UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA
FACOLTÀ DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE UMANE –XXV CICLO

LA FILOSOFIA PRATICA DI AMARTYA SEN E MARTHA NUSSBAUM. «DEPRIVATION OF CAPABILITIES» E IL CASO DELLE MUTILAZIONI GENITALI FEMMINILI.

GABRIELLA SANTAGATI

COORDINATORE: Chiar.mo Prof. F. CONIGLIONE
TUTOR: Chiar.mo Prof. G. VITTONE

2009-2012

Si ringrazia per la disponibilità e la collaborazione:

- Il centro di documentazione AIDOS di Roma

- Le mediatrici culturali attive presso l'A.S.I.F.I. (Associazione per lo sviluppo dell'imprenditorialità femminile immigrata) di Catania.

-L'imam delle comunità islamiche di Sicilia, Dott. Abdelhafid kheit

- La Dott.ssa Gou-Wendenda Marie Denise Zaksongo, vice Direttore del C.A.R.A. di Mineo.

-Le donne che con coraggio hanno voluto testimoniare la dolorosa pratica.

INDICE

Introduzione 5

I: Dare vita ad un'etica rinnovata.

I.1Lo spazio globale del pluralismo normativo. 14
I.2 Il CA: origini e prerogative. 23
I.3 Definizione di capacità. 31
I.4 Sull'opportunità di una condotta razionale. 34
I.5 La qualità della vita secondo l'approccio delle capacità. 41
I.6 Gli indicatori di qualità della vita: lo sviluppo umano e lo HDI. 44
I.7 Incapacitazione come vulnerabilità e come esposizione al tragico. 51
I. 8 Influenza della dottrina aristotelica. 56

II: Etica delle capacità in Amartya Sen

II.1 I tratti salienti della filosofia di Amartya Sen. 65
II.2 Capabilities and functionings. Concezione larga e concezione stretta. 70
II.3 Uguaglianza di che cosa? 72
II.4 Pluralismo etico e oggettività posizionale. 76
II.5 Capability, freedom and liberty nella concezione di persona come punto di origine dei fini. 78
II. 6 Dall'eguaglianza ai diritti. 85
II. 7 Un'occasione per discutere di sviluppo umano. 89

III: Martha Nussbaum e l'etica delle capacità.

III.1Origine di un percorso filosofico. 93
III.2 Implicazioni delle nozioni di funzionamento e capacità nella filosofia di Nussbaum: la lista delle capacità fondamentali. 97
III.3 La nozione di soglia e il suo duplice livello. 107
III. 4 L'idea di eguaglianza e la nozione di persona. 109
III.5 Oltre la formulazione contrattualista. Sull'opportunità di una concezione universalista. 113
III.6 L'etica delle virtù. 117
III.7Oggettivismo e relativismo metaetico per una prospettiva trans-culturale. 119
III.8 Una specificità rilevante. 125
III.9 Considerazioni critiche sui meriti di un progetto ambizioso. 127

IV: Un discorso universalistico sensibile alle differenze: il caso delle mutilazioni genitali femminili.

IV.1Sulla corporeità. 131
IV.2 Digressione metodologica. 137

IV:3 Origini storiche e fenomenologia della pratica. 140
IV.4 Limiti e prerogative dell'indagine statistica. 146
IV.5 Conflitto tra valori e la questione del doppio standard. 153
IV.6 Motivazioni della pratica e capacità negoziale. 163
IV.7 Judging other cultures. 166
IV.8 Il conteso italiano. 174
IV.9 Rispettare le persone e criticare la tradizione 182
IV.10 Narrazione, immaginazione e biografie vulnerabili. 186
IV.11 Universalismo sensibile alle differenze 198
IV. 12 Gli –ismi nella riflessione sulle mgf. 205
IV. 13 Le preferenze adattive e la vita delle donne. 210

V: Dalle capacità ai diritti.

V.1Compromissione di capacità, libertà culturale ed empowerment. 216
V. 2 Equilibrio riflessivo da Rawls a Nussbaum. 228
V. 3 Capacità e diritti. 233
V.4 Una concezione parziale di giustizia. 244
V.5 Preferenzialismo e perfezionismo. 255
V.6 Diritti umani: un problema di riconoscimento nel mondo arabo e in occidente. 259
V.7 Ending female genital mutilation. 272
V.8 Conflitto tra norme? 279
V.9 ONG e collettivi: tentativi di espansione delle libertà. 284
V.10 Funzionamenti fertili e svantaggi corrosivi. 294
V.11 Diritto di exit. 297
V.12 Considerazioni conclusive: dall'etica alla politica. 304
Appendice. 310
Bibliografia . 316

Introduzione.

La complessità e il carattere insaturo dei modi attraverso cui si esprimono le relazioni umane, pongono oggi il problema di avviare un dialogo inclusivo tra individui globali, rilevando l'importanza di una discussione incentrata sul pluralismo etico, inteso come spazio di vita in cui ogni individuo possa riconoscersi in ogni altro e perseguire quei progetti che realizzano una vita pienamente dispiegata. L'agire umano è poi caratterizzato da una molteplicità di *affiliazioni identitarie* a cui ognuno di noi può appartenere, individuando nella molteplicità di espressioni un fatto di «scoperta». Si tratta di una questione centrale nel discorso etico sulla qualità della vita che andrebbe ricondotta alla capacità di scelta, sempre rinegoziabile, tra *lealtà ed appartenenze multiple,* sebbene rimanga tuttavia aperto l'interrogativo di decidere che genere di priorità relative attribuire alle varie affiliazioni.

La presente riflessione etica verrà calibrata in relazione alla nozione di capacità e di funzionamento ed in particolare alla libertà di conseguire funzionamenti di valore che sono alla base dell'approccio delle capacità.

Affrontare le problematiche concernenti il *capability approach,* significa innanzitutto partire da una precisazione metodologica che intende riferire la discussione ad un approccio e non ad una teoria, in quanto risulta essere una prospettiva di indagine teorico-pratica non vuota di senso ma certamente intenzionalmente incompleta. La complessità a cui l'approccio riconosce rilevanza per la definizione della nuova prospettiva di indagine, accresce la credibilità del

paradigma, agli occhi di una riflessione teorica che investe in modo particolare pratiche tradizionali che hanno alimentato conflitti culturali.

L'interesse dei maggiori teorici dell'approccio delle capacità, consiste nell'identificare i criteri salienti di confronto e di riflessione sulla qualità della vita, secondo istanze ritenute significative per una vita fiorente, coerente con un approccio incentrato sulla libertà di scelta che gli individui sono in grado di far valere come opportunità di essere e di fare. Si tratta dunque di un approccio pluralista rispetto al valore, poiché le capacità centrali per la vita delle persone si differenziano per quantità e per qualità, incarnando libertà sostanziali che esprimono combinazioni di alternative che ogni individuo interpreta. Si delinea pertanto una filosofia normativa incentrata sugli stati di essere e sulle attività che l'individuo ritiene rappresentativi di una vita degna. Considerare viceversa come obiettivo di *agency* i meri funzionamenti, questione che si discuterà nel corso della trattazione, comporterebbe un ottenimento di funzionamenti senza contemplare la libertà dell'individuo, poiché potrebbero espandersi con la forza o la coercizione, rendendo possibile conseguimenti significativi, sebbene estranei alla libertà di scelta del soggetto e dunque estranei al discorso sulle *capabilities.*

Il principio di qualità della vita riconosce la pluralità delle espressioni in cui essa si realizza e le differenze individuali, che determinano per ogni individuo diverse gradazioni di qualità di vita, che l'approccio delle capacità adotta come valutazione composita e multidimensionale della concreta dimensione del *beings* e del *doings.* L'integrazione di nuove informazioni o l'apertura a princìpi etici inediti, che attraversano le appartenenze di gruppo, costituisce una strada percorribile verso la conciliazione tra affiliazioni identitarie apparentemente inconciliabili. La qualità di vita diventa allora una discriminante che richiede la conoscenza e l'analisi di molti fattori trascurati in passato e che adesso, in una società complessa come quella attuale, assume il carattere di indicatore fondamentale per comprendere se una vita possa dirsi fiorente e quale tipo di libertà possa essere realmente esercitata da un individuo.

Alla luce dello studio condotto attraverso il vaglio della bibliografia fondamentale di Amartya Sen e Martha Nussbaum, in relazione con la bibliografia critica e specialistica concernente la riflessione sull'etica delle capacità e la pratica delle mutilazioni genitali femminili, è stata posta in esame la capacità di scelta degli agenti morali e il deficit di funzionamento dei pazienti morali.

Si intende pertanto sostenere come l'approccio delle capacità proponga una prospettiva valida e sostenibile in ambito etico, sia a livello metaetico sia a livello normativo per comprendere, in senso jaspersiano, l'esperienza umana e promuovere la relazione di cura, espressione normativa e strategica che favorisce l'adozione di misure significative nell'ambito della giustizia sociale.

In particolare, nel primo capitolo della tesi, verranno delineati i tratti salienti dell'approccio delle capacità, le origini e gli aspetti comuni ai maggiori teorici, per poi indicarne, nei capitoli secondo e terzo, i caratteri specifici e più rappresentativi del pensiero di Amartya Sen e di Martha Nussbaum. Si rileverà in modo particolare come la capacità delinei in senso positivo l'essere nella condizione di libertà, nella possibilità di vantare una certa capacità di fare, agire, sentirsi, vivere con dignità. È una categoria dell'agire riferibile a qualunque destinatario; essa è una prerogativa della condizione umana che è presente in ogni soggetto e può assumere forme e livelli differenti, a seconda della vita che ognuno sia in grado di condurre. L'approccio delle capacità si mostra pertanto come una prospettiva etica in grado di rispondere alle domande che la società tecnologica globale solleva.

Dalla proposta teorica dei maggiori esponenti dell'approccio delle capacità, Amartya Sen e Martha Nussbaum, è emersa la profonda fiducia che essi nutrono nella capacità dell'essere umano di emanciparsi: per Sen, con l'esercizio del *ragionamento* che vede nell'allargamento della «base informativa» e in un *set* più ampio di opportunità di vario ordine, l'occasione e la possibilità per l'individuo di contrastare criticamente le percezioni distorte e disumanizzanti della realtà; per la Nussbaum, nella natura umana insieme ragionevole e bisognosa, che deve essere riconosciuta e coltivata nelle sue espressioni fondamentali. Questa visione, che emerge a partire dall'antropologia aristotelica, assume una concezione della natura umana caratterizzata dalla ragione pratica e dalla ricerca della soddisfazione di bisogni, aristotelicamente riferiti alla stessa capacità dell'individuo di vivere una vita fiorente, affermando la dignità dell'uomo non solo come titolare di razionalità ma come soggetto che intende soddisfare bisogni di vita.

Il discorso sulle *capabilities* si allarga poi fino alla pretesa universale avanzata dai diritti umani e all'incorporamento contestuale di questi nelle singole storie di vita, recuperando nell'osservabilità di funzionamenti realizzati che palesano lo stato di benessere di un individuo, la possibilità di riconoscere un nuovo criterio di oggettività della qualità della vita.

Rispetto all'approccio dei diritti, l'approccio delle capacità ha poi rilevato l'importanza di una valutazione dell'agire umano, non solo rispetto alle acquisizioni ottenute, ma in relazione al carattere processuale dell'agire, che contribuisce sul fronte della qualità della vita a determinare acquisizioni in modo pieno e consapevole. Gli individui intesi insieme come agenti e pazienti morali, esprimono nella loro esistenza la possibile esposizione a perdita che, come agenti morali, si verifica nella *contrazione o azzeramento delle capacità di definire, modellare, e scegliere i progetti di vita*; come pazienti morali, nella compromissione di funzionamenti di base.

Sen affronta in più occasioni la questione delle barriere, sovente invisibili ed insormontabili, poste dalla società, in modo da fronteggiare con analisi critica i casi in cui le profonde disuguaglianze siano mal celate da desideri presunti o espressi. Ciò costituisce il merito e la specificità dell'etica delle capacità che, a differenza delle varie espressioni in cui si è posta la riflessione utilitarista, focalizza l'impegno sugli spazi di libertà effettivamente percorribili. La negligenza valutativa delle preferenze morali e psicologiche, costituiva un forte limite della concezione utilitaristica e rappresenta adesso una condizione per discutere in ambito etico della dignità della persona.

Soddisfazione e massimizzazione delle utilità sono metriche utilizzate dall'utilitarismo che si rivelano poco rappresentative della reale qualità di vita a cui è possibile accedere, negando la possibilità di svelare condotte adattive scarsamente protese verso l'immaginazione relazionale. Anche la valutazione comparativa, sulla base della soddisfazione percepita ed espressa, sarebbe da criticare, a fronte di una valutazione che falserebbe, secondo le inclinazioni indotte in modo coercitivo, il reale stato di benessere di un individuo. La stessa convinzione che determinate preferenze espresse verso pratiche nocive è ricondotta al fatto che, in una certa misura, l'individuo sia sottoposto a condizionamenti coercitivi e manipolatori tali da evocarne il carattere adattivo.

L'opportunità di puntare sul deficit di *capacitazioni* contribuisce ad assumere una visione più critica e individualistica di cosa significhi vivere una vita di qualità. La nozione di *deprivation of capabilities*, più volte tradotta con *incapacitazione*, è un parametro che in effetti segue una base informativa più ampia e concerne la vita di soggetti che naturalmente vulnerabili, possono essere esposti al *tragico;* una condizione che si verifica ogni volta che gli individui siano indirizzati a compiere una scelta che investe capacità centrali irriducibili e in reciproco conflitto,

compromettendo anche una sola delle capacità cardine negli ambiti rilevanti della vita, che viene degradata al di sotto di una soglia minima.

La presente ricerca accosta i problemi delle mutilazioni genitali femminili, che sono dagli studiosi concordemente considerate espressione di una pratica tradizionale non conciliabile con la dignità della persona e palese intento di mantenere la subalternità della donna, in ossequio al rispetto di una tradizione.

Nel capitolo quarto, sulla base dei tratti distintivi delineati intorno all'approccio delle capacità, verrà affrontata a livello operazionale, la questione delle pratiche consuetudinarie nocive come le mutilazioni genitali femminili. Si tratta di una problematica inedita per l'approccio delle capacità, sebbene Martha Nussbaum avesse sollevato la questione in un suo noto scritto *Sex and Social Justice* circa la possibilità di giudicare le altre culture ed assumere una comprensione critica che superi le derive conflittuali del *doppio standard*.

Uno dei vantaggio dell'adottare l'approccio delle capacità nella discussione delle mutilazioni genitali femminili è dato dalla possibilità di affrontare l'argomento, solitamente espresso in chiave giuridico-sanitaria, in senso multidimensionale, riconoscendo altresì che le disuguaglianze di genere, di cui la pratica costituisce un emblematico esempio, non necessariamente si manifestano come disparità in ambito economico, o manifestazione di quei parametri tradizionalmente presi a riferimento come la nutrizione e la mortalità, ma richiede di tenere conto che in alcuni contesti, come quello dell'Africa sub-sahariana, dove le differenze fra i generi in termini di nutrizione, morbilità e di mortalità non sono così marcate, sussistono tuttavia disparità relative ad altri importanti funzionamenti e capacità, che a loro volta generano sostanziali diseguaglianze. Per questo motivo, l'adozione di una prospettiva nuova incarnata nell'approccio delle capacità, permette di rilevare disparità che si configurano come ineguaglianze in molte capacità centrali.

I problemi di giustizia all'interno della famiglia, che si configura sovente nel contesto delle relazioni asimmetriche in cui si compiono violenze di genere, come quella delle mutilazioni genitali femminili che colpiscono in modo esclusivo le donne, compromettono significativamente la possibilità di conversione delle capacità in funzionamenti effettivi. Le donne, protagoniste della pratica, sono esecutrici e carnefici, ma si mostrano anche come protagoniste dell'analisi ponderale tra valori e interessi perseguiti e dell'attività trasformativa della società, attraverso la capacità negoziale, talvolta incarnata nella forma estrema del *diritto di exit*, che permette loro di rappresentare una realtà in evoluzione, senza tuttavia entrare in conflitto con la

tradizione. Sono questi i temi che attraversano il capitolo quinto della tesi, in cui vengono tracciati gli aspetti relativi al rapporto tra approccio delle capacità e approccio dei diritti umani, evidenziandone il comune riconoscimento di una umanità rispetto alla quale i due approcci risultano complementari.

Nell'affrontare le questioni relative alle mutilazioni genitali femminili si è ritenuto opportuno utilizzare un metodo di approccio collaterale e integrativo rispetto ai dati statistici più recenti, assumendo un procedura eterodossa che comprende la possibilità di accedere, attraverso interviste libere e approcci narrativi, ad informazioni rilevanti che, sebbene poco significative dal punto di vista quantitativo, tratteggiano interessanti aspetti della problematica riconducibili ad un contesto di dati e riscontri informativi, indicativi sul fronte nazionale e internazionale. Si tratta di adottare un approccio che, sebbene sia distante dal fornire risposte attendibili o capaci di avere riscontro statistico, in realtà ha l'ambizione e la forza di svelarci dall'interno la complessità di un mondo che altrimenti difficilmente trova spazio.

La pratica escissoria, nel contesto della società complessa e multietnica in cui viviamo, è un fenomeno invisibile e difficile da riconoscere, sovente sfugge al sistema sanitario, poiché si tratta di un segno talvolta impossibile da rubricare nella cartella clinica. Il contatto diretto con le donne e la forma di approccio alla problematica attraverso la narrazione, hanno permesso di raggiungere svariati contesti di vita e di esprimere forme di comunicazione e di confronto che hanno valenza euristica e poietica. Gli effetti degli interventi sulla prevenzione e sulla modifica delle condotte non sono sempre e chiaramente quantificabili, ma certamente rilevanti per favorire il cambiamento.

Nel corso dell'esposizione, verranno inseriti stralci di interviste libere di donne residenti nel territorio catanese e provenienti da paesi a tradizione escissoria che hanno voluto condividere la loro esperienza, manifestando particolari interpretazioni del fenomeno inteso come *un fatto sociale totale*, per dirla con Marcel Mauss. Le testimonianze raccolte nel corso dell'attività di ricerca sono state registrate e quindi deregistrate ed inserite nel corso della trattazione, avendo ricevuto il consenso da parte delle persone interessate.

In molte recenti valutazioni della qualità della vita utilizzate nel campo dell'etica applicata, l'esigenza di individuare un approccio che renda possibile che una teoria normativa non-ideale possa assumere un carattere universale, incontra con il *capability approach* una concezione del bene *spessa* e *astratta* del tutto compatibile con una prospettiva pluralista che nella società attuale appare ormai inderogabile.

Permane tuttavia la perplessità sollevata da Martha Nussbaum che afferma: "nel fare uso di una concezione più «spessa» del bene e nel metterla in pratica, ad esempio, per mezzo di un sistema di istruzione pubblica, non si finisce forse inevitabilmente per imporre un modello a qualcuno sin dall'inizio, in modo tale da rendergli impossibile compiere libere scelte successive".[1] È questa una delle questioni controverse affrontate nel corso della trattazione.

L'approccio delle capacità, nel focalizzare l'attenzione sulle libertà sostanziali di fare e di essere, nel denunciare i diffusi fenomeni delle preferenze adattive e nel riconoscere la possibilità di confrontarsi criticamente problematiche rilevanti in una prospettiva trans-culturale, ha il merito di affrontare in modo trasversale questioni etiche controverse. Tale merito assume ulteriore rilevanza nel confronto con altri approccio con cui naturalmente entra in relazione: l'utilitarismo, il welfarismo, il contrattualismo di Rawls. Si tratta di approcci che presentano basi informative tali da trascurare o rendere impercettibile lo stato di ingiustizia e deprivazione in cui versano le donne in molte parti del mondo. La disuguaglianza nella fruizione di risorse e di beni, ovvero nella possibilità di conversione di beni in effettive capacità, sarebbe da ricondurre a pressioni culturali che ostacolano l'*empowerment* delle donne ed impediscono loro di stabilire relazioni paritarie o approssimativamente egualitarie: premessa della concezione contrattualista a cui aderisce il pensiero di Rawls. L'approccio delle capacità, rispetto ai suoi più vicini interlocutori come l'approccio delle risorse e dei beni primari, accedendo criticamente alle problematiche culturali tradizionali che rappresentano il sostrato da cui si generano fenomeni di disuguaglianza di genere, appare essere maggiormente sensibile alle ingiustizie strutturali e a quelle psicosociali.

La mutilazione sessuale è un modo per negare libertà d'azione, e rientra nel tema più ampio del mancato riconoscimento dell'*agency aspect* alle donne, a conferma del fatto che esse vengano sovente trattate non come fini in sé, ma come strumenti per fini altrui. In effetti la compromissione della capacità di conoscenza e di essere istruiti, si riflette nel pregiudicare la capacità di desiderare, tanto da impedire al soggetto svantaggiato di avvertire la gravità della condizione in cui versa, che la situazione personale, il contesto ambientale o la tradizione a cui appartiene ha reso indisponibile. Il caso descritto è esemplare della rimozione di una capacità, e quindi

[1]M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, pp. 77-78.

della negazione della possibilità di scegliere effettivamente di esercitarla o, naturalmente, di non metterla in pratica. Un'effettiva espansione delle capacità delle donne non possa limitarsi a garanzie riguardanti il benessere, ma deve assicurare una reale libertà d'azione. Accrescere la condizione di *agency* garantisce non solo una significativa crescita della qualità della vita nelle persone coinvolte, ma promette notevoli vantaggi per l'intera società.

Con l'approccio delle capacità si suggeriscono strategie per abolizione di pratiche che compromettono la piena fioritura umana, in cui la promozione dell'*empowerment* femminile si intreccia con efficaci interventi istituzionali, nel caso in cui si debba salvaguardare la vita di soggetti particolarmente esposti alla vulnerabilità, sia sul fronte educativo sia su altri fronti, in modo da imporre divieti e suggerire buone prassi. Tale convinzione giustifica una certa forma di paternalismo dal quale tuttavia la filosofia pratica delle *capabilities* ha inteso prendere le distanze, a partire dalla necessità di invocare una separazione del rapporto pubblico-privato, rispetto ad una concezione ingenua e fuorviante su cui si è arrovellato per molto tempo il linguaggio dei diritti.

La riflessione della filosofia orientata politicamente pone come obiettivo lo spazio delle capacità, essendo i funzionamenti nel dominio di scelta che l'individuo intende assumere. Si procederà alla tematizzazione di un'impostazione metodologica individualista da cui prende le mosse l'approccio delle capacità, pur riconoscendo come la nozione di libertà si esprima anche in una prassi che si configura nella ricerca di un *consenso per intersezione fra dottrine comprensive, etiche, religiose, culturali fra loro divergenti e inconciliabili.* L'intento del discorso è quello di arrivare ad una comprensione della realtà, superando la metafora del rapporto tra il riccio e la volpe.

La stessa concezione di dignità di vita espressa nella lista delle capacità fondamentali, che può essere in perdita ed esposta al tragico, si configura concretamente nella formulazione di diritti che richiedono di essere territorializzati e storicizzati. Alla base del discorso sulla rivendicazione dei diritti, si pone la condizione di *agency minimale umana*[2] e si assume una prospettiva che pone al centro della discussione la nozione di dignità che nella filosofia pratica di Martha Nussbaum, si configura attraverso un elenco di tratti distintivi della dignità umana, centrali per la realizzazione di una vita fiorente in ambiti significativi. La lista di

[2] Forma utilizzata da Martha Nussbaum nel suo recente *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL*, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 66.

capacità esprime dunque una rete di possibilità che risponde all'idea intuitiva di una vita degna affidata ad un impegno sociale, che interviene in senso simbolico e materiale in modo da preservare quelle capacità ad un livello di soglia che varia concretamente, ma che idealmente riconosce il valore di dimensioni di vita da salvaguardare.

I: Dare vita ad un'etica rinnovata.

L'etica è complessa perché è di natura dialogica
e deve affrontare spesso l'ambiguità e la contraddizione.
È complessa perché è esposta all'incertezza del risultato e
comporta la scommessa e la strategia.
E. Morin

I.1 Lo spazio globale del pluralismo normativo.

Le società umane sono spesso caratterizzate da un *pluralismo interno* che descrive una realtà in cui esistono in modo compresente diverse convinzioni e differenti appartenenze. Affrontare la qualità della vita umana in una prospettiva etica, significa innanzitutto partire dal fatto della pluralità umana, poiché le questioni di vita e di salute devono essere affrontate tenendo conto della complessità crescente che le connota; complessità che si presenta come la prerogativa più rilevante della globalizzazione in cui si moltiplicano le occasioni di confronto e le difficoltà di conciliare questioni etiche urgenti.

Molti sono stati i tentativi di formulare una riflessione etica che fosse in grado di far fronte alle questioni che investono l'attuale realtà globale, in cui si è moltiplicata esponenzialmente la pluralità e la varietà di modelli di *vita buona* che esprimono l'ineludibilità del pluralismo nella riflessione etica contemporanea, riconoscendo come *il fatto della pluralità* investa le concezioni di vita che i singoli e le comunità sostengono, come irriducibilità compresente delle diverse convinzioni morali, in un'ottica di riflessione critica verso le grandi narrazioni del passato, riconoscendone ormai l'inefficacia rispetto alla possibilità di elaborare in modo sostanziale una morale universale.[3]

[3]La concezione libertaria assume una dimensione etica che intende essere universale nella misura in cui sostiene il valore di norme che possono essere condivise da tutti. John Rawls, tra i più validi rappresentanti del liberalismo nell'etica contemporanea, ha tentato di elaborare una teoria in grado di coniugare felicemente la libertà di ciascuno con l'uguaglianza di tutti, almeno nel punto di partenza, cioè nelle possibilità: in tal modo egli ha cercato di dare al liberalismo una dimensione veramente universalista. Si veda in merito J. Rawls, *Una teoria della giustizia,* Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 209 e ss. Su questa scia si è mosso l'approccio delle capacità con l'intento, afferma Luisella Battaglia, di avviare una riflessione etica in grado di avere una pretesa universalista e di prendere avvio dalla concreta e contestuale esperienza umana. Cfr. L. Battaglia, *Un universalismo sensibile alle differenze:*

"L'analisi dei presupposti impliciti del discorso bioetico *standard*, la valorizzazione dei sentimenti e delle emozioni – secondo la prospettiva esemplarmente delineata dalla Nussbaum [….] l'attenzione alla *differenza* - di genere, di razza, di specie – di contro all'universalismo astorico astratto e omologante hanno dato vita ad una «bioetica incarnata», capace di confrontarsi con le «storie di vita» e pronta a rispondere a problemi reali, non solo a questioni teoriche generali".[4] La bioetica pluralista riconduce la sua indagine all'esigenza di riconoscere valori *prima facie,* in linea con un'idea di realtà che muta costantemente la sua fisionomia,[5] in cui l'esistenza umana si connota come un progetto che può compiersi. In effetti, i valori della riflessione bioetica che ricadono nella presente indagine, sono valori validi generalmente, ma in misura relativa, finché ciascuno di essi venga a collidere con un altro, fino a soddisfare una nuova rielaborazione o una possibile sintesi tra istanze riconosciute prioritarie in un dato contesto.

Il contesto imprescindibile della società globale, richiede di accostare le questioni concernenti la qualità della vita umana che si configura nell'approccio delle capacità, all'esigenza di un'elaborazione del diritto non più e non solo dell'Occidente, ma di una umanità condivisa che riesca a raggiungere credibilità globale. Secondo Amartya Sen, la globalizzazione incarna un fenomeno contrassegnato dalla disparità crescente tra benessere e vulnerabilità in un contesto sociale mondiale che registra al suo interno la presenza insieme di ricchezza e sofferenza che genera molteplici contrasti e si accompagna ad una diffusa cecità morale che tende ad accrescere le disuguaglianze. Per queste ragioni, alla base dell'idea di globalizzazione pare sussistere un errore cognitivo responsabile di aver impedito la possibilità di effettuare una valutazione critica tra istanze controverse come un eccesso di ottimismo, che l'autore ritiene irragionevole e in qualche misura interagente con una forma altrettanto diffusa di pessimismo, ugualmente infondato. Promuovere le dinamiche positive della globalizzazione significa innanzitutto riconoscere in essa la rilevanza di ciò che l'autore intende con «*affiliazioni plurali*», in cui si costruiscano collaborazioni positive sulla base della difesa di principi condivisibili, in modo da individuare una piattaforma globale per la discussione etica, criticando il rischio di

---

il femminismo di Martha Nussbaum, in L. Palazzani (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Torino, Giappichelli, 2005, pp.165 e ss.

[4]L. Battaglia, *La bioetica in una prospettiva di genere. Linee di ricerca e orientamenti normativi*, in L. Palazzani (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Roma, Edizioni Studium, 2007, p. 99.

[5]Sulla rilevanza dei principi *prima facie* nella discussione etica riferita alla qualità della vita e alla possibile esposizione dei soggetti vulnerabili si veda L. Battaglia, *La bioetica in una prospettiva di genere*. *Linee di ricerca e orientamenti normativi,* cit., pp. 58-60; p. 68.

separatismo e isolamento che indurrebbe il soggetto a comportarsi, riprendendo un'antica storia indiana a cui fa riferimento Amartya Sen, come rane in uno stagno che nutrono sospetto verso tutto ciò che sta fuori di esso.

La crescente tendenza ad inquadrare le persone in base a una singola *identità* dominante, riferita a nazionalità, cultura, religione o altre categorie collettive, non solo comporta l'imposizione di una priorità estrinseca ed arbitraria, ma anche la negazione della fondamentale libertà dell'individuo di decidere riguardo alla propria fedeltà ai vari gruppi ai quali appartiene. Sarebbe forse plausibile o quantomeno auspicabile, imboccare la strada del riconoscimento di una determinazione identitaria multipla, in cui si riconosca il valore di una libertà che permetta alle persone di identificarsi in cerchie collettive differenti e fra loro alternative.[6] Si tratta di una prerogativa comune a tutte le culture, talvolta trascurata o ignorata, che riconosce proprio nella differenza, l'audace convinzione che sia la dimensione di un'identità umana comune a tutti gli individui. Bisogna dunque porre attenzione a due differenti valutazioni del problema di delineare una riflessione etica all'interno del dialogo tra appartenenze identitarie molteplici: l'una che non mortifichi le scelte individuali, l'altra che non alimenti il disagio di stare in una realtà connotata da contorni instabili e sentirla in qualche modo distante dal proprio *background* culturale, poiché anche la negazione di un'appartenenza culturale graverebbe sull'individuo come *deprivazione incapacitante*.

Nella presente trattazione si procederà dunque, riconoscendo alla discussione etica un percorso di riflessione che avanza da un'indagine di ampio respiro riferibile alla condotta umana generale e ponga -come suggerisce Bernard Williams- il senso individuale della disposizione, tenendo conto che ciò che risulta etico sia in effetti espressione di contenuto più che di elaborazione meramente formale.[7] Tale pretesa è ricondotta al pluralismo etico proposto dall'*approccio delle capacità,* in modo da assumere alcune problematiche significative del dibattito bioetico, secondo una prospettiva che non risponda al mero *deduttivismo dei principi*, ma sia in grado di considerare nella dovuta rilevanza il contesto di vita in cui le questioni prendono

[6]Cfr. A. Sen, *L'idea di Giustizia,* Milano, Mondadori, 2010, p. 256. Anche S. Veca, *Culture nel tempo*, in "Iride", 2, 45, 2005, p. 254.

