

8. Conclusione.

Opzione per la dignità umana come principio universale.

La riflessione fin qui svolta ha inteso verificare quali vie fossero percorribili per realizzare l'accordo tra posizioni morali diverse e spesso contrastanti. Assunto il pluralismo come dato, si è trattato di capire quali *chance* si diano per conciliare il disaccordo. Al centro della discussione sono stati posti i principi della bioetica, anzi l'approccio fondato su principi, dal momento che i suoi difensori lo hanno proposto come promessa di una convergenza pratica delle diverse impostazioni teoriche. Ne abbiamo esaminato le potenzialità, ma anche i limiti, che sinteticamente consistono nell'incapacità dei principi di attirare un consenso veramente universale, dato il rinvio alla morale di senso comune da cui i principi provengono. Abbiamo visto come la morale di senso comune stabilisse il limite dell'accordo medesimo, fissando quel vincolo della 'plausibilità' delle posizioni discordi che abbiamo più volte incontrato. Proprio il rinvio alla morale di senso comune, però, attirava sulla proposta di Beauchamp e Childress l'accusa di cadere in una sorta di circolarità: nonostante gli autori avessero enfatizzato l'universalità dei principi in quanto contenuto delle convinzioni morali condivise ricavabili dalla morale di senso comune (la «morale universale»), rimaneva il dubbio che tali principi fossero in realtà ricavati dalla generalizzazione di pratiche accreditate a livello locale. La circolarità era, in un certo senso, dovuta all'assenza di una giustificazione indipendente da quella localisticamente raggiunta *via* strategia coerentista e, quindi, al carattere eccessivamente particolaristico della difesa dei principi. Che questi fossero il punto di partenza per giustificare pratiche, e che lo fossero in quanto venivano ricavati dalla morale di senso comune, non sembrava essere una giustificazione sufficiente per affermare la loro universalità: essi esprimevano piuttosto una comunanza morale ma la comunanza morale non era fonte sufficiente di giustificazione. Possiamo forse dire che la giustificazione coerentista dei principi ne *mostrava*, a chi già li usava, la bontà del loro utilizzo, la loro efficacia pratica. Per questo, oltre a una giustificazione coerentista, che si limita ad una 'ridescrizione' dei principi, sarebbe stato opportuno intraprendere con maggior vigore la via della loro 'costruzione', in modo da renderli accettabili da chiunque, oltre che da coloro che già li accettano in quanto elementi facenti già parte della loro tradizione morale. Si trattava di dimostrare che i principi, per certi

versi particolari (in quanto provenienti da una tradizione o cultura particolare), potevano aspirare ad essere universalmente accettabili; ovvero, di difendere i principi giustificandoli non perché *coerenti* con la loro cultura di origine, ma perché *coerentemente adottabili* da chiunque, anche al di fuori di questa origine¹.

Ricordiamo ancora come uno degli aspetti non adeguatamente trattati nella proposta di Beauchamp e Childress fosse quello del tipo di accordo realizzato sui principi. Essi si limitavano a tracciare la distinzione tra *universale in senso empirico* e *universale in senso normativo*, tra ciò che è fattualmente universale e ciò che *dovrebbe essere* universale e accettabile da chiunque, nonché ad affermare che la morale di senso comune (e i principi che da essa provengono) è universale nel secondo senso². Ma all'affermazione, come si è visto, non è seguita una giustificazione sufficientemente forte; la semplice *descrizione* o ridescrizione dei principi non generava un accordo 'sufficientemente' universale, né riusciva a dire alcunché su come trattare il disaccordo e su come agire nei confronti di chi, fattualmente, non li utilizza. Beauchamp e Childress si erano limitati a considerare questi soggetti come moralmente 'non seri', senza aggiungere ulteriori precisazioni; ma la questione si pone perché costoro non sarebbero soggetti 'moralmente seri' *per il fatto* di non condividere le norme della morale di senso comune, e, viceversa, in quanto mostrano di non condividere tali norme, non possono che essere considerati 'non seri'. Ma, come si vede, anche in questo caso si cade in un circolo vizioso, dal momento che si giustifica un valore (la serietà morale) attraverso un fatto (la condivisione della morale di senso comune) e, parallelamente, di interpretare questo fatto avendo già in mente quel valore (essi condividono la morale di senso comune, dunque sono moralmente seri). La questione di che si debba fare nei confronti dei soggetti 'non seri' e di che tipo di trattamento vada loro riservato rimane, in sostanza, non risolta.

È vero tuttavia che gli autori non negavano l'eventualità del disaccordo morale, che potrebbe nascere anche tra persone moralmente 'serie'. Anche laddove le pratiche culturali e le credenze individuali variano di molto, anche laddove i disaccordi sembrano non trovare soluzione, rimane la possibilità di un accordo *fondamentale* sugli standard morali. Il disaccordo a livello dei giudizi può cioè convivere con l'accordo sui principi fondamentali. Rimane però anche la possibilità, si potrebbe aggiungere, che non si dia neppure tale accordo sui principi, con il che si torna alla questione di che fare nel caso di disaccordo fondamentale. In sostanza, anche in questo caso risulta ridimensionata la portata dell'accordo: o esso è superfluo, dal momento che descrive una condivisione che già esiste, per cui, più che parlare di un accordo, sarebbe più opportuno parlare di un 'ritrovarsi d'accordo' su principi già comuni e che vengono ora esplicitati meglio. Oppure l'accordo è impossibile, dal momento che si tratterebbe di imporlo su chi non condivide già i contenuti dell'accordo medesimo, su coloro cioè che non accettano di porre in equilibrio i propri principi con quelli della morale di senso comune.

¹ Sul punto vedi O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, cit., p. 59.

L'assenza di una giustificazione ulteriore, che argomenti a favore dell'utilizzabilità dei principi oltre il contesto limitato della loro utilizzazione (della loro efficacia pratica oltre all'ambito delle teorie della morale comune), non risolve il problema del disaccordo con le posizioni 'non serie', quelle cioè che non accettano la morale di senso comune né i principi che da essa provengono. Se il requisito della 'serietà', fungendo da limite al disaccordo, circoscrive infatti l'accordo alle persone 'serie', rimane il problema di come trattare il disaccordo irriducibile, ovvero di come considerare le posizioni 'non serie'.

Si aprono a questo punto alcune alternative, a seconda della minaccia rappresentata dal disaccordo: o eluderlo stabilendo confini (confinando cioè il disaccordo a questioni considerate non trattabili) o imporre l'accordo (ovvero imponendo i principi con atto 'tirannico'). La scelta, per dirla altrimenti, è quella tra una tolleranza come indifferenza (i cui esiti sono verosimilmente relativistici) e un universalismo 'assolutistico' che non ritiene di considerare in alcuna misura le ragioni del disaccordo.

Vorrei proporre ora un esempio di disaccordo fondamentale e discutere alcuni modelli di soluzione. Si tratta del caso dell'infibulazione, una modalità di mutilazione genitale femminile diffusa in vaste zone dell'Africa sub-sahariana; del problema dell'infibulazione si parla peraltro estesamente anche nella nostra società per l'ampiezza del fenomeno dell'immigrazione³. Penso che i principi, e soprattutto il principio del rispetto dell'autonomia, al quale farò riferimento per la discussione di questo caso, ancorché contestuali in quanto generati all'interno della cultura 'occidentale', possano essere difesi come universalmente validi essendo potenzialmente universali. Si tratterà di difendere questa potenziale universalità dei principi sulla base di alcuni valori di fondo, riassumibili nel valore comune della dignità umana. Per questo parliamo di universalità potenziale: si tratta infatti di un'universalità limitata alla condivisione di almeno un presupposto, quello dell'eguaglianza di dignità. Penso inoltre che sia opportuno parlare non di valore della dignità umana bensì di valore del riconoscimento di tale dignità: è attraverso tale riconoscimento che vorrei argomentare a favore della dignità, 'costruendo' cioè il valore dell'eguale dignità attraverso questo riconoscimento, nello sforzo di giustificare la dignità come valore accettabile da tutte le culture, anche da quelle in cui non è già riconosciuta come valore.

Mi rendo conto che, con ciò, resta non risolto il problema del rapporto con i 'non seri' (con gli 'irragionevoli'), ovvero con coloro che si dimostrano non disponibili a tale riconosci-

² T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, v ed., cit., p. 3.

³ Uso indistintamente il termine 'infibulazione' anche se essa è soltanto una variante, la più cruenta, della mutilazione genitale femminile, espressione di una tradizione culturale che soltanto contingentemente è associata alla religione islamica. Non esiste infatti alcuna indicazione a favore dell'infibulazione nei testi sacri dell'islamismo, anche se tale pratica è tollerata nella maggior parte dei paesi arabi. Per dati più precisi relativi alla diffusione del fenomeno in Italia, vedi M. Mazzetti (a cura di), *Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili*, Milano: Franco Angeli, 2000.

mento; è significativo che, nei loro confronti, la 'serietà' (o la ragionevolezza) finisca per imporsi come esito *che sta prima* dell'accordo, come contenuto di un'etica plausibile⁴.

La conclusione sarà che i principi, ancorché non universalmente accolti, possono però aspirare ad essere considerati universali in quanto esprimono un atteggiamento di tolleranza delle differenze morali, intesa quest'ultima come condizione per il riconoscimento dell'eguale valore e dignità degli individui. Consentire sui principi, quindi, significherà difenderli per una ragione morale oltre che pragmatica, dal momento che non si tratterà soltanto di eleggere criteri di decisione pratica per problemi particolari, quanto di tornare alle ragioni del rispetto nei confronti di colui che decide insieme a noi, perché lo si riconosce come partner a noi eguale in dignità e rispetto. Perciò consentire sui principi non dovrà comportare l'assunzione di una tolleranza 'cieca' di ogni differenza, bensì la disposizione all'accoglienza di quelle differenze che riconoscono eguale dignità e valore alle persone. In questo senso difenderemo i principi, se non come *attualmente* universali, almeno come potenzialmente e ragionevolmente universali o, ancora, come 'universalmente ragionevoli', laddove la ragionevolezza si conferma come limite alla tolleranza.

8.1. Riconoscimento di principio, disconoscimento dei principi. Il caso delle mutilazioni genitali femminili.

Intendo ora discutere la questione dell'infibulazione, che rappresenta – a mio giudizio⁵ – un esempio di disaccordo fondamentale. Ci chiediamo quale comportamento debba tenere il medico italiano di fronte alla richiesta che gli viene fatta da due genitori immigrati di infibulare la figlia, dando qui per scontato che costui sia contrario, per ragioni etiche e anche deontologiche⁶, all'infibulazione: può il medico dare seguito a questa richiesta, al fine di rispettare il volere e la cultura dei genitori, diciamo ancora per rispetto della loro 'diversità morale', o, al contrario, deve opporre il suo rifiuto? Nel primo caso, che significa 'dar seguito alla richiesta'? Il problema è capire quale sia il tipo di richiesta avanzata dai genitori, e quale risposta il medico debba dare a tale richiesta.

