

Collana coordinata da
Alberto Malatesta e Mario Zanchetti

2

MARIO RICCIARDI
CORRADO DEL BÒ

PLURALISMO E LIBERTÀ FONDAMENTALI



giuffrè editore



INDICE

	<i>pag.</i>
<i>Introduzione</i> di Mario Ricciardi e Corrado Del Bò	3
MARIA PAOLA FERRETTI Tre modi di intendere le differenze culturali	5
EMANUELA CEVA Giustizia procedurale e pluralismo dei valori	31
CORRADO DEL BÒ Pluralismo e questioni bioetiche	57
GIANFRANCESCO ZANETTI Amicizia e politica: un tentativo di ricostruzione	79
ELVIO BACCARINI Culturalismo liberale. Tutela delle minoranze e autonomia	99
MARIO RICCIARDI Identità nazionale e pluralismo	133
THOMAS CASADEI «Diritti in bilico»: i diritti sociali tra riconoscimento e oscuramento	163
<i>Pluralismo e libertà fondamentali: una bibliografia ragionata</i> di Maria Paola Ferretti	197

TUTTE LE COPIE DEVONO RECARE IL CONTRASSEGNO DELLA S.I.A.E.

© Copyright Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milano - 2004
Via Busto Arsizio, 40 - 20151 MILANO - Sito Internet: www.giuffre.it

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Tipografia «MORI & C. S.p.A.» - 21100 VARESE - Via F. Guicciardini 66

tentativo per cercare di offrire una soluzione normativa al problema della stabilità nel tempo delle società liberaldemocratiche contemporanee. Uno dei pregi di questa soluzione è che rispetta i severi vincoli che il fatto del pluralismo impone alle teorie normative contemporanee. Come ho cercato di mostrare in questo saggio, la soluzione rawlsiana può trovare applicazione anche in un ambito, quale è quello bioetico, in cui sembra più difficile immunizzare una concezione politica della giustizia rispetto alle dottrine comprensive. Da questo punto di vista, ho cercato di individuare all'interno della strategia rawlsiana, attraverso un approfondimento della nozione di neutralità, una strategia volta a discernere tra argomenti ammissibili e argomenti non ammissibili nel dibattito bioetico pubblico e ho provato ad applicare questa strategia a un problema bioetico specifico, quello dell'aborto.

I risultati, a me pare, sono promettenti e invitano a continuare nella definizione di una prospettiva filosofica che realizzi l'obiettivo di depurare – per quanto possibile – la discussione bioetica pubblica dall'influsso delle dottrine morali comprensive e dai loro corollari morali, religiosi e filosofici.

GIANFRANCESCO ZANETTI

AMICIZIA E POLITICA: UN TENTATIVO DI RICOSTRUZIONE*

1. Introduzione

La complessità della nozione di amicizia risiede in parte nella sua sospensione fra la sfera privata e quella politica (ciò che Derrida ha chiamato il «paradosso» dell'amicizia¹).

Il problema è che, a prima vista, l'amicizia costituisce un oggetto di studio più adatto al filosofo morale o al sociologo che al filosofo del diritto o della politica. La percezione intuitiva dell'amicizia è quella relativa alla *sfera privata*, come nelle parole di Alberto Savinio, il fratello di De Chirico, che la predilige all'amore per via del suo carattere disinteressato, mentre l'amore «è una forma di associazione intesa a fini più o meno confessabili»². La nozione di amicizia sviluppata dai teorici politici ha poco a che fare con

* Questo contributo è stato presentato e discusso il 21 ottobre 2003 presso il «Center for the Study of Law & Culture» della School of Law della Columbia University, New York City, NY, nell'ambito di un ciclo di *Lectures* su *Kinship, Friendship, Citizenship, and the Law*, e il 15 aprile 2004 alla «2nd Pavia Graduate Conference in Political Philosophy» (Università di Pavia, 15-16 aprile 2004). Vorrei ringraziare Gianmaria Zamagni per l'eccellente lavoro eseguito sul testo originale e Thomas Casadei per le sue osservazioni critiche. Un ringraziamento anche a Ian Carter, Peter Jones, Kendall Thomas, Joan Tronto, Nadia Urbinati per i loro commenti e le loro domande in sede di discussione.

¹ DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. di Chiuazzi, Milano, 1995 [1994], p. 10.

² SAVINIO, *Nuova Enciclopedia*, Milano, 1977, p. 31.

una siffatta saggezza moralizzante, e richiede, naturalmente, una specifica linea di ragionamento.