[7] B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 8-10; 18. Chiarendo, sulla base etimologica, la differenza tra etica e morale, possiamo con una certa sicurezza affermare il carattere etico dell'impostazione filosofica riconducibile al *capabilities approach* di seguito posta in esame. Se l'eticità costituisce in effetti una nozione vaga che riguarda l'individuo, tale vaghezza può costituire un fattore precipuo della stessa impostazione che richiede tuttavia il superamento della mera formalità per assumere un carattere di concretezza.

forma. L'approccio delle capacità sembra altresì esaminare, nel rispetto delle specificità culturali delle questioni poste in esame, il possibile riconoscimento di un'impostazione universalistica in cui si indichino norme transculturali di giustizia, libertà ed uguaglianza ragionevolmente condivisibili in un contesto in cui tutti siano riconosciuti come *diversamente differenti.*[8]

La libertà culturale, un tratto saliente dello sviluppo umano, rappresenta una condizione fondamentale per la piena realizzazione umana, che richiede di andare al di là delle opportunità sociali, politiche ed economiche senza tuttavia trascurarne la rilevanza nel contribuire a realizzare il progresso della libertà culturale. I maggiori teorici dell'approccio delle capacità sostengono il carattere pressoché dinamico delle culture che Martha Nussbaum definisce *né monolitiche né immutabili*. "Nascono dall'unione di diversi aspetti; in esse sono ravvisabili conflitti e ribellioni; esse mutano con l'andare del tempo e fanno proprie nuove idee, spesso mutuandole da altre tradizioni culturali".[9] Anche Amartya Sen, riferisce il carattere plurale della cultura e la necessità di favorire le migliori condizioni per coltivare "i vari tipi di libertà sostanziale cui gli esseri umani a buona ragione danno valore".[10]

Per comprendere quale possa essere il contributo della riflessione filosofica ad una problematica multiculturale come quella che riguarda le mutilazioni genitali femminili, a cui si dedicherà la seconda parte della trattazione, è necessario ricostruire, per quanto possibile, il percorso della pratica secondo una visione poliprospettica che faccia leva sulla nozione di sviluppo umano, una componente cardine dell'approccio capacità. Tale nozione è stata ampiamente utilizzata negli studi sullo sviluppo per analizzare le numerose e importanti cause di afflizione: dall'analfabetismo alla mancanza di cure sanitarie, dalla disoccupazione all'indigenza, fino al riconoscimento dell'importanza della libertà culturale e della perdita personale e sociale che può derivare dalla sua mancanza.[11] Per Isahia Berlin,

---

[8] Felice espressione utilizzata da Amartya Sen in *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 15 e ss.

[9] M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo*, *l'educazione contemporanea*, Roma, Carocci, 2006, p. 129.

[10] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000, p. 91.

[11] "Piuttosto che esaltare un'accettazione irragionevole delle tradizioni avute in eredità, o mettere in guardia il mondo sulla presunta inevitabilità degli scontri tra civiltà, essa richiede che l'attenzione venga rivolta all'importanza della libertà nelle sfere culturali (come in altre), e ai modi per difendere ed ampliare le libertà culturali di cui le persone possono godere. L'aspetto fondamentale non è solamente il significato della cultura tradizionale, è l'importanza di gran lunga maggiore delle scelte e delle libertà culturali. In terzo luogo, non solo la libertà culturale è importante nella sfera culturale, ma anche nei successi e nei fallimenti all'interno delle sfere sociali, politiche ed economiche. I diversi aspetti della vita umana hanno forti interrelazioni. Persino la povertà, un concetto economico

come per altri teorici del liberalismo, è possibile affermare che dal fatto del pluralismo sia possibile riferire il valore della discussione etica e nella pluralità di valori ricondurre la nostra scelta ad una precisa posizione.

Le nostre identità spesso assumono una dimensione plurale tanto da rendere complessa la definizione di un'idea di appartenenza. In quanto esseri umani siamo tutti accomunati dal fatto di avere diverse identità e di trovare nella complessità e nella varietà della nostra personalità, lo spazio per partecipare di quelle degli altri. Le nostre interazioni con realtà differenti sul piano identitario, implicano l'operazione, sovente compiuta, di assumere una visione che di fatto realizza il superamento delle relazioni identitarie circoscritte alla comunità per assumerne una trasversale ma altrettanto rappresentativa: "un'attivista del movimento femminista potrebbe chiedersi come impegnarsi per denunciare le condizioni di deprivazione delle donne in generale, non necessariamente solo nel suo paese".[12]

Nella riflessione etica proposta da Roberto Poli in cui l'approccio delle capacità assume un carattere centrale, i valori presentano una natura sostanzialmente aprioristica, privi di una storia e di un'evoluzione; ciò conferisce loro una dignità universale, sebbene il modo di intenderli e la capacità di intuirne il significato profondo differisca a seconda dei contesti e della storia umana.[13] Per articolare una teoria etica credibile sarebbe dunque necessario che la riflessione si riferisca innanzitutto alla dimensione della vita umana così da riconoscere che l'ampiezza del nostro sguardo valoriale sia mutevole e soggetta a correzioni progressive, dal momento che la capacità di intuire il senso dei valori ha rilevanza nella sua determinazione particolare. La discussione etica si sottopone pertanto a due requisiti fondamentali: due elementi complementari della dialettica interna allo spazio etico che sono un elemento di generalità espresso dal concetto di giustizia ed un elemento di particolarità espresso dal concetto di cura.[14] Un principio non può essere riducibile all'altro e la riflessione etica deve impegnarsi a mantenere una condizione di equa

---

fondamentale, non può essere compresa in modo adeguato senza introdurre considerazioni di tipo culturale" cfr. A. Sen, *Libertà culturale e sviluppo umano*, in AA.VV. *La libertà culturale in un mondo di diversità*, United Nations Development Programme, Human Development Report 2004, p 31.

[12]A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2003, p. 36. L'esempio tratto dal testo di Sen non è certamente casuale come si constaterà nel corso della trattazione. Si veda anche A. Sen, *Globalizzazione: valori ed etica*, in "Ars Interpretandi", XII, 2007, pp. 155-157.

[13]R. Poli, *Fra speranza e responsabilità. Introduzione alle strutture ontologiche dell'etica,* Milano, Polimetrica, 2006, p. 13.

[14] Ivi, p. 22. si veda sull'argomento anche S. Mocellin, *La cura come virtù e la cura come diritto nell'interpretazione di A. Mac Intyre e M. Nussbaum*, in C. Viafora-R. Zanotti-E. Furlan, *L'etica della cura. Tra sentimenti e ragioni,* Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 152-157.

distanza tra i due, poiché entrambi costituiscono dimensioni cardine dello spazio etico. In questa duplice tendenza si riconosce l'idea di una natura umana insieme capace e bisognosa, che nell'esposizione alla vulnerabilità riconosce il senso di una dignità comune a cui riferire una discussione insieme etica e politica. Questa prospettiva caratterizza la specificità del pensiero filosofico liberale espresso nella proposta di Martha Nussbaum, che afferma il ruolo politico ed educativo che uno stato deve assumere in modo che le istituzioni sociali e gli individui stessi siano interlocutori attivi nel garantire il diritto di coloro che si trovano in una condizione temporanea o permanente di particolare vulnerabilità.

Locale e globale non possono essere poi ridotti ad una contrapposizione tra valori e disvalori: è tutto molto più complesso e dinamico. L'approccio delle capacità appare particolarmente indicato per affrontare questioni di vita che vertono intorno a problematiche globali, essendo in grado di affrontare la complessità della discussione etica anche in contesti multiculturali.[15] "Se da un lato non esiste un punto di vista assoluto da cui giudicare le questioni […] dall'altro non può essere neppure uno che tutto dipenda semplicemente dalla nostra cultura di appartenenza".[16]

La nozione di *capacità umane fondamentali* assume la prospettiva del pluralismo dei valori e si propone quale criterio universalmente valido a sostegno dello sviluppo umano che si delinea come contrapposizione alle forme di sofferenza e privazione, che colpiscono gli individui nella loro duplice dimensione di *agenti* e *pazienti* morali. Secondo il pluralismo etico le questioni che interessano più soggetti avranno un quadro circoscritto di possibilità orientate eticamente. Tale prospettiva ammette e lascia il giusto spazio alla discussione, pur affermando l'imprescindibile principio etico della salvaguardia della dignità umana. Si tratta di un'idea di matrice aristotelica, condivisa dall'approccio delle capacità (da questo momento CA), che promuove una dimensione universale dei valori contro ogni forma di oppressione, riconducibile a *fatti generali che definiscono la natura umana,* essendo la natura umana caratterizzata da prerogative che "forniscono uno strumento normativo in grado di valutare criticamente l'insieme delle questioni legate ai fenomeni di ingiustizia e di discriminazione, soprattutto quelli relativi alla sfera sessuale".[17]

---

[15]I. Robeyns, *The Capability Approach: An interdisciplinary Introduction* in www.capabilityapproach.com

[16] H. Putnam, *Logica, filosofia del linguaggio e riflessione etica*, in G. Fornero-S. Tassinari (a cura di), Le filosofie del novecento, Milano, Mondadori, 2002, p. 1301.

[17]E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum* in "Filosofia politica", XVI, 2, 2002, p.252.

Bisogna riconoscere che nella cultura umana esistano molteplici e controverse espressioni di istanze per così dire *universali* che si rivelano talvolta irrilevanti, semplicistiche ed in alcuni casi infondate e pericolose.[18] Ci sono poi, come fa notare Martha Nussbaum, altre espressioni universali che invece potrebbero avere ragionevole giustificazione: "le preoccupazioni più interessanti nei confronti degli universali ci portano dunque a preferire universali di un certo tipo".[19] Bisogna dunque muovere una riflessione protesa verso un'etica pubblica dialogante, che affronti la pluralità delle idee senza cedere alle conseguenze di un relativismo paralizzante che cristallizzi il dialogo o che lo nullifichi nel confronto con la pretesa etica. Il discorso sull'universalizzazione dei diritti, di cui la bioetica interpreta le istanze relative alla nascita, alla cura e alla salute, investe, tra gli altri, il diritto all'integrità della persona, di cui recentemente è interprete la *Dichiarazione di Barcellona,* che riconosce la condizione di espressione di una vita degna nella sua dimensione mentale e fisica espressa nel riconoscimento di un'unità narrativa di cui l'esistenza biografica del soggetto è testimonianza unica e imprescindibile.

La presente discussione non si sottrarrà tuttavia al fascino democratico delle obiezioni relativiste. "Il relativismo è solo una delle possibili risposte al fatto della varietà dei beni umani. Non è l'unica risposta. L'altra risposta è quella del pluralismo, nel senso sistematicamente evocato della lunga ricerca di Isaiah Berlin e dall'insegnamento ironico […] di Bernard Williams."[20] Sebbene si indugi ancora nella convinzione che solo all'interno di comunità morali sia possibile instaurare un dialogo che assuma un carattere di contenuto e che tra comunità sia invece possibile solo un proceduralismo formale che stabilisca accordi basati su un eventuale permesso. Si tratta adesso di dare credito alla capacità agente della persona in quanto soggetto che esprime autonomamente una scelta, così da indirizzare la discussione verso nuovi esiti.

"Non c'è nulla di particolarmente strano nel riconoscere che in aree diverse del pianeta e in fasi diverse della storia siano emersi orientamenti intellettuali analoghi. E poiché in merito a questioni simili sono stati spesso proposti argomenti diversi, rischiamo di perdere qualche possibile intuizione se, ragionando sulla giustizia,

[18]Si pensi alla dimensione universalistica a cui si è ispirata la visione colonialista o l'idea universalistica ampiamente usata nella concezione economica che ritiene il mercato espressione della volontà di agenti razionali. Anche M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 45-46.
[19]Ivi, p. 90.
[20]S. Veca, *Culture nel tempo,* cit., p. 255.

limitiamo le nostre indagini a un particolare ambito regionale".[21] In effetti questo nuovo modo di vedere le cose cambia notevolmente la possibilità di individuare un'occasione di dialogo tra contesti socio-culturali differenti che in una prospettiva globale intrecciano continui rapporti. L'approccio delle capacità richiede il coinvolgimento della discussione pubblica che, nel rispetto del pluralismo etico irriducibile, promuova azioni di sviluppo umano incentrate sulla libertà di *agency*. "La possibilità di pensare ad una diversità irriducibile e problematica come *processo* più che come identità statica e ostinata permetta di evocare *una concezione minimalistica dei diritti umani.* Si tratta –afferma Veca- di un'idea semplice eppure preziosa *per sostituire l'immagine tribale di «noi» e degli «altri» con un'immagine più mossa della metamorfosi del« noi»".*[22]

Martha Nussbaum mostra nella sua proposta etico-giuridica, che l'approccio delle capacità possa suggerire *criteri universali che trascendono barriere culturali* e *fondare norme transculturali,* per sostenere un insieme di principi costituzionali intesi come strategia di sviluppo internazionale capace di far rispettare dai governi di tutte le nazioni, il cosiddetto «minimo sociale fondamentale», richiesto dal rispetto della dignità umana.

Il CA elabora una riflessione attenta alle relazioni tra culture differenti che si compiono per realizzare un'integrazione possibile. Lo scambio interculturale rappresenta in linea con il paradigma delle capacità, la prospettiva che meglio possa interpretare il bisogno di una relazione positiva tra identità differenti.[23] Il relativismo culturale farebbe allora da contraltare alla tensione verso *l'universalismo attento alle differenze,*[24] poiché i modelli generali di giustizia che elaborano la dignità umana sulla base di capacità fondamentali condivise, non possono concedere spazi di arbitraria ingerenza a danno della dignità umana: si pensi alla questione di avallare,

[21]A. Sen, *L'idea di Giustizia*, cit., p.11.
[22]S. Veca, *Culture nel tempo*, cit., p. 256.
[23]L Battaglia distingue tra varie forme di elaborazione di un legame positivo tra culture differenti, riconoscendo nello *scambio interculturale* quello che meglio interpreta il CA.
[24] Espressione della Nussbaum che pare coerente con l'idea di universale espressa da Sen in A. Sen, La *democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'occidente,* Milano, Mondadori, 2005, p. 66 e ss. Parlare di ideali universali richiede secondo il pensiero di Amartya Sen una precisa chiarificazione metodologica. "che cos'è un valore universale? Perché qualcosa sia considerato tale, occorre davvero un consenso generale? Se fosse così, la categoria «valore universale» probabilmente resterebbe vuota. Non conosco alcun valore […] contro il quale non siano state sollevate obiezioni. A mio parere, non è questo ciò che conta per considerare qualcosa come un valore universale. Al contrario, l'essenziale è stabilire se in ogni parte del mondo gli uomini possano avere ragioni per considerarlo tale"; in ogni contesto un certo valore universale può realizzarsi o tentare di realizzarsi in un momento diverso e con modalità e forme differenti pur essendo riconosciuta la dignità universale del valore. Sen passa in rassegna alcuni illustri esempi di sostegno all'ideale universale della democrazia promosso anche in circostanze di grave criticità in Africa come in Asia o in India.

in nome delle tradizioni, interventi deliberati di oppressione delle libertà delle donne a cui verrà dedicata la seconda parte della presente trattazione. Spostando l'interesse dalla dignità delle tradizioni a quella delle persone che variamente le interpretano, sarebbe possibile insieme -come riconosce Nussbaum- rispettare le persone, criticare la tradizione che le opprime, che tratta con disprezzo le donne o altri gruppi e nega loro i diritti civili e politici.[25]

Con l'etica delle capacità pare prospettarsi, dunque, la possibilità di sostenere, senza imbarazzo, una visione universalista che riguardi la condizione per cui si possa parlare di dignità umana, come dimensione comune ad ogni esperienza culturale, senza abdicare alla pluralità dell'esperienza di vita. Nella formulazione che ne fornisce Sen, "l'approccio delle capacità propone così quella che potrebbe essere definita una teoria generale della valutazione, l'identificazione di uno «spazio» di oggetti di valore costituito dai funzionamenti e dalle capacità, ma non ha la pretesa di fissare definitivamente quali fra i differenti funzionamenti e capacità considerare di valore e quale valore attribuire ad essi".[26]

Nell'approccio universalistico del pensiero etico-antropologico di Sen, è possibile individuare una prospettiva significativa che muove nella direzione di una concezione che, senza cedere ad una particolare visione della *vita buona,* avallerebbe un'idea di *libertà* di ciascun individuo incentrata sulla capacità *di poter scegliere* ragionevolmente ciò che reputa opportuno per se stesso, la realizzazione di un principio di giustizia inteso come uguaglianza delle capacità umane fondamentali (espresse come *attività* e stati di *essere*). Le capacità fondamentali, secondo l'elaborazione proposta da Martha Nussbaum, sono inserite in un sistema aperto razionale e consensuale, ma fluido e rivedibile nelle sue determinazioni. La scelta individuale su cui si erge il CA farebbe dunque leva sulla libertà del soggetto, nel riconoscimento della sua identità culturale e nel *politeismo di valori*. Pertanto è nella dimensione relazionale che si comprende il processo insieme individuale e universale del *diventare persone.*

Se lo spazio della pluralità coincide con la promozione della libertà nella sua espressione produttiva, tale operazione diventa difficile da attuare quando ci si riferisce alla fisionomia multietnica dei nostri spazi urbani. In questo caso l'idea del pluralismo può assumere un carattere problematico rispetto alla sua pretesa di

[25]Cfr. M. C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 51-52.
[26]S.F. Magni, *Utilità e capacità. Un esame dell'etica sociale di Amartya Sen,* in "Il Dubbio. Rivista di critica sociale", 3, 2002, p. 86.

ragionevolezza, "ciò erode e mina le opportunità di un consenso per intersezione fra persone divise da distanti ed inconciliabili devozioni e lealtà ultime".[27]

I.2 IL CA: origini e prerogative.

L'approccio delle capacità sviluppato a partire dagli anni '80 da Amartya Sen e Martha Nussbaum, principali rappresentanti di un paradigma teorico volto all'elaborazione di questioni normative in seno alla riflessione sulla qualità della vita delle persone, nella prospettiva etica si concentra sugli stati di essere e sulle attività rilevanti per la vita di una persona in modo da promuoverne lo sviluppo umano. Tale approccio traccia i termini di *un'etica delle capacità,*[28] che presenta una chiara impostazione interdisciplinare ed affronta sul piano filosofico questioni trasversali alle problematiche umane concernenti l'etica, l'economia, il diritto. La nozione su cui si sviluppa il *capability approach* è quella di *piena fioritura* della vita umana secondo una dimensione sociale e relazionale, che riconosce l'imprescindibile carattere individuale della libertà umana da cui deriva una coerente concezione di sviluppo intesa come occasione personale di espansione delle libertà. La concezione etica incentrata sulle *capabilities* è elaborata da teorici che appartengono a differenti formazioni culturali e professionali. L'economista Amartya Sen, originale interprete di una complessità identitaria che incarna una riuscita sintesi tra cultura indiana, della quale mantiene il metodo pragmatico di analisi dei problemi e la centralità dell'appartenenza culturale, e mondo anglosassone, con cui esprime il rigore analitico dal quale deriva la sua formazione professionale come economista e filosofo. Si tratta di dimensioni identitarie che si integrano reciprocamente, senza concedere spazio a fraintendimenti e subordinazioni di comodo e trovano piena espressione nella brillante impostazione della sua teoria sulle *identità diversamente differenti*. Martha Nussbaum, filosofa dell'etica e del diritto, rintraccia, grazie alla

[27]S. Veca, *Culture nel tempo*, cit., p. 257 e ss. In una tale circostanza Veca riconosce che lo spazio di possibilità e di alternative che compongono il pluralismo etico appare ristretto e costellato da condizionamenti.

[28]Come viene definita nella letteratura critica da David Crocker nell'articolo, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in "Political Theory", 20, 1992, p. 585 e ss. Nel dibattito relativo ai CA, Crocker sostiene l'idea condivisa che concentrare l'attenzione sulla libertà comporti meno distorsioni rispetto ad una riflessione sulla qualità della vita umana.

sua competenza filologica acquisita nell'ambito della cultura antica, una chiave aristotelica all'interno dell'approccio delle capacità, riconducendo la sua riflessione sulla qualità della vita ad un'idea di *buona vita* che intende far valere come contributo critico alle questioni urgenti della società globale e ad una concreta progettualità volta alla promozione di una vita di qualità, proponendo una concezione filosofica *liberal*, innovata negli intenti e nella possibilità di interpretare insieme istanze individuali senza trascurarne gli spazi della socialità.

Il termine *capability* viene introdotto per la prima volta nella trattazione di Sen quando aveva posto in esame le teorie concernenti la concezione di *well-being* al fine di affrontare l'indagine sui beni primari proposta da John Rawls[29] e quella sull'eguaglianza di risorse[30] elaborata da Ronald Dworkin. Sul piano filosofico il CA risente dell'influenza della teoria rawlsiana, da cui scaturisce il comune intento, presente nella teoria di Rawls ed in quella proposta dai maggiori teorici del CA, di superare l'impostazione utilitarista e di avviarne una critica volta a sostenere la necessità di una base informativa allargata, differente da quella che l'utilitarismo poteva essere in grado di presentare.[31]La critica all'utilitarismo e contestualmente al

[29]Si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 356-361. I beni primari rappresentano valori fondamentali per la vita delle persone e indicano le condizioni della stessa dignità della vita umana, prescindendo talvolta dalle preferenze espresse dai soggetti e dalle condizioni particolari di vita. Tuttavia tale prospettiva presenta sin da subito il limite di non considerare che i soggetti sono, per dirla con Sen, *diversamente differenti*, esiste una irriducibile diversità individuale che preme sui beni primari facendoli vacillare. Si pensi a casi critici che la logica delle differenze individuali certamente contempla, come soggetti disabili e altri individui particolarmente vulnerabili che nella teoria di Rawls corrisponderebbero alla rosa dei casi particolari a cui l'autore dedicherebbe una eventuale formulazione successiva. Esiste poi la questione del principio di differenza secondo cui la possibilità di ammettere un'ingiustizia distributiva sarebbe ascrivibile al principio della liceità di promuovere l'interesse del più svantaggiato, a patto che ciò sia coerente con la somma complessiva delle utilità, ovvero rappresenti un vantaggio che torni utile all'interesse di tutti. Tuttavia la questione eticamente più ardua presente nella teoria dei beni primari, riguarda l'impossibilità di riconoscere adeguata importanza alle differenze effettive tra le persone, "che sono molto più diffuse e pervasive. L'indice dei beni primari potrebbe essere un modo efficace di valutare vantaggi e svantaggi se le persone fossero fondamentalmente simili, mentre le persone hanno di fatto bisogni molto diversi tra loro sotto i più differenti punti di vista" E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum,* cit. p. 255. L'idea di inadeguatezza della teoria dei beni primari viene espressa anche da Martha Nussbaum che afferma: «Se agiremo solo con un indice delle risorse, rafforzeremo spesso disuguaglianze che incideranno in maniera rilevante sul benessere», M. C. Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p 88.

[30]Cfr. R. Dworkin, *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*, in «Philosophy and Public Affairs», 10, 1981, pp. 195-204; anche *Eguaglianza di risorse*, in I. Carter (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 94 e ss.

[31]I limiti dell'approccio utilitaristico sono spiegati da Sen nel suo *Lo sviluppo è libertà* dove indica che tale approccio assume una errata indifferenza rispetto alla distribuzione della felicità e del benessere ed ancora considera un'azione giusta o ingiusta a seconda dello stato di cose che produce. In questa visione si manifesta indifferenza o disprezzo verso valori non utilitaristici ed in particolare verso diritti e libertà. Ancora un terzo elemento di criticità è rappresentato dall'*adattamento* e dal *condizionamento mentale.*

welfarismo ricade anche sulla possibilità di rispondere in modo convincente al problema di individuare una dimensione dell'eguaglianza vigile sull'irriducibile diversità individuale. Anche la filosofia contrattualista di Rawls si era imbattuta in una critica alla concezione utilitarista, a partire dalla convinzione che questo approccio non fosse in grado di argomentare che l'utilità potesse essere distorta dalla dimensione adattiva della preferenza. La concezione di giustizia come equità proposta da Rawls ricadeva sulla dimensione dei beni primari che costituiscono un paniere di beni che ogni soggetto razionale sceglierebbe, sebbene il possesso di eguali beni in effetti non fosse sufficiente a garantire l'eguaglianza tra gli individui, né che gli individui siano allo stesso modo capaci di convertire beni primari in effettiva qualità di vita. Tra gli studiosi del CA, Edoardo Greblo afferma che "il concetto di capacità, a differenza di quello welfarista di utilità o di piacere, è […] oggettivo, in quanto si riferisce a caratteristiche, osservabili di una persona, tali da consentire l'effettuazione di controlli interpersonali. E' egualitario in senso differenziale. […] rappresenta una misura attendibile della libertà a disposizione di una persona, in quanto riflette la libertà di scelta tra vite possibili".[32] È questa una delle istanze rilevanti dell'approccio delle capacità che si intende dimostrare nel corso della trattazione, anche alla luce dei risvolti relativi alla fase operazionale della ricerca.

Considerare due persone come eguali nella loro libertà effettiva, solo in base ad una distribuzione egualitaria dei beni primari, non implica di per sé l'eguale estensione di un adeguato grado di libertà individuale nel realizzare un modello di vita scelto. Secondo la Nussbaum sarebbe essenziale tenere conto, anche a parità di risorse disponibili, delle differenze di contesti, di culture e di valori tra individui appartenenti a diverse realtà sociali; differenza che la teoria rawlsiana sembra non considerare in misura adeguata.

Anche per Nussbaum l'approccio rawlsiano appariva poco soddisfacente rispetto alla possibilità di rendere conto della lotta dei singoli individui per incrementare la

[31]"Gli esseri umani hanno caratteristiche fisiche molto diverse, legate a sesso, età, invalidità e malattie e queste differenze diversificano anche le loro necessità". tale espressione chiarisce le gravi limitazioni che caratterizzano i confronti interpersonali basati su una concezione economica di benessere legata al reddito personale. In realtà indagare le condizioni di vita e stabilire il benessere delle persone significa in primo luogo valutare nella contingenza e nella concreta espressione personale e sociale, la capacità di convertire benessere in capacitazioni reali. Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia,* cit., p. 74.

[32]E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum,* cit., p.258.

qualità di vita. I casi di soggetti particolarmente vulnerabili, oggetto di interesse del CA, troverebbero nella teoria di Rawls uno spazio a sé come *more estreme cases*.

La capacità è indicata come l'essere dotati di un potere decisionale che sia concretamente esperibile come *agency,* espressione delle libertà di agire di cui dispone un soggetto capace di compiere scelte. Tale istanza emerge dalla formulazione seniana e da quella di Nussbaum, entrambe attente a porre l'accento sull'ampiezza, la varietà e l'insieme delle alternative che un individuo può effettivamente convertire in capacità di vita.[33] Un esempio emblematico più volte indicato dagli autori riguarda una delle capacità materiali fondamentali: la capacità di essere ben nutriti che appartiene al ricco in quanto individuo che si trova nella condizione di scegliere se digiunare o meno, ma non al povero che non dispone della effettiva capacità di scelta tra alternative percorribili né della libertà di azione, in quanto costretto a digiunare. In questa circostanza la capacità viene intesa come condizione di possibilità della scelta e pertanto ad essa condizionata dal momento che la condizione di libertà del soggetto deve poter essere effettivamente realizzabile in base alle preferenze considerate più significative per il soggetto stesso. Tuttavia, nel corso della trattazione, si farà un passo ulteriore indicando che la capacità intende essere un concetto dinamico non adatto a ridursi a mera scelta in quanto è rilevante contemplare che non sempre capacità e scelta si corrispondano biunivocamente. Esistono circostanze in cui ad esempio si possiede la capacità di acquisire una data abilità ma non contestualmente la capacità di non acquisirla. La capacità in questo caso non implica la scelta perché non necessariamente implica la possibilità di decidere di fare l'opposto.[34] Focalizzare l'attenzione sulle capacità, e non su reddito,

[33]Già Sen aveva indicato *l'insieme di capacità come effettiva libertà di compiere una scelta*, cfr Sen, *Justice: Means versus Freedom*, in "Philosophy and Public affairs", 19, 2, 1990, pp. 113-117. Nella critica più accreditata appare confermata l'opportunità di indicare la scelta come dimensione chiave della capacità; si veda in merito l'idea di considerare la capacità come possibilità di scelta in I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum,* in "Rivista di Filosofia", 92, 2001, p. 51 anche in B. Williams, *The Standard of Living: Interest and Capability* in G. Hawthorn (a cura di), *The Standard of Living,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 98. Sugli spazi di espressione della capacità di scelta si veda la risposta di Sen all'articolo di Williams Cfr, A. Sen, *Reply,* in G. Hawthorn (a cura di), *The Standard of Living,* cit., p.111. S.F. Magni dedica alcune pagine del suo saggio alla relazione capacità-scelta e pone a confronto la posizione assunta dai maggiori interlocutori prima menzionati per concludere che, stante alla concezione di Sen, "non sempre […] alla capacità di un soggetti di compiere una determinata azione si accompagna la capacità di scegliere quella determinata azione: fra le due nozioni non esiste alcuna implicazione concettuale" S. F. Magni, *Etica delle Capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum,* cit., pp. 23-24.

[34]Cfr A. Sen, *Reply,* cit., p.112. Sen identificherà poi, in molte occasioni, il concetto di capacità con quello di libertà: *dire se qualcuno ha la capacità di fare qualcosa significa dire che è libero di farla.* Sulla teoria delle capacità si veda Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico,* Bologna, Il Mulino, 2010, p. 68. Sulla distinzione tra funzionamenti e capacità importanti chiarimenti sono forniti nell'opera di A. Sen, *Risorse, valori, sviluppo,* Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p.133. Per una

beni o risorse rilevanti, significa cogliere in modo critico la qualità della vita delle persone, attraverso una lente che individui ciò che le persone singolarmente considerano di valore per la propria esistenza e sono in grado di poter esprimere rispetto ad alternative percorribili.

Amartya Sen proponeva nelle sue *Lectures* del 1979 una concezione di eguaglianza rivolta alla distinzione tra la misurazione delle risorse e quella dei funzionamenti, in quanto la rilevanza di una determinata risorsa può sortire effetti differenti a seconda dei destinatari che la fruiscono, appunto come risorsa. In questo modo l'autore tracciava i contorni di un percorso etico-sociale che fosse in grado di affrontare problemi comuni pur con uno sguardo attento al comportamento individuale in quanto la condotta etica indicata, assumeva, grazie al contributo delle *capabilities*, una forte dimensione personale, attento al carattere consequenziale dell'agire, il cui esito assumeva un carattere rilevante anche rispetto al fine dell'agire stesso, sia per ciò che attiene l'individuo, sia per quegli aspetti che riguardavano l'*agency* e che ricadono nella condotta sociale, asserendo che ignorare le conseguenze dell'agire significasse rendere miope lo stesso discorso etico.[35]

Nella formulazione del pensiero seniano il concetto di *standard of living* viene inizialmente inteso come dimensione del benessere dell'individuo che ricade nella capacità materiali di cui questo possa disporre. A questa nozione si riferiva poi quella di *agency* che esprimeva la dimensione di autonomia e di libertà di un soggetto che può scegliere ad esempio di seguire una condotta contraria rispetto a quella da cui è possibile trarre benessere materiale, per ragioni di altruismo o per il perseguimento di certi ideali.[36] Le forme non materiali del *well-being,* che sembrano esulare dalla riflessione sullo standard di vita, investono la capacità di agire.

Pertanto nella filosofia pratica di Sen si considereranno di volta in volte diverse concezioni del valore che l'autore sottopone al confronto con l'approccio delle capacità, per analizzare quanto contribuiscano all'idea di qualità della vita intesa come capacità di essere e di fare. "Nonostante questa incompiutezza, l'approccio delle capacità ha un notevole «potere incisivo». Infatti la parte più stimolante della rivendicazione a favore dell'approccio delle capacità sta in ciò che esso nega. Esso si differenzia dagli approcci standard basati sull'utilità nel non insistere sul fatto che

---

riflessione critica sull'argomento si veda S. F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum,* Bologna, Il Mulino, 2006, p. 10.

[35] A Sen, *Etica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 94.

[36] Per una riflessione in merito ai concetti di *well-being, agency, standard of living* nella concezione di Sen si veda A. Pettini, *Benessere ed equità. Il contributo di Amartya Sen*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1993, pp. 93 e ss.

dobbiamo attribuire valore alla *sola felicità* (e considera invece la condizione dell'essere felice come uno fra i diversi oggetti di valore) o alla *sola realizzazione dei desideri* (e interpreta invece il desiderio come prova utile, ma incompleta –e frequentemente distorta- di ciò che la persona stessa apprezza). Si differenzia anche da altri approcci –non utilitaristici- nel non porre fra gli oggetti di valore i beni primari in quanto tali […] o *le risorse in quanto tali* (tenendo in considerazione la prospettiva di Dworkin solo in termini di impatto delle risorse sulle capacità) e così via".[37]

La teoria del valore elaborata da Rawls che si concentra su beni primari fondamentali per la realizzazione di qualsiasi progetto di vita, implica l'attribuzione di valore a beni anche se tale attribuzione, come aveva indicato Sen, non necessariamente comporti la possibilità di attribuire valore alle esperienze individuali, finendo per non indicare esattamente una situazione buona per un certo individuo e assumendo in certi ambiti una deriva feticistica[38]. Donatelli fa tuttavia notare come Rawls e Sen siano mossi dalla stessa esigenza di oggettività che nella forma del *realismo interno* coinvolge anche l'elaborazione proposta da Martha Nussbaum.