⁴ Vedi R. Dworkin, "I fondamenti dell'eguaglianza liberale", cit..

⁵ La precisazione è d'obbligo. Per molti, infatti, anzi per la maggior parte degli autori cui faccio riferimento, l'infibulazione non è una questione morale controversa, ma è senza alcun dubbio un male. Lo credo anch'io, ma vorrei sottopormi ora ad un 'test di universalità', 'costruito' sulla base delle ragioni liberali del riconoscimento delle differenze culturali.

⁶ Prescindo, nella lettura del caso, dal fatto che l'infibulazione, in quanto forma di mutilazione non terapeutica, è sia contraria alla deontologia professionale dei medici, sia perseguibile dalle leggi dello stato italiano. Per precisazioni a riguardo rinvio a M. Livio, "La situazione in Italia", in M. Mazzetti (a cura di), *Senza le ali*, cit., pp. 67-78.

Possiamo già dire, in generale, che l'infibulazione non può rappresentare un caso di conflitto morale trattabile come caso di tolleranza, non può cioè essere considerata affare privato delle famiglie immigrate e per almeno due ragioni, che qui mi limito ad enunciare: la prima ragione è il danno prodotto dall'infibulazione; la seconda è la giustificata perplessità circa la libertà di quelle ragazze o di quelle donne che accettano liberamente di essere infibulate⁷. In primo luogo, l'infibulazione rappresenta un caso oggettivo di 'danno ad altri': la lesione procurata è evidente. Sulla base della discussione svolta nel primo capitolo in relazione al danno, si potrebbe obiettare che non si può parlare di violazione del principio del danno nel caso in cui fosse la ragazza o la donna adulta a chiedere per se stessa l'infibulazione; al contrario, poiché il danno è autoinflitto, si dovrebbe discutere della legittimità di un intervento finalizzato a prevenirlo. Si concludeva sostenendo la liceità di un intervento esterno volto a salvaguardare il soggetto dal danno che inconsapevolmente si procura, ovvero dal danno che egli si procura non volendolo. Nel nostro caso, nell'ipotesi che sia la donna a richiedere di essere infibulata, vediamo perché ci sono ragioni (data la presenza, per esempio, di una forte pressione familiare e sociale) per dubitare della sua effettiva autonomia nel chiedere ciò che è per lei un danno, nonostante la sua scelta apparentemente consapevole. In altre parole, è l'affermazione di autonomia di queste donne che merita attenta considerazione, poiché in alcune culture le donne finiscono per scegliere ciò che la cultura stessa sceglie per loro⁸. Dovremo rivedere il principio del rispetto dell'autonomia, onde verificare che cosa esso prescriva in questo caso come, in generale, nei contesti in cui le donne sono da sempre discriminate. Si tratterà, in sostanza, di 'specificare' il principio, per vedere come debba essere applicato in relazione alle circostanze e al contesto in cui si collocano i soggetti, e per verificare quale decisione possa essere presa sulla base di questo principio⁹.

⁷ Vedi A. E. Galeotti, *La tolleranza*, cit., p. 75.

⁸ Vedi I. M. Young, *La politica della differenza*, cit.. Simili considerazioni, proprio in relazione alla richiesta 'condizionata' da parte delle donne di infibulare le figlie, sono svolte da R. Macklin, *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 75-76. Il discredito cui è sottoposto il principio di autonomia, date le pressioni culturali cui il soggetto è sottoposto, è, secondo Veatch, una ragione sufficiente per dubitare anche della validità dell'istituto giuridico del consenso informato, che si fonda sul principio di autonomia: sul punto si veda R. M. Veatch, "Abandoning Informed Consent", cit.

⁹ Alcuni pensano che sia sbagliato dubitare dell'autonomia delle donne nel chiedere l'infibulazione. Infatti – dicono costoro – la stessa perplessità dovrebbe valere anche nel caso della chirurgia estetica, cui le donne ricorrono per sentirsi accettate dalla società, secondo un canone di bellezza. Se dunque l'infibulazione è un atto imposto dalle pressioni sociali, e per questo va condannata, ciò dovrebbe valere anche per gli interventi di chirurgia estetica. Credo che il paragone sia fuorviante, sia per la diversa entità del danno oggettivo, sia per il diverso peso della pressione sociale nei due casi: un conto è la privazione della libertà come conseguenza dell'oppressione, altra cosa è la privazione della libertà per induzione del bisogno. Su questo punto si veda per esempio S. Sheldon, S. Wilkinson, "Female Genital Mutilation and Cosmetic Surgery: Regulating Non-Therapeutic Body Modification". *Bioethics*, 12, 1998, pp. 263-285. Considerazioni simili sono svolte da R. L. Schwartz, "Multiculturalism, Medicine, and the Limits of Autonomy: The Practice of Female Circumcision". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 3, 1994, pp. 431-441.

Ricordiamo ancora come la nozione di autonomia fosse al centro sia delle critiche femministe all'etica dei principi sia, in generale, delle critiche alle teorie liberali della giustizia: il riconoscimento formale del diritto all'autonomia non sarebbe sufficiente per dire che i soggetti sono autonomi o sono nelle condizioni per poter esercitare la loro autonomia. Attribuire ad un individuo il diritto di agire autonomamente non significa porlo nelle condizioni di poter agire in modo veramente autonomo. Non basta cioè riconoscere a ciascuno il diritto di fare le sue scelte se, nel concreto, alcuni non sono nelle condizioni di *poter* scegliere o di *voler* scegliere. Sherwin, per esempio, contestando l'universalità del principio di autonomia, ritiene sia più opportuno qualificarlo come principio di «autonomia relazionale» in modo da tenere conto, nel valutare l'autonomia, del contesto e delle relazioni che influiscono sulle decisioni e non soltanto del grado di capacità decisionale¹⁰. La conclusione cui giungono le femministe non è però la rinuncia a considerare l'autonomia come valore, ma la spinta a interpretare questo valore in modo diverso, ampliandone il significato; si tratta di andare oltre il 'senso stretto' di autonomia intesa come autodeterminazione, integrandolo in un significato più ampio che rinvia anche a quello di eguaglianza di dignità. In tal modo, 'rispetto dell'autonomia' non significherà soltanto 'rispetto per le scelte altrui', considerato l'altro soltanto nelle vesti di un decisore autonomo e razionale; non lo sarà a maggior ragione nei casi in cui gli 'altri' non scelgono perché non sono in grado di scegliere¹¹. L'autonomia opportunamente intesa, ovvero considerata non un elemento proprio di una determinata cultura, ma un valore potenzialmente universale, può diventare l'approdo del disaccordo ragionevole: in questo caso, come dice Nussbaum, l'autonomia sarà intesa non già come valore morale particolare, bensì come *valore politico* a disposizione di più culture, che hanno in comune la disponibilità ad assumerla come regola dei loro rapporti reciproci¹².

¹⁰ S. Sherwin (a cura di), *The Politics of Women's Health: Exploring Agency and Autonomy*, Philadelphia: Temple University Press, 1998. Sulla critica all'autonomia liberale si vedano: I. M. Young, *Le politiche della differenza*, cit; L. Code, "The Perversion of Autonomy and the Subjection of Women", in C. McKenzie, N. Stoljar (a cura di), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 181-209; si veda anche A. Donchin, "Understanding Autonomy Relationally: Toward a Reconfiguration of Bioethical Principles". *Journal of Medicine and Philosophy*, 26, 2001, pp. 165-86: l'ideale di autonomia non è universale dal momento che non è condiviso da tutte le culture ma soltanto da quelle liberali; nelle altre culture la relazionalità è più importante dell'individualità e, quindi, dell'autonomia che ne è la caratteristica fondamentale. I limiti dell'autonomia liberale sono oggetto di discussione anche da parte di J. Habermas J., "Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto", in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano: Feltrinelli, pp. 63-110, soprattutto le pp. 63-79.

¹¹ In questa direzione vanno le critiche di I. M. Young agli ideali del liberalismo i quali, a suo giudizio, altro non sono che un'idealizzazione di ideali maschilisti che si pretende di far valere anche per le donne. Contro la concezione liberale di cittadino, che in realtà altro non è che l'identità maschile assunta come ideale universale, Young propone la nozione di «cittadinanza differenziata», che tenga conto delle differenze delle donne senza per questo venire meno all'universalità dei diritti di eguaglianza: vedi I. M. Young, "Policy and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship". *Ethics*, 99, 1989, pp. 250-74.

¹² M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, New York: Cambridge University Press, 2000 [trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, a cura di W. Mafezzoni, Bologna: Il Mulino, 2001].

8.1.1. La tolleranza come riconoscimento e le richieste di riconoscimento.

Fatte queste premesse, cerchiamo di rispondere alle domande sollevate dall'esempio da cui siamo partiti. La prima riguarda il tipo di richiesta avanzata dai genitori. Obiettivo è capire se la richiesta di infibulazione sia una richiesta di tolleranza, eventualmente anche di riconoscimento, o se invece sia semplicemente una richiesta illegittima, cui non segue né tolleranza né, tanto meno, riconoscimento.

Per rispondere a questi interrogativi è necessario tornare brevemente alla discussione iniziale sulla tolleranza, intesa come atteggiamento di neutralità nei confronti delle differenze. Nella società liberale, popolata di credenze religiose e morali diverse, l'ideale di neutralità è funzionale all'eguaglianza¹³: le istituzioni devono astenersi dall'interferire con le scelte religiose e morali degli individui; devono anzi considerarle tutte sullo stesso livello quanto ai loro contenuti, per cui si parlava di 'cecità' delle istituzioni nei confronti delle differenze e, per converso, dell'invisibilità pubblica di queste ultime, ammesse all'interno della società a condizione di essere equiparate a scelte private, a comportamenti decisi e intrapresi nella sfera dell'agire privato. Unico limite a tale tolleranza era che queste differenze non rappresentassero una minaccia per l'ordine sociale.

Questo modello di tolleranza neutrale, implicante l'atteggiamento di cecità pubblica nei confronti delle differenze, mostra forti limiti nell'ambito delle società multiculturali, in cui le differenze non sono soltanto religiose e morali, ma sono soprattutto differenze identitarie. In quanto espressione di un'identità culturale e anche personale, tali differenze chiedono non solo di essere tollerate, ricondotte cioè alla sfera del privato, ma pretendono visibilità pubblica, esattamente il contrario di ciò che l'ideale di neutralità persegue. La neutralizzazione delle differenze identitarie, legate alla cultura, alla razza, all'etnia, oltre che, naturalmente, alla religione e alla morale, non risponderebbe infatti all'ideale di eguaglianza su cui quello di neutralità si innesta: ciò che i portatori di tali differenze chiedono alla società ospitante non è certo di essere sopportati, e di mantenere le proprie tradizioni e la propria cultura nel chiuso delle proprie case; ciò che chiedono è di essere accettati come tutti gli altri, in virtù delle loro caratteristiche identitarie e non loro malgrado. Tale neutralizzazione pubblica impone allo straniero di privarsi della sua stessa identità culturale e morale, acquisita dalla sua famiglia, dal suo gruppo e dalla sua etnia, e costitutiva della sua identità personale, per rivestire quell'identità politica richiesta nei termini della convivenza, ma che è sradicata da ciò che egli è e che è costitutivamente¹⁴. Quindi, la cecità pubblica di tali differenze identitarie – ammes-

¹³ Ricordiamo come l'ideale di neutralità pubblica come posizione 'derivata', giustificata cioè dalla ragione morale dell'eguaglianza, sia difeso da R. Dworkin, "I fondamenti dell'eguaglianza liberale", cit.