È una lusinghiera tentazione quella che, mentre impreca contro il «mondo moderno, liberale e individualista», evoca la dolcezza di una comunità «come la polis secondo Aristotele». Il fatto che l'amicizia sia stata «relegata alla sfera della vita privata», e in tal modo sminuita rispetto a ciò che era un tempo, è un elemento significativo per una diagnosi antiliberal: «da un punto di vista aristotelico, una moderna società politica liberale può apparire soltanto come una accozzaglia di cittadini di nessun luogo (...). Possiedono, nel migliore dei casi, quella forma inferiore di amicizia che si fonda sul vantaggio reciproco. Il fatto che siano privi del vincolo dell'amicizia è ovviamente collegato con il dichiarato pluralismo morale di queste società liberali»³.

In definitiva, da questo punto di vista, amicizia significa un insieme ben accetto di valori condivisi, un *idem sentire* che può eventualmente condizionare decisioni giuridiche, come sarebbe piaciuto a Lord Devlin.

In questa sede argomenterò, in primo luogo, che una tale nozione di amicizia è il risultato di un fraintendimento dei testi classici⁴. L'idea soggiacente a questo fraintendimento è che una *philia* aristotelica, propriamente rispettata, porterebbe a una più naturale relazione fra diritto e moralità — una relazione che potrebbe condurre a qualche tipo di *legal enforcement of morals* affinché la comunità politica possa svilupparsi. Al contrario, io credo che una comprensione appropriata del modello aristotelico dell'amicizia politica metta a fuoco criticamente la nozione liberale di autonomia

³ MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di Capriolo, Milano, 1988 [1981], p. 189.

⁴ Cfr. ZANETTI, *Problematic Aspects of Aristotle's Philosophy of Law*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1995, pp. 47-64.

individuale.

Mi concentrerò, quindi, sull'impatto che una comprensione corretta della nozione aristotelica dell'amicizia potrebbe avere sui problemi di diritto e morale che scaturiscono dalle nuove forme di pluralismo sociale. La nozione tradizionale di amicizia politica viene concepita come in opposizione al pluralismo e al conflitto. I tempi della disputa fra *liberals* e *communitarians* sono passati, ma i leaders europei occidentali talvolta trovano ancora questa nozione di «valori condivisi» piuttosto attraente. Gli uomini e le donne che vengono come immigrati dal Nordafrica e dall'Europa orientale stanno cambiando la demografia del vecchio continente, mettendo in questione l'auto-identità di cittadini che non sono stati educati a pensare in termini multiculturali. In Italia, influenti politici come Umberto Bossi (membro della attuale maggioranza e leader carismatico della Lega Nord), ha parlato esplicitamente di valori minacciati dagli immigrati musulmani; ha anche fatto riferimento a una «razza padana», una «razza» di esseri umani che, se lo comprendo correttamente, dovrebbe risiedere per lo più in quelle regioni ricche del Nord del Paese, ove il partito di Bossi ha particolarmente successo. L'idea è dunque quella di riconoscere un qualche tipo di uniformità sostanziale data come punto di partenza del ragionamento politico, o di un documento giuridico.

2. Un fraintendimento della nozione aristotelica di amicizia

Ciò che rende problematica l'amicizia, è la varietà di forme, tra loro incompatibili, che la *philia* può assumere. Questa varietà può far esplodere conflitti, e Aristotele è ben consapevole di questo fatto fondamentale. Egli aveva certamente letto *Antigone*, una tragedia ove diverse forme di amicizia si scontrano l'una contro l'altra, e la disattenzione

verso le diverse forme di *philia* porta al disastro⁵.

L'amicizia politica, in Aristotele, è quella fra coloro che appartengono alla medesima *polis*. Come regola generale in ogni forma di comunità ci deve essere una qualche forma di *philia*. L'intero della *polis* è così organicamente formato da comunità minori, ognuna delle quali è stretta da un rapporto di amicizia, di *philia*. La *polis* stessa, la comunità politica, è resa stabile da una particolare forma di amicizia, l'amicizia politica o concordia (*homonoiia*). Essa esiste lasciando sussistere le *altre* forme di amicizia: non le elimina in quanto dannose, non le supera in quanto superflue. Questo è un punto chiave in Aristotele. Siano rispettate o solo tollerate, esse non sono in ogni caso schiacciate, come avviene nella concordia richiesta da Platone nella *Repubblica*, dove la *sophrosyne* adempie il compito di far svolgere ad ognuno il proprio ruolo sacrificando la concretezza dei rapporti umani alle necessità olistiche del tutto.