---

[37]A. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà,* Venezia, Marsilio, 1993, p. 130. Anche la Nussbaum chiarisce il carattere delle *capabilities* alla luce del confronto con altri approcci quali le preferenze, l'utilità, le risorse e riconosce il contributo di un'analisi critica e integrata delle capacità che sono in grado di far emergere questioni significative sulla iniqua distribuzione delle risorse o su paradossi delle preferenze che trovano seguito nelle problematiche di genere. "Là dove l'approccio delle capacità non ha già preso piede [...] prevale ancora un linguaggio teorico molto meno adeguato, che può essere tanto il linguaggio basato sulla soddisfazione delle preferenze, quanto il linguaggio della crescita economica. Per questo abbiamo bisogno dell'approccio delle capacità come alternativa umanamente più ricca rispetto a quelle teorie inadeguate dello sviluppo umano. [...] Naturalmente, l'approccio delle capacità fornisce norme per lo sviluppo umano in generale, e non soltanto per lo sviluppo delle donne. I problemi delle donne, tuttavia, sono meritevoli di un'attenzione particolare solo a causa della loro straordinaria urgenza. Tali problemi ci aiutano a vedere più chiaramente l'inadeguatezza di vari altri approcci allo sviluppo e a individuare le ragioni per preferire l'approccio delle capacità. *L'approccio basato sulle preferenze* non ci permette di attuare un esame critico delle preferenze che sono state plasmate sulla base di una tradizione di ingiustizia e di gerarchia, come ad esempio la preferenza degli uomini per il predominio e per il ricevere cure, e la preferenza delle donne per un basso livello di realizzazione quando questa è la sola vita che conoscono e che ritengono possibile. *L'approccio basato sulle risorse* condivide in modo analogo la tendenza a difendere lo *status quo*, poiché non prende in considerazione lo specifico bisogno di aiuto che è proprio di alcuni gruppi, a causa del loro *status* subordinato, e quindi la necessità di investire su di loro maggiori risorse per innalzarli allo stesso livello di capacità". M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone,* Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 93-95.

[38]Sul rapporto tra approccio dei beni primari e approccio delle capacità a partire dalla nozione di *substantive freedoms* si veda H. Brighouse-I. Robeyns (a cura di), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities,*Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 3-7.

Con la prospettiva del realismo interno, suggerita da Hilary Putnam, si intende riconoscere l'istanza del pluralismo esigendone una chiara distinzione con la prospettiva che *aything goes,* così da affrontare le condizioni per cui *qualsiasi ideale della fioritura umana sia valido, né più né meno di qualunque altro*. Già Sen, aveva dovuto affrontare la relazione fatti/valori, dovendo approfondire la possibilità di una migliore relazione tra economia ed etica, avendo posto come possibile una concezione della razionalità meno scientifica e più disposta alla ragionevolezza in modo da sviluppare un ragionamento possibile in ambito normativo. Il problema trova espressione in Nussbaum nella ricerca, come si vedrà, di una concezione etica *spessa* e *vaga*. Sulle questioni della razionalità nella scelta e nella massimizzazione dell'interesse personale, Putnam riconosce poi l'ampia indagine condotta da Sen, rilevante per confutare la concezione secondo cui solo i valori che massimizzano l'interesse personale possano ritenersi razionali.

Il criterio delle capacitazioni di Sen utilizzato per rilevare criticamente il benessere degli individui in una prospettiva comparativa, risente secondo Putnam della necessità di impostare la discussione in una prospettiva etica poiché solo argomentazioni morali ragionate avrebbero reso possibile affrontare la nozione di capacitazione e le differenze che Sen rileva tra gli individui anche in condizioni di parità di reddito. Il nostro ragionamento intorno ai valori richiede dunque per il paradigma delle capacitazioni una prospettiva pluralista, aperta alla possibilità di assumere come valori rilevanti aspetti procedurali della riflessione etica o aspetti che riguardano gli esiti dell'agire. Si tratta per Sen di spaziare in una concezione pluralista dei valori che sia aperta ad ogni istanza e che riconosca la possibilità di valutare senza dover restringere o vincolare l'ambito di valutazione. L'approccio delle capacità, afferma Putnam, presenta pertanto dei vantaggi qualora fosse visto come approccio che permette di rilevare una nozione di *vita buona* condivisibile nella nostra e nelle altre culture che sia incentrata sulla libertà effettiva di scelta e di azione che gli individui possiedono. Nella concezione filosofica delle capacità si verifica secondo Putnam un continuo intreccio di fatti e valori, determinando la condizione per cui la capacità come essere nella condizione di svolgere attività dotate di valore includa insieme un carattere descrittivo e normativo da cui non si possa prescindere.

Altro argomento rilevante per superare l'infondata e superficiale dicotomia tra fatti e valori è la possibilità di rilevare la qualità di vita sulla base della realtà percepita dai soggetti coinvolti, attribuendo rilevanza centrale a desideri espressi e

preferenze adattive, poiché si possono verificare circostanze in cui il livello di deprivazione di un individuo potrebbe impedire una valutazione relativa all'appagamento dei desideri, anche in circostanze di grave deprivazione di condizioni di vita fondamentali.

A differenza della concezione antirealista di Rawls, Nussbaum seguirà una teoria che riconosca nel concreto le condizioni di *vita buona*, a prescindere dalla percezione che si ha di essa e dall'opinione che ognuno ne ricava.[39] In Martha Nussbaum è presente un impegno filosofico volto a indicare che connaturate alla condizione umana esistano delle necessità inderogabili su cui insiste l'indagine morale. Per tendere verso una valutazione più credibile di qualità della vita bisogna spingersi oltre la valutazione della capacità economica o reddituale e conoscere, come provocatoriamente fa notare Charles Dickens nel suo romanzo *Hard times,* più volte citato nei testi della Nussbaum, una serie di fattori come le relazioni intra-familiari, la distribuzione di risorse all'interno della famiglia, la capacità e lo spazio di espressione di emozioni e sentimenti, ed ancora la vita lavorativa e la capacità deliberativa.

L'approccio delle capacità è generalmente assunto come un paradigma più che una teoria, in quanto la sua ampiezza argomentativa e la sua analisi critica non definitiva rendono tale elaborazione poco adatta ai vincoli di una teoria ben definita o completamente specificata.[40] Il *capabilities approach* è stato individuato come paradigma in grado di accogliere criticamente certe problematiche afferenti la qualità della vita umana, essendo un approccio trasversale che interpreta la dimensione umana dell'agire e riconosce, nella realistica analisi delle controversie quella concretezza che ne contraddistingue i tratti salienti.

Come si è detto, l'approccio si mostra deliberatamente incompleto perché intende suggerire una prospettiva, non una soluzione alle questioni relative alla qualità della vita umana. Tale indeterminatezza metodologica conferisce alla discussione etica un carattere di credibilità in quanto l'incompletezza non vincola in alcun modo la possibilità di definire la concezione di persona completamente sviluppata, poiché storicamente e culturalmente si presentano molte forme in cui l'identità umana desidera realizzarsi. A livello metodologico Sen ribadisce l'esigenza di non

[39] P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, in "Rivista di Filosofia",1 , 2001, p. 101.
[40] I. Robeyns, *The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction,* in http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/CAtraining20031209.pdf/2003 , pp. 7 e ss.

concepire l'approccio delle capacità come dimensione di *aut-aut* del tutto o niente, e la valutazione della diseguaglianza può assumere la dimensione di incompletezza, poiché questo approccio presenta una chiara difficoltà rispetto alla possibilità di operare confronti ordinati di star bene tra individui differenti.[41]

I.3 Definizione di capacità.

Il contributo di Sen, nella sua iniziale elaborazione, ha riguardato la questione della base *informazionale* che insiste sulle questioni concernenti la qualità della vita o il benessere complessivo di una persona che investe non solo aspetti di utilità o di soddisfacimento delle preferenze ma stati di essere delle persone, al di là delle preferenze espresse. La nozione di capacità viene dunque intesa secondo più accezioni, essendo allo stesso tempo un aspetto rilevante della costituzione del soggetto ed una condizione positiva di *agency*. È un'opportunità interna ed un potere esterno che si traducono nell'espressione più composita della libertà sia come negazione di impedimenti esterni sia come analisi delle condizioni di vita delle persone e della qualità della vita che esse sono in grado di condurre in una dimensione sociale, a partire da *ciò che ognuno sia in grado di fare e di essere.* Lo stesso termine «capacitazione» viene giustificato dall'autore a partire dalla distinzione tra *abilities*, capacità, e *capabilities*, ossia quelle capacità che la società dà o nega all'individuo.

L'approccio delle capacità ha la prerogativa di essere una prospettiva d'indagine che richiede di essere operazionalizzata attraverso progettualità concrete, in grado di trovare nell'esperienza le condizioni per la realizzazione di una vita fiorente e dignitosa. In questa direzione si muove la positiva collaborazione tra il CA e i programmi di Sviluppo dell'ONU a cui collaborano Sen e Nussbaum sin dal 1997 o alle varie applicazioni del CA nell'ambito di progetti che coinvolgono molte ONG. Il CA sin dal 1990 è stato assunto come paradigma di base da cui è stato annualmente redatto lo *Human Development Report* del programma di Sviluppo dell'ONU.[42] L'approccio delle capacità richiede una variabilità consistente che può interferire

[41] A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico,* cit. p. 74.
[42]Cfr *Human Development Report* (1990-2012) relativi agli Human Development and Capability Association; reperibili in http://hdr.undp.org/en/reports

sulla coerenza e la stabilità dell'elaborazione teorica, tuttavia rimane una prospettiva efficace per attuare strategie concrete d'intervento pubblico.[43]

"Al centro di questo «approccio delle capacitazioni» possono stare sia i funzionamenti *realizzati* […] sia l'*insieme capacitante* delle alternative che uno ha davanti a sé (le occasioni reali). I due tipi di impostazioni danno tipi diversi di informazione: sulle cose che una persona fa e su quelle che è libera di fare".[44] Il valore dell'insieme di capacità promette una visione più complessa, dal momento che non andrebbe identificato col valore del suo elemento migliore. L'approccio delle capacità esprime un'idea di libertà come capacitazione che riguarda le condizioni dello scegliere in quanto "lo stesso scegliere può essere considerato un funzionamento che ha di per sé valore, ed è perfettamente sensato distinguere l'avere *x* in assenza di alternative e lo scegliere *x* in presenza di alternative sostanziali.[45]

Il concetto di capacità presenta apparentemente molti sinonimi, ed è parso necessario chiarire le diverse sfumature semantiche che talvolta rendono equivocabili sul piano argomentativo alcuni assunti rilevanti. I termini fondamentali di *capacità* e *funzionamento* assumono accezioni talvolta differenti a seconda dell'elaborazione proposta da Amartya Sen e da Martha Nussbaum, finendo per suggerire, a livello etico, concezioni che gareggiano per l'uno o per l'altro concetto, a seconda del particolare significato che questi assumono rispetto all'idea fondamentale di libertà. Discernere tra le diverse sfumature comprese nella definizione di capacità, appare dunque necessario per far sì che tale argomento possa essere adeguatamente commisurato alle particolari questioni di vita che interessano la società contemporanea.

Capacità è più volte assimilato al concetto di possibilità, sebbene la possibilità di realizzare nel concreto una scelta sia riconducibile sul piano logico al fatto che qualcosa si verifichi o che si sia verificata in passato. Per il concetto di capacità non può valere la medesima condizione di possibilità. Su questo piano di riflessione si attesta l'indagine condotta da gran parte della critica più recente, ed influisce in modo rilevante sull'idea di persona che l'approccio delle capacità assume come possibilità che si realizza: *diventare persona,* come il titolo del celebre testo della Nussbaum. La dimensione possibilista della nozione di capacità, rimanda infatti ad una serie di variabili culturali, ambientali e sociali come ben evidenzia l'analisi

[43] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia,* cit., p. 85.
[44] Ivi, p. 80.
[45] *Ibidem.*

condotta, tra gli altri, da David Crocker.[46] Affermando di voler utilizzare il concetto di capacità come opportunità intesa in senso ampio, che comprenda l'opportunità di conversione della capacità in funzionamento effettivo, Sen indaga la dimensione individuale della libertà che si delinea come *espansione di capacitazioni* che compongono l'idea di sviluppo, coerente con l'approccio proposto. Per assumere l'idea di libertà come sviluppo è necessario vagliare due ordini di fattori: i *valori* e l'*efficienza.* Rispetto alla considerazione dei valori su cui si basa tale concezione dello sviluppo come libertà, è necessario porre le libertà sostanziali di cui gode un individuo, per poi essere legittimate come elemento fondamentale per giudicare il successo di una società.

Il fatto che una certa persona sia *portatrice di capacità umane* reclama per lei il nostro concreto interesse, in modo che tali capacità possano ottenere una credibilità ed un adeguato sostegno al fine della loro realizzazione o del loro mantenimento. "Non rispettiamo nel modo adeguato queste capacità se trascuriamo i bisogni che ne sono le risorse, o neghiamo che le avversità possono privare l'esser umano del suo prosperare. E nemmeno ci è precluso il rispetto della dignità di ogni essere umano se ammettiamo, come dobbiamo, che la mancanza di sostegno esterno può influenzare la capacità stessa di virtù e di scelta della persona, se si verifica precocemente nel processo di sviluppo o se si protrae abbastanza a lungo. […] E, tuttavia, siamo in grado di riconoscere la misura in cui siamo alla mercé del mondo: la misura in cui, per esempio, la gente malnutrita, o malata, o trattata con disprezzo dalla società, ha maggiori difficoltà nello sviluppare le proprie capacità di apprendimento e di decisione -anche etica-, senza con ciò negare che le nostre capacità fondamentali e la nostra capacità di agire meritino rispetto e sostegno per il fatto stesso di esistere in qualsiasi forma".[47]

La nozione di capacità investe l'interesse per ciò che siamo e che effettivamente intendiamo realizzare, essa allude non solo ai valori e alle prerogative che ci vengono riconosciute e che sono coerenti con il contesto di vita in cui ci troviamo, ma si estende, cosa che appare ancora più interessante, anche a ciò che esula dalla prassi comune e tuttavia risponde "all'idea intuitiva di una vita che sia degna della dignità di un essere umano".[48] Tale condizione può a ragione essere considerata come

[46]Si veda in merito D. Crocker, *Functionig and Capapility*. *The Foundation of Sen's and Nussbuam Development Ethic,* in M. Nussbaum-J. Glover, (a cura di), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities,* Oxford, Clarendom Press, 1995, pp. 162 e ss.
[47] M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni,* Bologna, Il Mulino, 2004, p. 446.
[48] M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit. p. 19.

occasione per trasformare in positivo la vita di ognuno. Ciò che si vuole sostenere con il CA è un'idea di qualità della vita che consideri l'essere umano libero nella capacità di scegliere la vita che meglio risponde alla dignità della sua esistenza, in relazione all'esistenza degli altri. Si tratta di un progetto che chiama in gioco l'idea di *flourishing life* che Aristotele aveva concepito come realizzazione di *una pluralità di attività dotate di valore,* insistendo sulla ragionevolezza pratica che determina la realizzabilità dei valori. Capacità è dunque la libertà di scegliere fra una serie di esistenze possibili: nella misura in cui i funzionamenti costituiscono lo star bene, le capacità rappresentano la libertà individuale di acquisire lo star bene. La proposta aristotelica di una razionalità pratica specifica della discussione morale, convince infatti Martha Nussbaum che fa convergere la filosofia etica di Aristotele con la possibilità di avviare una riflessione filosofica sull'approccio presentato da Amartya Sen e noto come *capability approach*. Con il supporto della filosofia etica aristotelica, la riflessione sulle capacità intende ribadire l'idea che l'indagine etica non riguardi la mera astrazione, poiché le cose devono essere messe "a confronto con i fatti e con la vita, e se sono in armonia con i fatti, dobbiamo accettarle, se, invece, ne sono discordanti, dobbiamo considerarle semplici teorie".[49]

I.4 Sull'opportunità di una condotta razionale.

Con il *capability approach* si delinea un paradigma che sostiene un'idea più complessa di razionalità in cui la sua espressione tradizionale, comunemente utilizzata in economia, sia arricchita di componenti per troppo tempo trascurate che riguardano i fattori etici ed emotivi che influenzano in modo rilevante il comportamento umano e la riflessione morale.[50]

Scorrendo le pagine del recente lavoro di Amartya Sen, *The Idea of Justice*, ci si accorge che la pretesa dignità razionale dell'indagine condotta circa i termini della relazione tra soggetti, non possa ricadere nella esclusiva valenza della riflessione razionale intesa nella sua forma rigorosa, né essere pretesa a priori ma ricercata

[49]Aristotele (a cura di C. Mazzarelli), *Etica Nicomachea,* Milano, Bompiani, 2000, X, 8, 1179a 20-25, *Le questioni attinenti il comportamento trovano il loro carattere essenziale nei fatti della vita.* Espressione presente anche in *Etica Nicomachea,* cit., II, 2, 1103b2-29.
[50]Cfr. A. Sen, *Razionalità, economia e società*, in G.Crepaldi-R. Papini, (a cura di), *Etica e democrazia economica,* Genova, Marietti, 1990, p. 57.

anche alla luce di altre istanze rappresentative di una condotta morale come l'attenzione rivolta alle opportunità e alle conseguenze. Nel contesto della vita sociale, la relazione tra noi e gli altri si gioca anche nel riconoscimento dell'altro in tutta la sua complessità e nel concreto rispetto reciproco tra le parti coinvolte. Pertanto "a volte è necessario spingersi oltre le istanze della razionalità […] considerando anche le istanze della *condotta ragionevole*[51] che il soggetto esprime verso il suo interlocutore. In questo contesto argomentativo che si rivela tuttavia decisamente più complesso da sostenere, dobbiamo prestare maggiore attenzione alle prospettive e alle idee altrui, come se avessero anch'esse un ruolo nella valutazione delle nostre decisioni e delle nostre scelte".[52]

Nella filosofia pratica che interviene nella comprensione delle problematiche umane, si riconosce dunque il compito di una razionalità che assume l'impegno della ragionevolezza, riferendosi ad un marcato contenuto storico, contingente e ad una dimensione mutevole e dinamica che permetta di adeguarsi in modo progettuale ai diversi contesti in cui si realizza l'esistenza umana. Rispetto alla necessità di assumere una linea di riflessione convincente, possiamo partire dal presupposto che sia "necessario affidarsi al confronto razionale con sé e con gli altri, assai più che a quella che potremmo chiamare *tolleranza disimpegnata,* con le sue comode e facili soluzioni del tipo: *tu hai ragione nella tua comunità, io nella mia"*.[53]L'autonomia degli individui si configura poi nella capacità di vivere in accordo con le proprie scelte pratiche. Stefano Zamagni, riferendosi all'idea di *capacitazione* come realizzazione di libertà positiva, riconduce la sterilità di certe discussioni etiche all'incapacità di distinguere tra razionalità e ragionevolezza, riconoscendo poi che i giudizi di ragionevolezza siano orientati verso il valore e che la ragionevolezza possa definirsi come *la ragione dell'uomo per l'uomo.* Senza un'adeguata comprensione della razionalità umana, si rischia di cadere nella deriva astratta della metafisica e di non risolvere con chiarezza quella dialettica razionale-emozionale che connota l'agire umano. Già Sen aveva suggerito nei suoi studi sulla *Rational Choice Theory* (RCT), la rilevanza di una razionalità allargata non circoscritta solo a ben precise

[51]Si veda A. Sen-B. Williams, *Utilitarismo e oltre. Giustizia, benessere, diritti nell'era del mercato globale,* Milano, Il Saggiatore, 2002, pp. 12-27. Anche in Finnis le forme fondamentali della fioritura umana si presentano come beni realizzabili secondo la ragionevolezza pratica. L'autore insiste sulle esigenze della ragionevolezza pratica che determina la realizzabilità di valori. J. Finnis, *The ethics of war and peace in the catholic natural law tradition*, in T. Nardin (a cura di), *The ethics of war and peace: Religious and secular perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 25-26.
[52] A. Sen, *L'idea di Giustizia*, cit., p. 208.
[53]Ivi, p. 6.

possibili espressioni come "la coerenza interna della scelta; la massimizzazione dell'interesse personale e la massimizzazione dell'interesse in genere",[54] affermando che la massimizzazione non fosse una componente necessaria per la scelta razionale e sostenendo altresì che "il comportamento massimizzante può a volte essere palesemente stupido e mancare di solide basi razionali".[55] Ciò che appare ancora più rilevante è che esista, non ci piace solo pensarlo, una scelta razionale basata su un ragionamento che non favorisce gli obiettivi del singolo individuo ma li subordina ad una prospettiva sociale e ad una dimensione altruistica; discorso che Sen riconduce all'etica sociale di Immanuel Kant e di Adam Smith.

Il filosofo dell'economia classica Adam Smith, più volte interpellato nella trattazione di Sen come in quella della Nussbaum, sostiene con convinzione in *Teoria dei sentimenti morali* che le relazioni tra gli uomini siano caratterizzate dalla simpatia e che la simpatia sia un fattore discriminante della possibilità di sostenere o meno istanze riguardanti una certa condotta. Secondo Smith ogni uomo sarebbe capace di comprendere le motivazioni del comportamento degli altri, di instaurare una concezione relazionale della realtà e di assumere, anche in certe circostanze, la prospettiva dello *spettatore imparziale,* forma utilizzata per esprimere una valutazione ragionevole del comportamento altrui, al di là degli interessi e delle motivazioni personali, secondo un giudizio riguardante solo ciò che risulti in generale moralmente approvabile.[56] Valutare dunque la capacità di una persona significa stabilire i termini del suo potere di partecipare alla vita della società in cui vive, facendo sì che tale capacità personale, di essere e di agire secondo la propria disposizione, potesse essere appannaggio di tutti. Se la società si presenta come realtà multiforme, allora bisogna considerare le istanze culturali che la compongono. Si pensi al noto esempio proposto da Adam Smith, ripreso più volte da Amartya Sen, sull'importanza della libertà di apparire in pubblico senza provare vergogna, e quindi della necessità di disporre di beni diversi a seconda della società di appartenenza, al fine di apparire rispettabile e ricevere accoglienza nella comunità in cui si trascorre l'esistenza.

Il discorso sulle *capabilities* avanza tuttavia anche un'altra pretesa: che esistano capacità fondamentali a cui ogni individuo possa fare riferimento in una prospettiva

[54]Cfr A. Sen, *Razionalità e libertà*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 25
[55]Ivi, p. 50.
[56]A. Smith parla della *capacità di simpatizzare* e del giudizio morale che garantisce un requisito di imparzialità grazie alla posizione dello spettatore imparziale, di veda A. Smith, *La Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 368; 386-389.

globale perché prescindono da appartenenza, concezioni di vita e culture particolari. Tali capacità valorizzano la dignità umana e sanciscono diritti fondamentali inalienabili. L'espansione delle libertà ci porta a concentrare l'attenzione non solo "su quei fini che rendono importante lo sviluppo stesso, e non solo su alcuni dei mezzi che -*inter alia*- svolgono in questo processo un ruolo di primo piano".[57] La possibilità di promuovere il progresso in un dato contesto problematico è da rivolgere alla possibilità che in quel contesto siano promosse le libertà, ciò che rende efficace la realizzazione di misure positive sulla vita delle persone.

La riflessione condotta nel paradigma delle capacità promosso da Sen e Nussbaum, riflette il principio del pluralismo etico, già sostenuto da J. S. Mill nel suo noto *On Liberty,* in cui si argomenta con convinzione che tra identità e alterità esista una relazione positiva, anche in circostanze di conflitto e discordanza insanabile. La capacitazione è dunque la possibilità di mettere in atto stili di vita differenti esercitando la libertà di scegliere tra differenti combinazioni di funzionamenti.

Si discuterà in seguito su quali siano i funzionamenti e le rispettiva capacità da considerare effettivamente rilevanti per la vita delle persone. "Mentre la combinazione dei funzionamenti effettivi di una persona rispecchia la sua *riuscita* reale, l'insieme delle capacitazioni rappresenta la sua *libertà* di riuscire, le combinazioni alternative di funzionamenti fra cui essa può scegliere".[58] In questo modo l'approccio delle capacità sposta l'attenzione verso la rilevanza sociale del paradigma, poiché è nella discussione pubblica che possiamo saggiare le nostre credenze, i nostri valori, rivedere i nostri obiettivi, nonché esaminare argomenti di particolare rilevanza sociale.

L'approccio delle capacità si mostra *inevitabilmente pluralistico* nel contemplare la possibilità di considerare funzionamenti diversi a seconda del contesto e delle esigenze individuali e pone l'attenzione sul peso delle libertà sostanziali ovvero sull'insieme di capacitazioni tenendo conto della possibile differenza che si regista tra lo spazio delle capacità e quello delle realizzazioni effettive o del vettore di funzionamento considerato.[59] Il modo di procedere dell'approccio risponde in modo soddisfacente all'idea di una riflessione *bioetica incarnata* che superi le mere astrazioni per accogliere nel concreto una dimensione di indagine che prenda corpo a partire dall'esperienza reale. Lo afferma Luisella Battaglia e lo conferma

[57]A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., p. 9.
[58]Ivi, p. 80.
[59]Ivi, p. 81.

l'elaborazione proposta da Martha Nussbaum che sostiene come la pretesa del CA sarebbe quella di raggiungere ogni realtà ed in modo particolare le situazioni di seria vulnerabilità nel mondo, pertanto l'approccio delle capacità non può essere proposto in una forma astratta e incomprensibile ad un villaggio di un paese arretrato. Piuttosto che partire dalla teoria delle capacità umane è opportuno partire dall'esperienza concreta: "the universal value of pratical reason and choice would have meant little in the abstract. To make sense, it had to become concretely situated in the stories they told about themselves and their lives".[60]

L'obiettivo per le *capabilities* è dunque la realizzazione umana intesa come pieno sviluppo della dignità di ogni individuo, ponendo attenzione alle derive prodotte dall'ambiente di vita o da percezioni deformate della realtà. "Per meglio cogliere lo svantaggio di queste persone, occorre una metrica che tenga conto di fattori più oggettivi, quali le doti personali; insieme a fattori economici; sociali o ambientali".[61]

L'idea che una prospettiva universalista debba correggere preferenze espresse e tuttavia ritenute adattive, suscita non poche perplessità negli ambienti femministi a cui guarda anche Nussbaum e richiama una critica alla nozione di preferenza, già espressa nella storia del pensiero filosofico da Kant, Mill e Adam Smith, poi ripresa da teorici contemporanei come Sen ed Elster. Nella proposta di J.S. Mill la riflessione sulle preferenze individuali induce ad una valutazione insieme psicologica e sociologica delle relazioni tra individui, tanto da giungere alla conclusione che in molte circostanze si verificano situazioni paradossali: la schiavitù finisce per fare dello schiavo un perfetto collaboratore. La questione delle preferenze adattive assume un carattere ancora più dilemmatico quando si tratta di affrontare certe condotte intuitivamente ingiuste senza prestare il fianco a forme di imperialismo che sarebbero giustificate dal fatto di assumere la presunzione di una condotta effettivamente non voluta ma indotta. Il CA insiste nell'affrontare le questioni connesse con le preferenze adattive, assumendo l'interesse ad indagare in modo sostanziale e non formale le preferenze individuali, che approcci differenti come l'utilitarismo e il welfarismo avevano trattato su un piano formale, senza riuscire quindi ad affrontarne le contraddizioni di fondo.

---

[60] M.C. Nussbuam, *Sex and social justice*, cit., p. 48. si veda anche L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 187. Anche M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni,* cit., pp. 181 e ss. Sull'idea che il pensiero femminile sia più incline alla contestualità e all'etica della cura piuttosto che all'astratto diritto e sull'universalismo formale si veda anche S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico,* Bari, Dedalo, 1999, pp. 40 e ss.

[61] I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, cit., p. 50.

Nella nota opera *On liberty,* Mill tenta di risolvere il dilemma discutendo vivacemente di come l'uomo non possa fare affidamento sulla propria preferenza senza aver posto adeguata attenzione al confronto dialogico: "per coltivare l'intelligenza c'è uno strumento più importante degli altri è quello di studiare i fondamenti delle proprie opinioni".[62] L'autore sostiene che "essere tenuti a rispettare rigide regole di giustizia per riguardo degli altri, è qualcosa che sviluppa i sentimenti e le capacità che hanno per loro oggetto il bene altrui".[63] Con queste parole Mill tracciava la prospettiva sociale della libertà che bisogna tutelare da interferenze e condizionamenti, anche attraverso misure restrittive della libertà stessa. In alcune circostanze relative alle scelte delle donne in ambito matrimoniale infatti, la posizione di Mill appare ancora più ardua rispetto a quella che assume Martha Nussbaum e ritenuta paternalistica da alcuni critici. L'autrice pone nella parte conclusiva di *Women and Human Development* il fatto di poter accettare la poligamia dei mormoni nelle circostanze in cui le donne avrebbero altrimenti potuto assumere una posizione dissidente. Sulla poligamia tra mormoni Mill aveva invece intuito un significato differente: "da parte delle donne coinvolte in questo tipo di rapporto di cui parrebbero vittime, esso viene accettato volontariamente né più né meno che qualsiasi altra forma di matrimonio; e per quanto sorprendente possa apparire la cosa, essa trova la sua spiegazione in quelle idee e in quelle usanze comunemente diffuse in questo mondo, per cui alle donne si insegna a considerare il matrimonio come l'unica cosa che conti, e si capisce quindi come spesso una donna preferisca essere una moglie fra le altre, piuttosto che non esserlo affatto".[64]

La filosofia di Mill contribuisce dunque a rafforzare l'idea della Nussbaum che la preferenza per capacità che si considerano fondamentali, possa favorire una preferenza non adattiva ma generata da apprendimento, secondo una precisa distinzione analizzata da Elster. L'autore di *Sour Grapes*, a cui Nussbaum e Sen attingono nell'ambito della riflessione sulle preferenze adattive ed informate, afferma che sia improbabile che un individuo, una volta raggiunto un risultato concreto sulla base di una preferenza informata, sia intenzionato ad abbandonarla e a ritornare in uno stato precedente di disagio o di privazione. Bisognerebbe rendere possibile la determinazione di questa scelta ma valutando prima se l'individuo in questione abbia usufruito dell'intera gamma di capacità fondamentali a cui attingere nella

[62] J.S. Mill, *La libertà*, Milano, Milano, RCS, 2003, p. 112.
[63]Ivi, p. 151.
[64]Ivi, p. 193.

formulazione della scelta per poi decidere, pienamente informato e non intimidito, di rinunciarvi. Le scelte e i desideri appartengono insieme alle emozioni e alla ragion pratica, alla personalità di ogni individuo ed appare difficile oltre che irrispettoso pensare di poter preventivare una scelta personale sulla base della semplice chiarificazione informativa. La capacità deliberativa dell'individuo dipende da una serie di attività non solo desiderative ma conoscitive e critiche che rimandano alla nozione aristotelica di deliberazione desiderativa. L'approccio delle capacità promuove in effetti desideri informati perché promuove conoscenze e confronti che rilevano come l'agire individuale sia espressione di una imprescindibile prospettiva relazionale, come aveva ben intuito Mill: "nessuno è mai totalmente isolato, è impossibile che qualcuno si arrechi da sé un danno serio e permanente senza che esso si ripercuota almeno su coloro che gli sono più prossimi, e spesso anche molto oltre".[65]

Biggieri e altri studiosi hanno tentato un lavoro di operazionalizzazione delle capacità fondamentali nell'ambito dell'evoluzione delle relazioni sociali, focalizzando l'attenzione su ciò che i minori hanno ragione di fare e di essere scegliendo cose che attribuiscono qualità alla loro vita. Il lavoro d'indagine era rivolto ad un gruppo di venti bambini di strada di Kampala, capitale dell'Uganda ai quali era stato chiesto: *What are the most important opportunities a child should have during his/her life?* Dall'indagine condotta, emergevano in ordine di incidenza alcune *relevant capabilities: life and physical health, love and care, bodily integrity and safety*[66].