¹⁴ Vedi A. Besussi, "Ragioni calde e ragioni fredde", cit.

so che si possa realizzare, data la immediata riconoscibilità dell'identità espressa da queste differenze – non è la soluzione per affermare l'eguaglianza: lo straniero che fosse costretto a 'spogliarsi' delle sue caratteristiche identitarie, al fine di entrare a far parte della cittadinanza, subirebbe una forma di discriminazione: infatti 'spogliarsi' delle caratteristiche identitarie non richiederebbe ai membri della maggioranza alcuna difficoltà, dato che tali loro caratteristiche sono già 'recepte' dalla struttura della società, 'incarnate' nelle istituzioni pubbliche¹⁵. Il 'medesimo' trattamento non sarebbe, in questo caso, un trattamento 'eguale', e finirebbe per favorire coloro le cui differenze sono già 'pubbliche'.

In sostanza, la tolleranza neutrale fallisce proprio perché tratta tutti *egualmente*, in modo cioè indifferenziato, e non *da eguali*, riconoscendo cioè le differenze specifiche¹⁶. È il rispetto delle differenze, non la loro negazione, la condizione per poter parlare di equità, che è realizzabile non procurando ai diversi lo stesso trattamento, bensì assicurando trattamenti differenziati a tutti. Dunque, per essere giusta, la tolleranza deve avere essere intesa in un'accezione più ampia, quella di riconoscimento. Ovvero, avendo a che fare con differenze identitarie, la tolleranza implica, anzi si trasforma, nel riconoscimento, per una semplice ragione di equità¹⁷. Possiamo concludere, con le parole di Taylor, che «l'esigenza universale forza una presa d'atto della specificità»¹⁸.

Sulla base di questa premessa, che per ragioni di giustizia la tolleranza nei confronti delle differenze identitarie deve convertirsi nel loro pubblico riconoscimento, occorre considerare più da vicino le differenze che chiedono di essere riconosciute. In via ipotetica, se ammettiamo che le istanze di riconoscimento esprimono il diritto ad essere trattati da eguali, tutte queste istanze dovrebbero essere accolte. Non si tratta infatti di distinguere *a priori* le differenze buone da quelle cattive, ovvero di stabilire la loro riconoscibilità sulla base del loro contenuto; bensì, astrattamente, di considerarle legittime a prescindere dal loro contenuto, vedendo una ragione prevalente nel fatto che esse sono importanti per coloro che ne sono portatori, dato che costoro vedono nel riconoscimento di queste loro differenze la condizione perché sia rispettata la loro identità.

Se astrattamente la questione è abbastanza semplice, nel concreto è invece complessa, poiché le istanze di riconoscimento sono eterogenee e necessitano una diversità di tratta-

¹⁵ Sul punto vedi A. E. Galeotti, "I diritti collettivi", in E. Vitale (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Torino: Rosenberg & Selier, 2000, pp. 30-46, p. 35.

¹⁶ Il principio dell'eguale considerazione e rispetto è centrale nella riflessione di R. Dworkin, *Questioni di principio*, cit., pp. 221-49. Le tesi di Dworkin sono già presenti nell'opera precedente *Rights Seriously*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1977 [trad. it. *I diritti presi sul serio*, a cura di F. Oriana, Bologna: Il Mulino, 1982].

¹⁷ R. Dworkin, "Liberalismo", in Id., *Questioni di principio*, cit., pp. 221-49. Per queste considerazioni sulla tolleranza come riconoscimento rinvio a A. E. Galeotti, *Multiculturalismo*, cit., cap. IV: "La tolleranza come riconoscimento di identità escluse".

mento. La prima considerazione è che non si possono considerare legittime quelle istanze il cui eventuale riconoscimento smentirebbe la ragione per cui esse sono state avanzate, ovvero il principio dell'eguale rispetto. Qualche esempio mostrerà come la questione sia meno complicata di quel che sembra¹⁹. Un'istanza di riconoscimento è indossare il cosiddetto *chador* nelle scuole pubbliche dei paesi di immigrazione; una diversa istanza di riconoscimento è assentarsi dal lavoro il venerdì, giorno di preghiera per l'Islam; altra ancora è che venga insegnato l'arabo all'interno delle scuole pubbliche; oppure, rivendicazione più esigente, quella che vengano istituite scuole musulmane riconosciute ed eventualmente finanziate dallo stato. Tra queste richieste alcune sono avanzate dai gruppi a vantaggio dei singoli membri, per compensare lo svantaggio subito dai singoli in quanto membri di un gruppo culturalmente minoritario, mentre altre sono avanzate dai gruppi che successivamente le imporranno ai loro membri. Ora, una cosa è l'opportunità, conquistata dietro pressione esercitata dal gruppo nei confronti delle istituzioni pubbliche, che i figli degli immigrati possano avere la possibilità di seguire un corso di arabo per migliorare la conoscenza della loro lingua di origine; altra cosa è che, avuta la concessione di una scuola musulmana, i membri del gruppo non abbiano altra scelta che quella di frequentare tale scuola, pena l'emarginazione dal gruppo medesimo.

A fronte di queste diverse richieste, andrebbe sostenuta un'accezione 'debole' ma 'qualificata' di riconoscimento: possono cioè essere riconosciute quelle differenze che sono importanti per gli individui, non dunque sulla base dell'eventuale valore di tali differenze, ma appunto perché importanti per gli individui che, grazie ad esse, vedono egualmente rispettata la loro identità²⁰. L'accezione 'debole' che mi sento di condividere comporta così che il rico-

¹⁸ C. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press [trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, a cura di G. Rigamonti, Milano: Anabasi, 1993, p. 59].

¹⁹ Vedi A. E. Galeotti, *Multiculturalismo*, cit., pp. 32-35; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, cit., pp. 21-61.

²⁰ Parlo di riconoscimento debole 'qualificato' per distinguere l'uso del termine 'debole' da quello che ne fa Taylor, secondo il quale 'riconoscimento debole' significa 'cecità alle differenze' (secondo Taylor il riconoscimento vero e proprio richiede l'accettazione della differenza culturale in sé, in quanto avente valore; ogni cultura – afferma Taylor – ha 'qualcosa da dire all'umanità' ed è necessaria all'individuo, la cui identità è forgiata dalla cultura alla quale appartiene. Limite al riconoscimento rimangono per Taylor i "diritti fondamentali" come l'*habeas corpus*. Vedi C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., pp. 57-66). Credo che tra trattamento 'debole' inteso come cecità e riconoscimento 'forte' ci sia lo spazio per un 'riconoscimento debole', fondato sul principio dell'eguale rispetto. Il trattamento proposto è un trattamento *da eguali*, il che comporta l'accettazione della differenza non in quanto tale ma per l'importanza che essa ha per chi ne è portatore. Cfr. A. E. Galeotti, "Neutrality and Recognition", in R. Bellamy, M. Hollis (a cura di), *Pluralism and Liberal Neutrality*, London: F. Cass, 1999, pp. 37-53, pp. 50-51: tale accezione di riconoscimento debole dà spazio al dispiegamento 'simbolico' delle differenze (la loro accettazione è la via del riconoscimento dell'eguale dignità) più che a quello 'letterale' (il riconoscimento del valore in sé delle differenze). A questa nozione di riconoscimento simbolico farò in seguito riferimento. Una critica dell'accezione tayloriana di 'riconoscimento debole' delle differenze è presente, pur con consistenti sfumature di significato, in J. Raz, "Multiculturalism: a Liberal Perspective", cit.; W. Kymlicka, *Liberalism. Community and Culture*, Oxford: Clarendon 1989; J. Habermas, "Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto", cit. Si veda infine S. Moller Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions". *Ethics*, 108, 1998, pp. 661-684: l'autrice esprime perplessità

noscimento non sia 'ciecamente' indirizzato a qualsiasi differenza culturale, a prescindere dal suo contenuto, sulla base del presupposto di un suo valore intrinseco. Tale accezione comporta invece che siano riconosciute quelle differenze grazie alle quali il singolo esprime la sua identità, la volontà di identificarsi con la sua cultura, compatibilmente con gli stessi diritti di altri (che siano costoro membri del suo stesso gruppo o, in generale, tutti gli altri)²¹. Il riconoscimento, in altre parole, per essere legittimo deve essere strumentale all'inclusione dei singoli nella cittadinanza e trovare il suo limite nel principio del danno e nel principio dell'eguale rispetto.

Vedremo in seguito come, secondo questa accezione debole di riconoscimento, si apra la possibilità di un riconoscimento simbolico delle differenze, più che del loro contenuto letterale: quando ciò che è richiesto non è facilmente accettabile all'interno della società perché difficilmente conciliabile con la sua organizzazione o con l'ordine sociale o perché rappresenta una minaccia per i diritti degli altri cittadini, dovrebbe essere possibile negoziare sul contenuto della richiesta, salvaguardando in tal modo il significato della richiesta come veicolo dell'accettazione piena del suo portatore (che è ciò in cui consiste il suo aspetto simbolico)²². Se è così, non c'è spazio per la richiesta avanzata dal gruppo sulla base di un presunto 'diritto della cultura', con l'eventuale conseguenza di violare il diritto del singolo alla sua libera scelta all'interno della società, tra cui la scelta di identificarsi o meno con la sua cultura di origine, in quanto 'costretto alla cultura' alla quale appartiene. Ciò che qui si intende dire è che il soggetto che, appartenendo ad una minoranza, chieda di essere incluso nella cittadinanza, deve avere riconosciuto il diritto di mantenere la propria identità collettiva, se questo è ciò che vuole, per la già ricordata ragione di equità. Questa stessa ragione esclude al contempo che tale soggetto debba (abbia l'obbligo di) conservare la propria identità culturale, ovvero che le minoranze possano (abbiano il diritto di) imporre su di lui tale identità a prescindere dal suo effettivo volere. È, in sostanza, il rispetto del singolo e delle sue scelte che va salvaguardato come criterio di massima per l'accettazione delle culture, ovvero per il loro pubblico riconoscimento²³.

circa l'opportunità di tutelare l'identità dei gruppi, sebbene tale tutela sia richiesta al fine di soddisfare un'istanza individuale di appartenenza e di riconoscimento.