I valori condivisi hanno un ruolo importante in Aristotele, ma non è vero che la sua nozione di amicizia politica, concordia (*homonoiia*), dovesse significare un rafforzamento, o un'attuazione di quest'idea. Quando Aristotele offre esempi di *homonoiia* non è in questione direttamente alcun condiviso valore morale – ci troviamo di fronte, al contrario, a decisioni pubbliche su istanze specifiche: finanziamento di guerre, scelta di un leader. La *homonoiia* non è chiamata a realizzare una troppo forte unità, così da rendere la città-stato una famiglia o un individuo (*makroanthropos*). La comunità politica non è data da cittadini che pensano nello stesso modo, ma da cittadini che pensano in maniera differente le questioni politiche connesse al bene comune.

Il paradigma classico dell'amicizia politica ha trasmesso

⁵ Cfr. ZANETTI, *Political Friendship and the Good Life*, Dordrecht, 2003, § 7.

una nostalgia filosofica per la *homonoiia*, per una fraintesa concordia, obliterando così l'altro aspetto di questa tradizione filosofica greca, connessa alle complessità – e alle tragedie – inerenti alle molteplici varietà di amicizia. Una grande tradizione è per questo fraintesa, poiché è vero che la concordia e le responsabilità dell'essere membri (*membership*) erano ritenute *valuable*, ma è vero altrettanto che i tragici, e Aristotele, avevano mostrato come il *pluralismo dell'amicizia* debba essere preso sul serio, per quanto esso possa risultare problematico e difficile da gestire.

Questo è un punto chiave nella ricostruzione dell'equivoco sull'amicizia. Tentare di evocare lo spettro di Aristotele per fornire una risposta ai problemi di diritto e moralità in termini di *philia* sarebbe un errore. È vero che la *polis* implicava un set di valori condivisi, ma la nozione di amicizia era attentamente pensata perché rispettasse quei valori che possono, occasionalmente (talora), far scoppiare un conflitto.

Dell'antico paradigma di amicizia politica, un certo pensiero politico ha dato nostalgicamente il benvenuto solo a ciò che era considerata una dimensione etica stretta di *philia*, l'unità solida di quell'*idem sentire* che assicurasse la buona salute del tutto politico, senza comprendere che i Greci avevano già scoperto il potenziale tragico inerente alla pluralità di amicizie – e la bellezza della sfida da queste posta ad un serio pensiero sul *flourishing* umano.

Nella città aristotelica, come nella Tebe dell'*Antigone*, il potenziale conflitto fra valori è conservato come condizione favorevole al «fiorire» della vita pubblica. L'amicizia aristotelica non è stata mai quella di Platone: «troviamo dunque, nel pensiero di Aristotele sulla città civilizzata, un'idea che abbiamo già incontrato nell'*Antigone*, l'idea secondo la quale il valore di certi costituenti della buona vita umana è inseparabile da un rischio di opposizione, quindi di

conflitto»⁶. L'amicizia era esaminata da Sofocle e Aristotele non tanto per liquidare le ragioni del pluralismo e di conflitto, ma per rispettarle; non per eliminare i problemi creati dalla coesistenza di diversi sistemi di valore ma per articularli e comprenderli in tutta la loro, altamente problematica, complessità.

3. *Pluralismo di amicizie*

A mio avviso la nozione di amicizia deve essere esplorata da questo differente punto di vista: ovvero dal lato più oscuro (e negletto) della nozione classica di *philia* – l'aspetto «tragico» dell'amicizia.

A questo proposito, supponiamo che l'intero politico accetti un'integrazione *imperfetta* delle parti e non imponga alcuna linea-guida «omogeneizzante» sui (potenziali) cittadini. Qui non c'è di certo alcuna «amicizia civica» sorretta da un singolo *ethos* così strettamente coerente e positivo da ammettere l'incorporazione dei valori morali nel diritto. Non c'è neppure una «amicizia civica» come quella evocata da John Rawls in alcune pagine della sua opera. Ciò che esiste sono le *amicizie*, al plurale, non necessariamente armoniche e persino incompatibili tra loro.

Per quanto la «tradizione centrale» dell'amicizia ruoti, a volte, attorno ad un equivoco, essa non sembra aver mai perso la sua radicata credenza nel valore fondante di una solida e generalizzata *philia* per dar conto del radicamento etico di una comunità e delle sue leggi.

Rinunciare all'amicizia sostantiva della tradizione può tuttavia essere il prezzo di una declinazione critica del

liberalismo giuridico, specificamente utile in quei Paesi europei che sono al momento di fronte alla sfida di una società sempre più multiculturale.

In questo scenario, dunque, il coordinamento tra le parti avviene in *negativo* attraverso l'eguale riconoscimento giuridico del pluralismo delle realtà sociali alle quali le varie forme di «amicizia» danno vita. Una felice integrazione non è il solo valore; un altro valore è la possibilità di una relativa non-integrazione nell'intero politico.