Le preferenze adattiva costituivano un aspetto degenere della volontà autonoma attraverso l'autocontrollo, come spiega J. S. Mill[67] nel suo *Sull'Asservimento delle donne,* in cui le libertà di *agency* delle donne sono rieducate in funzione di circostanze consuetudinarie che possono addirittura risultare invalidanti per le donne, sebbene queste tendano progressivamente a mostrare un consenso estorto. Il valore della libertà espresso nella filosofia di Mill, sembra esporsi pericolosamente ad una

[65]Ivi, p. 175.

[66]Cfr. M. Biggeri R. Anich, *The Deprivation of Street hildern in Kampala*, in "Mondes ed Développement", 2, 2009, pp. 82 e ss.

[67] La nozione di capacità associata allo sviluppo umano trova notevoli sostenitori nella tradizione culturale occidentale e non occidentale. Nussbaum suggerisce la posizione di autori come Aristotele, J.S. Mill, Tagore in India. Sull'influenza marxiana che vede nella nozione di capacità l'accesso della persona a ciò che è veramente umano in linea con l'idea kantiana di dignità o valore umano inviolabile per la persona. Sarebbe pertanto coerente la nozione di capacità individuale con l'idea kantiana della persona come fine, rafforzando l'idea che le capacità debbano essere promosse per ogni individuo singolarmente, come espresso nella seconda massima dell'imperativo kantiano.

concezione della diversità intesa come bene in ogni circostanza, questione che può generare non poche difficoltà in relazione alla possibilità di giustificare l'ammissione di pratiche consuetudinarie violente come le mutilazioni genitali femminili (da ora anche *mgf*). Si tratta di questioni che esprimono l'imbarazzo di ammettere ad esempio "il consenso delle donne a pratiche tradizionali che possono implicare violazione dei loro diritti e quella dell'uscita dal gruppo come soluzione ai maltrattamenti associati all'appartenenza".[68] Appare sullo sfondo una questione che investe la riflessione pluralista e la necessità di dover in alcune circostanze, porre la priorità di un valore, la tutela dell'integrità fisica, sugli altri, la diversità e il pluralismo delle concezioni.

I.5 La qualità della vita secondo l'approccio delle capacità.

Tra le interpretazioni che meglio rispondono al principio etico di qualità della vita, l'approccio delle capacità segue l'idea secondo cui "la qualità della vita vada misurata in rapporto ad alcune capacità funzionali *essenziali* per lo sviluppo della persona umana nel senso che la loro presenza o meno tende a coincidere con la presenza o meno di una vita *propriamente umana*. Le capacità, secondo la lista «metaculturale» fornitaci da Martha Nussbaum, risiedono ad esempio in prerogative quali: il non morire prematuramente, la buona salute, […] la possibilità di godere del piacere sessuale, l'immaginare".[69] Tale modello indicato nella letteratura specialistica come *perfezionista,*[70] non mostra il senso della preferenza ma ciò che un individuo sia effettivamente in grado di essere o di fare.

"Nell'ambito della cultura contemporanea l'idea di qualità della vita, concepita come una componente imprescindibile dell'etica teorica e come una nozione centrale (o «strategica») dell'etica applicata, nonché degli *Human Development Report*[71]*,*

[68] A. Besussi, *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, in "Ragion Pratica", 23, 2004, p. 439.
[69] G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, Mondadori, 2005, p. 75.
[70] John Rawls aveva trattato il perfezionismo come uno degli standard più rilevanti di una teoria intuizionista che nel suo delinearsi in senso teleologico altererebbe, afferma Rawls, l'interpretazione della posizione originaria su cui si fonda la teoria della giustizia. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia,* cit., pp. 272-278.
[71] "It is important to distinguish the general idea of a pluralist conception from the more specific proposals on which human development accounting has tended to rely, involving the integration of particular criteria such as life expectancy, literacy and indicators of economic affluence". *A. Sen, A*

redatti dal Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite (UNDP) è stata l'oggetto di svariate interpretazioni".[72] La qualità della vita è un principio rilevante del CA che ne delinea una dimensione critica globale, secondo la pretesa di evitare parzialità e pregiudizi che ricadano sulla percezione che l'individuo ha della propria condizione di vita, dando poi adito ad errate valutazioni come quella che si generano dalle *preferenze adattive*. Il principio di qualità della vita sostenuto dal CA muove dunque verso la configurazione di un'idea di *vita buona* che non sia soggetta a parzialità e pregiudizi di sorta e che non mostri il fianco a critiche occidentaliste.[73]

Il principio di qualità della vita riconosce la pluralità delle espressioni in cui essa si realizza e le differenze individuali che determinano per ogni individuo diverse gradazioni di qualità di vita che è possibile condurre. "Se ci si limita a ribadire che tutte le vite hanno lo stesso valore intrinseco, indipendentemente dalla loro qualità, una distribuzione varrà l'altra e mancheremo di qualsiasi criterio per distinguere tra opzioni più o meno giuste".[74] Il discorso sulla qualità della vita, richiede dunque la conoscenza e l'analisi di molti fattori trascurati in passato e che adesso, in una società complessa come quella attuale, appaiono indicatori fondamentali per comprendere se una vita possa dirsi fiorente e quale tipo di libertà possa essere realmente esercitata da un individuo. La complessità a cui il CA riconosce rilevanza per la definizione della nuova prospettiva di indagine, accresce la credibilità del paradigma agli occhi di una riflessione teorica sulla qualità della vita che non può non riconoscere la pluralità delle concezioni umane. L'idea di qualità della vita sostenuta nell'etica delle capacità, riprende una tesi fondamentale della tradizione

---

Decade of Human Development, in " Journal of Human Development", 1, 1, 2000, p. 18. "«Human Development Index» was based on a very minimal listing of capabilities, with a particular focus on getting at a minimally basic quality of life, calculable from available statistics, in a way that the Gross National Product or Gross Domestic Product failed to capture (United Nations Development Programme, 1990). Lists of capabilities have to be used for various purposes, and so long as we understand what we are doing (and, in particular, that we are getting a list for a particular reason, related to assessment, evaluation, or critique), we do not put ourselves against other lists that may be relevant or useful for other purposes" A. Sen, *Human Rights and Capabilities* , in "Journal of Human Development", 6, 2, 2005, p. 159.

[72] G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit., p. 74.

[73]Il riconoscimento che la pluralità delle espressioni di vita e la ricchezza del confronto tra concezioni differenti, ideale espresso nella tradizione araba con tale forza da essere affermato nello *Arab Human Development Report* del 2002 delle Nazioni Unite. UNDP, *Arab Human Development Report*, New York, United Nations, 2002, p. 82. Il documento individua un deficit di libertà nella regione araba rispetto alle altre regioni del mondo. La ragione di questo deficit non sembra legata agli abitanti degli stati arabi o a una cultura antidemocratica: *alcuni studi hanno dimostrato che nei paesi arabi vi sono altrettante persone, se non di più, convinte che la democrazia sia la miglior forma di governo che in qualsiasi altra parte del mondo, Stati Uniti ed Europa compresi.*

[74] E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita*, in "Rivista di filosofia", XCII, 2001, p. 18.

aristotelica, poi assunta anche nello stoicismo di Seneca, per configurarsi nella definizione di vita come buona vita, come vita di qualità.[75]

La capacità delinea in senso positivo l'essere nella condizione di libertà, nella possibilità di vantare una certa capacità di fare, agire, sentirsi, vivere con dignità. È una categoria dell'agire riferibile a qualunque destinatario; essa è una prerogativa della condizione umana che è presente in ogni soggetto e può assumere forme e livelli differenti a seconda della vita che ognuno sia in grado di condurre. Si mostra pertanto come una prospettiva etica applicabile ai problemi reali dell'esistenza umana che ha una validità ed una credibilità tali da rispondere alle esigenze attuali ed alle libere scelte condotte dagli individui nella società della tecnologia.

Come si è già accennato, alla base dell'approccio delle capacità si sviluppano alcuni concetti chiave: *capability, functioning e agency.*[76]La capacità esprime ciò che le persone sono legittimate a fare, attività o stati di essere che possono effettivamente realizzare. Riflettere sulle capacità significa in effetti individuare le libertà effettive delle persone, gli spazi di libertà conquistati attraverso una buona base informativa di cui si possa fruire. Se poi una libertà non viene accompagnata dagli strumenti che la realizzano, non trova adeguato sostegno e viene ridotta a mero principio astratto delle libertà fondamentali. La categoria della capacità è per Sen una valida chiave di accesso alla libertà di fare dell'individuo, associando tale nozione all'idea marxiana di una persona *fulfilling his potential through activity*, con cui si conferma la concezione positiva di libertà come capacità di scegliere tra differenti modi di vita possibili.[77] L'idea di fioritura umana sottopone a riflessione critica la possibilità o l'abilità di scelta che possano riguardare una vita in condizioni ottimali o la deprivazione di questa che genera nell'individuo condizioni tragiche.[78] Si tratta di una concezione che per Lecaldano sarebbe in grado di operare una sintesi tra i tratti salienti della concezione preferenziale dell'etica e quelli della concezione perfezionista. Tale prospettiva appare coerente con la concezione di qualità della vita che viene tratteggiata nel CA secondo cui una vita di qualità sia in effetti una vita in

[75] Sull'etica della qualità so veda U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milano, Baldini Castoldi, 1998, p. 91; anche G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit., p. 74. anche E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita*, cit., pp. 7-29.

[76]Concetti cardine della teoria su cui si tornerà più volte anche in relazione alla diversa accezione che questi assumono nella proposta di Sen e nella elaborazione di Nussbaum.

[77]Cfr. A. Sen, *Capability and Well-being*, in M. Nussbaum-A. Sen, *The quality of life*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 30. K. Marx afferma: "il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il rapporto dell'uomo con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo è immediatamente il rapporto dell'uomo con la natura, cioè la sua propria determinazione *naturale"*. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* Torino, Einaudi, 1975, p. 110.

[78]A. Sen, *Capability and Well-Being,* cit., p. 30.

cui l'individuo possa esercitare la libertà di scegliere autonomamente la propria qualità di vita,[79] poiché "una teoria convincente della qualità della vita […] dovrebbe essere in grado di combinare elementi della teoria delle preferenze e di quella perfezionista, salvaguardando l'idea che è la pluralità degli stili di vita e delle scelte autonome a determinare la lista delle capacità umane da promuovere".[80]

Ingrid Robeyns ha rilevato nel CA[81] il merito di aver posto l'accento sul carattere procedurale della filosofia pratica, in modo da indicare situazioni rilevanti per ogni problematica. Tra gli obiettivi di questa prospettiva etica l'autrice indica: in primo luogo la possibilità di superare la dimensione ideale e condurre una lista di capacità secondo ciò che è rilevante e realizzabile per la vita; riferire la lista al dibattito culturale in cui essa è inserita e specificare quali elementi risultano rappresentativi, integrare la lista con tutte quelle capacità che sono rilevanti per la vita nella sua forma pratica; ed ancora promuovere l'espansione delle capacità selezionate, specificando come la lista sia stata generata e attraverso quale metodologia. Alla base di un'idea di vita che sia pienamente dispiegata che l'approccio intende esprimere, si riconosce poi la possibilità per le persone di condurre una vita lunga, dignitosa, in salute e che sia espressione della creatività, prerogative spesso trascurate a vantaggio di altri valori come il benessere economico.[82]

I.6 Gli indicatori di qualità della vita: lo sviluppo umano e lo HDI.

Le *capabilities* declinate come approccio alla qualità della vita, non pongono attenzione su indicatori economici generali come il *PIL*, poiché l'approccio delle capacità pretende metodologicamente di considerare le persone singolarmente e non per gruppi identitari o di appartenenza. Non ci si concentra dunque su standard di

[79]Cfr. E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita,* cit., p. 15; anche G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit. p. 76.
[80]S. Pollo, *Qualità della vita*, in E. Lecaldano (a cura di), *Dizionario di Bioetica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 245-247.
[81]I. Robeyns, *Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities*, in "Feminist Economics", 9, 2-3, 2003, pp. 67-92
[82]Si veda in merito United Nations Development Programme, *Human Development Report* 1990*, "Come si definisce, come si misura,* 1990, p. 9. in http://hdr.undp.org. Già dal primo rapporto si è concentrata l'attenzione su quattro capacità importanti: *condurre una vita lunga e sana, essere istruito, avere accesso alle risorse necessarie per uno standard di vita dignitoso e prendere parte alla vita della comunità.* La misurazione delle voci su indicate viene integrata con l' IG che ne indica i differenziali tra donne e uomini.

utilità in quanto le preferenze sovente non rilevano misure attendibili di qualità della vita e ancora non ci si accontenta di un approccio liberale che ponga attenzione solo alle risorse poiché, come si è detto ampiamente, in ogni individuo varia l'abilità di conversione di queste in funzionamenti effettivi. Il *PIL* si presenta dunque come un indicatore inadeguato rispetto alla possibilità di effettuare una valutazione della qualità della vita di un individuo nella comunità in cui vive. In molti studi condotti da economisti e intellettuali è stata rilevata la vaghezza e la scarsa rappresentatività di tale metrica. In particolare la filosofa americana rivolge una critica all'indicatore fondato sull'utilitarismo, secondo cui si possa valutare la condizione di vita di una persona sulla base della valutazione dell'utilità media dei soggetti interessati. L'autrice, in linea con la posizione assunta da Sen e da Rawls, ritiene che tale calcolo permetta di massimizzare il vantaggio perdendo di vista la condizione individuale in cui si trova il soggetto interessato, trascurando, secondo Rawls, le libertà civili e politiche che ognuno a ragione intende vantare.

Un altro indicatore di qualità della vita è quello proposto da Rawls nel suo *Una teoria della giustizia* in cui passa in rassegna i beni primari, prerogative imprescindibili della vita di un soggetto ed indicatori rappresentativi del suo benessere. Il metodo rawlsiano, a differenza dei precedenti, appare maggiormente efficace nell'affrontare le *defaillance* in cui incorrono gli indicatori classici di qualità della vita quando si tratta di affrontare le ingiustizie sociali generate da paternalismo nelle società tradizionali e quelle generate dall'illusione di controllo totale di sé nelle società pervase dalla tecno-scienza. Nussbaum aveva a tal proposito chiarito il rischio paternalistico di subordinare la tutela della libertà individuale ad un orientamento generale posto secondo una direttiva normativa che talvolta trascura l'iniziativa personale. Una visione liberale dell'eguaglianza espressa come posizione neutrale tra le differenti espressioni identitarie, rischia di apparire inadeguata quando ci si rapporta a identità vulnerabili che la teoria di Rawls pone in secondo piano. Così una certa impostazione liberale del discorso etico rischia di rendere astratti e formali le questioni relative agli individui, idealizzando forme identitarie lontane dalla realtà dei soggetti a cui vengono rivolte.[83]

Il benessere di un individuo o di un paese è un dato complesso non riducibile a indicatori economici unidimensionali come il *PIL*. Una chiara esemplificazione è rappresentata dalla differenza tra il reddito pro capite presente in alcuni stati e la

[83]O. O'Neill, *Justice, gender and International Boundaries,* in M. Nussbaum-A. Sen, *The Quality of life*, cit., p. 303.

libertà degli individui di vivere a lungo e in condizioni qualitativamente accettabili. Secondo Sen questi due indicatori possono far emergere differenti condizioni di vita che denunciano disparità e sperequazioni nell'adottare l'uno o l'altro criterio: i cittadini del Gabon, della Namibia o del Brasile possono risultare secondo l'indicatore del *PIL pro capite*, molto più ricchi rispetto ai cittadini che vivono in Cina o nello stato indiano del Kerala. Eppure se si guarda all'aspettativa di vita o ad altri criteri di qualità della vita che gli uomini sono in grado di condurre nei rispettivi paesi, allora la relazione appare del tutto ribaltata perché i cittadini cinesi o del Kerala hanno un'attesa di vita più lunga dei cittadini che possono vantare un *PIL* superiore. Per una migliore comprensione di queste relazioni, sarebbe opportuna una valutazione comparativa ed una visione poliprospettica che metta a confronto un paese con il suo passato e lo ponga in comparazione con altri paesi: "molti paesi dell'Africa e dell'Asia hanno ancora una speranza di vita nettamente inferiore ai 50 anni".[84]

Alcuni paesi hanno nel tempo registrato un significativo cambiamento delle condizioni di vita e "nella misura in cui il miglioramento delle condizioni di vita è stato tentato direttamente attraverso l'azione pubblica […] ci sono stati grandi risultati. Il successo dell'India in questo campo è particolarmente significativo se si tiene presente che l'eliminazione delle carestie è stata raggiunta nonostante la disponibilità alimentare pro capite non sia più elevata di quella esistente nell'Africa subsahariana, la quale è stata afflitta in modo ricorrente da carestie".[85]

Una vita di qualità può non essere necessariamente una vita ricca di risorse, sebbene le risorse siano mezzi certamente rilevanti e talvolta necessari per l'acquisizione di capacità realizzabili, esse non sono traducibili in effettiva qualità della vita e necessitano di essere sottoposte ai diversi livelli della capacità di conversione che si registrano tra soggetti differenti. Le risorse a disposizione dell'agente appaiono tuttavia rilevanti sul piano della capacità di acquisire funzionamenti raggiungibili.

---

[84] A. Sen, *Lo sviluppo dell'India: ammaestramenti*, in A. Nandy (a cura di), *Cultura e società in India*, Cosmopolis, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1991, p. 341. Si veda anche l'analisi su West African Savanna relativa alla disponibilità di beni e al rapporto tra GNP e capacità di conversione di commodities in adeguato standard di vita condotto da Keith Hart. Cfr. K. Hart, *Commoditisation and the standard of living,* in A. Sen-G. Hawthorn, *The standard of living*, cit., pp. 73-84.

[85] A. Sen, *Lo sviluppo dell'India: ammaestramenti*, cit., pp. 341; 355.

Discutere sugli aspetti rilevanti perché una vita possa dirsi di qualità, significa secondo Sen mettere in discussione le tradizioni consolidate, poiché quando la discriminazione in atto contro le donne *riflette il potere perdurante di valori maschili tradizionali da cui le madri stesse potrebbero non essere immuni:* ciò che serve non è semplicemente libertà d'azione ma anche libertà di pensiero nella capacità e volontà delle donne di mettere in discussione valori tradizionali. Tale convinzione è confermata dalla concezione di sviluppo umano espressa dallo *Human Development Index*, a cui Sen ha collaborato per la formulazione di parametri di qualità della vita che focalizzino l'attenzione sulle condizioni a cui sono connessi l'alfabetizzazione, l'accesso alle cure sanitarie e altri fattori precedentemente trascurati dagli indicatori per la valutazione della qualità della vita degli individui. Appare evidente come un elemento di criticità per lo sviluppo umano che ricade in modo particolare sulla vita delle donne, sia rappresentato dal limite che le donne hanno in molti contesti circa l'accesso alla conoscenza, incapacitazione che rappresenta un *focus* rilevante per lo *HDI*[86].

Come il concetto positivo di sviluppo umano, anche quello negativo di povertà è per Sen da intendersi come fallimento di capacità e mancato raggiungimento di livelli minimi delle capacità di base che l'autore, pur non elencandone un insieme definito, traccia come stati di essere che indica come funzionamenti rilevanti per l'acquisizione di capacità, che variano dall'essere ben nutriti e protetti alle acquisizioni sociali più complesse.[87]

Con il CA si sostiene la convinzione che una concezione pluralista a sostegno della libertà e coerente con la scelta di uno spazio valutativo che risponda all'esigenza di porre l'accento sulla «pluralità costitutiva» dell'essere umano in quanto tale. Questa premessa ci invita a puntualizzare l'ideale etico-antropologico e normativo sotteso all'approccio seniano alle capacità, poiché, diversamente da quello mono-dimensionale di stampo utilitarista e da quello *disincarnato* di Rawls, si qualifica come pluralista e relazionale, rispettoso cioè della sofisticatezza e ricchezza

[86] Rank HID relativi agli anni 2002-2006 rilevano come tra i *low human development* figurino tutti i paesi dell'Africa sub-sahariana dove è maggiore la presenza della pratica delle mutilazioni genitali femminili. In particolare agli ultimi posti dell'HID figurano paesi come Mali, Burkina Faso e Sierra Leone, ultima nella classifica. Si tratta di paesi in cui il tasso di donne sottoposte a pratica di escissione oscilla secondo le fonti DHS e MICS 2002-2006, tra il 75% del Burkina Faso e l'86,4% della Sierra Leone. La condizione di ineguaglianza in cui versano le donne in questi paesi viene confermata anche dall'indice di sviluppo di genere (IG) che rileva per le donne, ad esempio riguardo al livello di alfabetizzazione fino a 15 anni, dati ulteriormente negativi (il tasso di alfabetizzazione delle donne risulta inferiore del 50% rispetto a quello maschile già negativo).

[87] A. Sen , *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., pp. 154 -156.

dell'umano. L'approccio delle *capacitazioni* ha la prerogativa di costituire un paradigma con cui orientare una riflessione su ciò che ha valore, mostrando sensibilità alle differenze individuali. Esistono infatti differenti modi di relazione tra reddito personale e benessere che sono di varia natura e dipendono da molte variabili relative a fattori individuali o ambientali e talvolta alla concomitanza di più fattori. Secondo la valutazione di Sen sarebbe possibile indicarne cinque fattori influenti nel trasformare le risorse disponibili in effettive condizioni di vita come *l'eterogeneità delle persone.* Sen afferma che *gli esseri umani hanno caratteristiche fisiche molto diverse, legate a sesso, età, invalidità e malattie e queste differenze diversificano anche le loro necessità*. Tale espressione chiarisce le gravi limitazioni che caratterizzano i confronti interpersonali basati su una concezione economica di benessere legata al mero reddito personale. In realtà indagare le condizioni di vita e stabilire il benessere delle persone significa in primo luogo valutare nella contingenza e nella concreta espressione personale e sociale, la capacità di convertire benessere in capacitazioni reali. Esistono poi l*e diversità ambientali, le variazioni del clima sociale* e *le differenze relative* che registrano come *i modelli di comportamento possono variare da una comunità all'altra a seconda delle convenzioni.* Non ultima la *distribuzione intrafamiliare* delle risorse che costituisce una variabile parametrica davvero cruciale per collegare realizzazioni e possibilità individuali col livello complessivo di vita della famiglia.[88] Questi elementi discriminanti che rivelano la complessità con cui viene affrontato il problema dell'uguaglianza, rendono conto dell'estrema sensibilità con cui l'approccio delle *capacitazioni* riesce a descrivere i fenomeni che generano esclusione e sofferenza. I fattori appena indicati sono fonti di variazione parametrica che influenza i funzionamenti che possiamo acquisire. Tali parametri rilevano la presenza di differenti situazioni contingenti che sarebbero responsabili di sistematiche variazioni nel convertire beni, risorse e redditi in capacità effettive.[89]

Come si è già accennato, Sen pone l'accento sull'individuazione di misure attendibili di qualità della vita che non riconoscano solo negli indici osservabili e misurabili come dimensione quantitativa, ma che si impegnino a valutare ciò che può essere rilevante per la qualità della vita delle persone, facendo un salto in avanti nella direzione delle dimensioni qualitative della vita non direttamente misurabili, sebbene

[88] Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia,* cit., pp. 74-76. Si veda anche A. Sen, *Scelta, benessere, equità*, cit. pp. 356-359. ed A. Sen, *Justice: Means versus Freedom*, cit., pp. 111-113.
[89] Si veda A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 213-215.

particolarmente rilevanti per la vita stessa.[90] Nello *Human development index* (HDI, in italiano ISU) utilizzato da Sen per dare consistenza alla sua concezione di sviluppo umano, sono indicate alcune prerogative della sua concezione di *well-being*:[91] il mantenimento di una vita in salute, l'acquisizione di conoscenze significative, l'avere accesso alle risorse necessarie per uno standard di vita dignitoso. A partire dagli anni novanta, concetti come quello di *capabilities* assumono così un carattere rilevante nel discorso sullo sviluppo umano incentrato sulla persona. La strategia basata sulle capacità chiarisce e pone in primo piano l'interdipendenza e le molteplici relazioni che intercorrono tra gli esseri umani. "Le capacità hanno un aspetto *interno*: la persona stessa deve essere preparata ad impegnarsi […] tramite l'istruzione. Ma hanno anche un aspetto *esterno*: anche chi è completamente preparato, internamente, a parlare o pensare liberamente può essere trattenuto dal farlo a causa di convenzioni sociali e disposizioni istituzionali nocive".[92]

L'HDI, richiede sovente di essere indagato, in relazione alle questioni poste in esame da ulteriori indicatori che possono integrare i caratteri rappresentativi della condizione di sviluppo intesa nel senso dell'espansione delle capacità umane in relazione a fattori che possono declinare negativamente gli spazi di libertà a causa di discriminazioni (si pensi all'indicatore di genere IG). Sen in più occasioni riconosce la rilevanza di una approccio che privilegi le capacitazioni intese come *star-bene globale della persona,*[93] rispetto ad altre forme di espressione del benessere umano e riconosce che "la valutazione di queste ultime deve basarsi, essenzialmente sull'osservazione dei funzionamenti effettivi di una persona (cui si dovranno poi aggiungere altre informazioni). Dai funzionamenti alle capacitazioni c'è un salto, che tuttavia può non essere molto grande, se non altro perché il valutare i funzionamenti

[90]"In terms of what is directly measures, life expectancy is more, an index of the «quality» of live rather than of its quality. But the forces that lead to mortality, such as morbidity, ill health, hunger, etc. also tend to make the living conditions of the people more paiful, precarious, and unfulfilling, so that life expectancy may, to some extent, serve as a proxy, for other variable of importance as well", A. Sen, *The Concept of Development, Handbook of Development Economics,* in H. Chenery-T. N. Srinivasan (a cura di) ,v 1, North-Holland, 1988, p. 13.

[91]Si vedano le note tecniche dei Report 1990-2011 e lo *Human Development Report*, 1990, pp. 127-129 reperibili in http://hdr.undp.org/en/reports

[92] M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit. p. 397.

[93]Espressione tratta da G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, cit., p. 75. Star bene significa pertanto trovarsi nella capacità di disporre di determinate funzioni. Sebbene nella bioetica laica il paradigma welfarista di tradizione utilitarista appare più diffuso, esiste recentemente una crescente attenzione, afferma Fornero, che intende elaborare il paradigma perfezionista, come ha operato Lecaldano. Si veda in merito E. Lecaldano, *L'etica teorica e la qualità della vita,* cit. p. 15.

effettivi è anche un modo di stabilire il valore che una persona dà alle opzioni di cui dispone".[94]

Se il CA appare attento alla vulnerabilità umana, è certamente importante considerare una delle categorie sociali più rappresentative della complessa condizione di vulnerabilità che molte donne vivono. Il *Report sullo Sviluppo umano* redatto dall'ONU nel 1997, denunciava l'assenza in ogni territorio nel mondo della possibilità per le donne di godere di un trattamento paritario rispetto agli uomini negli ambiti significativi della vita (tale dato è stato tristemente confermato nel recente *Report* 2010).

Partendo dalla critica all'utilitarismo, Sen, in qualità di economista e filosofo, indirizza una riflessione che pone al centro le differenze qualitative delle persone e le problematiche dello sviluppo umano fino a ragionare su un approccio alla qualità di vita che sia attento alla nozione di operatività umana e non alla mera utilità.[95] Questo nuovo approccio non si traduce in una metrica standard della qualità della vita delle persone poiché tale prospettiva non permetterebbe di tradurre lo star bene di un individuo riducendo la qualità a quantità, dal momento che l'operatività di ogni individuo varia determinando anche la variazione della quantità di risorse che egli deve avere a disposizione per vivere una vita di qualità. Nella critica all'utilitarismo si pongono in primo piano i limiti della visione morale che Sen indica con la formula *utilità-supported moralities*, che implica la necessità di considerare moralmente valutabile solo ciò che si riferisca ai desideri della persona. L'approccio delle capacità, proposto come alternativa convincente alla prospettiva utilitarista, e a quelle ad essa connesse come il welfarismo, "sposta l'attenzione dall'utilità ad alcuni «funzionamenti» (*functionings*) […] ma anche da un'analisi che «fotografi» lo stato in cui gli individui vivono, ad una che ne consideri le potenzialità: la differenza è tra guardare a ciò che una persona può fare invece che solo a quel che fa".[96] La posizione critica assunta da Sen appare ancora più significativa rispetto alle questioni a cui eticamente si dovrebbe attribuire un disvalore in quanto espressioni di incapacitazione per la vita dell'individuo, poiché le considerazioni che attribuiscono disvalore alla violenza o allo sfruttamento, per essere inserite in una classe di

[94] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia,* cit., p. 135-136.
[95] M. C. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 71. Si veda anche A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit. pp. 36-39.
[96] A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'occidente*, cit., p. 56.

moralità supportata da utilità, devono essere presenti in modo significativo tra i desideri dei soggetti presi in considerazione.[97]

Circa il consequenzialismo, istanza che fa da sfondo alla concezione utilitarista, Sen conduce una critica attenta a non demolire del tutto la rilevanza delle conseguenze nella riflessione prettamente etica e nell'evoluzione di questa come filosofia pratica riferita ai diritti. L'autore riconduce la sua discussione sul conseguenzialismo alla critica precedentemente condotta da Bernard Williams che sostiene l'impossibilità e l'intrinseca contraddittorietà del considerare o meno di valore una determinata azione in relazione alle sue conseguenze, rischiando di rendere nullo, sul piano della rilevanza morale, tutto ciò che precede le conseguenze di una condotta. Nel considerare l'utilitarismo insufficiente e causa di errate valutazioni della qualità della vita di una persona, Sen ritorna sulle scarse informazioni contenute in tale visione, infatti considerare gli stati di essere degli individui solo sulla base della percezione di soddisfacimento di determinati desideri, potrebbe indurre a porre sullo stesso piano, secondo il livello di utilità, due individui che si trovano in condizioni significativamente differenti rispetto alla capacità materiale ad esempio di essere ben nutriti. "La stranezza è spiegata dal fatto che colui che è malnutrito ha avuto in passato, ancor meno cibo a disposizione, e che averne ottenuto appena di più ha fatto salire il suo indicatore di utilità molto più velocemente di quanto non sia successo all'altro che, invece, si trova in una situazione di minore necessità".[98]

I.7 Incapacitazione come vulnerabilità e come esposizione al tragico.

La fonte principale dell'etica globale, si afferma nel *Report* 2004 sullo *Sviluppo umano*[99]dedicato alla *"Libertà culturale in un mondo di diversità,"* è rappresentata dall'idea della vulnerabilità umana e dal correlato desiderio di alleviare, nella misura possibile, la sofferenza di ciascun individuo.

La nozione di *deprivation of capabilities*, più volte tradotto con *incapacitazione*, è una nozione che in effetti segue una base informativa molto più ampia e concerne la

[97] Si veda sulla questione A. Pettini, *Benessere ed equità. Il contributo di Amartya Sen*, cit., pp. 56-57.
[98]Ivi, p. 63.
[99] Cfr. AA.VV., *Libertà culturale e sviluppo umano*, Report sullo Sviluppo Umano2004, United Nations Development Programme Rosenberg & Sellier, 2004, p. 110.

vita di soggetti che naturalmente vulnerabili, possono essere esposti al *tragico*[100] e alla deprivazione di capacità. Accanto alla categoria della capacità, l'approccio individua anche un'altra categoria importante per la riflessione bioetica che è rappresentata dalla vulnerabilità: una condizione umana comune ad ogni individuo il cui riconoscimento può costituire occasione per riconoscere un'appartenenza identitaria adeguata a rispondere in modo plurale alle questioni di vita. "Quella di vulnerabilità mi sembra, per molti aspetti –afferma Battaglia- un'idea innovativa che, oltre a consentire di ripensare su nuove basi gran parte del discorso bioetico, può costituire il fondamento di un etica pubblica della cura nel suo esprimere l'idea della fragilità dell'esistenza umana e il correlato dovere di sostenere tutti coloro che, per varie ragioni, sono incapaci, o parzialmente capaci, di realizzare il loro potenziale umano e che vedono pertanto minacciati i loro diritti all'autonomia, all'integrità, alla dignità".[101] *Vulnerabilità* è un concetto che nella definizione fornitaci dalla *Dichiarazione di Barcellona*,[102] esprime in primo luogo una condizione a cui tutti gli individui sono soggetti in un momento particolare della loro esistenza, una condizione che rende significativa sul piano morale l'esistenza di ogni individuo. La vulnerabilità è poi intesa come principio morale del prendersi cura rivolto alle persone vulnerabili. Se la vulnerabilità come condizione possibile accomuna ogni essere umano, essa è anche espressione della dignità umana, laddove venga tutelato il soggetto vulnerabile.