²¹ Il riconoscimento debole delle differenze sulla base della volontà del singolo di identificarsi con la cultura del gruppo al quale appartiene evita di cadere in quella situazione definita «paradosso della vulnerabilità multiculturale», che si verifica quando il riconoscimento della cultura implica un atteggiamento di tolleranza nei confronti della discriminazione subita al suo interno dai alcuni membri: vedi A. Shachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability". *Political Theory*, 28, 2000, pp. 64-89.

²² Vedi A. E. Galeotti, *Multiculturalismo*, cit., p. 47. Un esempio di negoziazione è quello sugli orari di apertura dei negozi: non occorre cambiare il giorno di chiusura dei negozi per favorire i musulmani o gli ebrei nel giorno sacro della loro religione; basta lasciare la libertà di scelta su quale giorno considerare di chiusura festiva.

²³ Non esiste in sostanza un 'dovere alla cultura'. Si vedano: C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, cit., pp. 94 s. e, ancor meglio W. Kymlicka, *Liberalism. Community and Culture*, cit., cap. II; ad ogni individuo è riconosciuto il "principio di rivedibilità" delle sue decisioni e piani di vita. Sull'importanza dell'atteggiamento critico dell'individuo nei confronti della comunità, si veda anche M. J. Sandel, "Review of Rawls, *Political Liberalism*", cit.

Quest'ultima affermazione ci permette di approfondire ulteriormente l'affermazione iniziale secondo cui la tolleranza nelle società multiculturali va intesa come riconoscimento delle differenze culturali. Possiamo ora precisare che tale riconoscimento non implica necessariamente l'accettazione passiva (una tolleranza illimitata) di tutte le culture o di tutte le tradizioni perpetuate al loro interno. La tolleranza *multiculturale* trova il suo limite nella difesa dei diritti individuali, in primo luogo nel diritto all'eguale libertà e all'eguale rispetto. Le ragioni della tolleranza multiculturale, essendo le stesse che avevano ispirato il modello neutrale di tolleranza, sono anche le stesse che ne fissano, pur in questa nuova cornice interpretativa, i limiti. Il vincolo stabilito all'accogliibilità delle varie culture sta proprio nel genere di 'rilevanza' che esse hanno per il singolo, potendo costui o costei trovarvi la sorgente dell'autostima ma anche quella dell'oppressione. Obiettivo del multiculturalismo liberale non è quindi la mera conservazione delle culture minoritarie, come fossero delle specie protette da salvare dal rischio di estinzione, bensì la tutela del diritto dei loro membri a trovare in esse la fonte della loro identità, la condizione per aver stima di sé, la base del loro autoriconoscimento²⁴.

Affermare l'eguaglianza *di dignità* delle culture non implica il dover riconoscere la loro eguaglianza *di valore*, come invece si finisce per fare quando esse vengono considerate come entità o valori in sé, separate dagli individui che le compongono, titolari di diritti²⁵. Se la cultura è non già entità avente in sé valore, bensì fonte dell'identità dei singoli e sorgente del

²⁴ Il multiculturalismo non è inteso da tutti come forma di una politica liberale, né tanto meno come ambito di revisione ed ampliamento della tolleranza. Si veda per esempio G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Milano: Rizzoli, 2000: Sartori definisce il multiculturalismo come «la politica che promuove le differenze etniche e culturali» (p. 9) e aggiunge che «nella misura in cui l'odierno multiculturalismo è aggressivo, separante e intollerante, nella stessa misura il multiculturalismo in questione è la negazione stessa del pluralismo» (p. 29). È chiaro come egli, interpretando il multiculturalismo come difesa in generale di tutte le culture, senza distinzioni circa il tipo di 'rilevanza' che esse hanno sui loro membri, non possa che temere i possibili esiti di intolleranza di una tolleranza riservata indistintamente a tutte quante. Credo tuttavia che esista un'accezione liberale di multiculturalismo, per cui esso prescrive l'accoglienza delle culture liberali e di quelle non liberali e tuttavia compatibili con il principio di eguaglianza.

²⁵ L'affermazione di diritti collettivi o dei gruppi o delle culture desta qualche perplessità: dire che il gruppo ha diritti significa indirettamente affermare la priorità del gruppo sul singolo e sottoporre quest'ultimo alle decisioni della collettività, anche contro il suo volere. In un'ottica multiculturale liberale è invece il singolo che deve desiderare di assumere l'identità culturale, di fare proprie le caratteristiche culturali – gli usi, le abitudini, le tradizioni – in quanto espressioni di valori che egli riconosce come costitutivi della sua identità. A favore di diritti collettivi sono Kymlicka e Raz, che li concepiscono in funzione del benessere dei singoli membri delle minoranze. La cultura è per loro lo sfondo delle opzioni significative – che dunque va garantito – entro cui il singolo può esercitare realmente le sue scelte autonome. Vedi: W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, cit.; W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, cit., cap. vi: «La giustizia e i diritti delle minoranze»; J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit.; J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», cit. Contro l'affermazione dei diritti dei gruppi, anche da parte di autori liberali come Kymlicka e Raz, in quanto tali diritti comunque sono il segnale di una discriminazione a svantaggio degli elementi più deboli, in particolare le donne, si pronuncia S. Moller Okin, «Is Multiculturalism Bad for Women?», in J. Cohen. M. Howard, M. C. Nussbaum (a cura di), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 9-24. Sull'oppressione delle donne all'interno dei gruppi si vedano anche: Ead., *Le donne a la giustizia*, cit.; Ead., «Political Liberalism, Justice and Gender», cit.; J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, cit.; C.

rispetto che essi hanno di se stessi, il suo valore è quello che i suoi membri le attribuiscono per il ruolo che essa riveste in funzione del loro riconoscimento. Il valore della cultura deriva in sostanza dal suo essere quell'arredo di informazioni e di opzioni indispensabile perché ogni individuo possa fare le sue scelte. In questo senso la diversità culturale deve essere adeguatamente tutelata fintantoché essa mette a disposizione un insieme di scelte possibili per il concreto esercizio dell'autonomia individuale²⁶.

Veniamo ora al nostro esempio, e vediamo se la richiesta di infibulazione, avanzata in ragione del diritto alla propria cultura e alle proprie tradizioni, in una parola alla propria identità differente, sia legittima o meno.

8.1.2. Si può tollerare, ovvero riconoscere, l'infibulazione?

Alla richiesta dei genitori di infibulare la figlia la risposta che verrebbe suggerita, sulla base della precedenti considerazioni, sarebbe un inappellabile rifiuto. È infatti una richiesta avanzata da alcuni (i genitori) ma che riguarda altri (la figlia o le figlie) che non hanno espresso alcuna volontà; è rivolta ad un medico, il cui comportamento si ispira ad un principio deontologico – «non procurare danno al tuo paziente» – che è generalmente condiviso all'interno della società. La richiesta non presenta di per sé le condizioni perché possa dirsi legittima: non è avanzata dal soggetto perché giudicata importante (non è la bambina che chiede di essere infibulata), né esprime un suo personale bisogno di identificazione con il gruppo, che al contrario le viene in qualche modo imposto; infine, l'atto richiesto procura un danno fisico oggettivo.

Contro quest'ultima affermazione, si potrebbe obiettare che con la loro richiesta i genitori non intendono imporre nulla che sia contrario agli interessi *futuri* della figlia, facendosi anzi interpreti anzi tempo della sua richiesta di identificazione con il gruppo; i genitori, in sintesi, possono obiettare che è loro compito assicurare alla figlia proprio quel diritto all'appartenenza culturale che lo stato riconosce a tutti gli immigrati, in quanto espressione della volontà di includerli nella cittadinanza. Ciò che per il mondo occidentale è 'danno' sarebbe in realtà compensato dal beneficio maggiore che viene dall'essere pienamente riconosciuti come membri della famiglia e della comunità. Dobbiamo ora vedere se l'infibulazione possa avere questo significato di 'segno di appartenenza', o se non abbia anche significati ulteriori, radicati nella concezione della donna e del suo corpo propria di certe culture.

A. McKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, cit.; Ead., "Reflections on Sex Equality under Law". *Yale Law Journal*, 100, 1991, pp. 1281-1328.

²⁶ Sul punto vedi J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", cit.

Per sciogliere la questione, si deve in primo luogo constatare che l'infibulazione è un danno oggettivo, poiché oggettivo è il danno prodotto da qualsiasi mutilazione²⁷. È difficile considerare questo danno giustificabile in funzione del maggior bene di tutta la persona, come accade per le amputazioni 'terapeutiche' o per gli interventi non lesivi come la circoncisione maschile che può peraltro avere una finalità terapeutica: l'intento perseguito attraverso l'infibulazione è infatti quello di soggiogare la donna al controllo da parte dell'uomo e della società, renderla totalmente disponibile alle scelte del marito, privandola dell'autonomia. Più precisamente, infibulare le donne, significa assicurare agli uomini il dominio sulla loro sessualità. È difficile insomma giustificare il danno in ragione di questo maggiore bene futuro, che consisterebbe nella stabilità familiare e sociale mantenuta dall'oppressione sistematica delle donne in quanto donne.

Cerchiamo però di considerare la eventualità di risposte alternative al rifiuto. Come s'è visto, un'interpretazione 'forte' del riconoscimento si basa sull'assunzione del valore in sé della cultura. Ora, il riconoscimento forte non convince: in primo luogo, perché – come si diceva – esige una valutazione del contenuto delle differenze, contraddicendo l'idea che le differenze devono essere funzionali al riconoscimento della dignità del singolo, se è questo che egli vuole (se è lui a volere che la sua dignità venga riconosciuta per il tramite delle differenze). In secondo luogo, perché può condurre a esiti relativistici visto che ogni differenza è tratto distintivo del gruppo e dunque, per questa ragione, rappresenta un valore. Nessuna differenza può allora essere giudicata migliore delle altre in quanto, come espressioni di identità, hanno tutte ugualmente valore.

Il tentativo è ora quello di sperimentare una soluzione diversa, sulla base di un riconoscimento 'debole', anzi 'simbolico', delle differenze culturali. Il medico deve cioè valutare se la richiesta di infibulazione possa essere eventualmente interpretata come un'istanza di riconoscimento dell'identità culturale, sostenuta dal principio di eguaglianza e di non discriminazione; se è così, ci dovrebbe essere spazio per una soluzione negoziata, ovvero per un accomodamento: una volta garantito il riconoscimento dell'identità (che non è negoziabile), è possibile negoziare sul contenuto 'letterale' della richiesta, difesa non perché buona in sé, ma perché ha la funzione di veicolare il riconoscimento dell'identità medesima²⁸.