La riflessione liberale non si è confrontata con franchezza sul tema dell'amicizia politica. La dottrina dell'amicizia non è stata coerentemente riformata in senso liberale, e talvolta si esita a trarne conseguenze imbarazzanti. La riluttanza è particolarmente forte in alcune aree delicate. Per esempio – ora sto deliberatamente scegliendo un caso controverso, che disturba – alcuni sociologi hanno difeso la permissività colla quale, nelle zone «fuori legge» degli Stati Uniti, si accetta che le «bande» si scontrino fra loro senza che la polizia intervenga. Lo storico francese Georges Duby ha anzi proposto un'istituzionalizzazione delle «bandes dans le banlieu», preferibile a suo avviso all'anarchia totale: questo certamente non è nulla più che un argomento tecnico-prudenziale, ma è significativo che Duby elabori un confronto interessante con le bande organizzate di epoca medievale, confraternite blandamente controllate da poteri municipali che concedevano loro determinate libertà⁷.

In casi come questi, non v'è alcun *ethos* comune a cui fare appello: la parte, cioè la comunità retta da una specifica forma di *philia*, fa un passo indietro, non desiderando una felice integrazione nell'intero; il tutto, l'intero politico-

⁷ DUBY, *Les peurs sont au cœur de l'histoire de la condition humaine. Solitude, misère, croyances, violences, xénophobie: le regard d'un historien sur nos peurs contemporaines*, in *Le Figaro*, Samedi 30, Dimanche 31 Décembre 1995, p. 11.

⁶ NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. di Scattola, a cura di Zanetti, Bologna, 1996 [1986], p. 353.

giuridico, fa un passo indietro, rinunciando ad una «amicizia civica» che assicuri la felicità e non emettendo alcuna istruzione eudemonologica nei confronti della parte. Fenomeni di questo genere sono stati spesso osservati da sociologi e giuristi. Inutile dire che non intendo certo qui produrre alcuna raccomandazione in termini di *policy* concreta.

Già alla fine degli anni venti del Novecento il giurista italiano Widar Cesarini Sforza ricordava lo status delle cosiddette organizzazioni «allo stato diffuso», che si estendono ad un gran numero di persone le quali operano secondo comportamenti uniformi ma che rimangono individualmente indeterminate. Un tale gruppo consta di persone che agiscono secondo determinate regole che rivestono un valore generale per chi mira a quel particolare scopo: esempi classici sono i cultori dei giochi, gli appassionati di sport e, naturalmente, coloro che praticano le leggi dell'onore e della cavalleria. Cesarini Sforza sottolinea con piacere l'*indifferenza* che lo Stato dimostra «e non può non dimostrare», anche quando sono in gioco applicazioni dei principi generali dello sport che involgono «una particolarissima concezione persino della vita umana». Un passo indietro, una indifferenza, sembrano necessari per superare la «contraddizione, a tutta prima così stridente, tra la cosiddetta anti-giuridicità di certi fatti inevitabili nella vita sportiva, e l'impunità di cui regolarmente beneficiano per la riconosciuta impossibilità di applicare ad essi le sanzioni della legge statale» — basti pensare per esempio, alle lesioni personali, o persino l'omicidio, in una gara di boxe⁸. Di fatto, gli organi ufficiali tendono a riconoscere, con un

⁸ CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, Milano 1963 [1929], pp. 29-39. Naturalmente Cesarini Sforza pensa soprattutto al duello («è quindi logico il dubbio se non sarebbe meglio che la materia cavalleresca non fosse abbandonata completamente all'ordinamento privato», p. 38).

comportamento in negativo, anche lo *status* degli individui-membri del gruppo dei tifosi di calcio, retti dalla loro particolare «*philia*»: entro certi limiti, essi godono di una relativa impunità e di un notevole accesso allo spazio pubblico per rendere socialmente visibile la propria identità di tifosi. Sarebbe ingenuo e superficiale pensare a un atteggiamento di tipo unicamente e assolutamente prudenziale e «tecnico». Il fattore tecnico e prudenziale naturalmente esiste (e lascia intravedere il rapporto di forza col quale la «comunità» in questione impone un relativo riconoscimento della propria *philia* di gruppo), ma enfatizzare unilateralmente questo aspetto del problema è fuorviante.

È dunque la ricostruzione stessa della nozione di amicizia politica che spiega l'*impasse* teorico della riflessione liberale. Il pensiero liberale ha trattato, spesso coraggiosamente, i rapporti tra diritto e morale: ha articolato in maniera tipica, la cosiddetta *Trennungstheese* (solo recentemente nuove forme di connessione fra diritto e moralità sono diventate moneta corrente negli ambienti *liberal*).