In molti contesti tradizionali si riconosce che la tutela e la salvaguardia della fasce sociali più vulnerabili possa trovare adeguata risposta nelle istituzioni autoritarie che

---

[100] Nussbaum riferisce alle opere di Aristotele il merito di accostare la riflessione etica alla dimensione del tragico. I drammi tragici mostrano *non soltanto la forza delle posizioni intuitive, ma, allo stesso tempo, anche quanto sia potente il desiderio di fuggire da questa posizione per evitare il rischio della colpa e del rimorso che essa comporta.* Nussbaum evidenzia come la tragicità rappresenti l'espressione della negazione etico-giuridica dell'agire umano. Si veda in merito M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca,* Bologna, Il Mulino, 2004, p. 120.

[101] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 11.

[102]«Vulnerability expresses two basic ideas. (a) It expresses the finitude and fragility of life which, in those capable of autonomy, grounds the possibility and necessity for all morality. (b) Vulnerability is the object of a moral principle requiring care for the vulnerable. The vulnerable are those whose autonomy or dignity or integrity are capable of being threatened. As such all beings who have dignity are protected by this principle. But the principle also specifically requires not merely non interference with the autonomy, dignity or integrity of beings, but also that they receive assistance to enable them to realise their potential. From this premiss it follows that there are positive rights to integrity and autonomy which grounds the ideas of solidarity, non-discrimination and community.» The Barcelona Declaration policy proposals to the European Commission, November 1998, by Partners in the BIOMED-II Project, Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw, par. C 4; AA.VV., Final Project Report on Basis Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw, Institut Borja de Bioetica (Barcelona) & Centre for Ethics and Law (Copenhagen), 2000.

meglio possano rispondere al mantenimento della stabilità. Tale assunto desta nei teorici del CA non poche osservazioni poiché, sebbene si riconosca come l'adattamento ai valori del gruppo di riferimento non possa dirsi incapacitante in sé, sarebbe tuttavia tale se precludesse alle persone la possibilità di scegliere liberamente, imponendo ad ognuno di esercitare l'accettazione acritica dei costumi, delle tradizioni e delle pratiche correnti della comunità di riferimento. Tale atteggiamento innesca il fenomeno dell'«autopercezione per reazione», che dà vita a definizioni identitarie *per contrasto* ed incentiva comportamenti gregari e conservatori. In sostanza la problematicità delle preferenze adattive si riversa non solo nella valutazione del benessere individuale, e più in generale della qualità della vita, ma pregiudica la possibilità per l'individuo di formarsi autonomamente la propria concezione di vita buona e quindi di scegliere il tipo di vita che ritiene opportuno per se stessa.[103]

Il concetto di vulnerabilità[104]che la Nussbaum pone in rapporto con la fortuna, avvia il recupero di una posizione etica d'impronta aristotelica che favorisce l'elaborazione di una strategia integrata che consideri il concetto di persona in modo problematico, indicandone il valore nella progettualità di un'esistenza intesa come *flourishing life.*[105] Vulnerabile è l'essere umano in quanto esposto alla vulnerabilità, "non c'è pero nessuna necessità nel *vulnus* che il termine menziona, bensì solo la potenzialità di una ferita sempre incombente e legata alla contingenza. […] Il vulnerabile – ossia ognuno e ognuna di noi, sempre e dovunque – rimane tale finché

[103]Sulla libertà culturale riferita alla dimensione personale della scelta Sen interviene nel Rapporto sullo Sviluppo Umano del 2004*, Libertà culturale e sviluppo umano*, affermando: "La libertà non può essere scissa dalla possibilità di scegliere, o almeno dal considerare in che modo verrebbe esercitata una scelta se questa fosse possibile. Il problema centrale nel discorso sulla libertà culturale è dato dalla capacità delle persone di vivere in base alla loro scelta, con adeguate possibilità di prendere in considerazione altre opzioni. Quando nessuna scelta – reale o potenziale – viene effettivamente presa in considerazione è difficile poter invocare il peso normativo della libertà", p. 35 (L'autore ha curato l'intero Capitolo I del Report).

[104]*AA. VV., Final Report to the Commission on the Project Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw*, 1995-1998, cit., pp.1; 4-5.

[105]Si veda M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit., p. 398. La concezione di persona viene affrontata da Poli sulla base di alcune distinzioni semantiche che le conferiscono differenti valori. Poli individua tre forme con cui definire il concetto di persona; si ritiene interessante la differenza rilevata tra concezione singeriana di persona e quella della Nussbaum nel primo caso persona 1, la persona ha valore in quanto espressione della dignità del vivente; nella concezione di Nussbaum, invece, si tratterebbe di indicare il valore nel dispiegamento delle qualità di una biografia autenticamente umana. La persona 3 è strutturalmente condizionata ma a differenza della 1 che sfuma nella sfera biologica, questa sfuma nella sfera sociale. Nell'accezione di Nussbaum la persona è un processo di acquisizione o di perdita di una condizione che la garantisce. Bisogna distinguere dunque nella dimensione della persona come portatore di valori rispetto alla dimensione della persona come insieme di capacità che costituiscono la sua biografia.R. Poli, *Fra Speranza e responsabilità*, cit. pp. 22-25.

vive, consegnato, in qualsiasi momento, al *vulnus*. La stessa potenzialità però lo consegna anche alla cura".[106] L'uomo per sua natura è un essere vulnerabile, e lo è in modi e gradi diversi. Talvolta la vulnerabilità di individui appartenenti a categorie particolari, si pensi alle donne in alcuni contesti sociali, è dovuta alla condizione di vita in cui si trovano che li espone all'agire esterno dipendente da volontà altre che non siano quella della persona, fino a diventare vulnerabilità della *vita buona*. Riflettere sulla vulnerabilità umana diventa un'occasione per analizzare, secondo l'approccio delle capacità, il grado di equilibrio tra *functioning* e *capability* nell'effettiva possibilità delle persone di progettare e vivere il loro miglior tipo di vita in relazione al sistema di valori che esse assumono. La dimensione di relazionalità nella prospettiva aperta dal *capability approach* permette di collocare la risposta alle sollecitazioni della vulnerabilità fuori dall'alternativa tra protezione totale di tipo pubblico e individualizzazione della protezione limitandosi a disegnare il quadro normativo al cui interno l'individuo può proteggersi da solo, se possiede le risorse per farlo.[107]

La vulnerabilità per la Nussbaum assume una valenza etica che supera i limiti propri del sentimento di compassione. Tale sentimento è inteso come partecipazione emotiva verso la sofferenza di un individuo non imputabile ad una sua colpa, implicando anche l'idea che non sia chiaro né individuabile chi debba ritenersi responsabile di quella colpa. La compassione, sottolinea anche Luisella Battaglia, appare un sentimento troppo indeterminato per far luce su una sofferenza che rimane dubbia sul piano delle cause e delle responsabilità.[108] Diversa è la posizione della vulnerabilità, un concetto interessante per la discussione bioetica in quanto assume come prerogativa la comprensione di quelle condizioni che ne determinano pesanti conseguenze.

Il riconoscimento di una *comune umanità* contribuisce a definire l'idea di sviluppo umano e investe la vita degli individui, moltiplicando le condizioni di libertà e riducendo le condizioni di esposizione alla vulnerabilità che genera incapacitazione ed impossibilità di realizzare una vita dignitosa. Pertanto la nozione

---

[106] A. Cavarero, *L'inclinazione materna*, in P. Ricci Sindoni-C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile,* Milano, VeP, 2008, p. 57. il concetto di vulnerabilità viene espresso anche nell'articolo di P. Raciti, *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona: un'introduzione ai concetti* in "Dialegsthai", Rivista telematica di filosofia, 11, 2009, si veda http://mondodomani.org/dialegesthai/

[107] Una questione che si affronterà in seguito in relazione alla pratica delle mutilazioni genitali femminili.

[108] Cfr. L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 316.

di *deprivation of capabilities* corrisponde ad una condizione di degrado esprimibile come povertà in senso complessivo. Urge tuttavia precisare che se l'incapacitazione contempla la povertà, essa non possa intendersi in senso unidimensionale, ma si esprime come povertà umana, come dimensione plurale ed eterogenea della nozione di povertà che tenga conto delle condizioni individuali e ambientali di ogni soggetto. La povertà di capacitazioni significa in prima istanza una povertà di libertà significative per la vita dell'individuo che si traduce per costui anche in povertà economica.[109] Sen muove una complessa obiezione ed espone convincenti ragioni per ritenere che la democrazia, anche nei paesi più problematici, possa essere considerata una forma di promozione dello sviluppo umano contro la deprivazioni delle capacità fondamentali. Certamente la democrazia può risultare priva di valore e povera di efficacia, qualora non fosse coadiuvata da ciò che lo stesso Rawls riconosceva come *esercizio della ragione pubblica,* per indicare la dimensione della democrazia deliberativa che trova la sua ragion d'essere nella stessa attività deliberativa a cui i cittadini sono chiamati.[110] Sen riconduce alla possibilità dei cittadini di partecipare al dibattito pubblico la libertà di pensiero, di scelta, di iniziativa.[111] Alle capacità sono connessi, sebbene opportunamente distinti, i funzionamenti che esprimono ciò che le persone fanno in modo operativo. Esistono funzionamenti simili che esprimono capacità del tutto diverse come nel caso della libertà di non esprimere la capacità sessuale, riferibile alla possibilità di scegliere una vita di castità o all'impossibilità di esplicitare la propria capacità sessuale a causa di una mutilazione ai genitali; una questione che Nussbaum affronta specificamente in *Sex and social Justice*, di cui si discuterà più in avanti. Se le capacità sono possibilità di funzionare, i funzionamenti possono essere di base come la salute o complessi come nel caso dell'integrazione sociale e differiscono notevolmente a seconda dei contesti culturali. Il concetto di *agency* esprime poi ciò che è significativo per l'individuo, ovvero ciò che è importante per un soggetto, anche se non dipende dalla sua personale iniziativa, poiché ciò che può considerarsi significativo per il soggetto in questione, dipenderebbe dal verificarsi di certe condizioni generali.

[109]Sulla relazione povertà umana-povertà economica si veda il lavoro svolto in India ed in Cina da Sen e Drèze si veda J. Drèze-A. Sen, *Hunger and Public Action,* Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 205-225.
[110] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit. pp. 64 e ss.
[111] A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'occidente*, cit., p. 7-9.

Dalla breve presentazione del nucleo teorico su cui si sviluppa il CA, appare evidente la volontà di far leva su una concezione di libertà non tradizionale che si traduca in un'impostazione innovativa della qualità della vita. La concezione di libertà che emerge dall'approccio delle capacità ha dunque il merito di analizzare anche le forme inedite attraverso cui si esprime la libertà, quelle che divergono rispetto alla prassi generale. L'approccio delle capacità di riferisce pertanto all'agire umano focalizzando l'attenzione sulle sue conseguenze, in linea con la teoria utilitarista, e ponendo particolare attenzione anche al livello di partecipazione che l'individuo può avere nella determinazione delle scelte anche attraverso la discussione pubblica delle questioni. Il concetto di capacità viene ampiamente utilizzato nella sua accezione letterale per indicare un livello di realizzabilità di sé come abilità ad una certa attività per cui l'incapacitazione scaturisce da una mancanza di capacità riferibile all'individuo, o ad un'incapacitazione riconducibile ad un contesto di vita che ostacola l'individuo.[112] Ad esempio, un modello di comportamento, sebbene espressione di una radicata cultura tradizionale, può essere indicato come valore quando viene generato o riconfermato dalla *discussione pubblica* o ancora quando segue in qualche misura una giustificazione evolutiva che conferma l'opportunità del valore in relazione al carattere positivo delle sue conseguenze.[113]

I. 8 Influenza della dottrina aristotelica.

Aristotele rappresenta, nella prima fase di definizione ed inquadramento dell'approccio delle capacità, un importate riferimento al quale viene ricondotta l'elaborazione formulata da Martha Nussbaum, sebbene anche la formulazione proposta da Amartya Sen vi ricorra in alcuni tratti. La nozione di *star bene,* centrale nell'approccio delle capacità, è riferibile alla nozione aristotelica del prosperare

[112]Certamente le due forme di incapacitazione sono tra loro complementari e il modo di entrare in relazione può decretare in modo significativamente diverso la conversione di risorse in capacità realizzabili per l'individuo. Su questa linea si definisce la critica che Sen avanza alla teoria della giustizia di Rawls che non chiarisce il problema della conversione di beni in capacità, trascurando soggetti particolarmente vulnerabili come i disabili. Il discorso sulla condizione umana può acquisire una dignità generalmente condivisibile e si potrebbe affermare che proprio la consapevolezza *dell'umano,* di una identità che abbraccia tutte le possibili attuazioni, costituirebbe la cifra del processo di sviluppo umano.

[113]A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., pp. 272-274.

umano, intesa come vita umana che si realizza nelle attività proprie dell'uomo. La nozione di *dynamis* (dal verbo δύναμις: potenza, capacità[114]) indica la proprietà di qualcosa che può passare all'azione o ricevere l'azione di un agente. *Dynamis* è il principio di mutamento e di movimento o cambiamento che si trova in un essere; la facoltà di essere cambiati da altro per cui una cosa è mossa da altro o da se stessa in quanto altra.[115]

Già nel libro primo dell'*Etica Nicomachea* si valorizza il discorso morale che scaturisce dall'agire umano rivolto alla vita pratica, in cui l'individuo liberamente può compiere ogni forma di bene a cui ritiene di poter riconoscere un valore, in modo coerente con il riferimento specifico alla realtà umana.[116] La virtù etica va esercitata nell'esperienza, se la realizzazione dell'uomo avviene secondo esperienza libera essa non può essere priva della dimensione di socialità in cui la stessa esperienza umana si compie. Aristotele diventa dunque il valido punto di avvio della riflessione concernente le capacità ed i funzionamenti, argomenti che lo stagirita affronta prendendo spunto dallo studio sulla natura umana e dalla connaturata tendenza alla socialità presente in ogni individuo. Con l'approccio delle capacità si riconosce una prospettiva etica indirizzata a migliorare le condizioni di vita degli uomini, secondo un orientamento che riconosce la possibilità di un accordo condivisibile sulla base dell'autentica conoscenza della natura umana.[117]

Il tema della *buona vita* trova espressione nella concezione di *flourishing life* che si realizza con l'attuazione delle capacità proprie dell'uomo, sottolineando che esistono diverse «funzioni» che noi realizziamo, semplici o complesse che siano e che assumano una rilevanza considerevole nella formulazione dell'idea di qualità della vita umana; intuizione aristotelica condivisa da Sen e Nussbaum. Entrambe le

[114]Nussbaum indica, sulla base del pensiero del Marx dei *Manoscritti*, quella peculiarità delle funzioni umane che definiscono la capacità dell'uomo di agire come essere umano. Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844,* cit., pp. 113-119. Ancora il Marx dei *Manoscritti* sarà una delle fonti da cui l'autrice trae la sua riflessione sulle preferenze adattive: una preferenza che può essere manipolata, denunciando la condizione alienata della coscienza deprivata della sua propria dignità.

[115]Cfr. Aristotele, *Metafisica*, (a cura di G. Reale), Δ, 12, 1019a17-1019a22, Milano, Bompiani, 2000.

[116]Come commenta Antonio Da Re in, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica.* Bologna, Edizioni Dehoniane, 1987, p. 50. L'identità umana qui espressa si fonda su una base bio-antropologica, come afferma anche Luisella Battaglia. Cfr L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi,* cit., p. 5.

[117]Cfr. M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 48; 51; 65. A. Sen non condivide l'idea di derivare il concetto di bene e la stessa condotta etica dalla conoscenza della natura umana. Si veda a tal proposito E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari Laterza, 1992, p. 222. Aristotele, ribadisce Antonio Da Re, "diviene il modello di un'etica distinta dal sapere teoretico e maggiormente rispettosa dell'esperienza morale" in A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica,* cit., p. 19.

concezioni filosofiche, afferma Nussbaum costituiscono tentativi di utilizzare le nozioni centrali della filosofia aristotelica in modo da avanzare progetti politici efficaci.[118] Anche Luisella Battaglia concorda nel sottolineare l'attualità del pensiero aristotelico che concentra l'attenzione su quelle capacità rilevanti che attribuiscono dignità alla vita delle persone, rilevando l'attualità nella discorso sulla dimensione pratica dell'agire umano.[119]

Libertà e capacità di scelta di cui un soggetto dispone sono assunti come condizioni dell'agire pratico e condizioni di espressione positiva di chi agisce per proprio conto nella complessa realtà sociale. "Principio della scelta sono il desiderio e il calcolo dei mezzi per raggiungere il fine. Dunque, la scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero né senza disposizione morale, giacché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero e senza carattere. Il pensiero di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico".[120] È chiaro che una certa concezione del bene che noi possiamo condividere si esprime in un certo vocabolario assiologico che si consolida nella tradizione e che trova conferma nell'esperienza che gli individui compiono.

Il concetto di *functioning* presenta chiare radici aristoteliche, esprimendo, sul piano della prassi, differenti cose che una persona è nella condizione di fare ed essere. I funzionamenti attengono alle condizioni realizzabili per la vita delle persone ed interessano molti aspetti dell'esistenza. Le *capabilities* di un individuo fanno riferimento alle combinazioni alternative di funzionamenti che una persona è in grado di acquisire, in base alle proprie attribuzioni. Ciò sembra coerente con il fatto che "il principio aristotelico della realizzazione di sé conformemente alla natura e alla ragione è un principio di ordine individuale e non universale".[121] La combinazione dei funzionamenti di una persona rappresenta ciò che ha effettivamente raggiunto, mentre le capacità rappresentano la libertà di raggiungere un certo funzionamento, ossia le combinazioni di funzionamenti tra cui un individuo può scegliere. Le capacità si presentano pertanto come libertà: libertà sostanziali legate al raggiungimento di un funzionamento effettivo. Capacità e funzionamento

[118] M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 21. Nussbaum fa riferimento alla elaborazione politica della filosofia aristotelica operata da Green che ha concentrato i suoi studi sull'importanza di garantire l'obbligatorietà dell'istruzione.
[119] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 3. Cfr. B. Williams, *L'Etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 43-45.
[120] Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139a35-1139b.
[121] A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica,* cit., p.23.

sono strettamente correlati nel definire le condizioni di realizzabilità di una persona in quanto sono tra loro in una relazione riferibile al rapporto che intercorre tra la possibilità di agire e l'agire attualizzato.[122]

Anche Amartya Sen riconosce la rilevanza di "radici […] chiaramente aristoteliche: riguarda ciò che una persona può desiderare –in quanto gli dà valore- di fare, o di essere".[123] L'autore riconosce nella filosofia aristotelica anche la dimensione sociale della riflessione etica espressa nell'"idea di bene comune come capacità di esercitare la funzione propria dell'uomo, e la concezione di quest'ultima non come semplice felicità (happiness), intesa utilitaristicamente come soddisfazione dei desideri, ma come pienezza (fulfilment), piena realizzazione di sé, «fioritura di tutte le capacità umane», vita fiorente. Egli ha dichiarato che, quando ha sviluppato la sua dottrina, non era pienamente consapevole della sua connessione con l'aristotelismo, perché il termine aristotelico eudaimonìa era comunemente tradotto con happiness".[124]

Bisogna poi rilevare, come fa notare Ian Carter, la vicinanza esistente tra la concezione aristotelica di funzionamento e ciò che viene espresso nei *capabilities approach*, affermando il carattere fortemente prescrittivo presente nell'uno e nell'altro caso. In effetti Sen al pari di Aristotele, per spiegare il concetto di capacità utilizza la medesima espressione linguistica facendo riferimento alla nozione di *ergon*-funzione.[125] Sen intende promuovere un'idea di sviluppo come un "processo integrato di espansione di libertà sostanziali interconnesse l'una con l'altra".[126] Questa espressione chiarisce il senso della proposta teorica di Sen che intende integrare in senso complessivo istanze sociali, economiche, etiche e politiche in modo da derivare un'idea soddisfacente di sviluppo umano.

Di matrice aristotelica è poi l'auspicio e la necessità, afferma Martha Nussbaum, di non ancorare l'indagine etica ad una visione extra-storica e astratta ma di favorire una comprensione che indaghi nel merito la condotta umana nella concretezza

[122] B. Williams, *The Standard of Living: Interest and Capabilities,* cit., p.96.
[123] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit. p. 79. Si vedano anche, A Sen, *Commodities and Capabilities,* North Holland, Elsevier Science Publishers, v 7, 1985,pp. 25-30. A. Sen, *Capability and Well-Being,* cit., pp.*46-48*; anche D. Crocker, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum Development Ethic,* in "Political Theory", 20, 1992, pp. 582 e ss.
[124] E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Bari, Laterza, 2008, p. 224.
[125] *Ibidem.*
[126] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., p. 14-15.

dell'esistenza.[127] Martha Nussbaum, richiamando la dottrina aristotelica, pone la questione della vita buona e di quale forma essa debba assumere all'interno di una discussione etica sociale. Bisognerebbe tuttavia chiarire a monte quale forma di vita porre come riferimento e quale nozione di natura umana considerare accettabile e condivisibile per il discorso etico. L'etica aristotelica si delineava secondo una precisa dimensione antropologica, essendo attenta a stabilire la funzione dell'uomo sulla base della quale indicare l'idea di vita da cui far scaturire un'analisi di tipo normativo. La funzione specifica che caratterizza l'uomo, si esprime come vita attiva tanto nella sua forma desiderativa (che si subordina alla ragione) quanto nella sua forma razionale.

"The methodology that produced this account is somewhat more difficult to explain, for while Nussbaum tells us that her internalist essentialism is Aristotelian, it is not the standard […] way of interpreting Aristotle's views on human nature. Nussbaum claims that the familiar passages in Nicomachean Ethics 1.7 where Aristotle presents his «human functioning» argument, are frequently misinterpreted so as to present Aristotle as attempting an externalist account of human nature".[128] Ricondurre l'indagine alla filosofia di Aristotele implica l'obiezione di sostenere una concezione di natura sovente accusata di metafisica. Accusa mossa da alcuni filosofi contemporanei come Mac Intyre e Williams che riconducono ad Aristotele l'accusa di "fondare l'etica su una concezione di realizzazione personale derivata da una «biologia metafisica» che fonda i giudizi di valore su fatti neutrali e scientifici piuttosto che sulle esperienze esistenziali e assiologiche degli esseri umani".[129] Tutto ciò spiega l'esercizio delle facoltà propriamente umane. Essendo detta anche questa «vita» in due sensi, bisogna porre quella che è secondo l'attività; infatti, ad avviso unanime secondo Aristotele, questa è detta «razionale» in senso più proprio.[130]

Nel discorso sulla virtù, Aristotele affronta il confronto tra *pathos*, *dynamis* ed *hexis*, indicando che l'agire si realizza secondo disposizione, *hexis,* che guida la nostra iniziativa soggettiva in senso positivo o negativo rispetto alle passioni, ovvero

[127]M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 26. La Nussbaum ricorda in questa occasione che durante la sua collaborazione insieme ad Amartya Sen al WINDER (Istituto mondiale di ricerca per lo sviluppo economico dell'ONU a cui collabora dal 1987) emergeva la forte affinità tra il pensiero aristotelico e l'elaborazione che Sen stava producendo in quegli anni nell'ambito dello sviluppo umano.

[128] L. M. Antony, *Nature and Norms in* "Ethics.", 111, 2000, p.33.

[129] M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 82.

[130]Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., I, 6, 1098a 3-10. In questo passo Aristotele rimarca la distinzione tra capacità come potenzialità di una vita secondo ragione e attualità ovvero effettivo esercizio della facoltà razionale.

a tutto ciò che attiene l'esistenza umana e genera piacere e dolore. La capacità è ciò per cui abbiamo la possibilità di provare una passione. La disposizione aggiunge alla capacità il fatto di essere in grado di provare passioni secondo una dimensione mediana, insieme ragionevole e virtuosa.[131] Dunque la capacità rappresenta "il semplice fatto di riuscire a provare delle passioni, astraendo da una qualificazione di tipo morale, che invece è presente nella definizione della virtù".[132] L'azione umana viene intesa dal filosofo come una scelta caratterizzata da libertà ed autonomia personale in cui l'uomo si interroga su come dovrebbe essere la sua vita, cercando di trovare risposte adeguate alle sue esigenze sociali e umane. Nell'elaborazione che la Nussbaum fa delle istanze aristoteliche, è presente una peculiarità rilevante e originale rispetto al panorama della riflessione neoaristotelica continentale e anglosassone contemporanea[133] e ciò ha riguardato la possibilità di affrontare questioni etiche secondo una linea indicata come *non-relative virtus* in modo da non cadere nelle forme del comunitarismo dominante o del *relativismo culturale ingenuo* che "conduce […] all'oblio di ogni istanza di valutazione razionale critica: con quel rischio, temuto da Nussbaum, che infine *anything goes*".[134]

La critica che Nussbaum muove a Sen, che si inquadra nella diversa valutazione del pensiero aristotelico, viene ricondotta alla dimensione delle *virtù non relative* e del fatto che esista un'oggettività della condotta virtuosa subordinata alla natura umana. Su questa linea si muove un'altra critica che l'autrice rivolge alla concezione di Sen circa la nozione di funzionamento umano: si tratterebbe di chiarire se esista una dimensione di oggettività nella considerazione normativa dei funzionamenti e nella definizione di un metodo di valutazione dei funzionamenti per stabilire quali siano quelli che meglio rispondono alla possibilità di contribuire al buon vivere umano. Le obiezioni mosse dalla Nussbaum permetterebbero poi di eliminare il carattere di incompletezza dell'approccio delle capacità rilevante nell'elaborazione seniana, rendendo più solida e unitaria la teoria ma allo stesso tempo esponendo, con non poche difficoltà, la sua costitutiva dimensione pluralista al riconoscimento soltanto di *virtù non-relative*.

La buona vita intesa in senso aristotelico richiede che l'uomo si realizzi come capacità esperibile e pretende che sia l'umano come identità di specie il riferimento

[131]Ivi, II, 4-5, 1105b19-1106a 13; VI, 7-8, 1141b 14-23. Aristotele definisce la capacità come *ciò in base a cui siamo capaci di provare passioni… sono stati abituali. Le capacità le abbiamo per natura ma non diventiamo buoni o cattivi per natura.*
[132]A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Milano, Mondadori, 2003, p. 21.
[133] Si veda G. Zanetti, Introduzione in M.C. Nussbaum, *La Fragilità del bene*, cit., p. 26-27.
[134]*Ibidem.*

di tale pretesa; ciò nutre quella forma di universalismo che alimenta la concezione delle capacità attenta a che ogni individuo, singolarmente e nella propria storia di vita, sia in grado di realizzarsi come identità, conformemente alla visione liberale della società che caratterizza questo paradigma. La posizione aristotelica secondo Enrico Berti appare attenta sia alla considerazione della vita come giusta sia sull'idea della vita come buona. Nella piena realizzazione della vita concorrono, per l'autore, le leggi che hanno il compito di favorire le condizioni perché ogni individuo possa attuare una piena e libera realizzazione della propria vita.[135]

Per Nussbaum, come era stato per Aristotele, è sempre possibile identificare le aree fondamentali di esperienza umana sulla base di un consenso universale, poiché le idee di attività e di abilità si configurano come qualcosa che in tutte le culture si presenta nella forma di un sapere spontaneo accumulato nelle credenze condivise. "L'aristotelismo si configura come un modo per rispondere alle obiezioni derivanti dal relativismo culturale, in quanto fornisce sostegno filosofico all'universalismo".[136] Spetta poi alla politica chiedersi come l'insieme delle capacità nello spazio delle funzioni possa favorire la libertà della persona di scegliere tra vite possibili. Il fatto che sulle esperienze fondamentali che indicano funzioni proprie degli esseri umani e che vanno considerate come costitutive della loro stessa natura, pone le condizioni perché sia possibile un consenso universale.[137] "Ma questi fatti generali, -afferma Edoardo Greblo- non dipendono da un'immagine metafisica della natura umana, quanto piuttosto da quegli sviluppi della storia dell'umanità nei quali sono incorporate quelle possibilità di vita che valutiamo in termini positivi. Sono proprio i punti di vista contestualmente definiti in cui non possiamo non essere collocati che ci permettono di individuare alcune caratteristiche fondamentali di una «buona» vita umana e di definire quali sono le privazioni o gli arricchimenti che riguardano l'essere umano come fine in sé, anche a prescindere dalle opinioni delle persone

[135]E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 277-278. Berti sostiene che nell'Etica Nicomachea venga indicato l'indirizzo metodologico valido per affrontare le questioni connesse alle valutazione etica. Cfr. E. Berti, *L'etica alla ricerca della persona*, in "Il Mulino", 40, 1991, p. 586.

[136] G. Giorgini, *Liberalismi eretici*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999, p. 216.

[137] Greblo afferma che: "in questa concezione, pensata sin dall'inizio come valutativa, dato che si basa su una concezione *moralizzata* della natura umana, si possono, infatti, rinvenire i presupposti per trovare elementi di convergenza tra le culture nell'individuare alcuni aspetti dell'esperienza come costitutivi dell'essere umano" si veda E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum,* in "Filosofia politica", XVI, 2, 2002, p. 270.

direttamente interessate e dalla loro eventuale adesione a condotte di vita per noi inaccettabili".[138]

L'idea di *buona vita* intesa come sviluppo umano delle capacità pone come elemento cardine dell'emancipazione della vita la libertà positiva. Quella libertà pretende oggi una dignità globale, che è evidentemente assente nella concezione aristotelica la cui contestualità storica riduce lo spazio di libertà alla condizione di una ristretta comunità di cittadini.

Secondo Sen, la prospettiva delle capacità può essere utilizzata nella valutazione delle politiche pubbliche e del benessere individuale, anche al fine di comparazioni interpersonali. Le capacità, e soprattutto alcuni tipi di capacità, possono essere piuttosto difficili da misurare; ciò nondimeno rimangono espressione di un orizzonte normativo e valoriale, dal quale nessuna valutazione soggettiva può prescindere.[139] "Il concetto di funzionamento, che ha origine in Aristotele, riflette ciò che una persona può apprezzare di fare o essere".[140] Anche Sen richiama l'etica aristotelica, basata sulla realizzazione di funzionamenti dotati di valore e sulla capacità di generare e godere di tali funzionamenti in modo da riconoscere, secondo *il punto di vista aristotelico,* il *bene umano.* Tale intento è espresso anche nella concezione etica delle virtù che Nussbaum coglie a partire dalla tradizione aristotelica, assume l'idea che la capacità deliberativa sia esprimibile come razionalità che contribuisce a realizzare la buona vita. Essendo la giustizia, nella concezione antropologica aristotelica, una virtù comunitaria che esprime il carattere sociale dell'uomo, portato per natura a vivere insieme con gli altri.[141] Si sostiene, sebbene con qualche limite di impostazione, che la libera scelta individuale si configuri come realizzazione del proprio piano di vita riconducibile con la coerente convergenza verso il bene comune o la giustizia come ciò che è utile alla comunità sull'opinione comune ed indirizzato, come la disciplina medica, a migliorare le condizioni di vita degli uomini, secondo un orientamento che tenga in considerazione la chiarificazione individuale e l'accordo comune, sulla base dell'autentica conoscenza della natura umana.[142] Sen riconosce il valore dell'elaborazione di Nussbaum circa l'idea di capacità nella

[138]Ivi, p. 252.
[139] A. Sen, *La felicità* in L.Bruni-P. L. Porta, *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Milano, Guerini e Associati, 2006, p. 43.
[140] A. Sen, *La disegualianza. Un riesame critico*, cit., p. 228.
[141] Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., IX, 9, 1169b 18-20.
[142]Cfr. M. C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica,* Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 48; 51; 65. A. Sen non condivide l'idea di derivare il concetto di bene e la stessa condotta etica dalla conoscenza della natura umana. Si veda a tal proposito E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 222.

discussione aristotelica sulla comunità politica e individua il contributo aristotelico più significativo nelle questioni concernenti l'equità, la distribuzione sociale delle risorse, la giustizia sociale, che si compie come *bene per l'individuo*, *tuttavia è chiaramente cosa più grande e più perfetta conseguire il bene della città.* Nell'*Etica Nicomachea* si discute della generalizzazione del discorso morale: la morale non si accontenterà di assicurare il bene ad un solo individuo ma ad ogni individuo, allora la discussione etica porta alla rilevanza di assicurare ad ogni individuo quel bene che è della morale. Così la morale ispira la politica nella sua funzione *architettonica* che detta alla città[143] il suo fine: la vera politica è la morale. In ultimo nel commento al pensiero aristotelico dell'*Etica Nicomachea* suggerito da Gauthier, si tende a subordinare la società all'individuo e la politica alla morale. Sarà nell'ultimo capitolo dell'opera di Aristotele che si richiamerà la funzione delle leggi dello stato, perché siano espediente necessario per ottenere dai cittadini una condotta virtuosa all'interno della *polis*; se la morale giova alla politica è necessario che la politica intervenga nell'indirizzare la condotta umana, poiché -sostiene Aristotele- sono pochi coloro la cui indole è tale da essere naturalmente predisposta ad accogliere e mettere in pratica la morale.