²⁷ Riconoscere il danno oggettivo, visibile, documentabile anche dalla scienza medica, prodotto dall'infibulazione è per molti una ragione più che sufficiente per escludere *a priori* qualsiasi sforzo di 'interpretazione negoziata' del fenomeno: si veda C. Kukathas, "Cultural Toleration", in A. Shapiro, W. Kymlicka (a cura di), *Ethnicity and Group Rights*, New York-London: New York University Press, 1997, pp. 69-104, e, prima ancora, C. Taylor, *Multiculturalismo*, cit., p. 87. Atti come l'infibulazione non sono neppure in discussione, poiché rappresentano un vero e proprio danno alla persona, e dunque sono moralmente inaccettabili. Un primo dovere in questi casi è quello di combattere «la tolleranza morale ndotta dalla cultura», come afferma A. Buchanan, "Judging the Past". *Hastings Center Report*, 26, 3, 1996, pp. 25-30.

²⁸ Sul punto rinvio a A. E. Galeotti, *Multiculturalismo*, cit., pp. 46-47.

Tornando al nostro medico, questi dovrà allora capire se c'è spazio, nella richiesta che gli viene concretamente fatta, per una forma di riconoscimento simbolico; dovrà cioè verificare se ciò che si vuole ottenere con quella richiesta sia l'atto in sé, o l'efficacia dell'atto (la mutilazione al fine di impedire il piacere erotico, la sutura dei genitali al fine di impedire alla donna di avere rapporti sessuali se non quelli voluti dal marito che ogni volta la 'scuce'), piuttosto che il riconoscimento dell'identità culturale, attraverso l'identificazione che l'atto produce nei confronti del gruppo.

Nel secondo caso, c'è forse spazio per una negoziazione: salvaguardare il significato simbolico del riconoscimento attraverso un gesto esso stesso simbolico, attraverso il quale è espressa la volontà di rispettare l'identità culturale e di includere la differenza culturale all'interno della società. Ciò consente di evitare la 'letteralità' dell'atto – l'esecuzione concreta della mutilazione – cercando alternative che ne mantengano il significato simbolico. Se ciò che è in gioco è il riconoscimento dell'identità, se i genitori del nostro esempio esprimono una richiesta di riconoscimento identitario, dovrebbero essere disponibili alla negoziazione sul contenuto materiale della richiesta di infibulazione, accettando di sostituirla con azioni che innanzi tutto non procurino danno. L'infibulazione potrebbe essere scartata e potrebbero essere scelti al suo posto gesti rituali o cerimonie di iniziazione, che segnano l'appartenenza ma non procurano danno²⁹.

Che a fronte della richiesta di infibulazione si possa parlare di aspetto simbolico e non letterale del riconoscimento non è naturalmente cosa facile da accertare. Peraltro, accettare un riconoscimento simbolico disgiunto dalla realizzazione 'letterale' dell'atto richiesto implica una capacità di 'distacco critico' dell'individuo rispetto alla cultura che non è francamente realistico supporre, specie nel caso di culture in cui non c'è spazio per l'individualità né per i diritti individuali. Se poi pensiamo all'infibulazione, e al significato di controllo sociale e familiare che essa possiede, questo distacco critico sembra addirittura contraddittorio.

Tornando al nostro medico, prima cosa da fare è cercare un dialogo con i genitori, nel quale poter spiegare con dati oggettivi, con il ricorso alle 'evidenze' mediche, l'effettiva, empiricamente rilevabile, 'dannosità' dell'infibulazione. Il medico può fornire spiegazioni volte a dimostrare l'infondatezza di alcune credenze, secondo cui l'infibulazione, pur procurando dolore fisico alla bambina, è ritenuta opportuna per l'igiene della donna, o per la salute del bambino al momento del parto, e così via. Si potrebbe raggiungere così un primo accordo,

²⁹ In diversi stati africani la pratica dell'infibulazione è di fatto stata sostituita da incisioni lievi o scarificazioni in cui la lesione interessa solo il derma; essa causa il sanguinamento e produce una cicatrice visibile senza produrre alcun danno a livello funzionale e organico. La scarificazione in sostanza ha gli effetti secondari che assumono significato simbolico – producendo segni di appartenenza – ma non gli effetti negativi sulla salute fisica e psicologica delle donne. Si veda L. M. Kopelman, "Female Circumcision and Genital Mutilation", in R. Chadwick (a cura di), *Encyclopedia of Applied Ethics*, 4 voll., vol. II, San Diego: Academic Press, 1998, pp. 249-259.

nella comune ammissione che bisogna evitare di procurare un danno, soprattutto quando il danno è inutile e non può derivarne beneficio³⁰.

8. 2. Relativismo contro universalismo. La risposta 'plausibile' dei principi della bioetica.

Fin qui abbiamo visto le ragioni contro l'infibulazione. Altre ragioni sono state sostenute a suo favore, non tanto per l'implicita accettazione della pratica in sé, quanto perché – in generale – si ammette il principio secondo il quale ogni cultura ha i suoi valori, e nessun'altra cultura ha il diritto o semplicemente la possibilità di giudicarli alla luce dei propri. Una posizione a favore dell'infibulazione si fonda dunque su considerazioni relativistiche: non esistono criteri universali in base ai quali esprimere giudizi che valgano per tutte le culture; le nozioni stesse di bene e di giusto cambiano secondo la cultura, per cui buono è ciò che è approvato e cattivo è ciò che è invece disapprovato all'interno del gruppo. Chi chiede di infibulare la propria figlia, dunque, non fa niente che possa rappresentare un male per chicchessia, dal momento che è giustificato a farlo alla luce della tradizione culturale del gruppo cui appartiene. Un giudizio diverso, di condanna della pratica, esprimerebbe una forma di "imperialismo etico" o, quanto meno, di etnocentrismo, da parte della cultura occidentale sulle culture non occidentali³¹. Pretendere di affermare l'universalità dei valori liberali significa in realtà cadere nel particolarismo, ovvero nell'atteggiamento di chi è convinto che i suoi valori debbano essere i valori condivisi da tutti, e finisce con l'imporre la sua nozione del bene come superiore alle altre³².

³⁰ Cfr. L. M. Kopelman, "Medicine's Challenge to Relativism: The Case of Female Genital Mutilation", in R. A. Carson, C. R. Burns (a cura di), *Philosophy of Medicine and Bioethics*, cit., pp. 221-237. Sul punto vedi P. Marshall, D. C. Thomasma, J. Bergsma, "Intercultural Reasoning: The Challenge for International Bioethics". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 3, 1994, pp. 321-328. Soluzione diversa, che mi sembra nascondere una velata forma di relativismo etico, è quella di affidare l'esecuzione dell'infibulazione agli "addetti al culto" delle singole comunità, opportunamente istruiti su come eseguirla in condizioni di sicurezza e igiene. Tale soluzione, che ha l'obiettivo di sollevare il medico dalla responsabilità deontologica ed eventualmente penale per aver eseguito un atto non medico, lesivo dell'integrità fisica della persona, aggira e non risolve il problema, non affrontandolo dal punto di vista del conflitto morale. Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, *La circoncisione: profili bioetici*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1998, "Dichiarazione del Prof. Paolo Cattorini", p. 33.

³¹ Molte esponenti del pensiero femminile delle culture 'non occidentali' hanno considerato le osservazioni delle femministe liberali, tra cui la stessa Moller Okin, espressione di etnocentrismo: vedi per esempio B. Parekh, "A Varied Moral World", in J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum (a cura di), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, cit., pp. 69-75. Ciò che si rimprovera alla femministe liberali è l'aver assunto la difesa di valori liberali come fossero universali; con ciò le femministe mostrerebbero di non considerare adeguatamente il valore che le culture rivestono per le donne all'interno dei gruppi, non vittime delle tradizioni ma loro fiere sostenitrici. Il fatto che le donne accettino alcune pratiche tradizionali non è necessariamente il segnale della loro oppressione.

³² Sulla questione universalismo/particolarismo vedi O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, cit.. In riferimento ai problemi multiculturali vedi R. Macklin, *Against Relativism*, cit.

Nell'ottica della difesa delle culture, l'infibulazione, il cui valore è iscritto nell'*ethos* della comunità che la pratica, è giustificabile in ragione del bene fondamentale dell'accettazione della donna all'interno della comunità, onde evitare l'esclusione o l'emarginazione per il fatto di non essere infibulata. L'accusa all'infibulazione di sancire la negazione dell'autonomia della donna sarebbe incoerente: anche l'autonomia è un valore 'culturale', e in alcune culture questo valore o non esiste o è subordinato ad altri valori, come appunto l'appartenenza al gruppo e l'accettazione sociale. Valutare la liceità dell'infibulazione con il parametro dell'autonomia sarebbe un atto 'imperialista' della cultura occidentale, sulla base del valore che essa attribuisce all'autonomia medesima, valore che non è né può essere ritenuto universale³³.

È chiaro che l'alternativa relativismo/imperialismo è del tutto discutibile, come lo è l'identificazione che essa sottintende tra universalismo e imperialismo culturale. Dichiararsi contrari alle istanze del relativismo etico non significa infatti essere imperialisti, cioè ritenere di poter imporre la propria cultura e la propria morale come l'unica valida. C'è un modo per considerare alcuni valori come universali senza che ciò significhi considerarli assoluti³⁴.

Una prima considerazione è relativa alla questione del rapporto tra universalismo e particolarismo cui spesso si fa riferimento nel dibattito sul multiculturalismo. Si tratta cioè di stabilire se esistano principi universali, validi cioè per tutte le culture, e se, viceversa, tali principi non esistano, per cui ciascuna cultura al suo interno proporrà e difenderà propri principi. In generale, i particolaristi sono favorevoli al riconoscimento del valore di tutte le culture e accusano gli universalisti di essere imperialisti, di volere cioè imporre la loro visione del bene come valida per tutti, assumendo peraltro come universali delle premesse ideali³⁵; gli universalisti invece accusano i particolaristi di non riuscire ad affrontare i problemi che derivano dal conflitto dei valori e di dare adito a soluzioni relativistiche. In riferimento ai problemi del multiculturalismo, si pone la scelta tra un'accoglienza indifferenziata delle identità culturali 'forti', cioè dell'accettazione delle identità culturali come valori in sé³⁶, con il conseguente esito della conflittualità delle identità culturali, e un'accoglienza 'mediata' da valori universali (vedremo come nel nostro esempio si tratta del valore dell'eguaglianza di rispetto, che ci spinge ad

³³ Vedremo come l'autonomia può essere intesa anche nel senso più ampio di dignità umana, per cui essa può essere difesa come valore universale. Sul punto vedi R. Macklin, *Against Relativism*, pp. 254 s.; si veda anche P. R. Wolpe, "The Triumph of Autonomy in American Bioethics: a Sociological View", in R. De Vries, J. Subedi (a cura di), *Bioethics and Society, Constructing the Ethical Enterprise*, Prentice Hall: Englewood Cliffs, 1998, pp. 38-59, che però vede l'autonomia come valore tipico della civiltà nordamericana.