Questa stessa riflessione, però, non ha inteso affrontare con la medesima, e necessaria, radicalità, la concezione tradizionale dell'amicizia politica, che non era altro che il veicolo principale della nozione di «valori condivisi» — l'idea che contribuisce maggiormente alle forme più conservatrici del *legal enforcement of morals*. Tradizioni venerate hanno continuato ad agire, intatte, dallo sfondo teorico che veniva ereditato dai classici fraintesi.

4. Asimmetria

Il pluralismo inerente nella *philia* può certo corrispondere a numerosi pluralismi presenti in una società,

siano essi fondati sull'etica o sul genere, etnici o religiosi, di categorie *entry-exit* o stili di vita. «I gruppi orizzontali sono organizzati in molte dimensioni, ma le linee di identità sono tra le più potenti in assoluto». Ciò che ci interessa, naturalmente, sono i particolari problemi che sorgono dalla più o meno perfetta integrazione del gruppo nell'intero (*whole*), e dell'individuo tanto nel gruppo quanto nell'intero. In Italia, un siffatto pluralismo di amicizie è non solamente il risultato di fenomeni di immigrazione. Una comunità interessante è, per esempio, quella dei Rom, che sono percepiti dal nucleo maggioritario della popolazione sostanzialmente come un pericolo e una minaccia alla proprietà privata. D'altro lato l'*ethos* cattolico si sta, in alcune sezioni della società italiana, dissolvendo. La Chiesa cattolica, comunione di clero e credenti, non arrega per sé il monopolio dei valori morali condivisi, e lo stile di vita cattolico — con i suoi splendori, e le sue severità — è ormai un'opzione fra le altre.

Seguendo l'approccio suggerito, assumeremo che ogni gruppo o comunità sia tenuto insieme da una specifica forma di *philia*, e contribuisca alla formazione dell'identità degli individui che gli appartengono. L'identità personale è modellata in parte da una sovrapposizione «asimmetrica» di queste identità di gruppo, che ovviamente interagiscono differenzialmente in ogni caso specifico. Le comunità o gruppi in questione sono entità fluide definite primariamente dalla loro relazione con *altre* comunità e gruppi, da cui deriva l'implicito pluralismo inerente alla nozione. Iris Marion Young, come è ben noto, pone il problema con chiarezza esemplare: il gruppo non può esistere, a un certo livello, senza gli individui di cui è composto; su un altro piano, comunque, il gruppo precede l'individuo, e questo senza

⁹ FRIEDMAN, *The Horizontal Society*, New Haven, CO, 1999, p. 69.

bisogno di far ricorso a metafisiche «barocche» particolari¹⁰. Lo precede perché l'identità del membro individuale giace, in misura significativa, nella configurazione delle affinità col suo gruppo. La *membership*, l'appartenenza al gruppo è perciò un elemento costitutivo dell'auto-identificazione del sé¹¹.

Ciò nonostante, il pluralismo di amicizie può (per definizione) implicare conflitto e inimicizia. Un tale pluralismo, *in nuce*, significa amicizie potenzialmente incompatibili.

I problemi sorgono, negli scenari sociali europei-occidentali, dal dato empirico della *asimmetria del pluralismo*, che tende a discriminare gruppi, identità e amicizie privilegiati rispetto a quelli non privilegiati. Questa asimmetria risulta, generalmente parlando, dalla presenza di una maggioranza sociale orientata verso una auto-identificazione definita, che prende una identità *standard* come norma (d'eccellenza) e una misura di normalità (come parametro per identificare la devianza). Di converso, altre identità possono divenire l'oggetto di strategie che mirano a escludere dalla piena cittadinanza quegli individui identificati, foss'anche parzialmente, con il gruppo discriminato e la sua *philia*. Questo può instillare il desiderio di assimilazione e il conseguente «andare con la corrente» per evitare la discriminazione.

Al contrario, l'idea di un *pluralismo di amicizie* comporta la possibilità che una relativa non-integrazione sia un valore meritevole di tutela, e che conseguentemente rispetti la *philia* specifica formata all'interno di un gruppo — «rispettare» qui significa, in primo luogo e soprattutto, non presupporre (altri) gruppi e amicizie come materia prima per

¹⁰ YOUNG, *Le politiche della differenza*, trad. it. di Bottini, Milano, 1996 [1990].

¹¹ Cfr. GALBOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli, 1994.

un'inclusione indolore, un assorbimento comprensivo nella *philia* di maggioranza.