Nussbaum ribadisce con Aristotele una concezione del bene *spessa* e *astratta* del tutto compatibile con una prospettiva pluralista che piace ad una visione liberale e che nella società attuale appare inderogabile. La possibilità per i cittadini di scegliere liberamente ciò che personalmente reputano essere una vita di qualità. "Nel fare uso di una concezione più «spessa» del bene e nel metterla in pratica, ad esempio, per mezzo di un sistema di istruzione pubblica, non si finisce forse inevitabilmente per imporre un modello a qualcuno sin dall'inizio, in modo tale da rendergli impossibile compiere libere scelte successive".[144]

[143]È innegabile che una *defaillance* della concezione aristotelica sia l'assenza di una prospettiva ampia. Zanetti rileva che *Aristotele non riconosce che abbiamo dei rapporti etici con persone che vivono al di fuori della nostra «città-stato». Certo riconosciamo come esseri umani, afferma, coloro che vivono lontano. Ma non suggerisce che questo riconoscimento ci imponga qualche obbligo morale*. Si veda in merito G. Zanetti, *Introduzione* in M. C.Nussbaum, *La fragilità del bene,* cit., pp. 11; 22. Ciononostante sarebbe opportuno, ribadisce Nussbaum, restare nell'ambito aristotelico pur con uno sguardo critico che sia in grado di guardare oltre, correggendone i difetti di uno sguardo troppo ristretto.

[144]M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 77-78.

II: Etica delle capacità in Amartya Sen.

Una mente non ottiene autentica libertà mutuando
conoscenze e ideali di altre persone, bensì formando i propri
standard di giudizio e producendo i propri ragionamenti.
R. Tagore

II.1 I tratti salienti della filosofia di Amartya Sen.

L'interesse crescente per l'approccio delle capacità, soprattutto a partire dallo scorso decennio, si è accompagnato alla difficoltà di seguire un'indagine di per sé interdisciplinare e composita che ha riguardato le questioni afferenti la nozione di capacità, nozione ricca di molteplici sfumature semantiche anche tra i suoi maggiori teorici. "The approach is based on a view of living as a combination of various «doing and beings», with quality of life to be assessed in terms of the capability to achieve valuable functionings".[145] Nella formulazione proposta da Amartya Sen, la capacità di una persona incarna la sua libertà sostanziale: poter affermare che qualcuno sia libero significa in effetti che questo sia *capace di qualcosa.*[146]

Nell'etica sociale proposta da Amartya Sen, il *focus* del discorso sulle capacità ed i funzionamenti, pone l'accento sugli obiettivi che ogni individuo considera rilevanti per la vita, obiettivi che possono riguardare lo star bene ma che non sono necessariamente ad esso vincolati. In questo modo si tratteggia un discorso generale sulla valutazione dei diversi assetti sociali, trasversale rispetto a come essi si configurano in relazione al paradigma in questione. Un determinato assetto sociale assume maggiore o minore rilevanza a seconda dello spazio concesso ad ogni individuo di avere la capacità di conseguire un insieme di funzionamenti rilevanti, tenendo conto delle condizioni individuali e dell'ambiente in cui vive. Un assetto sociale ed una politica pubblica saranno tanto più efficaci quanto maggiore sarà la tutela che essi daranno alla libertà di *agency* dell'individuo.

Sen riferisce il valore dei beni in relazione alle funzioni che essi svolgono nella concreta e personale vita di ogni individuo. Il benessere di un individuo è una

[145] A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit., p. 31.
[146] Cfr. S. Landucci, *Il libero arbitrio e il verbo «potere»,* in "Rivista di filosofia", LXXI, I, 1980, p. 3.

nozione estremamente variabile che può investire molti aspetti della vita personale, poiché l'influenza dei costumi sociali sul benessere e la libertà dei singoli rileva una notevole varietà di libertà che gli individui considerano rilevanti.

Sen esamina la nozione di *benessere,* che indica la capacità dei soggetti di funzionare in relazione ai beni che sono loro disponibili, distinguendola dal concetto di *libertà di benessere* che riguarda l'effettiva libertà di cui un individuo dispone, delineandone il suo spazio di scelta. La nozione di *benessere* viene poi distinta da quella di *tenore di vita,* a cui l'autore dedica l'omonimo testo, in cui viene chiarita una condizione non prettamente assimilabile al benessere, che riguarda piuttosto le influenze sul benessere derivanti dalle condizioni materiali della vita. I confronti interpersonali che l'approccio seniano pone come oggetto d'indagine, investono la dimensione dell'agire come espressione dei risultati ottenuti nella realizzazione del progetto di vita di ognuno. La *libertà di agire* indica le opportunità che sono realmente accessibili e che rendono possibile raggiungere determinati obiettivi. Queste categorie sono rilevanti per la riflessione morale e la valutazione poiché investono sia la dimensione descrittiva sia la dimensione normativa, così da indagare l'estensione reale della libertà di scelta tra alternative rilevanti a livello quantitativo e qualitativo.[147]

Gli obiettivi che coinvolgono l'individuo come *agency* riguardano la possibilità di raggiungere valori che sono perseguiti indipendentemente dal fatto di essere in relazione con il benessere della persona, essendo la capacità di *agency* espressione dell'effettiva possibilità per l'individuo di *dar forma a obiettivi, impegni, valori.*

Proseguendo nella chiarificazione terminologica della teoria proposta da Sen, bisogna poi spiegare che l'idea di libertà differisce rispetto al fatto di essere considerata come *agency* o come *well-being*. "A seconda del contesto -afferma Sen- si può dare maggiore rilievo all'aspetto di *agency* o a quello dello star bene. Sarebbe sbagliato attendersi che *uno* di questi aspetti sia costantemente più importante dell'altro come base dei confronti interpersonali".[148] Sebbene i *successi* conseguiti siano rilevanti per la valutazione delle condizioni di vita, sia come *agency* sia come star-bene, è necessario porre l'accento sul piano della libertà della persona di acquisire obiettivi rilevanti e la libertà di conseguire una dimensione personale di star-bene.

[147]Si veda F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, in "Democrazia e diritto", 2, 1995, pp. 318-320.
[148]A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, cit. p. 104. Sen insiste sul fatto che l'uso individuale effettivo della propria libertà di star bene dipenderà dagli obiettivi di *agency*. Sull'argomento si veda anche S. F. Magni, *Utilità e capacità. Un esame dell'etica sociale di Amartya Sen*, cit., p. 83.

Contro le concezioni moniste di bene, nella teoria di Amartya Sen emerge l'idea di una pluralità e diversità dei beni che tuttavia non impedisce il riconoscimento di un bene comune inteso come capacità di esercitare la funzione propria dell'uomo.

Anche la nozione di simpatia interviene nel processo capacitante inteso come dispiegamento di libertà. La nozione di simpatia trova forza nelle relazioni che si intrecciano tra le persone che esercitano la libertà come una "risorsa contro le chiusure istituzionali, accompagnando quel processo di civilizzazione che coincide con la progressiva liberazione degli esseri umani".[149] Dalla nozione di simpatia si ricava una concezione di essere umano molto più facilmente sostenibile, e per certi versi innegabile, rispetto ai concetti di essere razionale, o persona. Sen confuta gli stereotipi che hanno accompagnato per molto tempo la concezione del pensiero filosofico ed economico di Adam Smith, incentrata sull'errata convinzione che alla base di un comportamento razionale sia da indicare una condotta motivata dall'amore di sé o dal profitto.[150] La capacità di dar vita ad una buona società è invece indicata nella teoria sociale di Smith in qualità che sono rilevanti per gli altri, come *l'umanità, la simpatia, la generosità, il senso civico;* qualità che nella teoria di Sen generano risposte positive a cui è sensibile anche la nozione di sviluppo umano. Appare evidente, afferma Lecaldano, che "il modo in cui Sen avanza le proprie proposte sulle questioni di giustizia internazionale nella società globalizzata in alternativa a quelle avanzate da Rawls, risenta molto dell'influenza del paradigma di Smith".[151]

La concezione di libertà assume in questo contesto una dimensione relativamente ampia, in particolare Sen si sofferma in molte sue opere sia sull'aspetto processuale

[149]E. Lecaldano, *Amartya Sen e Adam Smith: relazioni globali e giustizia* in "Rivista di filosofia", 2, 2011, p. 272-273

[150]Anche Martha Nussbaum condivide la critica proposta da Sen, affermando: "Le teorie economiche della motivazione umana basata sull'interesse egoistico razionale sono state di recente criticate, sia in filosofia sia nell'ambito della stessa economia perché non riescono a rendere giustizia del modo in cui il buon ragionamento attribuisce valore alle vite di altri, distinguendo tra il loro valore strumentale per la nostra vita e il loro prosperare in sé. Un esempio eminente di questa critica è la famosa lezione di Amartva Sen, sugli *Sciocchi razionali,* in cui Sen sostiene che non possiamo fornire né una buona teoria predittiva dell'azione umana, nè una corretta teoria normativa della razionalità, senza chiamare in causa l'interesse simpatetico che le persone hanno per il bene degli altri, come fattore indipendente dal loro interesse per la propria soddisfazione. Infatti, le persone spesso sacrificano il proprio interesse e benessere, in molti casi anche propria vita, per il benessere di coloro che amano, o per buoni esiti sociali che considerano di valore". M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 468.

[151]E. Lecaldano, *Amartya Sen e Adam Smith: relazioni globali e giustizia,* cit., p. 267. Lecaldano fa notare che la rielaborazione di Sen del pensiero di Adam Smith appare più efficace e convincente della rielaborazione smithiana proposta da Rawls che ne propone una versione *parziale*. Ivi, p. 272.

sia sull'aspetto abilitante della libertà.[152] Il primo in particolare si concentra sul processo di libera decisione dell'individuo. La mancanza di libertà può sorgere sia attraverso l'inadeguatezza delle opportunità di esercitare capacità di base (ad esempio la capacità di non morire prematuramente, di essere adeguatamente nutriti, di evitare malattie facilmente prevenibili), sia a causa di debolezze nei processi (ad esempio diritti civili e politici violati). La funzione abilitante della libertà è poi lo spazio di *agency* di cui l'individuo dispone che caratterizza il significato della libertà per l'insieme di alternative da cui scaturisce la scelta. In tal senso nella critica di Sen, il welfarismo risulta essere una prospettiva inadeguata: "concentrandosi sui gradi di utilità *acquisiti* delle persone, esso trascura le *opportunità* a loro disposizione. Non sono solo i risultati […] a contribuire alla qualità della vita, ma lo è anche il fatto che a questi si sia giunti attraverso un certo *processo*".[153]

La discussione proposta da Sen intorno al concetto di *well-being* ha la prerogativa di confrontarsi con le nozioni di funzionamento e di capacità, ponendo innanzitutto dei distinguo tra lo spazio di determinazione delle capacità e quello dei funzionamenti. Sebbene nel paradigma indicato da Sen, le capacità abbiano un ruolo centrale, è necessario porre in chiaro il valore dei funzionamenti ed indicare il nesso che li pone in relazione alle capacità. I funzionamenti hanno poi un ruolo preminente, poiché le capacità vengono definite nell'ambito delle funzioni: "we should first note that capabilities are defined derivatively from functionings".[154] Anche la valutazione di una serie di capacità rilevanti per l'individuo sarebbe da riferire ad un insieme *n* di funzionamenti prescelti. A livello informativo, valutare il benessere sul piano delle capacità o valutarlo sul piano dei funzionamenti assumerebbe un carattere equivalente. Certamente la libertà rappresenta, un intrinseco e imprescindibile valore nel raggiungimento del benessere personale, anche nella misura in cui avere maggiori libertà ci permette di avere maggiori alternative nell'operare scelte.

L'approccio delle capacità intende guardare ad una concezione di benessere che prenda avvio dalla libertà di acquisire capacità di valore, pur non trascurando l'attenzione verso le effettive acquisizioni raggiunte dall'individuo, poiché le scelte che egli compie si traducono in funzionamenti realizzati. In questo senso, nella teoria di Sen il concetto di benessere viene a coincidere con quello di funzionamento di valore e di conseguenza, il concetto di qualità della vita, connesso al benessere, si

[152] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia,* cit., p. 24.
[153] I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, cit., p. 50.
[154] A. Sen, *Capability and Well-Being,* cit., p. 38.

arricchisce sul piano etico e sociale di nuovi significati.[155] La nozione di qualità della vita riflette infatti in Sen la rielaborazione in ambito etico del concetto di benessere che appare fortemente condizionato dai differenti modi di vita con cui gli individui entrano in relazione.[156]

Il raggiungimento di benessere e la libertà di benessere vanno valutati in relazione ad una serie di capacità significative per una vita di qualità. Sebbene tutte le capacità insieme corrispondono alla libertà di condurre la vita che ciascun individuo desidera e ritiene opportuno seguire. "Sen ha in mente che la qualità della vita di persone dipenda, in modo essenziale, dalla loro possibilità di scegliere fra lealtà multiple e, congiuntamente, dalla loro possibilità di definire e ridefinire nel tempo ordinamenti e gerarchie fra lealtà alternative. […] Sembra che la scelta ricada nello spazio delle capacità, mentre l'identità appartenga allo spazio dei funzionamenti delle persone".[157] La nozione di *functioning* designa dunque varie cose che un individuo è in grado di svolgere e con le quali può assumere condotte differenti in precisi contesti di vita. I funzionamenti sono azioni ma anche intenzioni, possono essere attività o stati di essere di una persona e pertanto, essi possono presentare un carattere statico e uno dinamico.[158] Capacità e funzioni stanno tra loro in rapporto di relazione complementare ma non necessaria, poiché con funzionamento Sen intende tutto ciò che un individuo fa o è; attività e stati di esistenza del soggetto, compresi stati di cose che accadono al soggetto senza che egli ne contribuisca alla realizzazione. Hilary Putnam li definisce concetti compenetrati riferendosi al fatto che l'uno richiami l'altro e che nel discorso relativo all'etica delle capacità non sia possibile isolare il carattere descrittivo da quello prettamente valutativo.

Sebbene tali funzionamenti siano oggetto di molti studi in quanto indicatori, variamente valutati della qualità e dignità di una vita, ogni individuo ne può fruire in modo differente ed attribuire una rilevanza differente a seconda del tipo di funzionamento a cui fa riferimento. La possibilità di scegliere tra un insieme di funzionamenti, a seconda del contesto di vita e della rilevanza che certe abilità possa avere rispetto ad altre, non avvilisce il CA che anzi trova nella scelta rivedibile e

[155]Cfr. A. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, cit., p. 106. Nel testo Sen traccia una concezione di benessere intesa come raggiungimento di funzionamenti di valore, indicando ad esempio nell'essere adeguatamente nutriti, nell'essere rispettati, nell'essere integrati in una comunità o nell'essere felici come funzionamenti fondamentali per il benessere della persona. Tuttavia Sen non traccia un insieme di elementi definito né una lista come invece farà Nussbaum indicando un set di dieci capacità fondamentali, seppure rivedibile e non definitivo.

[156] Cfr. A. Sen, *Capability and Well-Being,* cit., pp. 36-39.

[157] S. Veca, *Culture nel tempo*, cit., p. 255.

[158] Cfr. S. F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, cit., p. 18.

plurale dei funzionamenti ritenuti rilevanti in un dato contesto, un elemento di forza di un paradigma che pone l'accento sulle libertà sostanziali che ogni individuo desidera esprimere.

II.2 Capabilities and functionings. Concezione larga e concezione stretta.

Funzionamenti e capacità sono elementi, tra loro strettamente connessi, che indicano uno stato potenziale attuabile. Nella definizione di funzionamento tanto la teoria di Sen quanto la teoria di Nussbaum, sembrano assumere una visione che accoglie l'accezione *stretta* e *larga*, includendovi ciò che un individuo effettivamente fa e ciò che un individuo acquisisce pur non avendo intenzionalmente partecipato all'ottenimento di un certo stato.[159]Sen inserisce nella sua elaborazione del concetto di funzionamento anche stati di cose ottenuti in modo per così dire eteronomo.

Come emerge dal vaglio della bibliografia critica sull'argomento, nella versione seniana dell'approccio delle capacità, il concetto di funzionamento presenta una doppia valenza. Esso segue una concezione che può assumere due differenti accezioni: *larga* e *stretta*. Nel primo caso *functioning* significa per l'individuo intervenire intenzionalmente su qualcosa; nel secondo caso un individuo può raggiungere un certo scopo senza aver contribuito personalmente e volutamente. Anche nella critica condotta da Cohen non viene trascurata la duplice valenza della nozione di funzionamento: una indica l'azione compiuta intenzionalmente da un soggetto, l'altra indica ciò che esso acquisisce senza intenzionalità. Bernard Williams azzarda poi una proporzione: "la capacità sta al funzionamento come il possibile sta all'attuale".[160]

La funzione differisce dalla capacità come differiscono tra loro il raggiungimento di un obiettivo e la libertà di poter raggiungere quell'obiettivo; si tratterebbe pertanto di ragionare su un'opportunità e non necessariamente su un risultato. Il funzionamento inteso come possibilità di compiere un'azione, può reggersi prettamente sull'iniziativa del soggetto agente o può dipendere dal contesto in cui il

[159]Si veda in merito G. Cohen, *Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities,* in M. Nussbaum-A. Sen, *The Quality of life*, cit., p. 24-28. Sulla prospettiva del *midfare* di Cohen si veda anche P. Pettit, *Symposium on Amartya Sen's philosophy: 1 capability and freedom: a defence of Sen* in "Economics and Philosophy", 17, 2001, pp. 13-16.
[160]B. Williams, *The Standard of Living: Interests and Capabilities*, cit., p. 96.

soggetto colloca la sua scelta. La capacità è dunque una questione di possibilità che deve poter essere messa in atto.[161] È sull'idea seniana di capacità intesa come possibilità realisticamente attuabile sulla base della libera iniziativa, che insiste anche l'analisi di David Crocker, incentrata sull'effettiva opportunità che il soggetto sia in grado di realizzare a livello fisico e mentale.

Nell'etica pubblica di Sen, si pone attenzione ai contenuti informativi degli assunti che possono presentare alcune questioni rilevanti per il soggetto ed altre marginalmente rilevanti per la rappresentazione complessiva del discorso etico, tanto che se alcune informazioni dovrebbero assumere un ruolo di primo piano nell'influenzare la riflessione, altre invece potrebbero essere trascurate perché considerate del tutto irrilevanti.[162] Non sarebbe possibile per Sen operare dei rilevanti distinguo rispetto alla consistenza di situazioni concrete che se ci si concentrasse soltanto sulla dimensione informativa espressa dall'utilitarismo rispetto al quale situazioni differenti potrebbero apparire erroneamente simili.[163] Nella sua formulazione dell'*impossibilità del liberale paretiano*, Sen chiarisce l'incompatibilità tra il sostenere il principio di Pareto ed insieme attribuire valore a istanze che esulano dalla mera dimensione dell'utilità come i valori o i diritti.[164] In alternativa all'egoismo utilitarista, Sen obietta che "una persona può assegnare valore alla rimozione di certe cause e al verificarsi di certe cose, anche se l'importanza riconosciuta ai successi in queste materie non si riflette nell'avanzamento del proprio benessere personale".[165] Emerge con ciò la concezione della persona come *agency* capace di dare valore ad un agire che è consapevolezza della pluralità e della complessità umana ed insieme riconoscimento che il benessere, secondo tale riflessione, sia realizzazione di valori e non soltanto di utilità.

L'approccio delle capacità prospettato dall'economista indiano, presenta dunque, in una riflessione etica pluralista, alcuni vantaggi significativi: esso ha una portata informativa teorica ed esplicativa maggiore dei discorsi fondati su approcci differenti, favorisce una posizione dinamica trasversale alle appartenenze identitarie, presenta una certa sensibilità ai mutamenti sociali tanto da invocare vaghezza e indeterminatezza nel definire quali istanze rendano di volta in volta possibile una vita

[161]Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, V. I, 1993, p. 327.
[162] A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit., p. 34.
[163]A. Sen, *Utilitarismo e welfarismo*, in S. Zamagni (a cura di), *Saggi di filosofia della scienza economica*, Firenze, Nuova Italia Scientifica, 1982, p. 190-194.
[164] Cfr. Ivi, p. 196. Anche A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 67.
[165] A. Sen, *Etica ed economia*, cit., p. 54.

di qualità. Sebbene l'istanza pluralista mostri pienamente il suo fascino, emergono alcune perplessità sulla scelta di quali capacità sostenere per promuovere funzionamenti rilevanti – fa giustamente notare Magni – esiste una vaghezza di valutazione che risente dell'incommensurabilità dei valori e della varietà irriducibile delle identità umane. "La specificazione di quali oggetti sono di valore è poi indipendente dalla questione di quale sia il valore attribuibile ai rispettivi oggetti; solo attraverso una procedura di graduale accordo si può arrivare a questa specificazione e successivamente a quella dei diversi pesi da attribuire alle capacità ed ai funzionamenti selezionati come rilevanti, e quindi a stabilire fra di essi un ordinamento di valore. Un ordinamento che, sebbene non possa essere completo, può almeno essere parziale, «ordinamento parziale di dominanza»".[166] Questo ordinamento implica un certo accordo parziale tra istanze differenti in una prospettiva pluralistica per cui in una valutazione complessiva uno stato x, genericamente definito, appare preferibile rispetto alla sua alternativa y. L'apertura pluralistica, la vaghezza e l'indeterminatezza della proposta di Sen sugli oggetti di valore che sono rilevanti per l'individuo, ammette un'ampia varietà di risposte coincidendo di fatto con la capacità dell'individuo di fare e di essere e postulando la possibilità di accordi solamente parziali, accettabili soltanto nella misura in cui ricadono sulle capacità ma non sui funzionamenti. Nella concezione pluralista assunta da Sen bisogna tuttavia rilevare che la somiglianza parziale tra le posizioni di soggetti differenti si può verificare quando alla base della valutazione si pongono fattori costitutivi della natura umana come *well-being* e *agency* che rispondono anche al concetto di persona morale.[167]

II.3 Uguaglianza di che cosa?

Ponendo al centro della discussione la domanda *Equality of What?* L'autore discuteva alla fine degli anni settanta, su come dovesse essere inteso il concetto di uguaglianza e su cosa fosse rilevante per la vita dell'individuo, dal momento che gli indicatori classici utilizzati in economia trascuravano la posizione del singolo membro all'interno della comunità sociale e familiare, solitamente assunta come nucleo unitario e indistinto di valutazione. Sen indica all'origine della sua indagine,

[166]S.F. Magni, *Utilità e capacità. Un esame dell'etica sociale di Amartya Sen,* cit., p. 85.
[167]Cfr. F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, cit., p. 313.

la riflessione sulle questioni rilevante per la valutazione delle ineguaglianze sociali a cui dedica l'omonimo articolo che presentava in occasione delle sue *Tanner Lectures* presso l'Università di Stanford. La nozione di capacità assumeva in quegli anni l'espressione linguistica di un paradigma volto all'analisi del benessere, degli *standards* di vita e del rapporto *freedom-liberty*.

La significatività della questione sull'uguaglianza trova espressione dunque nella definizione della capacità di scelta coerente con l'idea di coltivare uno spazio umano comune e condiviso, sebbene ogni capacità fondamentale sia diversamente declinata in ogni singolo soggetto. Sen interviene infatti in modo critico sulla retorica dell'eguaglianza astratta, ritenendo che il modo migliore per affrontare questo tema sia partire dalla complessa pluralità che caratterizza la diversità umana per poter discutere di quale forma di uguaglianza tenere conto. Dal confronto che l'autore realizza con altri approcci teorici come l'utilitarismo, l'approccio libertario e rawlsiano, si afferma che "la nozione di eguaglianza delle capacità fondamentali […] è molto generale ma qualsiasi sua applicazione deve essere assai dipendente dalla cultura, soprattutto nella ponderazione delle diverse capacità".[168]

Sen interviene poi sul saggio *L'idea di eguaglianza* curato da Ian Carter, in cui afferma che, sebbene nella filosofia morale ci sia stata un'ampia discussione in merito al problema dell'uguaglianza, alcune delle principali teorie si sono spese nel definire una soluzione al problema ma hanno prodotto un esito infelice, tanto che il concetto utilitaristico dell'uguaglianza, che guarda all'utilità totale e la concezione rawlsiana dell'eguaglianza, appaiono inadeguate anche nell'ipotesi che venissero assunte in forma combinata.[169] Tuttavia, "l'attenzione per le capacità fondamentali può essere interpretata come un'estensione dell'interesse di Rawls per i beni primari, con l'avvertenza di spostare l'attenzione dai beni a ciò che i beni fanno agli esseri umani. Lo stesso Rawls suggerisce di giudicare il vantaggio in termini di beni primari in riferimento alle capacità, anche se il suo criterio finisce per concentrarsi sui beni in quanto tali".[170]

Contrariamente all'«approccio delle preferenze», Sen propone di valutare lo *star bene* che dipende dai funzionamenti acquisiti e dalla *libertà* di perseguirli, tenendo

[168]A. Sen, *Eguaglianza, di che cosa?* in I. Carter (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 90.
[169]Ivi, pp. 71 e ss. In questa sede Sen opera una critica alla concezione rawlsiana in quanto l'idea di eguaglianza riferita ai beni sociali primari non risulta esaustiva, sebbene rimanga rilevante per l'impostazione di Sen il riconoscimento della libertà come fattore prioritario tanto che Rawls considera le libertà fondamentali prioritarie rispetto agli altri beni primari.
[170]Ivi, p. 89.

presenti tanto le capacità di funzionare della persona quanto le opportunità reali che questa possiede per realizzarsi, nella convinzione che l'individuo possa anche avere obiettivi e valori ulteriori. In particolare, considerando l'aspetto dello *star bene* come distinto e strettamente interdipendente da quello di *agency,* che riguarda la facoltà e la libertà di agire, l'autore discute come un aumento della *libertà di agency* non sia strettamente connesso alle condizioni dello star bene di una persona, ritenendo che possa comportare una riduzione della *libertà di star bene acquisito*. La questione può estendersi fino a considerare che anche la *libertà di star bene* possa giungere comunque ad un conflitto con lo *star bene acquisito.*[171]

Nell'articolo sull'eguaglianza*,* Sen attribuisce alla libertà una *ragione valutativa*, in quanto la domanda essenziale che deve essere posta nel giudicare una situazione di progresso, e una *ragione dell'efficacia*, secondo cui l'azione libera come motore principale dello sviluppo è frutto dell'interconnessione tra modi differenti di agire. Sen ribadisce la diversità degli individui rispetto ai rischi derivanti dalla volontà di rivolgere ad ognuno uguale trattamento che può rivelarsi una pericolosa fonte di discriminazione, causa di ingiustizia sociale. Nel CA la nozione di benessere è strettamente collegata alla capacità effettiva di scelta che l'individuo ha, tanto che è possibile dedurre con coerenza la tesi secondo cui quando si riduce o si annulla la possibilità di scegliere tra alternative differenti, si riduce anche il *well-being* della persona.

La capacità si presenta nei primi scritti di Sen come un *midfare* tra beni e vantaggi, ponendosi come condizione posteriore all'avere beni ed anteriore all'ottenimento di utilità o vantaggi.[172] Così la capacità come *midfare* si colloca tra beni e utilità ma non può essere esaustivamente espressa né dall'una né dall'altra formula, evidenziando altresì la varietà irriducibile della condizione umana a cui questi termini vanno riferiti. Assimilare capacità a beni sarebbe, com'è stato affermato, un errore tale da indurre il rischio di ridurre il carattere innovativo del CA. Ciò porterebbe al determinarsi di una serie di assunti inesatti come asserire che i beni conferiscano di per sé alle persone una vita di qualità, che si configurino in effetti come capacità o che tale assunzione determini un punto di vista egualitario ed una condotta che si riveli egualitaria per i soggetti interessati.[173] Cohen indica con il termine *midfare* l'insieme di capacità, funzionamenti e stati di cose che non sono

[171]Cfr. A.Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico,* cit., pp. 88-93.
[172]Cfr. A. Sen, *Commodities and capabilities*, cit. p. 11; 23; anche Cohen riprende questa definizione in G. A. Cohen, *Equality of what?* in M. Nussbaum-A. Sen, *The Quality of life, cit,* p. 18.
[173]Cfr. G. A. Cohen, *Equality of what ?* cit., pp. 17-18.

casualmente riconducibili ad un determinato individuo ma assumono un ruolo rilevante per la vita dell'individuo tanto da costituire un carattere considerevole per la giustizia sociale in quanto ogni teoria della giustizia deve proporre un accesso equo degli individui al *midfare.*[174]

La questione chiave della problematica riguarda dunque i diversi spazi in cui ricercare l'eguaglianza tra soggetti *diversamente differenti*, dal momento che esiste una molteplicità di variabili in base alle quali l'eguaglianza può essere valutata, avendo questa assunto differenti vesti, a seconda delle prospettive teoriche poste in esame.[175] Lo spazio di valutazione dell'approccio, il complesso degli oggetti che un individuo può considerare di valore, viene riferito sia alla «libertà di acquisire» sia alle «effettive acquisizioni». Ed in effetti prosegue Sen: "libertà, diritti, utilità, redditi, risorse, beni primari, appagamento dei bisogni, ecc., sono tutti modi diversi di vedere la singola vita delle varie persone, e ciascuna delle prospettive conduce a una differente visione dell'eguaglianza".[176]

Le libertà sono intese come espressione dello stato di una persona riconducibile a capacità e funzionamenti, poiché è dall'insieme delle capacità di una persona –afferma Sen- che si riflette la sua libertà di condurre differenti tipi di vita. La libertà è dunque la cifra da cui scaturisce il discorso sulle capacità, essa è intesa come effettiva capacità di realizzare scelte di valore e per questo suo carattere fortemente realistico e scarsamente riconducibile ad un piano meramente ipotetico, assume una forma ancora più ampia di ciò che concerne le libertà civili e politiche. In effetti si dovrebbe calibrare il discorso in relazione a capacità e funzionamenti ed in particolare alla libertà di conseguire funzionamenti di valore poiché ad esempio, come fa notare Sabina Alkire, se si riferisse il discorso ai meri funzionamenti essi potrebbero essere ottenuti senza contemplare lo spazio di libertà dell'individuo, poiché potrebbero espandersi con la forza o la coercizione e rendere possibile conseguimenti significativi ma estranei alla libertà di scelta del soggetto e dunque estranei al discorso sulle *capabilities.* L'eguaglianza deve poi tenere conto di

[174]A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit. p. 45. Sulla prospettiva del midfare di Cohen si veda anche P. Pettit, *Symposium on Amartya Sen's philosophy: 1 capability and freedom: a defence of Sen,* cit., pp. 13-16.

[175]Sen affronta rapidamente il panorama teorico contemporaneo passando dalla posizione di J. Rawls che vede l'idea di uguaglianza come espressione di eguale distribuzione di beni primari, alla posizione di R. Dworkin che pone l'accento sull'uguaglianza di risorse, o ancora R. Nozick che sostiene l'uguaglianza dei diritti alla libertà. Il termine uguaglianza rimane dunque ambiguo e non unificante per quanto si dia un dominio entro cui individuare questo concetto. Cfr A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico,* cit., pp. 29-32.