³⁴ Sulla distinzione tra principi assoluti e principi universali in relazione ai problemi del multiculturalismo vedi R. Macklin, "Ethical Relativism in a Multicultural Society". *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 1998, pp. 1-22; Ead. *Against Relativism*, cit.

³⁵ O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, cit., p. 40.

³⁶ C. Taylor, "The Diversity of Goods" in A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984 [trad. it. "La diversità dei beni", in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. Besussi, Milano: Il Saggiatore, pp. 165-184].

accogliere 'con riserva' tali differenze culturali). La negazione di principi universali può anche portare, si diceva, ad esiti relativistici: non potendosi individuare valori comuni, non c'è possibilità di esprimere giudizi universalmente validi per chiunque o per qualsiasi comunità. Cercherò di discutere la tesi di un universalismo «sensibile alle differenze», come dice Habermas³⁷, ovvero l'affermazione di principi che sono universali e transculturali anche se 'attualmente' caratteristici di una cultura particolare, quella occidentale. Questa affermazione di universalità non è necessariamente imperialistica: non si tratta infatti né di proporre valori assoluti, che neghino il diritto di ognuno alla propria differenza, né di imporre un ideale di giustizia che, astratto da qualunque particolarità, finisca per tradursi in un'uniformità di trattamento, con la conseguenza di misconoscere la richiesta di essere trattati da eguali. Il tentativo è quello di argomentare a favore di un universalismo che, se contestuale di *questa* cultura, non è però etnocentrico, poiché propone valori potenzialmente universali, cioè accettabili da chiunque, a qualsiasi cultura appartenga. Vedremo tra breve come gli stessi principi di Beauchamp e Childress possano essere difesi, in quest'ottica multiculturale, come principi universali, o, meglio, come principi che, pur scaturiti all'interno di una certa cultura, possono essere accettabili anche da altre.

Passando ora al dibattito, una posizione che vorrei ricordare è quella sostenuta da Gutmann. Preoccupata di non assumere posizioni imperialistiche, l'autrice propone di parlare di un «relativismo benigno»³⁸: esistono valori fondamentali e universali riconoscibili in ciascuna cultura, ma che ciascuna esprime diversamente, nelle forme che le sono più congeniali; essi chiedono di essere aggiornati e perfezionati continuamente, attraverso il continuo confronto realizzato da un dialogo transculturale. Gutmann parla, per converso, anche di «universalismo deliberativo»³⁹: ciò che dal processo di deliberazione ci si attende è dunque una progressiva precisazione dei significati da attribuire a valori e principi universali e condivisi, nel rispetto delle differenze proprie di ciascuna cultura. Di questi principi – continua Gutmann – i più fondamentali costituiscono le regole del dialogo che non possono essere «ragionevolmente rigettate da persone che siano effettivamente motivate a trovare giusti principi e giuste regole per la vita sociale»⁴⁰. Su tali regole è anzi ragionevole l'accordo, tale da escludere – come afferma Scanlon – quei «rifiuti che sarebbero irragionevoli dato il fine di trovare principi

³⁷ Cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 55.

³⁸ A. Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", cit., p. 178. Una posizione 'benignamente relativistica' – più precisamente un «relativismo morale femminista» – è anche quella difesa da S. Sherwin, *No Longer Patient*, cit., pp. 61-74: il relativismo morale femminista non è incompatibile con l'affermazione di valori transculturali.

³⁹ A. Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", cit., pp. 194-97.

⁴⁰ Ivi, p. 191. Cfr. anche O. O'Neill, *Toward Justice and Virtue*, cit., p. 121.

che potrebbero essere la base di un accordo generale e informato»⁴¹. Gutmann aggiunge che si tratta di “standard morali” molto generali, che possiamo considerare universali «almeno per il mondo che conosciamo e per gli esseri umani così come li conosciamo»⁴².

Ora, non è chiaro se la ragionevolezza difesa da Gutmann possa stare alla base di un accordo universale: sembra cioè che l’autrice faccia riferimento ad un accordo in qualche modo già implicito tra le culture e che chiede di essere esplicitato. Probabilmente l’autrice avrebbe potuto precisare meglio la portata dell’accordo: non si comprende appieno come gli standard morali – validi in questo preciso contesto – possano essere validi anche in altri. Andrebbe cioè chiarito se l’accordo su questi standard esista già tra coloro che implicitamente li condividono, e, nel caso, andrebbe meglio spiegato il motivo della loro validità anche presso altri.

A questa perplessità Gutmann dà risposta ponendo enfasi sul valore del dialogo: è attraverso un dialogo tra le culture che è possibile identificare i valori fondamentali comuni a tutte le culture, e che ricevono in ciascuna un’interpretazione particolare⁴³. Ricordiamo come anche il dialogo – cui abbiamo fatto riferimento parlando del processo che conduce al consenso – comportasse la condivisione di almeno alcune regole: l’accordo realizzato a seguito del dialogo ne era in qualche modo vincolato. L’accordo, in altre parole, era esso stesso limitato a coloro che si dichiaravano disponibili alla condivisione di tali regole.

Un chiarimento a riguardo viene da Macklin, che sposta la discussione sulla questione dell’universalità dei principi della bioetica (i quattro principi di Beauchamp e Childress); per Macklin i principi universali del dialogo transculturale sono identificabili proprio con i principi della bioetica:

non si deve confondere l’universalità dei principi con la nozione molto diversa di etica assoluta. L’universalità ha a che fare con l’estensione dell’applicabilità dei principi etici, mentre l’assolutismo implica regole morali immutabili che non ammettono eccezioni. I quattro principi della bioetica [...] sono molto generali e richiedono un’interpretazione alla luce dei fatti empirici rilevanti e dei contesti prima di essere applicati⁴⁴.

Ciò che Macklin sostiene è che i principi della bioetica possono fungere da valori universali, applicabili anche da altre culture nelle forme che ciascuna trova più adeguate a sé. La loro universalità – precisa – non va confusa con un’uniformità di trattamento. L’universalità

⁴¹ T. M. Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism”, in A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarianism and Beyond*, cit. [trad. it. “Contrattualismo e utilitarismo”, in *Utilitarismo e oltre*, cit., pp. 133-164, p. 143].

⁴² A. Gutmann, “The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics”, cit., p. 193.

⁴³ Vedi anche C. Kukathas, “Cultural Toleration”, cit., p. 84; T. Modood, “Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the ‘Recognition’ of Religious Group”. *Journal of Political Philosophy*, 6, 1998, pp. 378-399; H. Bielefeldt, “Western Versus Islamic Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights”. *Political Theory*, 28, 2000, pp. 90-121.

attiene alla *portata* dei principi, non al loro contenuto; principi universali quanto alla portata prescrivono o raccomandano trattamenti differenziati a seconda del destinatario e dei suoi bisogni (o, se prescrivono trattamenti uniformi, ne richiedono una differenziata concretizzazione). I principi della bioetica – conclude Macklin – sono universali ma non assoluti; sono cioè principi generali che richiedono di essere interpretati e specificati in funzione del contesto delle singole culture. È alla luce di questi principi generali che è possibile intraprendere un dialogo transculturale; anzi si potrà parlare, a ragione, di una “bioetica transculturale”.

L'interpretazione transculturale dei principi della bioetica offerta da Macklin ha suscitato le obiezioni di Baker⁴⁵, e, successivamente, una risposta a costui da parte di Beauchamp. Secondo Baker i principi non possono funzionare come basi di una bioetica internazionale, poiché sono validi solo per le culture occidentali; la loro pretesa di valere universalmente esprime una sorta di assolutismo morale. I valori universali – afferma ancora Baker⁴⁶ – devono essere esito di una “negoziiazione” pubblica, volta a realizzare un «ordine morale internazionale» che stabilisca un confine tra diverse aree di “non negoziazione”: nella propria area di “non negoziazione” ciascuna cultura ha pieno dominio, per cui non sono ammesse interferenze esterne, provenienti dalle altre culture. Il ricorso alla negoziazione consentirebbe così di sottrarre i valori universali alla pretesa assolutistica che questi avrebbero se non fossero appunto esito di un processo ‘negoziale’.

Ora, a parte l'affermazione gravida di conseguenze per cui ogni cultura ha pieno potere entro i propri confini («diritto alla propria supremazia», dice Baker⁴⁷), con il rischio di non tutelare abbastanza gli individui dal predominio esercitato su di loro dalla cultura, Baker mostra di confondere l'universalità dei principi con la loro absolutezza. È questa la ragione per cui sostiene che l'affermazione di tali principi come universali svela una pretesa imperialistica della cultura occidentale nei confronti delle culture non occidentali. Ulteriore confusione si incontra in Baker a proposito della distinzione tra universalità come accettabilità e universale accettazione: è per il *fatto* che i principi non sono accettati da tutte le culture che essi non possono essere accettabili oltre i confini della concreta accettazione. Ogni pretesa di esportare i principi – la pretesa della loro ‘internazionalizzazione’ – si rivela di conseguenza una forma di imperialismo morale.

⁴⁴ R. Macklin, *Against Relativism*, cit., p. 51. Sulla differenza tra universalità come portata e universalità come absolutezza cfr. E. Parens, “The Pluralist Constellation”. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 4, 1995, pp. 197-206; O. O'Neill, *Toward Justice and Virtue*, cit, p. 75.

⁴⁵ R. Baker, “A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Fundamentalism”, cit.

⁴⁶ R. Baker, “A Theory of International Bioethics: The Negotiable and the Non-Negotiable”. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 1998, pp. 233-74.

⁴⁷ Ivi, p. 246.

Nella sua risposta a Baker, Beauchamp difende i principi definendoli «il nucleo della moralità»⁴⁸: rispetto per le persone, mantenere le promesse, non arrecare danno agli altri sono tesi comuni a tutte le morali. Beauchamp torna a parlare della moralità di senso comune che – dice – non è una morale tra le altre, ma è l'insieme dei precetti morali comuni a tutte le morali; l'errore di Baker sta proprio nell'aver inteso il metodo dei principi come una morale particolare e non come un'etica su cui convergono più teorie. Per questo – conclude Beauchamp – i principi sono compatibili con le istanze del multiculturalismo. Osserviamo come queste considerazioni di Beauchamp, in direzione di un'interpretazione 'multiculturale' dei principi di bioetica, siano poi confluiti nella quinta edizione dei *Principi di etica biomedica*, in cui – come s'è visto – la morale di senso comune assume la valenza di morale universale e i principi che provengono da essa siano considerati standard morali accettabili da tutte le culture. Ovviamente, i passaggi non del tutto chiariti presenti nella quinta edizione dei *Principi* richiederebbero, anche in questo precedente articolo di Beauchamp, qualche approfondimento. Anche qui l'origine dei principi è posta nella morale di senso comune, che non è una teoria ma la provenienza comune delle teorie centrate su principi; dall'altro – pur con questo sforzo pluralistico – si torna a vincolare l'accordo tra le teorie all'accettazione o condivisione dei principi ricavati dalla morale di senso comune. In questo articolo Beauchamp riconosce di aver commesso, lui e Childress, fino almeno alla quarta edizione dei *Principi*, l'errore di non aver sufficientemente distinto tra accettazione e accettabilità dei principi (essendo quest'ultima riconducibile alla condivisibilità dei principi entro una cultura)⁴⁹. L'errore commesso da lui e da Childress nel proporre il metodo dei principi – afferma – è stato quello di non avere sufficientemente distinto ciò che è universale da ciò che *dovrebbe* essere universale; hanno inoltre sbagliato nel presentare i principi come intelligibili soltanto alle persone che condividono la morale comune; il che potrebbe far pensare – conclude Beauchamp – che si sia rinunciato a prendere sul serio le istanze del multiculturalismo, definendo 'non moralmente impegnati' coloro che non assumono, alla base del loro comportamento, i principi della moralità comune⁵⁰. Come s'è visto, tale precisazione è stata poi inserita nella quinta edizione dei *Principi*, dove tuttavia la qualifica di persone 'moralmente serie' rimane a proposito dei soggetti che condividono (che non possono non condividere) i principi.