Una varietà di questioni concrete possono illustrare questo punto. La questione del matrimonio fra persone dello stesso sesso è un buon esempio, perché consiste nell'evitare la discriminazione di un dato gruppo di persone, e riconoscere la loro *philia* specifica. Una specifica mancanza di rispetto, da questo punto di vista, è supporre che l'orientamento sessuale sia un disturbo (malattia) che possa essere trattato con successo, per favorire una felice integrazione di una *philia* di minoranza nell'amicizia principale (di maggioranza). Un «patto civile di solidarietà», d'altra parte, è stato considerato in alcuni ambienti un semplice dispositivo per legittimare un'unione all'interno dello stesso sesso senza offendere troppo platealmente la Chiesa cattolica romana, che si oppone fermamente alla stessa nozione di «famiglia gay». La formula scelta (simile ai Pacts francesi) si applicherebbe tuttavia non solo alle «coppie gay», ma anche, per esempio, a due donne in pensione, diciamo due vedove, che decidano di vivere insieme per risparmiare sul costo dell'affitto, e che credono che la loro «amicizia» abbia valore, forse tanto quanto un matrimonio. Si potrebbe argomentare che l'idea di un matrimonio all'interno dello stesso sesso, costringe a scegliere, o non scegliere, una piena integrazione in quelle che sono le caratteristiche di maggioranza di una condivisa nozione di amicizia sponsale. La «unione civica», d'altra parte, sarebbe uno strumento piuttosto flessibile che garantirebbe ai cittadini un certo grado di protezione giuridica senza domandare loro una piena integrazione in una idea di *philia* maggioritaria.¹²

¹² Per una più ampia trattazione si veda ZANETTI, BONINI BARALDI, *L'argomento delle «opzioni incompatibili» e le coppie di fatto* (con un Commento di Michele Sestia),

La piena cittadinanza può risiedere per questo, probabilmente, anche nel diritto a una relativa non-integrazione nell'insieme politico. Per una comunità di immigrati musulmani l'integrazione non deve significare il passaggio da uno stato di moderno meteco allo stato di cittadino per virtù di uniformità. Possiamo rispettare i differenti tipi di *philia* che li rendono una comunità solo non offrendo alcuna istruzione comunitaria e evitando di proporre esclusivamente una integrazione completa, piena, come valore meritevole di tutela. Una tale comunità potrebbe, per esempio, legittimamente desiderare un diritto (diciamo quello del voto) senza una contestuale, completa integrazione (attraverso i valori condivisi della cultura italiana dominante). Alessandra Facchi ed io abbiamo recentemente utilizzato questo quadro concettuale per esaminare la questione della circoncisione femminile, per come è praticata da comunità musulmane immigrate, un caso emblematico di *pluralismo normativo*¹³.

La protezione è anche invocata per il membro rispetto al suo gruppo, da cui l'inalienabilità del diritto di ciascuno di uscire da un gruppo (un diritto legato anche alla considerazione di «conflitto morale fra culture»¹⁴).

5. Incompatibilità

La felice integrazione, la *Gemütlichkeit* politica, non è

in ZANETTI (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Roma, 2003, pp. 147-177.

¹³ FACCHI, ZANETTI, *L'argomento dell'«infelicità» e l'escissione* (con un Commento di Augusto Barbera), in ZANETTI (a cura di), *Elementi di etica pratica* cit., pp. 13-45.

¹⁴ Si veda GUTMAN, *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, in *Philosophy and Public Affairs*, 1993, pp. 171-206, 178.

necessariamente il *solo* valore che meriti protezione – la nostra tesi però non sostituisce un valore con un altro, né esclude che l'integrazione sia un valore che meriti tutela. È coerente questa posizione dal punto di vista della teoria della scelta razionale? Probabilmente lo è. Ciascuno di noi ha a cuore i propri valori e la propria amicizia, e presumere che una discussione su un tale soggetto *debba* portare a un accordo non è un segno di profondo rispetto per i nostri oppositori. Il lieto fine è bello, ma non possiamo forzare la mano del narratore, non quando sono in questione amicizie *incompatibili*. Dato che ciascuno di noi sceglierebbe, in tutta probabilità, la propria *philia* e i propri valori come canonici, possiamo assumere che mentre le prime scelte sarebbero differenti l'una dall'altra, ci sarebbe un accordo sulla seconda scelta. Possiamo con sicurezza assumere, in altre parole, che ciascuno di noi sceglierebbe il pluralismo di amicizie incompatibili come seconda scelta, perché nessuno vuole soffrire le conseguenze dell'asimmetria del pluralismo. Persino se nessuno volesse questo pluralismo *hard* come prima scelta, esso è il candidato naturale come seconda opzione di cittadini che sono d'accordo nel non essere d'accordo. È l'unica possibilità, per una amicizia di minoranza, di sopravvivere – in un modo relativamente scomodo –, e sfuggire tanto all'assimilazione quanto alla repressione.