[176]Ivi, pp. 45.

un'eterogeneità che se trascurata può generare il paradosso dell'antiegualitarismo. Emblematica dunque l'affermazione di Sen che ne chiarisce il carattere complementare: "la libertà è uno dei possibili *campi d'applicazione* dell'eguaglianza, e l'eguaglianza è una delle possibili *configurazioni* della distribuzione delle libertà".[177]

II.4 Pluralismo etico e oggettività posizionale.

Se pluralismo etico, sottolinea Salvatore Veca, significa "accettare che non tutti i valori e i fini perseguiti dagli esseri umani […] siano tra loro necessariamente compatibili",[178] nella filosofia pratica di Amartya Sen, il riconoscimento dell'istanza pluralista fotografa l'eterogeneità irriducibile degli individui e diventa un elemento costitutivo ed una condizione fondante di ogni teoria etica. "L'idea di Sen –afferma Miucci- è quella di delineare le condizioni ed esplicitare la natura di una combinazione possibile, e convincente, tra oggettività e pluralismo".[179]

L'argomento dell'*oggettività posizionale* –afferma Miucci- muove dall'assunzione della natura *pluralistica* dell'etica, esso "prende sul serio l'«essenziale ambiguità» dei concetti morali e richiede che il ragionamento etico applicato alla valutazione degli assetti sociali debba servirsi del più ampio numero di informazioni".[180]

A partire dalla nozione di *oggettività posizionale*, Sen riconosce la possibilità che, se si assume una prospettiva comune, due soggetti profondamente differenti possano interpretare la medesima posizione. "Il punto interessante di questa affermazione non sta tanto nella necessità di assumere un contesto di valori condivisi per poter valutare nello stesso modo una situazione da una stessa posizione, quanto nell'assunzione della possibilità di «comprendere», seppure parzialmente, un tipo di valutazione una volta che ci si collochi nel contesto da cui muove la valutazione. In altre parole, Amartya Sen sembra convinto che sia possibile per un occidentale comprendere le ragioni di comportamenti valutativi di individui che siano, per esempio, di fede integralista islamica, sia per un fondamentalista islamico comprendere il

[177] Ivi, pp. 42.
[178] S. Veca, *Introduzione* in AA. VV, *Etica ed Economia*, Torino, La Stampa, 1990, p. XII.
[179] F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, cit., p. 308.
[180] *Ibidem.*

comportamento valutativo di un occidentale solo se entrambi si collochino nelle rispettive posizioni".[181] Ben si comprende come tale prospettiva possa aprire interessanti scenari sul fronte dei presunti conflitti di civiltà che appaiono spesso come gabbie identitarie che alimentano rancori ed incomprensioni.

Com'è stato detto, Sen pone particolare attenzione alla natura dell'azione compiuta e alla sua differente possibilità di essere valutata sulla base della difforme posizione assunta dai soggetti coinvolti. Ciò che Sen indica con *positional relativity,* definisce la posizione assunta da colui che valuta, dalle circostanze in cui si compie la valutazione e dalla posizione assunta da chi valuta rispetto all'azione, qualora sia direttamente coinvolto, o se lo sia indirettamente o se ancora se la sua possa essere assunta come la posizione di un osservatore esterno imparziale.[182] La nostra capacità di condurre un certo tipo di vita dipende dalla nostra condizione di vita ed in modo particolare dall'ambiente di vita. La critica operata da Sen circa il relativismo culturale si spinge fino a sostenere che sia necessaria all'interno di una società, una valutazione di tipo *trans-posizionale* che favorisca la stima di punti di vista differenti in modo da sostenere il confronto e rivedere le istanze relativiste, alla luce delle questioni connesse con l'oggettività posizionale.

La posizione di Sen, dunque, ammette la possibilità di raggiungere un'oggettività posizionale tra individui culturalmente ed eticamente differenti, assumendo una linea di convergenza per intersezione di parti differenti di un ordinamento parziale che riconosca una dimensione pluralista delle posizioni, rispettandone però la condizione di possibilità indicata nella rinuncia a pretese di *completezza.*

Con l'*approccio per intersezione* sostenuto da Sen e mutuato dalla teoria di Rawls, è possibile accrescere il dinamismo di una procedura valutativa e la possibilità di raggiungere un accordo, anche se sul piano della chiarezza può risultare poco soddisfacente per il fatto di mantenere il carattere pluralista dell'approccio stesso. La condivisibilità di una posizione che rende oggettivo una valutazione attenta alle conseguenze dell'agire, rende produttivo il discorso etico poiché si attesta come uno sguardo condivisibile su una determinata condotta per cui "individui diversi possono occupare la stessa posizione e confermare la stessa osservazione".[183]

Conciliare oggettività e pluralismo significa contemplare la possibilità che ci sia tra realtà differenti, soprattutto a livello culturale, *accessibilità* e *comprensione:*

[181]Ivi, pp 310-311.
[182]Sull'argomento Salvatore Veca ha precisato che i tentativi di soluzione dei problemi dovrebbero muovere dal punto di vista dell'osservatore partecipante e non dal punto di vista dello spettatore.
[183]A. Sen, *Razionalità e libertà*, cit., pp. 302 e ss.

"l'accessibilità riguarda l'informazione sui parametri posizionali, in modo da comprendere perché certe osservazioni assumano una particolare forma. Essa permette per esempio di capire come mai le evidenti discriminazioni in atto in varie forme in diversi paesi non siano percepite come tali da coloro che le subiscono".[184]

Nella teoria seniana appare centrale la convinzione secondo cui solo l'*incompletezza* interpreti adeguatamente la complessità e la pluralità irriducibile del discorso etico che si articola come capacità per l'individuo di realizzare la vita che considera degna e di qualità per se stesso, sulla base di una pluralità di alternative quantitativamente e soprattutto qualitativamente significative. "I limiti della solidarietà sono determinati dall'incapacità di fare e di essere nella misura in cui gli altri fanno e sono. Questo non chiama in causa particolari visioni del mondo, ma l'assunzione della responsabilità reciproca per i risultati. L'idea stessa della *libertà come capacità* lo impone".[185]

II. 5 Capability, freedom and liberty nella concezione di persona come punto di origine dei fini.

Nel tratteggiare l'idea di persona sulla base delle categorie distintive dell'approccio proposto da Sen, emerge come "riguardo al *benessere* la persona deve essere vista in qualità di beneficiario di un certo tipo di trattamento, i cui interessi e vantaggi debbono essere presi in considerazione; riguardo all'*agire,* la persona è vista come agente e giudice, autodeterminantesi e responsabile dei propri fini e delle proprie azioni. Il *benessere* ha dunque un carattere particolare e un fine specifico, il vantaggio individuale; l'*agire* ha un carattere più ampio, aperto, privo di scopi specifici, volto alla realizzazione di obiettivi, progetti, fini indipendenti, se non addirittura contrastanti, il vantaggio individuale".[186] È possibile affermare dunque che tra benessere e azione esista una distinzione di tipo qualitativo che indirizzi la discussione verso quella concezione di libertà che in Sen assume la forma della capacità per ogni individuo di vivere con dignità entro la comunità in cui sceglie di vivere, definendo in effetti uno spazio ampio di realizzazione. In un dato contesto

[184]Ivi, pp. 312-313.
[185]Ivi, p. 323.
[186] F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, cit., p. 316.

sociale, la realizzazione personale può essere espressa secondo due diverse prospettive: le effettive acquisizioni (*functionings)* e la libertà di acquisire (*capabilities*). Le acquisizioni che una persona può raggiungere sono indicati da Sen come vettori dei funzionamenti. Sen continua affermando che "la tesi di fondo è che i funzionamenti siano *costitutivi* dell'essere di una persona, e che una valutazione dello star bene debba prendere la forma di un giudizio su tali elementi costitutivi".[187] Le capacità rilevanti sono quelle significative per la vita di un individuo e tuttavia, nella pluralità di espressioni possibili, tale approccio presenta non poche difficoltà rispetto ai confronti interpersonali, poiché appare ostico stabilire un ordine di priorità tra capacità rilevanti. Nel suo *The Idea of Justice,* Sen conferma una concezione già espressa nel volume collettaneo curato con Martha Nussbaum, *The Quality of life,* dove riconosce il carattere d'incommensurabilità delle capacità per la loro complessa eterogeneità.[188] L'idea di qualità della vita risponde dunque al soddisfacimento di funzionamenti di base e di capacità corrispondenti.[189] Bisogna poi distinguere tra le capacità di agire e quelle di conseguire, dal momento che sovente esiste un *gap* nella determinazione dell'una rispetto all'altra. Tale concezione, certamente ricca di suggestioni, non esclude tuttavia alcuni elementi di criticità al momento che si ponga attenzione alle comunità in cui sono sostenute e condivise concezioni di appartenenza identitaria riconducibili ad esempio a pratiche violente e lesive dell'integrità psico-fisica della persona. Il concetto di libertà assimilato a *capability* è in effetti complesso poiché genera non poche difficoltà laddove si vogliano definire le condizioni per cui un individuo sia libero ma in effetti non eserciti una certa libertà, ovvero non realizzi una certa capacità per svariati motivi: pigrizia, codardia, o altro. In questo caso non esisterebbe un'effettiva corrispondenza tra la libertà di vivere in un certo modo e la sua corrispondente capacità.[190] La difficoltà di fondo che investe l'ambiguità di concetti chiave come quello di *freedom,* si riflette nella presente trattazione anche nella relazione tra *capability* e *freedom,* indicando nel soggetto la capacità di autodeterminazione. Sen ribadisce inoltre la distinzione tra due livelli di libertà: uno coinvolge la persona come *agency*, l'altro riduce la libertà a mero benessere, al soddisfacimento di un interesse che ha valenza personale e

[187]A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit. p. 64. Sen richiama esplicitamente a fondamento del suo approccio delle capacità la filosofia aristotelica che interviene sulla vita come attività e analizza le condizioni di una vita fiorente secondo la dimensione umana. Si veda di Aristotele sia *l'Etica Nicomache*a sia la *Politica*.
[188] Cfr A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit., p. 34.
[189]A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit. p. 154.
[190]A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit. p. 33.

rilevanza contestuale. L'autore intuisce come nella filosofia pratica di Rawls si prediliga il termine *liberty,* sebbene non venga trascurata la riflessione sulla libertà intesa in senso individuale come condizione di autonomia. La libertà intesa come liberazione dall'interferenza altrui incontra invece la posizione di Philip Pettit, che sostiene l'idea che valutare la libertà di una persona come condizione di autonomia dall'ingerenza esterna accrediti una forma di libertà solida e concreta su cui il CA potrebbe trovare validi appigli.[191] Emergono così due diverse linee espressive dell'idea di libertà: una positiva ed una negativa. Sen ribadisce che porre l'accento sulle interferenze altrui come metro di valutazione della libertà e dunque della qualità della vita di un individuo, non risulti alla fine convincente, né riesca a superare le critiche provenienti dalle *capabilities,* poiché ripone la possibilità di godere della libertà sulla mancanza di interferenze esterne, senza verificare che il soggetto in questione sia nella effettiva condizione di essere e fare ciò che egli meglio crede. Libertà e capacità sono concetti fortemente correlati essendo la libertà espressione della effettiva realizzazione delle capacità. Avere capacità indica innanzitutto il possesso di libertà ovvero la disponibilità che il soggetto ha di operare una scelta o di affrancarsi dall'ingerenza di altri soggetti.

Il concetto di libertà, assume due diversi significati: positivo e negativo, distinzione che riflette, nella teoria delle *capabilities*, un'accezione larga ed un'accezione stretta di libertà, considerato che esse sono tra loro interrelate e che sovente l'una non è data senza la presenza dell'altra, come tiene a precisare Sen, riconducendo la sua analisi al contenuto dei saggi sulla libertà di Isahia Berlin. Per Berlin "gli uomini sono largamente interdipendenti e l'attività di nessuno è così completamente privata da non ostacolare in qualche modo la vita altrui".[192] L'autore suscita la riflessione critica di Sen relativamente al valore della libertà nel suo uso pratico, come capacità del soggetto di auto-programmare e gestire la propria vita. Allora ci si chiede cosa significhi libertà per coloro che non possono farne uso? Sebbene appaia chiaro che non possiamo rimanere assolutamente liberi e che la vita ci induca sovente a rinunciare ad una parte della nostra libertà per conservare il resto, tuttavia -afferma Berlin- *una resa completa sarebbe autodistruttiva.*[193]

In una concezione larga di libertà che Sen accoglie nella sua riflessione, il suo carattere sostanziale e positivo è legato alla realizzazione della persona. La libertà

[191]Emblematici gli esempi proposti da P. Pettit nel suo articolo *Symposium on Amartya Sen's philosophy; 1 capability and freedom: a defence of Sen,* cit., p. 6.
[192] I. Berlin, *Due concetti di libertà,* Milano, Feltrinelli, 2000, p. 15.
[193]Ivi, p. 18.

positiva su cui prevalentemente si concentra il CA, investe sia l'eliminazione di impedimento esterni sia la possibilità di fare ed essere secondo i desideri di valore della persona. "A functioning is an achievement, whereas a capability is the ability to achieve. Functionings are, in a sense, more directly related to living conditions, since they are different aspects of living conditions. Capabilities, in contrast, are notions of freedom, in the positive sense: what real opportunities you have regarding the life you may lead".[194] La libertà positiva rappresenta per Sen un importante funzionamento ma è anche una capacità che consente ad ogni individuo di far valere un insieme *n* di funzionamenti che ritiene di valore. Si riconosce altresì una dimensione processuale della libertà d'azione, che investe l'autonomia decisionale e con essa la capacità di difendere le proprie decisioni da ingerenze altrui. Il CA segue dunque il linguaggio della libertà, assimilando in molte circostanze i due concetti: Sen, fa notare Sabine Alkire, utilizza nei suoi scritti *opportunity freedom* per riferirsi ad un concetto simile alla formulazione di ciò che l'autore intende per set di capacità. Ancora similmente, l'autore utilizza il termine *process freedom* per indicare il concetto di *agency* nella sua espressione individuale e collettiva. Se si assumono insieme il concetto di *agency* e quello di *capability* si indica l'espressione concreta della libertà che si compie come sviluppo o come espansione di capacità sociali.[195]

Capacità ricondotta alla nozione di *dynamis,* indica un potere interno all'individuo, una potenzialità che può essere espressa trattandosi di una nozione strettamente connessa a quella di *freedom*: "the freedom to lead different types of life is reflected in the person's personal characteristics and social arrangements. A full accounting of individual freedom must, of course, go beyond the capabilities of personal living and pay attention to the person's other objectives, but human capabilities constitute an important part of individual freedom".[196] Se la libertà individuale di condurre un certo tipo di vita delinea lo spazio delle capacità, perché la libertà si realizzi come capacità, bisogna tenere conto degli obiettivi personali, di quelli socialmente realizzabili e di come l'ambiente possa ostacolare o agevolare la libertà personale. Anche Stefano Zamagni interviene sulla concezione di libertà che

[194] A. Sen, *The standard of Living: Lecture II, Lives and Capabilities,* in G. Hawthorn (a cura di), *The standard of Living,* cit., p.36.
[195]D. Crocker, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum Development Ethic,* cit., p. 585.
[196]A. Sen, *Capability and Well-Being,* cit., pp. 33-35. Per una valutazione critica delle diverse espressioni del concetto di libertà, se deve essere valutata indipendentemente dai valori e dalle preferenze di una persona, se dipende dall'ampiezza di scelte che una persona ha a disposizione o ancora se dipende dalla natura delle alternative disponibili per la scelta o se si riferisce a ciò che è concretamente realizzato dal soggetto.

emerge dall'approccio delle capacità nell'elaborazione proposta da Sen, presentando tre possibili modalità interpretative: come autonomia, come immunità e come capacitazione. L'autonomia concerne la libertà di scelta, in quanto la libertà viene intesa come effettiva condizione di compiere una scelta. L'immunità viene intesa come assenza di ingerenza coercitiva da parte di un agente esterno e rappresenta in effetti una dimensione negativa di libertà, su cui lo stesso Berlin aveva discusso ampiamente. La *capacitazione* o capacità di azione, come tende a precisare Zamagni nella sua interpretazione dell'approccio, è ciò che con Amartya Sen, si intende per capacità di scelta o di conseguimento di obiettivi raggiungibili per il soggetto pienamente o parzialmente.

Il concetto di libertà sotteso alla teoria delle *capabilities* rimanda anche alla formula dell'impossibilità del liberale paretiano secondo cui "la capacità di fare in modo che un certo risultato risponda alla direzione desiderata, si può considerare […] un fattore importante di libertà".[197] L'impossibilità è legata alla condizione di soddisfacimento di due principi tra loro in conflitto, entrambi espressione della capacità di una persona di agire liberamente, perché l'idea di soddisfare tutti i desideri di un soggetto, raggiungendo così una condizione ottimale, entra in conflitto con la possibilità che un livello minimo di libertà personale possa venire soddisfatto.

Nell'articolo *Rationality and Social Choice*, Sen afferma che, sebbene sia stata molto ampia la tradizione culturale che ha individuato nella razionalità la base su cui elaborare una dimensione di scelta che promuova il meglio, eliminando disparità e iniquità, (attenzione confermata nella più recente letteratura sulla scelta sociale e la teoria della scelta pubblica), bisogna tuttavia partire dall'assunto che persone diverse, che dipendono dalla natura dei problemi e dalle motivazioni individuali, avanzino preferenze diverse e tendano a sostenere differenti obiettivi. Sen ammette tuttavia che una delle questioni etiche più complesse a cui l'approccio delle capacità ha avanzato tentativi di risposta, riguarda il problema di considerare la molteplicità delle preferenze individuali manifestate dalle persone e la difficoltà di indicare dei punti forti di condivisione e di conciliazione tra le diverse opzioni, dal momento che, afferma Sen: "the plausibility of different profiles of individual preferences depends on the nature of the problem and on the characteristics of individual motivations".[198]

Magni ribadisce il carattere propriamente sociale dell'etica di Sen che affronta questioni che possono indirizzare scelte utili e ragionevoli sul piano delle relazioni

[197] A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit., p. 317.
[198] A. Sen, *Rationality and Social Choice* in "The American Economic Review", 85, 1,1995, p. 10.

sociali o delle attività pubbliche, così da formulare giudizi sugli assetti sociali sostenibili.[199] È in questa prospettiva che appare pregnante la critica che Sen muove alla teoria delle risorse. Riconoscendo la centralità dei fini rispetto ai mezzi di cui un soggetto dispone, si giustifica la volontà di porre al centro della teoria delle capacità i funzionamenti più che le risorse, argomento noto alla letteratura critica seniana come *antifeticista*. Tale critica permette all'approccio delle capacità di assumere una veste liberale perché si concentra sulle opportunità del soggetto maggiormente che sui risultati che egli effettivamente riesca ad ottenere.[200]

Ponendo l'accento sulle effettive opportunità del soggetto, sulle libertà sostanziali di cui dispone, la pretesa liberale che l'approccio delle capacità intende interpretare, dovrebbe considerare una nozione di capacità che abbia incluso nel suo dominio anche ciò che genera funzionamenti negativi, come la libertà di funzionare male. Si pone dunque la questione se la libertà di cui la nozione di capacità è interprete, sia da riferirsi solo al campo delle possibilità e non degli effettivi funzionamenti. Se si includesse il campo dei funzionamenti, si rischierebbe di assumere una posizione paternalistica e strumentale che interviene nella proibizione di scelte che allontanano l'individuo da ciò che egli stesso ha stabilito come fine; considerando l'individuo solo uno strumento per alcuni fini particolari, e non, secondo l'espressione adottata da Taylor, come *punto di origine dei fini* o agente che ha un fine non estrinseco a se stesso.

La riflessione sembra procedere verso un'ulteriore definizione del rapporto esistente tra capacità e funzionamento, che sono viste come *condizioni congiuntamente necessarie,* sebbene differenti, della pluralità degli individui per cui i singoli soggetti possono desiderare fini differenti e considerare la variabile *inter-individuale* nella considerazione delle risorse intese anche come beni primari rilevanti per conseguire determinati fini. Pertanto il benessere dell'individuo dipende dalla possibilità di funzionare bene e dalla libertà di funzionare di cui egli dispone. Sen chiarisce poi che molti funzionamenti sarebbero effettivamente impossibili senza una libertà che li muova verso una realizzazione autonoma. Il funzionare bene è dunque concepibile come scelta che l'individuo libero compie autonomamente. Tale interpretazione della relazione tra capacità e funzionamento, osserva Carter, è più

[199]Cfr. A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico,* cit., p.94. si veda anche S. F. Magni, *Utilità e capacità. Un esame dell'etica sociale di Amartya Sen,* cit., p. 81.
[200]Si veda in merito la distinzione proposta da Carter tra teorie antifeticiste, welfariste e liberali. La svolta pienamente liberale che l'approccio delle capacità intende sostenere richiede un interesse precipuo per le capacità più che per i funzionamenti. Cfr. I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, cit., pp. 57 e ss.

facilmente attribuibile a Nussbaum che a Sen. Infatti Nussbaum ritiene di poter sostenere nella sua teoria una concezione di benessere legata a funzionamenti che si presentano insieme come espressione di libera scelta e di valore. A ciò si aggiunge una base informativa ampia su cui si definiscono i funzionamenti rilevanti che contribuiscono a dare un fondo di autorevolezza in modo che una vita caratterizzata da *agency* possa considerarsi come *punto di origine dei fini*.

Il CA, attraverso le categorie su cui si sviluppa come filosofia normativa, traccia una nuova narrativa della qualità della vita umana, partendo da uno stravolgimento del rapporto mezzi-fini, che indica nei beni e nelle risorse degli strumenti di raggiungimento di una vita di qualità. Le capacità realizzabili sono invece quei fini rilevanti per l'individuo, confermando così un'impostazione che Robeyns considera eticamente individualista perché mantiene il *focus* sull'individuo, sebbene non assuma un carattere individualista sul piano ontologico, in quanto considera che la capacità di scelta e la capacità di conseguire non siano meramente autoreferenziali ma dipendano o siano influenzati da fattori esterni all'individuo come l'ambiente, le relazioni sociali, le convinzioni culturali, aspetti che suscitano l'attenzione del pensiero seniano. Tale impostazione determina una serie di effetti normativi sulla valutazione dello stato di chi non può godere nei propri processi di scelta di tale libertà e sul ruolo che agenti esterni come lo Stato sono chiamati a svolgere, per rendere in qualche modo più eque le condizioni di scelta tra tutti gli individui.

"L'approccio delle capacità è *fondamentalmente* attento all'identificazione degli oggetti di valore e concepisce lo spazio valutativo in termini di funzionamenti e di capacità di funzionare".[201] A ciò si lega una concezione di sviluppo che riguarda la libertà di scelta e di realizzazione di ciò che è rilevante per un individuo. Permane tuttavia l'indecisione di Sen circa il significato politico da attribuire a capacità e funzionamenti ognuno dei quali assume un particolare valore.[202] L'autore ribadisce il carattere pluralista della sua teoria, essendo funzionamenti e capacità di varia natura e di varia rilevanza e riconoscendo il carattere di incommensurabilità tra concezioni differenti di benessere che gli individui possono sostenere in vari momenti della loro esistenza.

[201] A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit. p. 68.
[202] I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, cit., p. 63. L'approccio delle capacità come base per una riflessione critica secondo una prospettiva costituzionale costruisce la specificità dell'indirizzo assunto dall'elaborazione della Nussbaum.

La possibilità di funzionare male potrebbe essere intesa come una possibile varietà di funzionamento o esclusa da una certa strategia di *agency*?[203] Indirizzare le politiche pubbliche solo verso la capacità di funzionare, lasciando libertà di accesso alle scelte su come funzionare, significa mantenere un livello di libertà in cui l'individuo sia inteso come *agency* e abbia uno spazio di deliberazione che contempli anche il funzionare male. In questo modo sarebbe plausibile considerare la capacità di funzionare come dotata di valore in sé in quanto espressione di libertà,[204] prescindendo dalle scelte operate o dai funzionamenti effettivamente realizzati. Ian Carter chiarisce che nella teoria di Sen, per quanto capacità e libertà siano concetti strettamente correlati, bisogna tuttavia precisare che sebbene la libertà possa essere considerata come dotata di valore intrinseco, la capacità non è intesa come valore intrinseco e *non-specifico*. La libertà si rivela in molti esempi proposti dall'autore come espressione *specifica* di un particolare atto quale ad esempio quello di digiunare, a cui l'autore fa più volte riferimento. La libertà assume adesso un valore specifico e costitutivo in base a ciò che si considera rilevante per la propria vita e tuttavia ciò non esclude la possibilità di considerare la libertà anche come valore intrinseco. Il valore non specifico della libertà rappresenta lo spazio all'interno del quale considerare gli individui come origine dei fini.[205]

II. 6 Dall'eguaglianza ai diritti.

"Il tentativo più ambizioso di tenere assieme un'idea di vita buona e una prospettiva incentrata sui diritti e sulla libertà delle persone è probabilmente quello perseguito da Amartya Sen negli ultimi anni".[206] È questa la convinzione che Salvatore Veca esprime nell'affrontare i temi della qualità della vita. L'approccio delle capacità di Sen esprime l'intento di elaborare una teoria parziale della giustizia,

[203]Sulla possibile interpretazione del rapporto capacità-funzionamento si veda I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, cit., pp. 64-65. Come si vedrà più avanti, un possibile orientamento potrebbe essere quello di individuare le politiche pubbliche come promotrici di capacità di funzionare senza interferire direttamente sui funzionamenti.
[204]Ian Carter sostiene che le capacità intese come libertà hanno un *valore non-specifico* ovvero intrinseco e indipendente dal contesto e dal particolare contenuto che l'agente vi attribuisce. "La libertà ha valore costitutivo se ha valore come una delle componenti di un qualche fenomeno che ha valore intrinseco, quale, per esempio l'autonomia personale" Ivi, p. 68.
[205]Cfr. Ivi, p. 69.
[206] S. Veca, *La teoria politica e la qualità della vita*, in "Rivista di filosofia", 1, 2001, p. 32.

in cui i caratteri salienti della discussione teorica liberale possano estendersi ad una prospettiva multiculturale, dove le questioni della discussione etica non siano più rinviabili, ma siano affrontate secondo un approccio universalista che riconosca le differenze individuali. "Le nozioni fondamentali in gioco nella proposta seniana - eguaglianza, libertà e diritti- conservano il proprio carattere di universalità; e tuttavia ognuna di esse viene interpretata alla luce di parametri che fanno della *diversità* degli esseri umani e delle loro culture e della *pluralità* dei criteri che debbono intervenire legittimamente nella valutazione morale di una situazione le categorie fondamentali".[207] La teoria etica proposta da Sen suscita la questione concernente l'individuazione di uno spazio in cui la dimensione dell'eguaglianza richiami come risposta plausibile quella dei diritti. La tesi di Sen a tal proposito è quella della capacità degli individui e dei popoli di realizzare la vita che desiderano e che ritengono degna, alla luce di una visione globale di sviluppo economico e sociale.

Sen lascia indeterminata la questione dell'individuazione delle capacità e dei funzionamenti, poiché vede in una sua determinazione specifica una questione non risolvibile se non attraverso l'attivazione di processi deliberativi democratici, espletati in una discussione pubblica che coinvolga direttamente i soggetti destinatari delle politiche pubbliche.[208]

Dal *capability approach*, soprattutto nella versione seniana, più attenta al ruolo dei dati informativi nella scelta sociale e nella formulazione di una concezione distributiva di giustizia, viene un'altra fondamentale indicazione in materia di politiche pubbliche: la sostenibilità di una condotta si attesta in relazione alla possibilità di promuovere lo sviluppo umano, senza tuttavia compromettere o porre in posizione subalterna quello delle generazioni future. Tale questione investe a

[207]F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, cit., p. 296. Anche Magni fa notare come il CA proponga una riflessione generale della socialità attenta alle questioni di giustizia distributiva, richiamandosi, come è stato detto, ad alcune istanze della formulazione di Rawls, per definire i principi alla base della giustizia sociale. Tale riflessione si delinea peraltro come una valutazione della giustizia basata sulla capacità, sebbene non intenda essere una teoria completa della giustizia.

[208]Come si è detto, al contrario di Sen, Martha Nussbaum avanza una lista di dieci capacità fondamentali, che sostiene essere nata da un dialogo interculturale e suscettibile di ulteriori revisioni ed integrazioni. La chiusura della lista è considerata dall'autrice necessaria alla formulazione di una teoria della giustizia completa. Sen si sottrae alle accuse di indeterminatezza che sono state avanzate nei confronti del suo approccio, sostenendo l'inutilità di disegnare un modello ideale di società giusta. Ciò di cui abbiamo bisogno, secondo Sen, sono strumenti e categorie che possano aiutarci nella valutazione comparativa del grado di giustizia di una società rispetto ad un'altra, non il disegno di una società ideale. La determinazione delle voci delle capacità e dei funzionamenti essenziali deve perciò essere lasciata al ricercatore, se l'approccio delle capacità avviene nell'ambito della ricerca, e alle istituzioni democratiche, se la finalità riguarda decisioni in materia di politiche pubbliche. In questo senso, Sen rivendica la propria maggiore vicinanza all'impostazione della teoria della scelta collettiva, piuttosto che a quella delle teorie della giustizia rappresentata dal pensiero di Rawls.

pieno le pratiche tradizionali che generano incapacitazione come la pratica delle mutilazioni genitali femminili in quanto le donne che sono state sottoposte alla pratica sono maggiormente disposte a mantenere questa consuetudine anche per le generazioni future; una posizione che risulta invece marginale nel caso delle donne non sottoposte alla pratica che dunque escludono quasi del tutto la possibilità di coinvolgere in futuro figlie e familiari. L'approccio delle capacità si delinea nell'ottica di un conseguenzialismo teleologico in quanto le conseguenze stesse vengono valutate in ragione del fine, o del valore-capacità che esse contribuiscono a realizzare. Il conseguenzialismo assunto da Sen, pur con i dovuti aggiustamenti in favore di una direzione deontologista, tiene in debito conto l'esigenza di considerare l'attenzione per le conseguenze dell'agire con il discorso sui diritti che sono intesi come finalità per le libertà sostanziali. In effetti Sen riconosce che l'attenzione per il conseguenzialismo non ostacoli la riflessione sui diritti, criticando la posizione di chi ritiene che incentrare l'attenzione sulle conseguenze dell'agire possa rendere i diritti *evanescenti ed indebitamente contingenti.*[209]

L'approccio della capacità, con il contributo seniano, avvia un discorso inedito sui diritti e pone in primo piano la libertà dell'individuo di essere e di fare. "Una volta adottata questa prospettiva i diritti stessi vengono caratterizzati come una relazione fra un individuo e una capacità, piuttosto che come una relazione fra due parti, fra due o più individui".[210]

Sen affronta il discorso sui diritti come finalità ponendo attenzione sia verso i diritti di prima generazione (diritti civili e politici) sia verso i diritti di seconda generazione (sociali ed economici). Nonostante appaia ostico individuare una linea di realizzabilità pratica e di codificazione giuridica dei diritti soprattutto di seconda generazione; tuttavia Sen replica a queste obiezioni ribadendo che la difficoltà di realizzazione non neghi né trascuri il fatto che si tratti comunque di diritti della persona e quindi ciò non comporta il disconoscimento della dignità di diritti.[211] Nella formulazione della concezione di Sen sulla valutazione dell'agire in relazione alle conseguenze, si delinea la convinzione che sia necessario tutelare diritti umani dalla forte connotazione morale. Tali diritti sono espressi, secondo il linguaggio kantiano a cui si rifà Sen, come obblighi insieme *perfetti* ed *imperfetti* in quanto si rivolgono a

[209] A. Sen, *Etica ed economia*, cit., p. 90.
[210] S. F. Magni, *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*, cit., p. 501.
[211] Cfr. A. Sen, *Element of Theory of Human Rights*, in "Philosophy & Public affaire", 32, 4, 2004, p. 345.

soggetti ben definiti o ad un interlocutore ipotetico e generale.[212] Sen affronta il rapporto tra diritti umani ed etica, ponendo come prerogativa del discorso la questione della libertà che sottende ad un diritto. Il diritto di non subire violenza per esempio, sarebbe da riferire secondo Sen alla libertà che l'individuo può esercitare contro ogni forma di violenza. Diritti umani, libertà e obbligazioni distinte secondo la prospettiva kantiana tra perfetti ed imperfetti, sono dunque elementi chiave del discorso di Sen.[213] La concezione seniana dei diritti ha poi il vantaggio di assumere una dimensione flessibile, come fa notare Magni, per cui la violazione parziale o totale di certi diritti può essere accettata alla luce della tutela di altri diritti che appaiono più urgenti da tutelare.[214] Se per Martha Nussbaum il linguaggio delle capacità e il linguaggio dei diritti sono *complementari*, in Amartya Sen ogni diritto è da considerarsi come capacità, ma non tutte le capacità assumono la veste di diritto, essendo il diritto espressione di libertà positiva intesa come *concezione larga,* capace di includere al suo interno sia le forme negative che le espressioni positive. Considerare i diritti come capacità permette inoltre di superare la concezione tradizionale di diritto fondata su una dimensione di reciprocità e corrispondenza tra il riconoscimento di diritti e la determinazione dei doveri, confermando una concezione dei diritti che si riferisce ad *obblighi imperfetti* in cui l'oggetto risulta generale e non esattamente precisato, allo stesso modo non è chiaramente indicato chi sia il *portatore dell'obbligo*.[215]

Il carattere di incompletezza che Sen indica come tratto di pregio della sua teoria va riferito sia alla individuazione di capacità diverse da parte di soggetti differenti per cultura o per assetti sociali, sia rispetto a diversi livelli di capacità di base o capacità indirette. Ogni istanza pluralistica implica una dimensione di *incompletezza aperta* perché *completabile,* grazie ad un allargamento delle informazioni rilevanti disponibili e all'uso integrativo di principi normativi. Anche nella scelta sociale, da cui la riflessione di Sen era partita, è possibile che si operi in condizioni di incompletezza.