Ancora in questo articolo Beauchamp anticipa un'altra considerazione in seguito riportata nella revisione dei *Principi*, ovvero l'affermazione all'accettabilità non etnocentrica dei

⁴⁸ T. L. Beauchamp, "The Mettle of Moral Fundamentalism: A Reply to Robert Baker". *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 1999, pp. 389-401.

⁴⁹ T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, v ed., cit., p. 4: gli autori fanno generico riferimento ad alcuni critici che hanno loro rimproverato di non aver fatto la dovuta distinzione tra universalità in senso empirico e universalità in senso normativo. Non è difficile intravedere, tra tali critici, lo stesso Baker.

⁵⁰ T. L. Beauchamp, "The Mettle of Moral Fundamentalism: A Reply to Robert Baker", cit., p. 395. Si veda la replica di R. Macklin, "A Defence of Fundamental Principles and Human Rights: A Reply to Robert Baker". *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 1999, pp. 403-422.

principi⁵¹. Attraverso il loro impiego è possibile formulare giudizi “intertemporali” e “interculturali”, dal momento che i principi non sono propriamente *norme*, bensì sono *linee-guida* generali o “precepi fondamentali”, che richiedono di essere specificate e adattate ai vari contesti culturali. Su queste linee-guida si basano le carte internazionali dei diritti, in cui si manifesta una base morale comune a tutte le culture. Ammettere il ruolo della specificazione significa difendere l’universalità dei principi (universali ancorché specificati), non certamente fare concessioni al relativismo morale. Tuttavia, proprio perché siano utili riferimenti internazionali, è necessario considerare i principi non già come le norme che tali carte possono contenere, bensì come i valori generali cui si ispireranno tali norme, le quali daranno ad essi una forma storica suscettibile di continua revisione⁵². Per questo tali norme, che non sono principi ma li incarnano, devono ricevere un’interpretazione flessibile, che le renda applicabili nelle diverse circostanze. Quello dei principi è quindi un ruolo ‘regolativo’: essi non devono essere intesi né come norme assolute e inapplicabili né come principi “sovraspecificati”, al punto da poter essere adottati solo in un numero ridotto di circostanze.

Ora, anche dopo questa precisazione, rimane il dubbio che l’accettabilità dei principi presso le altre culture sia ancora, in qualche modo, presupposta; non è ancora spiegato perché questi principi astratti dovrebbero essere condivisibili dalle altre culture⁵³.

Le posizioni assunte all’interno di questo dibattito mi pare ci conducano alla seguente conclusione: i principi della bioetica possono essere pensati come principi universali, ovvero accettabili da tutte le culture. Ciò non significa negare la loro origine ‘occidentale’ ma significa, una volta riconosciuta tale origine, affermare la loro ‘esportabilità’ presso le altre culture. Questa esportabilità deve avvenire nel rispetto delle differenze e delle caratteristiche delle singole culture; perché ciò avvenga è necessario evitare di confondere l’universalità dei principi con la loro pretesa di valere assolutamente, con il risultato di cancellare le differenze. Meglio, non va confusa l’universalità dei principi con l’uniformità delle prescrizioni che ne derivano: i principi universali non richiedono di essere applicati in modo cieco rispetto alle diffe-

⁵¹ Vedi T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, v ed., cit., pp. 4-5, p. 22.

⁵² Vedi anche S. A. James, “Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: The Case of Female Circumcision”. *Bioethics*, 8, 1994, pp. 1-26.

⁵³ Sarebbe interessante – ma è obiettivo che esula dal mio lavoro – affrontare la questione della traduzione di principi universali nei principi di una legislazione internazionale, e quindi verificare le modalità con cui tali principi vengono recepiti dalle singole norme. Credo valga in questo caso la premessa generale per cui tali principi non possano essere assunti come il contenuto di una codificazione positiva, dal momento che spetta ad ogni cultura dare ad essi “forma materiale”, contribuendo con ciò alla loro specificazione. Cfr. F. D’Agostino, “Pluralità delle culture e universalità dei diritti”, in Id. (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Torino: Giappichelli, 1996, pp. 33-50, p. 45; F. Viola, “Società multietnica, bioetica e diritto”. *Per la filosofia*, 15, 1998, pp. 94-101. Tale ricerca dovrebbe mettere a tema il rapporto tra bioetica e Diritti Umani (in maiuscolo perché mi riferisco qui alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo del 1948), cercando di vedere che tipo di consenso può essere realizzato a livello internazionale sugli standard morali universali, e quali forme ‘storicamente determinate’ e ‘contestuali’ tali standard ricevono all’interno del dettato legislativo di ogni singolo paese.

renze; anzi alcuni principi, proprio in quanto universali, richiedono di essere applicati 'condizionatamente', ovvero tenendo conto della variabilità delle circostanze. Ciò intende dire Macklin, e con lei Beauchamp, quando affermano che i principi non sono norme scritte nelle carte internazionali, bensì rappresentano i valori cui tali norme si ispirano, e queste ultime sono modi di attualizzazione concreta e circostanziata di tali valori.

Non torno naturalmente sulla questione se la giustificazione che Beauchamp e Childress danno dei principi permetta o meno di considerarli universali; mi interessa però tornare su tale universalità, che abbiamo già riconosciuto essere limitata. Affermare che i principi sono la base comune alle culture, affermarne cioè l'universalità, significa supporre che tutte le culture sono disponibili a tale riconoscimento. Ma ciò contraddice la realtà. Troviamo di nuovo il problema del trattamento degli irragionevoli, di coloro che non condividono nessuna base comune, neppure quella 'meno esigente' costituita dalle regole del dialogo, ovvero – dietro a queste – dal principio dell'eguale dignità di tutti gli interlocutori. Nei confronti di costoro, come già si accennava, queste regole finiscono per rivestire il significato di un'etica plausibile (e ragionevole) che si assume sia migliore delle altre.

Probabilmente a tale 'ritorno all'etica plausibile' si riferisce Beauchamp in quest'ultimo dibattito sul multiculturalismo: egli parla di una morale condivisa, anzi di una base morale e di un "impegno morale" delle persone ragionevoli. È su questa base che riafferma l'universalità dei principi che possono essere in seguito fatti propri da diverse morali. Nonostante la più volte ribadita affermazione che i principi non sono una teoria, ma solo il luogo della convergenza delle teorie, e per quanto si sia voluto attenuare il rapporto con la morale comune, la tesi della *morale dei principi* è ora inequivocabile. La riconciliazione attuata dai principi è ancora parziale, ma tale parzialità dipende ora, in modo non ambiguo, dalla ripresa di un'etica plausibile non soltanto presupposta.

Si tratta di vedere in quest'etica plausibile le ragioni del dialogo transculturale, *in primis* la ragione dell'eguaglianza di rispetto, su cui si cercherà, se non di superare tutto il disaccordo (il disaccordo irragionevole rimane inevitabilmente il 'resto' intrattabile dall'etica plausibile e dal suo potenziale di inclusività), di ridurlo il più possibile. La plausibilità, che sembrava emergere come dato di fatto, come la «felice circostanza»⁵⁴ per cui le culture vengono di fatto a convergere, diventa normativa. Con ciò, non si sono certamente espresse le modalità con cui l'eguaglianza di rispetto debba essere realizzata – queste dovranno essere 'specificate' nelle forme diverse dei contesti e delle culture – ma si è forse fatto un passo avanti nello sforzo di rendere alcuni valori comuni (a questa parte di mondo), sufficientemente ospitali da realizzare un accordo che includa le altre culture (che abitano altre parti del mondo).

Si tratta di giungere ai principi attraverso la loro *costruzione*, resa possibile da quel ragionamento pratico che ci permette di giustificare i principi come universali in quanto rispon-

⁵⁴ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 97.

denti a *richieste universali*, soprattutto quella di non subire danno e di vedere riconosciuta la propria dignità⁵⁵. In questo senso i principi non sono 'posti dall'alto', ma esprimono istanze provenienti 'dal basso', cioè suscitate dalle persone sulla base dei loro bisogni; né sono astrattamente diritti, poiché riconoscere diritti è ambiguo e difficile nei confronti dei soggetti più deboli che non sono in grado di esercitarli. I principi sono espressione di *obblighi universali*, che valgono nei confronti di chiunque anche in assenza di diritti espliciti corrispondenti, e che corrispondono all'affermazione fondamentale che ciascun individuo deve veder rispettata la propria dignità, in considerazione anche delle sue differenze e indipendentemente da quanto costui sia in grado di concepire se stesso come egualmente degno di rispetto⁵⁶.

È proprio il principio universale dell'eguaglianza di rispetto che ci permette concretamente di ammettere alcune ineguaglianze di trattamento (delle difformità nel trattamento), peraltro prescritte dall'universalità stessa del principio dell'eguaglianza: trattiamo i diversi realmente *da eguali* quando riconosciamo le loro differenze; il che non significa che si debbano giustificare tutte le ineguaglianze, e certamente non quelle che contraddicono lo stesso principio di eguaglianza di rispetto. In conclusione, il principio fondamentale dell'eguale dignità indica quale strada percorrere perché parlare di universalismo sia possibile pur ammettendo un certo grado di particolarismo, anzi spiega addirittura perché alcune forme di particolarismo siano richieste a giustificare l'universalismo del principio medesimo. L'espressione particolaristica del principio universale è richiesta dalla base universale del principio che riconosce a ciascuno un eguale diritto ad essere riconosciuto come diverso⁵⁷, senza che ciò comporti una qualche concessione al relativismo⁵⁸.

Possiamo ora tornare al nostro caso dell'infibulazione e vedere come sia possibile trovare una soluzione non relativistica né cieca alle differenze, universale ma attenta alle istanze del riconoscimento.