Un pluralismo di amicizie è sostenuto razionalmente per proteggere persino coloro il cui concetto di *philia* è strettamente incompatibile con tale pluralismo.

In questa prospettiva qualsiasi forma di moralismo giuridico che riposi su una qualche concezione di diritto naturale o su principi *communitarian* diviene molto difficile

da sostenere¹⁵. Nessun ostacolo sbarra ora la strada alla difesa giuridica di stili di vita non convenzionali.

Pace MacIntyre, la nozione classica di amicizia può essere ben coerente con un approccio liberale. Una tale nozione di amicizia è fondamentalmente una nozione plurale, e questo pluralismo è un pluralismo conflittuale¹⁶. Ma soprattutto, una *philia* non viene affatto ritenuta meritevole di seria considerazione, se si presuppone la sua diretta e dimostrabile compatibilità con l'inclusione integrale all'interno della concordia comprensiva, dell'amicizia politica maggioritaria, dell'intero politico.

Qui, comunque, è emersa l'ipotesi che amicizie dotate di valore possano essere radicalmente *incompatibili*; che *possano*, per definizione, generare un conflitto; sono al tempo stesso meritevoli di rispetto e *radicalmente* incompatibili. Questo è ciò che è tecnicamente chiamato una situazione «tragica», perché è frequente nella antica tragedia greca. Oreste dovrebbe onorare i genitori, e questo significa una proibizione stretta di qualunque comportamento aggressivo verso di essi e un obbligo specifico di portare a termine una giusta vendetta se le circostanze lo richiedono. Come è ben noto, sua madre uccide suo padre, e Oreste affronta un ovvio dilemma. Se uccide Clitemnestra, infrange la norma che proibisce un tale atto. Se non la uccide, viene meno al proprio dovere – è, dopotutto, figlio di Agamennone. Nessuna scelta può essere ritenuta «giusta». Lo stesso Agamennone ha dovuto far fronte a una tale scelta – se sacrificare sua figlia o mancare di agire come capo militare, incapace di far salpare le navi mentre il suo esercito cade in preda alle malattie. Nessuna delle due scelte è

¹⁵ Cfr. HARRY, *Liberalism and Legal Moralism: The Hart-Devlin Debate and Beyond*, in *Ratio Juris*, 1991, pp. 202-218.

¹⁶ Cfr. KATEB, *Notes on Pluralism*, in *Social Research*, 1994, pp. 511-37.

«giusta», perché il dovere del capo e quello del padre sono incompatibili. C'è una *philia* per la figlia e una per i soldati. Il valore di ogni scelta, inoltre, presuppone il valore incompatibile dell'altra. Possiamo lodare il capo Agamennone perché è pronto a rinunciare alla sua amata figlia. Se la sua *philia* per Ifigenia fosse nulla, nessuna lode sarebbe appropriata. La stessa linea di ragionamento funziona nel senso opposto.

È possibile, tuttavia, prendere una decisione, una decisione razionale che possa essere spiegata e difesa. Ciò nonostante, non possiamo pretendere che sia una «giusta» decisione, e che l'altro punto di vista non abbia alcun valore. In una situazione tragica è possibile solo agire «ingiustamente», perché non abbiamo scelta. Ora, la sensibilità tragica è quella del rispetto per la profondità di tali dilemmi: secondo questa sensibilità non possiamo derubricare una delle due scelte a un «male» apparente, da commettere a cuor leggero, ottimisticamente convinti di aver sciolto con filosofica intelligenza il problema posto da istanze rispettabili ma contrapposte. È possibile, comunque, scegliere ciò che sembra la miglior opzione, tenendo a mente che c'è un'amicizia che verrà ferita nel processo – non si dovrebbe pretendere che la «giustizia» della scelta sia completamente corretta verso quei valori alternativi che stanno per essere sacrificati. Una tale pretesa è di fatto mancanza di rispetto per l'amicizia incompatibile che deve, nella fattispecie, soccombere: com'è l'improvviso empio desiderio di Agamennone verso il sangue della sua stessa figlia, in *Ifigenia*. Il peccato capitale di Agamennone non è soltanto ciò che egli *fa*, solo il fatto di uccidere; il suo peccato capitale è soprattutto ciò che lui *dice*, il disconoscimento della dolorosa complessità della sua scelta,

che implica una fatale ingiustizia¹⁷. Condivido l'idea di Martha Nussbaum secondo cui il valore di aspetti fondamentali della vita sociale è inseparabile da rischio e conflitto, ma credo che questo renda irrimediabilmente problematica ogni nozione di una «vita buona» presentata – persino a sostegno di idee liberali – come criterio per risolvere definitivamente questioni concrete, normative.

