessi atteggiamenti sociali.

Il dubbio che potrebbe assalire il lettore riguarda, appunto, il possibile scaldamento nel relativismo culturale, vale a dire nella conclusione che non esistono verità assolute e ognuno ha diritto di essere felice a proprio modo, ma le posizioni assunte da Zanetti si leggono più agevolmente richiamando quanto scritto più ampiamente in un pregevole volume del 1998 (Zanetti 1998). In tale volume Zanetti è attento alla ricorrente problematizzazione delle relazioni fra diritto, amicizia e morale che hanno contrassegnato la filosofia classica ma senza scendere nel relativismo culturale. Se per l'etica "antica" — Aristotele e Platone sono il punto di riferimento — la comunità rende possibile la felicità per il singolo — posizione "olistica" perdurante nei vari fondamentalismi contemporanei — per cui l'individuo è felice nella identificazione con il tutto, con Immanuel Kant si spezza tale armonia. Con il filosofo di Königsberg, la parte non si esaurisce nel tutto, conserva una dignità opponibile a quella del tutto. Da qui prende le mosse Zanetti per delineare i tratti di quello che definisce "il diritto all'infelicità", vale a dire il diritto rivendicato da chi non vuole essere "costretto" alla felicità (cfr. anche 2.5.6).

Nel caso che ci interessa da vicino, secondo questa impostazione, va salvaguardato — per essere brevi — il diritto dei gruppi portatori di valori e culture diverse di rifiutare l'assimilazione ai valori del gruppo egemone ma anche il diritto di chi, inserito in un gruppo minoritario, vuole liberarsi dall'abbraccio soffocante del suo sistema di valori.

Zanetti ricorre alla *philia*, come categoria ordinante, in una posizione concorrente con la giustizia. L'intero della *polis* è così formato da comunità minori, frutto della funzione ordinante della amicizia, a sua volta legate insieme dalla "politica", che altro non è se non una particolare forma di amicizia. Su questo sfondo le ragioni di Creonte (la coesione dello stato — la *bona noia*, l'amicizia politica — realizzata attraverso la legge uguale per tutti) possono convivere con la *philia* familiare di Antigone. Entrambe da rispettare

secondo il messaggio di Sofocle e proprio per questo Zanetti teorizza “i passi indietro” della comunità politica, delle sue leggi in particolare, necessari perché sia rispettata la coesistenza delle varie comunità (i *blacks*, gli zingari, gli omosessuali, le comunità di immigrati, ecc.).

Sulla base di questa impostazione va tutelata sia l'integrazione del gruppo nella società ospitante e del singolo nel gruppo sia la decisione di non integrazione. Le opzioni sono entrambe coerenti, non possono essere “confutarle” ma solo capite e rispettate. Ne discendono due conseguenze importanti: la possibilità di opzione, di scelta fra diverse alternative, va riconosciuta a coloro che, per età e condizione psichica, sono in grado di manifestare questa opzione (maggiorenni, persone in grado di intendere e volere, ecc.) e in ogni caso gli individui vanno considerati titolari di un diritto di *exit* dal gruppo perché l'opzione cessa di essere tale quando è ascritta irreversibilmente (2.4.4; 2.5.1).

Ma rimangono aperti ancora problemi ai quali non è facile dare una risposta: in nome del rispetto del “diritto all'infelicità” è ammesso, ad esempio, il suicidio assistito, il diritto a non curarsi, il diritto ad assumere droghe, la libertà di non portare il casco? Seguendo il ragionamento svolto per l'escissione probabilmente gli Autori opererebbero una duplice distinzione: da un lato rispettando la scelta di chi ha maturato una effettiva capacità di autodeterminarsi, dall'altro distinguendo fra chi con l'esercizio del suo diritto alla infelicità danneggia solo se stesso e chi invece procura danni ad altri soggetti (fra cui la comunità che deve assumersi l'onere di curare un individuo che ha compromesso la propria salute psicofisica). Ma se l'individuo – questo è il mio dubbio – è condizionato dall'appartenenza ai gruppi quando si esercita effettivamente la sua libertà di autodeterminazione?

Siamo di fronte ad aspetti particolari di temi di riflessione eudemonologica poco affrontati in Italia ma che continuano a essere alla base di vivaci e agguerrite scuole nei paesi di tradizione anglosassone, negli USA soprattutto, quella *communitarian*, quella “neogiusnaturalistica”, quelle legate ai movimenti femministi, quelle genericamente definite “perfezioniste” (ancora nella Dichiarazione di indipendenza americana il «diritto al perseguimento della felicità» appare il fondamento di un costituzionalismo volto a ricercare un rapporto armonico fra il singolo e la comunità). Ma in quei Paesi ritorna il problema non risolto: è l'individuo un'astrazione (come nella antropologia marxiana pur sempre ancorata alla filosofia classica) ovvero è la società stessa un'astrazione, altro non essendo che il modo per indicare il numero complessivo delle persone che la compongono?

In altre parole – tornando al nostro tema – nella decisione che la donna adotterà è la scelta individuale che prevale oppure finisce per operare quel legame comunitario che di più riesce a influire sulla decisione individuale?

Opererà il legame della comunità di provenienza ovvero quello della comunità di accoglienza; il perdurante fascino dei riti tribali ovvero l'attrazione dei valori occidentali? Saranno più forti la *philia* del gruppo di origine o le “nuove *philiae*” in corso di acquisizione nei luoghi di socializzazione del paese ospitante?

Se il *totum est prius* ha prodotto nei secoli – è noto – esiti totalitari, la dissoluzione dei legami comunitari produce, nei tempi presenti, alienazione, anomia e perdita di senso. Fino a che punto la tolleranza può nutrirsi dell'indifferenza?

Rimane aperto comunque un interrogativo di fondo, proprio delle società multiculturali e che io, con l'ottica del costituzionalista, così riformulo: fino a che punto una società multiculturale può accettare al proprio interno la rottura dei valori fondamentali su cui si costruisce la “unità politica” di una comunità? Non mi riferisco né al *Feriat* di Carl Schmitt o alla “concordia” della *polis* nella tradizione classica (e neanche al concetto stesso di *Gemeinschaft* di Tönnies) ma più semplicemente al concetto stesso di Costituzione, come proiezione di un ordine di valori costituito (compreso il massimo di multiculturalismo tollerabile). Accanto al cosmopolitismo abbiamo bisogno di riaffermare con orgoglio – per richiamare la nota espressione di Habermas – il nostro «patriottismo costituzionale». E il discorso vale anche per la futura Costituzione europea (o meglio per il Trattato Costituyente). Una recente risoluzione del Parlamento europeo (13 marzo 2002) opportunamente afferma: «non sarà ammesso che con il pretesto di credenze religiose, pratiche culturali o consuetudinarie si violino i diritti umani [...] perché nessuno [...] può essere al di sopra del rispetto dei diritti umani fondamentali».