⁵⁵ Vedi O. O'Neill, *Towards Justice and Virtue*, cit..

⁵⁶ Vedi A. Gewirth, "Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?". *Social Philosophy and Policy*, 11, 1994, pp. 22-43: l'universalità dei diritti umani dipende dal fatto che per loro tramite è difesa l'individualità, per cui non si può parlare a loro proposito di etnocentrismo. Vedi anche A. Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

⁵⁷ Vedi A. Gewirth, "Ethical Universalism and Particularism". *Journal of Philosophy*, 85, 1988, pp. 283-302.

⁵⁸ Vedi O. O'Neill, "Justice, Gender and International Boundaries", in M. C. Nussbaum, A. K. Sen (a cura di), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon, 1993, pp. 303-323.

8.3. Dalla tolleranza al riconoscimento della dignità.

Vediamo dunque di concludere ragionando – alla luce delle acquisizioni finora fatte – sul nostro caso di infibulazione. L'attenzione alla richiesta dei genitori esprime lo sforzo di un riconoscimento della loro differenza culturale. La questione era relativa al grado di accoglienza che poteva essere riservata a tali istanze: la richiesta di infibulare la figlia appare inaccettabile in quanto rappresenta un'evidente violazione del principio del non arrecare danno. Su tale principio ci siamo fermati per discutere la posizione a favore dell'infibulazione, intendendola come pratica culturale, lecita in quanto sottratta al giudizio che la morale occidentale – in quanto particolare come le altre e dunque non universale – potrebbe riservarle. Il giudizio di liceità si fondava cioè più sulla considerazione di un'indifferenza morale o 'transmorale' della pratica, non tanto sulla considerazione di una sua intrinseca bontà.

Abbiamo guadagnato, nella discussione precedente, due tesi fondamentali, il principio del non subire inutile danno e il principio dell'essere trattati con eguale rispetto. Possiamo anche parlare del dovere di reciprocità o di un obbligo universale al rispetto della dignità della persona, nell'intento di evitare gli equivoci che la nozione di diritti umani potrebbe ingenerare (ovvero, come si accennava, l'idea che il diritto esiste se esiste il soggetto in grado di rivendicarlo, piuttosto che l'idea che il diritto sia affermato come premessa ideale, di cui non si è discussa l'universalità). Alla luce di queste due tesi fondamentali l'infibulazione non è certamente una pratica tollerabile.

Abbiamo fatto cenno, in apertura a questa riflessione sul multiculturalismo, al difficile ruolo dell'autonomia. Le difficoltà a proposito dell'autonomia sono di diverso tipo. Una prima difficoltà concerne la possibilità di considerare autonoma la richiesta della donna di essere infibulata; si dubitava della possibilità che tale richiesta fosse espressione di reale autonomia, date le forti pressioni sociali e la tradizione di oppressione cui le donne, in certi contesti culturali, sono assoggettate. Una seconda difficoltà è quella di fronte alla quale si trova il medico che non sa se rispettare l'autonomia dei genitori rispettando la loro scelta (essendo la figlia minore affidata alle loro cure) o se tutelare l'integrità fisica della bambina. Il conflitto tra i principi si risolve riconducendo il principio di autonomia alla sua origine più profonda: rispettare le scelte dell'individuo significa rispettare la sua autonomia, rispettare l'autonomia significa riconoscere la dignità personale di colui che sceglie e di colui cui si indirizza la scelta (nessuna scelta autonoma è legittima se provoca danno ad altri). In un caso come il nostro, rispettare l'autonomia dei genitori significa acconsentire a produrre un danno. Il conflitto tra beneficenza e rispetto dell'autonomia non sussiste se si considera non l'autonomia dei genitori bensì quella della bambina. Il rispetto dell'autonomia è qui dovuto al-

la bambina indipendentemente dalla sua capacità di scegliere autonomamente: esso esprime l'obbligo universale di rispettare la dignità, sul cui riconoscimento si fonda il principio stesso di rispetto per l'autonomia⁵⁹.

Il caso della richiesta d'infibulazione ci ha riportato a parlare dei principi, e della loro universalità. Ora, la discussione del principio del rispetto dell'autonomia ci permette di confermare la conclusione alla quale eravamo giunti: i principi sono astratti, ma non per questo incapaci di orientare l'agire. Essi richiedono infatti quel costante riferimento alla situazione per potere essere efficaci. Il nostro caso ci ha portato a utilizzare il principio del rispetto dell'autonomia, che abbiamo 'specificato', ovvero interpretato in riferimento alla situazione medesima. Si trattava infatti di uscire dal localismo interpretativo dei principi per renderli adatti alle diverse culture, pur sullo sfondo di un'etica plausibile, ovvero alla luce di una tesi fondamentale, quella che vincola il rispetto dell'autonomia al rispetto della dignità del soggetto. Autonomia non è perciò soltanto diritto all'autodeterminazione, di chi fa scelte autonome e razionali, ma esprime l'obbligo di riconoscere la dignità di chiunque.

La discussione del caso ci permette infine di ritornare alla tolleranza, da cui ha preso l'avvio questo percorso. Si diceva della tolleranza come della virtù di chi tollera, fondata sul rispetto dell'autonomia altrui. Ma si è poi dovuto spostare l'attenzione alla tolleranza come virtù sociale e politica, quella che – esprimendo l'eguaglianza di rispetto – ci ha spinto fino al riconoscimento (non tollerare soltanto, ma accogliere, perché ciò è richiesto dal principio di eguaglianza). Abbiamo concluso che questa accoglienza non deve essere indistinta: essa nasce infatti dal diritto di essere eguali, e deve salvaguardare tale diritto, di tutti e di ciascuno. Ciò ci poneva la difficoltà di chi tollerare e fino a che limite: anche la tolleranza trova il suo plausibile limite nella tutela dell'eguaglianza.

Non potevamo accontentarci della tolleranza come virtù di chi tollera, sulla base di una sua disposizione buona nei confronti degli altri. Non potevamo neppure accontentarci della tolleranza come cecità pubblica alle differenze, perché tale cecità finiva con l'avvalorare situazioni di iniquità. Non potevamo anzi accettarla per due ragioni: perché relega le caratteristiche identitarie nel *privato*, perpetuando eventuali situazioni di discriminazione nei confronti di culture minoritarie, e perché, relegandole nel *privato*, non considera neppure le discriminazioni che tali differenze possono comportare nei confronti dei singoli all'interno del gruppo (nel *privato* del gruppo o della comunità), come avverrebbe nel caso in cui si tollerasse l'infibulazione come questione privata della comunità in cui è praticata.

La tolleranza stessa, soltanto enunciata come programma generale, mostra di essere un'indicazione generica, che necessita in ogni situazione di essere interpretata; la tolleranza

⁵⁹ Vedi B. Jennings, "Autonomy and Difference: the Revails of Liberalism in Bioethics", in R. De

va cioè interpretata perché non sia solo il confine oltre al quale non andare, né ponga soltanto una distinzione astratta tra giusto e ingiusto ricalcata sulla distinzione tra privato e pubblico (è giusto ciò che avviene nel privato, è ingiusto ciò che vale soltanto nel privato e si pretende di far valere anche nel pubblico, per cui ingiusta è ogni interferenza nel privato, sia ad opera di altri privati sia ad opera dello stato), ma verifichi quanto di giusto e di ingiusto stia al di qua del loro stesso confine. La tolleranza che afferma la separazione tra pubblico e privato, fatta valere anche nei casi in cui tale separazione produce ingiustizia, è una tolleranza cieca e ingiusta⁶⁰. Proprio tale separazione tra pubblico e privato è qui sotto accusa, poiché non può rimanere questione privata la decisione, ancorché motivata sulla base di un diritto alla propria differenza culturale, da cui proviene danno ad altri⁶¹. Considerare il problema dell'infibulazione una questione privata della singola cultura o del singolo gruppo e in base a questa ragione tollerarla, significa tollerare l'ingiustizia perpetrata dalla cultura nei confronti dell'individuo come questione che non ci riguarda. Qualsiasi separazione tra pubblico e privato, e la conseguente sottrazione allo sguardo pubblico di ciò che accade nel privato, può tutt'al più essere giustificata a condizione che a tutti coloro che abitano la sfera privata siano garantiti eguali considerazione e rispetto⁶².

Una società che fonda l'ordine sociale sulla difesa strenua ed esclusiva dell'autonomia individuale non è una società giusta né praticabile, poiché c'è dignità da difendere senza che ci sia autonomia. Dicevamo che una società tollerante perché cieca non è sufficientemente giusta nei confronti delle differenze; credo che si possa affermare che non è giusta neppure la società cieca per eccesso di tolleranza, tanto da non riconoscere la ragione dell'eguale dignità che l'aveva giustificata.

Occorre guarire allora la tolleranza dalla sua cecità: non tanto verificando *a priori* ciò che è buono per noi (e che deve dunque esserlo anche per gli altri) e pretendere, sulla base della presunta superiorità di ciò che è bene per noi, di accordare ai diversi da noi tolleranza, ma assumendo che ogni differenza, ogni particolarità, sia buona per chi la difende. Ma senza che ciò reintroduca, inopinatamente, una cieca considerazione di tutte le particolarità come legittime.

Vries, J. Subedi (a cura di), *Bioethics and Society*, cit., pp. 258-269.

⁶⁰ Vedi T. Modood, "Multiculturalism, Secularism and the State", in R. Bellamy, M. Hollis (a cura di), *Pluralism and Liberal Neutrality*, cit., pp. 79-97; B. Parekh, "Minority Practices and Principles of Toleration". *International Migration Review*, 30, 1996, pp. 251-284; T. M. Scanlon, "The Difficulty of Tolerance", in D. Heyd (a cura di), *Toleration*, cit., pp. 226-239.

⁶¹ Sul punto vedi M. Walzer, *On Toleration*, New Haven: Yale University Press, 1997 [trad. it. *Sulla tolleranza*, a cura di R. Rini, Roma-Bari: Laterza, 1998, p. 88]; S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia*, cit., cap. vi: "La giustizia di sfera in sfera: sfidando la dicotomia pubblico/domestico", pp. 181-217; Ead., S. Moller Okin, "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions", cit.; S. Benhabib, *Situating the Self, Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1992, pp. 89-120. Ad essere contestata per ragioni di non discriminazione e giustizia è proprio la dicotomia classica tra sfera pubblica e sfera privata, che è in realtà stabilita dal gruppo dominante per ragioni politiche.

⁶² Vedi S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia*, cit., p. 208.

La tolleranza non deve essere né cieca, né indifferente, né relativistica: deve allora essere recuperata come *virtù*, per l'attenzione che promette alle differenze, e insieme come *dovere*, quello di considerare ciascuno per l'individualità dei suoi diritti, per la non negoziabilità della sua dignità, per l'insostituibilità della sua persona.