Ora, secondo l'approccio proposto al problema dell'amicizia politica, i nostri problemi di diritto e moralità possono prendere la forma di una scelta tragica – e spesso lo fanno. Se la mia personale concezione di amore è basata sull'assunto che la monogamia è il solo tipo moralmente valido di relazione sessuale, non posso semplicemente invocare il *trahit sua quemque voluptas*¹⁸ per accettare acriticamente che i matrimoni poligamici¹⁸ ricevano un *imprimatur* (giuridico) in quella ecologia morale circostante che, dando forma alla società e alle sue istituzioni, gioca un ruolo importante nel dare significato alla mia scelta di monogamia. Potrei essere in grado di tollerare la poligamia come fenomeno, ma molto meno che le istituzioni su cui faccio affidamento per dare valore alla mia relazione monogamica attribuiscano valore a una tale pratica. È il famoso argomento del Cardinale De Retz, citato, com'è ben noto da Hume nel *Trattato*: «che ci sono molte cose, sulle quali il mondo vorrebbe essere ingannato; e che è più facile scusare uno che agisca piuttosto che uno che parli contro il decoro proprio della sua professione e del suo carattere»¹⁹. Il punto, tuttavia, è che, da un tale punto di vista, è e non può

¹⁷ NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* cit.

¹⁸ Sulla questione, nell'ambito di una riflessione normativa, si vedano le riflessioni svolte da MANCINI, BELVISI (con un Commento di Vincenzo Ferrari), *L'argomento dello «straniero morale» e il matrimonio islamico*, in ZANETTI (a cura di), *Elementi di etica pratica* cit., pp. 47-75.

¹⁹ HUME, *Trattato sulla natura umana*, Lib. I, parte III, sez. XIII.

non essere inaccettabile pretendere un riconoscimento sociale o giuridico persino per un (ipoteticamente tollerato) comportamento immorale: «una colpa a parole è di solito più palese e chiara di una colpa in azione, perché questa ammette scuse o attenuanti, e non decide in modo chiaro circa l'intenzione e lo scopo di chi commette la colpa»²⁰. Se le parole sono le parole del diritto, le cose si mettono persino peggio.

Se ci impegniamo in un rispetto *prima facie* per il pluralismo delle amicizie, nessuna argomentazione diretta può ordinare gerarchicamente queste opzioni incompatibili. Il potenziale di conflitto che ne consegue è una precondizione della loro eguale dignità assiologica, ossia, entro una pluralità di amicizie potenzialmente così diverse da essere incompatibili, del loro valore *tout court*. Il riconoscimento giuridico di una «unione affettiva» (o, a *fortiori*, del matrimonio all'interno dello stesso sesso) lede la nozione cattolica di amicizia sponsale? Certo. Ciò nonostante, rifiutare un tale riconoscimento significherebbe una diretta mancanza di rispetto per la *philia* di minoranza, uno stile di vita alternativo stretto fra assimilazione e soggezione. Un simile riconoscimento *manca di rispetto* alla nozione cattolica di *philia* sponsale? Non necessariamente. Il fatto stesso che dal punto di vista «tragico» del pluralismo di amicizie incompatibili nessuno sia nella posizione di pretendere che la sua scelta è «giusta», implica una sollecitudine e un rispetto. È possibile riaffermare questo rispetto con provvedimenti giuridici che mirino al sostegno dell'amicizia che, nella fattispecie, deve soccombere. Per esempio, è possibile garantire sostegno finanziario alle famiglie numerose, o alle giovani madri.

Se accettiamo l'approccio qui proposto, il valore delle

opzioni risiede anche nella concreta possibilità che il loro valore *non* sia uniformemente riconosciuto fra individui e gruppi. Conseguentemente, non è che l'autonomia sia dotata di valore solo e semplicemente se si può scegliere fra una varietà di opzioni *valuable* (la grande lezione di Joseph Raz²¹). Le opzioni sono dotate di valore precisamente (e necessariamente) nella misura in cui il loro valore *può venire negato* o messo in questione nella cultura pubblica in questione. *Non* sono *valuable* in e per se stesse, proprio come il conformismo ipnotico non ha il valore di una – talora dolorosa – scelta virtuosa.

Il valore dell'autonomia è un valore non privo di rischi. Per prendere seriamente il pluralismo, queste «amicizie» devono rappresentare un potenziale per quel tipo di conflitto che può renderle «tragiche».

Il riconoscimento del pluralismo della *philia*, infine, non annichila ogni nozione universale di ideale. La concezione pluralistica di amicizia politica attribuisce, infatti, alla *philia* e al suo pluralismo un valore universale *critico* per la vita civile degli esseri umani.

²¹ RAZ, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, 1994.

²⁰ *Ibidem*.