Il CA offre un'occasione di chiarimento per il discorso sui diritti umani concentrando la discussione sulla titolarità di diritti nella capacità di *agency* come condizione minimale di ogni individuo. In particolare il CA cerca di attribuire una dimensione di completezza ai diritti che si configurano solitamente come teorie

[212]Ivi, p.340.
[213] Ivi, pp. 320-322.
[214] Cfr. S. F. Magni, *Etica delle capacità*, cit. p. 66.
[215]Ivi, p. 68.

incomplete. La nozione di capacità è dunque più ampia e più complessa rispetto a quella di diritti che sovente assume un carattere procedurale; le capacità centrali sono dunque espressione di quei diritti umani fondamentali generalmente riconosciuti che possano proteggere verso una concezione innovativa di diritto costituzionale[216]. I diritti sono poi rilevanti sia per la definizione delle condizioni in cui avviene l'azione, sia per l'aspetto processuale perché l'azione sia compiuta in modo equo e corretto.

II. 7 Un'occasione per discutere di sviluppo umano.

Nella proposta filosofica di Sen è presente il tentativo di pensare individuo e società in un'ottica antropologica socio-relazionale, in cui lo sviluppo umano sia inteso come realizzazione che investe allo stesso tempo individuo e società e si traduca nella consapevolezza dell'imprescindibile connessione tra lo sviluppo del singolo e lo sviluppo della società intesa come luogo dell'espressione positiva della libertà.

Si tratta dunque di partire dalla dimensione dei diritti umani come espressioni di libertà incorporate all'interno e rilevanti in una dimensione relazionale. La nozione di *human right* risponde insieme alla nozione di libertà nella sua duplice accezione: come *substantive opportunities* e come *freedom of processes*. Sul piano delle opportunità il CA contribuisce in modo significativo a chiarire come la prospettiva delle capacità possa illuminare la discussione, essendo le capacità una forma di libertà che si riferisce all'estensione per ogni persona dello spazio di determinazione della scelta.[217] È rispetto alla capacità di scelta che si pongono non poche obiezioni in seno alla possibilità ad esempio per una donna adulta di scegliere di sottoporsi ad una pratica incapacitante come la mutilazione genitale, in quanto si tratterebbe di una scelta individuale, sebbene fortemente indirizzata dalla comunità. Ancora dal punto di vista della legittimità di una libertà di esercitare su se stessi una pratica notoriamente lesiva come la mgf, si pongono interrogativi giuridici che riconoscono

[216]Cfr. J. Donnelly, *Universal human rights in theory and practice, in H. J. Steiner-P. Alston, International Human Rights in context. Law politics morals,* Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 240-241.

[217]Cfr. A. Sen, *Elements of a Theory of Human Rights*, cit., p. 334. Si veda anche A. Sen, *Human Rights and Capabilities*, cit., p. 155. "The term freedom, in the form of capability, is used here to refer to the extent to which the person is free to choose particular levels of functionings".

la pratica priva di validità, in quanto si tratterebbe di un atto che offenderebbe la donna nella dignità di persona.[218]

Sen non intende abbracciare una particolare concezione della *vita buona*, ma intende tuttavia operare alcune scelte di merito che caratterizzano la sua concezione etica delle capacità. E' evidente che favorire la capacità di essere e di fare delle donne, permetterebbe anche di accrescere la libertà di cui esse possono godere. Accrescere la condizione di *agency* nelle donne garantisce non solo una significativa crescita della qualità della vita nei soggetti coinvolti, ma promette notevoli vantaggi per l'intera società civile. Se è empiricamente dimostrato che il benessere delle donne dipende fortemente dai fattori che ne accrescono l'indipendenza, come le opportunità di ottenere un reddito, di svolgere un lavoro extradomestico, di godere di diritti di proprietà, di ricevere un'istruzione adeguata, e di partecipare alle decisioni familiari e pubbliche, la crescita delle libertà di *agency* esprime istanze che favoriscono anche l'ambiente familiare e sociale, generando processi virtuosi che costituiscono non solo un vantaggio individuale ma favoriscono conseguimenti rilevanti per la comunità. La limitazione dell'*agency* delle donne ha ripercussioni negative sulla vita di tutti, uomini e donne, bambini e adulti. Tale condotta assunta come ingiusta non si riflette negativamente soltanto sulle donne, risultando sfavorevole per l'intera comunità in cui si realizza.

Per un soggetto particolarmente vulnerabile, a cui è negato un certo livello di autonomia e indipendenza, è difficile stabilire oggettivamente il grado della propria deprivazione, e del contributo effettivamente dato al benessere della famiglia. Tale percezione, dei contributi, dei ruoli e dei diritti di uomini e donne all'interno della famiglia, gioca un ruolo fondamentale nella distribuzione dei benefici, determinata sostanzialmente dai fattori che influenzano il livello di autonomia e indipendenza delle donne. Il riconoscimento del ruolo delle donne come agenti liberi e responsabili è quindi fondamentale nel processo di sviluppo come libertà. È stato più volte discusso in merito alla pratica tradizionale delle mutilazioni genitali femminili, di cui si discuterà più dettagliatamente, che anche le condizioni di vita dei bambini migliorino all'aumentare della libertà d'azione delle donne: vi è una relazione positiva tra il rafforzamento del ruolo della donna all'interno della famiglia, e dunque del potere di influenzare le decisioni famigliari, e la riduzione della mortalità

[218]Cfr. G. Cassano-F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, in "Famiglia e diritto", 2, 2007, p 186-188. Gli autori richiamano il contenuto dell'art. 5 del vigente c.c. circa gli atti di disposizione del proprio corpo ed ai suoi limiti di carattere speciale (diminuzione permanete dell'integrità fisica) e di carattere generale (condotta contraria al costume o alla legge).

infantile, soprattutto grazie al fatto che le madri tendano ad attribuire maggiore rilevanza alla qualità della vita dei figli ed a conferire, di conseguenza, maggiori risorse al benessere dei figli.

Sebbene la capacità sia sinonimo della libertà sostanziale di ciascun individuo, lungi però dall'essere declinata in senso individualistico, essa è espressione di un *impegno sociale* che trova spazio nel dibattito pubblico, poiché la sua concreta realizzazione non può prescindere dal contesto sociale a cui si riferisce. Questa considerazione della libertà ci consente di guadagnare un'ulteriore riflessione sul ruolo della comunità di appartenenza nella formazione delle *preferenze adattive*, distorsione rintracciabile in larga misura nell'ignoranza, nella consuetudine, ma anche nell'intimidazione e nel sentimento di ingiustizia. Esistono consuetudini ingiuste e profondamente radicate nel tessuto culturale che sono urgenti ed allo stesso tempo difficili da debellare.

Alla pratica delle mutilazioni genitali si riconducono altre condotte sociali tradizionali come quella nota come *bride prise,* presente in alcuni paesi dell'Africa e dell'India, dove si è intervenuto giuridicamente rendendo illegale la pratica, attraverso precisi provvedimenti che sono stati attenti a condannare contestualmente anche la correlata prassi dei matrimoni precoci. La consuetudine del *bride prise*, su cui si ritornerà nel capitolo dedicato alle mutilazioni genitali femminili, è un caso emblematico di condotta culturale tradizionale difficile da modificare perché consolidato tratto educativo che i genitori impartiscono come buona pratica ai figli.[219]

Secondo la posizione di alcuni critici dell'approccio delle capacità, tale paradigma presenta un'ampiezza nello spazio di valutazione della qualità della vita tale da rendere generica la teoria stessa ed indebolirne la capacità di porsi alla base di una critica alle politiche pubbliche. L'etica delle capacità di Sen ammetterebbe la presenza o addirittura la convivenza tra teorie etiche contrapposte, che tuttavia non avrebbero difficoltà a condividere le capacità come spazio di valutazione, dando poi a queste una differente connotazione o ammettendo condotte del tutto immorali. Tale apertura pluralista comporterebbe tuttavia il rischio di non essere adeguata come guida per un'etica pubblica.[220] Secondo Filippo Magni, la teoria di Sen appare assiologicamente neutrale e ciò costituirebbe un rischio per una teoria etica della

[219]Cfr. M. C. Nussbaum, *Un invito a non semplificare*, in S. M. Okin (a cura di), *Diritti delle donne e multiculturalismo,* Milano, Raffaello Cortina, 2007, p. 123-126.
[220] Cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità*, cit., pp. 90-92.

valutazione, sensibile alle questioni pubbliche. Anche l'idea di libertà appare per Sen buona in sé, se affiancata da una base informativa ampia, ma ciò potrebbe suscitare non pochi problemi come quelli derivabili da una certa deriva intellettualista in ambito etico.[221]

L'idea di libertà che emerge dall'approccio delle capacità elaborato da Sen, presenta un importante carattere multidimensionale che disegna la molteplicità di stati di essere che un attore può raggiungere per realizzare una vita fiorente. Esiste dunque una precisa intenzione che la teoria venga operazionalizzata, secondo il rapporto che si realizza tra capacità e funzionamenti. La nozione di sviluppo umano, già definita nel corso della trattazione, costituisce un processo di espansione delle reali libertà di un individuo e dunque il fine proprio di un'esistenza fiorente. Essa è pertanto configurata nelle libertà personali, sociali, politiche, economiche, stravolgendo anche la concezione di povertà adesso intesa come povertà umana, ovvero come *scarsità dei processi di realizzazione della libertà umana,* e dunque *deprivation of capabilities.*

[221]Le istanze dell'intellettualismo etico che vede Sen a suo modo interprete di una riflessione in cui tendono a convergere etica della giustizia globale e ragioni cognitive in ambito etico, ha attirato la critica di studiosi nazionali e internazionali, Franca D'Agostino ad Hilary Putnam, che ricadono oggi sulla possibilità di promuovere una democrazia deliberativa che si realizzi come impegno cognitivo e faccia leva su uno spazio di informazione e di decisione a cui l'individuo dovrebbe essere in grado di accedere.

III: Martha Nussbaum e l'etica delle capacità.

Comprendere come la dinamica dello sviluppo umano
scaturisca dalla tensione tra responsabilità e diritti,
significa vedere l'integrità di due modalità di esperienza
parallele ma alla fine convergenti.
C. Gilligan

III.1Origine di un percorso filosofico.

Martha Nussbaum intraprende dal 1986 un'importante collaborazione per conto della WIDER presso la sede ONU di Helsinki, periodo a cui risale il noto lavoro collettaneo *The Qualità of Life*, prodotto con Amartya Sen per avviare una riflessione sulle questioni concernenti i temi della giustizia e le problematiche di genere che hanno caratterizzato le opere più note di Martha Nussbaum. Tra queste, *Diventare persone* è il testo in cui viene presentato per la prima volta l'elenco pressoché definitivo delle capacità fondamentali e il tema della qualità della vita viene accostato alla problematica dell'uguaglianza sessuale che assume connotati drammatici in alcuni contesti come quello familiare nei paesi terzomondisti, dove si registrano dinamiche incapacitanti e deprivanti, soprattutto in quegli ambiti decisivi per promuovere una vita di qualità come la formazione educativa, le condizioni di lavoro intra ed extra domestico, le occasioni sociali. La lista delle capacità umane fondamentali prodotta da Martha Nussbaum si presenta, anche nella sua versione definitiva, come proposta volutamente incompleta, "poiché la concezione intuitiva del funzionamento e delle capacità umane richiede continua riflessione e verifiche nei confronti delle nostre intuizioni; dovremmo considerare ogni versione dell'elenco come una proposta espressa in maniera socratica, da verificare rispetto alle nostre più sicure intuizioni mentre cerchiamo di raggiungere un tipo di equilibrio riflessivo solo per fini politici".[222]

[222]M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit. p. 96. si veda anche I. Robeyns, *The capability Approach: a Theoretical survey* in "Journal of Human Development" 6, 1, 2005, p. 101 "In real life two people with identical capability sets are likely to end up with different

I contesti che ostacolano le libertà fondamentali degli individui, inficiano sovente alcune capacità personali rilevanti come la facoltà immaginativa e cognitiva, avvilendo l'esistenza di molte donne tanto da comprometterne la possibilità di essere trattate come fini, essendo per lo più mezzi per fini altrui.[223] L'idea di capacità individualizzata, al contrario, permette di riconoscere in ogni soggetto una prospettiva di vita percorribile, in modo coerente con la possibilità di realizzare ciò che si considera rilevante.

La condizione di sudditanza della donna in molte parti del mondo, si ripercuote in tutte le fasi della vita: dall'infanzia all'età adulta, fino alla possibile vedovanza che riduce la donna a strumento, per di più non funzionale, destinato ad un declino silenzioso e drammatico. La linea d'indagine suggerita dalla proposta filosofica del CA, è confermata dal fatto che Nussbaum non intenda proporre uno studio empirico né avviare un'indagine di indirizzo sociologico, ma suggerisce una teoria filosofica normativa che abbia una forte impronta politica e che sia in grado di affermare la libertà come istanza prioritaria per la vita: idea condivisa anche da Amartya Sen. Il CA diventa dunque un paradigma con cui poter affrontare i confronti sulla qualità della vita delle persone che siano capaci di fotografare l'esistenza di ognuno, senza necessariamente sottostare alle preferenze indotte e avviare una riflessione su confronti di vita che possano rivelare importanti problematiche. Con questa proposta filosofica la Nussbaum intende condurre una riflessione sulla qualità della vita senza tuttavia cadere nell'errore di riferire i confronti interpersonali ad un sistema normativo che stabilisca un fine sociale da raggiungere, finendo altrimenti per assumere, come afferma la stessa Nussbaum, una concezione troppo vincolata ad una precisa dimensione culturale. In linea con la sua motivazione femminista alla discussione, Nussbaum avanza l'idea che al di là di una teoria normativa si debba ricercare una prospettiva universale che sia in grado di essere multiculturale e di assumere una visione pluralista della realtà. In questa direzione, l'autrice giustifica la sua impostazione filosofica che "develops and argues for a well-defined but general list of «central human capabilities» that should be incorporated in all constitutions.

---

types and levels of achieved functionings, as they make different choices following their different ideas of the good life. As a liberal philosophical framework, the capability approach respects people's different ideas of the good life, and this is why in principle capability, and not achieved functioning, is the appropriate political goal".

[223]M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., pp. 15-16.

As such, her work on the capability approach is universalistic, as she argues all governments should endorse these capabilities".[224]

In coerenza con la tradizione etica aristotelica ed in continuità con la posizione liberale assunta da autorevoli teorici come Rawls, la filosofa afferma che la teorizzazione etica sia da porre in stretta relazione con la riflessione pratica, poiché è nella vita pratica che si delinea il discorso etico. L'etica esige così un impegno concreto che, se non assume un carattere rilevante rispetto alla possibilità di rendere la vita migliore, allora rischia di rivelarsi vano.[225]

La capacità progettuale di scelta assume un ruolo centrale per la qualità della vita di ogni individuo, sottoponendo a critica il livello di esposizione del soggetto alla vulnerabilità per comprendere necessità ed opportunità degli interventi costituzionali. Ciò indirizza la riflessione verso quella capacità deliberativa che è propria di chi è in grado di deliberare sulla base dell'azione migliore e dei beni realizzabili per la propria vita.

La nozione di funzionamento, come appare per lo più espressa anche nella versione proposta da Sen, indica realizzazioni positive che accrescono la qualità della vita umana. Essa assume un significato descrittivo ed un valenza prescrittiva, come era stata intesa nella dottrina aristotelica dove la nozione di funzionamento indicava *i modi appropriati di fare o essere di un individuo*, *assumendo dunque un significato carico di una forza prescrittiva.* [226]

Il concetto di funzionamento e conseguentemente quello di capacità, appaiono per certi versi ambigui, come si è già riscontrato nella versione seniana, essendo utilizzati secondo un'accezione generica non qualificata o per lo più qualificata positivamente, come la tradizione filosofica e poi l'elaborazione proposta dall'approccio delle capacità confermano. Donatelli sostiene che ciò contribuisca a spiegare il motivo per cui nella riflessione filosofica della Nussbaum troviamo una concezione *intrinsecamente moralizzata* di essere umano. "Il fatto che Nussbaum moralizzi la nozione di essere umano nasconde un problema. La nozione di essere umano, infatti, è presentata come il criterio normativo di giustificazione delle nostre attribuzioni di valore. […] Il vizio consiste nell'uso cattivo di un funzionamento

[224]I. Robeyns, *The capability Approach: a Theoretical survey,* cit., p. 103.
[225]M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, cit., pp. 64 e ss.
[226]Cfr. I. Carter, *Funzionamenti e capacità. Una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum,* cit., p. 55.

umano, e l'assenza della possibilità di scelta è egualmente una cosa cattiva perché è l'assenza della possibilità di esercitare un funzionamento essenziale.[227]

La proposta della Nussbaum porta alla compilazione di una lista di capacità fondamentali atte a garantire ad ogni essere umano una prospettiva adeguata di vita. Questa formulazione risulta discordante rispetto alla posizione di Sen che ritiene di non poter definire nel dettaglio un set di capacità né ricondurre alla natura umana la possibilità di tracciare un orientamento etico che riconosca la centralità della partecipazione empatica tra soggetti agenti. Il nucleo portante delle opere etiche di Nussbaum, sembra essere verosimilmente la ricerca di un ideale di società liberale in cui sia possibile la concreta applicazione dei principi di eguale dignità e libertà di tutti i cittadini. Ciò emerge dall'analisi della natura umana che l'autrice pone come presupposto epistemologico per ogni trattazione etica e politica. È possibile così sostenere con Nussbaum che "il principale compito degli ordinamenti politici consiste nel rendere possibile la transizione da un livello iniziale di capacità ad uno più elevato. Ciò significa che il compito prioritario degli ordinamenti politici non può essere compreso a prescindere da […] ciò che significa realizzarsi come esseri umani. Il che implica intrattenere una ricerca di natura *etica"*.[228]

La lista delle capacità ha il merito di indicare, in via generale, quelle componenti fondamentali per la vita delle persone; si tratta di un elenco aperto a revisioni e aggiustamenti, sulla base della concreta evoluzione dell'esperienza umana e delle culture che la incarnano.

La lista delle capacità fondamentali, come appare chiaro da una prima lettura, presenta un contenuto generale, disponibile ad assumere una veste differente a seconda della necessità deliberativa di una comunità particolare. Il problema che solleva Ian Carter, già emerso nell'elaborazione proposta da Sen, riguarda l'ammissione di possibilità alternative di espressione di un funzionamento: si tratta di stabilire se considerare tra le alternative possibili di funzionamento a cui l'individuo può accedere solo quelle ugualmente positive o includere anche i così detti funzionamenti negativi, la possibilità di funzionare male, o ancora la possibilità di non funzionare affatto.

Rispetto a questa obiezione, nella concezione elaborata da Martha Nussbaum, la natura umana presenta determinate virtù che costituiscono la norma morale per ogni

[227]P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, in "Rivista di Filosofia", 1 2001, p. 115.
[228]M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale,* cit., p. 40.

individuo. La nozione di essere umano contiene in sé una nota di moralità così da attribuire una precisa dimensione assiologica ad ogni individuo che sceglie una certa prospettiva di vita. "La nozione di essere umano è importante, e non vi è dubbio che i nostri modi di intendere ciò che è umano contribuiscono a configurare ciò che troviamo pieno di significato e di rilievo morale".[229] Nel realismo interno della Nussbaum la nozione di uomo è espressione della globale manifestazione della sua esistenza dalla dimensione naturale a quella immaginativa e scientifica. La negazione dell'eticità nella visione tracciata dalla Nussbaum, si verifica, tuttavia, quando la scelta cade sull'uso cattivo di un funzionamento o certamente sul non uso dovuto all'incapacità di scelta.

III.2 Implicazioni delle nozioni di funzionamento e capacità nella filosofia di Nussbaum: la lista delle capacità fondamentali.

Se le funzioni sono le esperienze concrete che un soggetto può realizzare, le capacità sono quelle possibilità che realizzano certe esperienze concrete, esse sono pertanto oggetto dell'etica sociale e della riflessione pubblica. La distinzione tra capacità e funzionamento è necessaria, afferma la Nussbaum, a fare chiarezza sulle problematiche relative a pluralismo e paternalismo. Martha Nussbaum, riferendosi all'insieme di capacità fondamentali da cui si articola l'elaborazione della sua teoria etica, riconosce il rischio che questa possa essere soggetta a critiche di paternalismo e di scarso pluralismo, accusa tanto più forte quanto maggiore è l'intento della filosofa, più volte espresso nei suoi scritti, di voler proporre una riflessione etica globale. Per quanto concerne la critica di paternalismo, questa potrebbe essere facilmente fugata riconducendo la riflessione all'idea, di chiara matrice kantiana, che agendo in modo da trattare ogni soggetto come fine, in realtà si sostiene che ogni cittadino singolarmente possa scegliere la vita che più desidera senza che nessuno debba sottostare a forme d'ingerenza paternalistica. Pertanto rispettare insieme la tutela della persona, la possibilità concreta di realizzare una vita degna e la salvaguardia della libertà individuale, possono insieme essere espresse senza conflittualità da un atteggiamento che "richiede che si difenda una vasta gamma di

[229]P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, cit., p. 118.

libertà insieme alle condizioni materiali a esse relative; e richiede che si rispettino le persone come fini separati".[230] La salvaguardia dei soggetti esposti alla vulnerabilità e all'incapacitazione viene sostenuta nella filosofia della Nussbaum finché non si verifichino strappi alla libertà di scelta di ognuno su questioni fondamentali. Questa posizione intende poi assumere una condizione di coerenza con ogni carta dei diritti che sancisca la tutela per ogni individuo di vivere secondo ciò che meglio esprime la realizzazione di sé.[231] La Nussbaum sostiene in *Nascondere l'umanità,* che l'azione politica debba andare nella direzione delle capacità ovvero delle opportunità di scelta che il soggetto è in grado di compiere e non attestarsi nella dimensione dei funzionamenti: "una volta che il campo di azione della persona predisposto in modo completo, in campi che vanno dalla vita e dalla salute della persona alla sua completa partecipazione alle attività sociali, la scelta di funzionare o non funzionare dovrebbe essere lasciata al singolo individuo".[232] Tale chiarimento tuttavia non risolve del tutto l'accusa di paternalismo che alcuni critici muovono alla filosofia pratica dell'autrice. La stessa filosofa nondimeno riconosce l'opportunità che in certe circostanze anche i più noti esponenti del pensiero classico liberale abbiano accolto senza troppi scandali alcune istanze proprie del paternalismo. "Molte persone che concordano con la mia concezione generale sono inclini ad adottare un atteggiamento più paternalistico di me, in materia di attività dannose alla salute o altrimenti pericolose".[233]

L'intento dell'autrice di *Diventare persone* è quello di fare dell'approccio un uso non soltanto di tipo comparativo, ma di elaborare una lista universalistica, aperta e rivedibile di capacità umane fondamentali che possa essere proposta come base per l'elaborazione di principi costituzionali fondamentali, e poter essere rivendicati da tutti i cittadini, perché possa dirsi garantito il minimo essenziale per il rispetto della dignità umana.[234] La lista di dieci *items* proposti dalla Nussbaum, intende favorire la tutela della vita dei soggetti vulnerabili e tra questi le donne che in molte parti del mondo sono costrette in condizioni che richiederebbero interventi politici forti. Per superare le accuse di paternalismo che la teoria della Nussbaum riceve nel riferire la sua teoria al panorama della discussione internazionale, la filosofa sostiene che la riflessione etica e il conseguente impegno politico dovrebbero andare nella direzione della promozione delle capacità e non del funzionamento effettivo, senza tuttavia

[230] M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit. p. 79.
[231] Ivi, pp. 72-73.
[232] M. Nussbaum, *Nascondere l'umanità,* cit., p. 392.
[233] *Ibidem.*
[234] M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 26.

equivocare quegli aspetti che attribuiscono dignità alla vita umana. Si propone allora un elenco, aperto e rivedibile, la cui impostazione è parimenti "tendente all'universalità e attenta alle particolarità, […] ci fornisce la base per determinare un minimo sociale accettabile in varie aree; inoltre può considerarsi come un catalogo delle condizioni richieste per poter parlare di dignità umana in modo non retorico".[235]

Le capacità fondamentali formano una lista aperta ed in costante rimodulazione che riprende quella delle situazioni tragiche di Sofocle e Aristotele. È dalle forme del linguaggio aristotelico espresse, come *dynamis* ed *ergon*, che viene derivata la concezione di capacità e funzionamento espressa dalla filosofa, in una prospettiva globale che sia in grado di prescindere da appartenenza, concezioni di vita e culture particolari, in modo da riconoscere ogni individuo come fine. La libertà di scelta di ogni individuo deve riguardare la possibilità che ognuno possa condurre la vita che meglio risponda alla sua concezione di un'esistenza pienamente dispiegata. L'approccio assunto dalla Nussbaum, tollerante e liberale sul fronte di scelte individuali non dannose e sostanzialmente reversibili, può in alcune circostanze assumere un carattere intransigente e vincolante quando si tratta di pratiche come le mutilazioni genitali femminili che l'autrice ritiene di condannare senza riserve, poiché tale pratica "priva gli individui dell'opportunità di scegliere il funzionamento sessuale".[236] Si tratta di una privazione radicale che impedisce ogni possibilità di scelta, anche la condizione del celibato, qualora fosse la preferenza espressa dall'individuo. La questione posta in esame, fa emergere il problema di presentare la libertà dell'individuo come insieme di capacità combinate che dispongano in modo positivo non solo quegli stati interni che indirizzano il soggetto ad agire, ma la positiva disponibilità di un ambiente facilitante per la piena realizzazione umana. "La capacità è pertanto un concetto esigente. Focalizzandosi sul contesto di scelta, essa è estremamente attenta agli obiettivi del funzionamento".[237]

La possibilità di realizzare una vita fiorente che sia espressione di capacità realizzate, è considerata per Sen come per Nussbaum non solo espressione della realizzazione di bisogni ma anche come capacità di formulare bisogni, di interrogare la propria esistenza, scoprendo quali siano le dimensioni di vita da promuovere.

Viene di seguito riportata la lista che la Nussbaum presenta nell'opera *Diventare persone:*

---

[235] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 291.
[236] M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone,* cit., p. 82
[237] *Ibidem.*

1. *Vita.* Essere in grado di vivere fino alla fine una vita umana di normale durata; di non morire prematuramente, o prima che la vita di una persona sia ridotta in uno stato tale da renderla indegna di essere vissuta.

2. *Salute fisica.* Essere in grado di avere una buona salute, inclusa quella riproduttiva; essere nutriti in modo completo; avere un'abitazione adeguata.

3. *Integrità fisica.* Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all'altro; avere assicurata la sovranità sul proprio corpo, ovvero poter essere al riparo da ogni tipo di violenza, inclusa l'aggressione sessuale, l'abuso sessuale su minori e la violenza domestica; avere la possibilità di trovare soddisfazione sessuale e di scegliere in materia di riproduzione.

4. *Sensi, immaginazione e pensiero.* Essere in grado di usare pienamente i sensi, di immaginare, pensare e ragionare -e di far ciò in modo «propriamente umano», ovvero in modo informato e coltivato da adeguata istruzione, che includa alfabetizzazione e conoscenze matematico- scientifiche di base, ma non sia affatto limitata a questo.

Essere in grado di usare immaginazione e pensiero in relazione alla propria esperienza, alla produzione di opere di auto-espressione e a manifestazioni, liberamente scelte da ciascuno, di natura religiosa, letteraria, musicale e così via. Essere in grado di esercitare il proprio senso critico in modo protetto dalle garanzie di libertà d'espressione, sia sul piano politico sia su quello artistico, e la libertà di culto. Essere in grado di ricercare il senso ultimo della vita in modo autonomo. Essere in grado di avere esperienze piacevoli e di evitare dolori non necessari.

5. *Emozioni.* Essere in grado di avere legami con persone e cose al di fuori di noi stessi; poter amare chi ci ama e si interessa di noi, soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, sentire mancanza, gratitudine e rabbia giustificata. Avere uno sviluppo emotivo non rovinato da eccessiva paura e ansia, o da eventi traumatici come abusi o incuria. (Sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono dimostrare cruciali nel loro sviluppo.)

6. *Ragion pratica.* Essere in grado di formarsi una concezione del bene e di impegnarsi nella riflessione critica sul modo in cui pianificare una propria forma di vita. (Ciò implica anche protezione della libertà di coscienza.)

7. *Unione. a)* Essere in grado di vivere con gli altri e rispetto agli altri, di riconoscere e mostrare interesse per altri esseri umani, di impegnarsi in diverse forme di interazione sociale; essere in grado di immaginare la posizione di un altro e di avere compassione per quella situazione; essere capace sia di giustizia sia di

amicizia. (Proteggere questa capacità significa sostenere istituzioni che costituiscono e nutrono questo genere di affiliazioni, e anche proteggere la libertà di associazione e di espressione politica.) *b)* Avere le basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati; poter avere una dignità pari a quella di tutti gli altri. Questo implica, come minimo, protezione contro le discriminazioni sulla base della razza, del sesso, dell'orientamento sessuale, religione, della casta, dell'appartenenza etnica o della nazionalità. Sul posto di lavoro, poter lavorare come un essere umano, esercitare la ragion pratica ed entrare in relazioni significative di reciproco riconoscimento con altri lavoratori.

8. *Altre specie.* Essere in grado di vivere prendendosi cura e stando in relazione con animali, piante e con il mondo naturale.

9. *Gioco.* Essere capaci di ridere, giocare e godere di attività ricreative.

10. *Avere controllo sul proprio ambiente. a)* Politico. Essere in grado di partecipare effettivamente alle scelte politiche che regolano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica attiva, così come della protezione della libertà di parola e di associazione. *b)* Materiale. Essere in grado di avere proprietà (sia di terra sia di beni mobili), non solamente in senso formale, ma in termini di possibilità concrete; avere diritti di proprietà su base paritaria rispetto agli altri; avere il diritto di cercare lavoro su base paritaria rispetto agli altri; essere garantiti da perquisizioni e confische ingiustificate.

La Nussbaum intende ogni singola capacità fondamentale secondo una molteplice stratificazione di livelli di realtà in cui essa può compiersi o degradarsi fino ad un livello minimo limite, che spiega il concetto di soglia di capacità al di sotto della quale un soggetto non è in grado di assumere e mettere in pratica quelle possibilità che rendono dignitosa la sua vita. La constatazione che un soggetto sia deprivato anche solo di una delle capacità centrali indicate, renderebbe evidente la presenza di una condizione tragica, caratterizzata dal fatto che l'esistenza del soggetto si trovi per questa ragione al di sotto della soglia minima accettabile, rispetto alla quale è necessario un intervento adeguato, poiché si è compiuta un'ingiustizia inaccettabile.

Alle singole capacità fondamentali si riconosce un valore paritario e irriducibile, pur indicando nella *ragion pratica* e *nell'appartenenza come socievolezza*, dimensioni prioritarie che *pervadono tutte le altre capacità*, *rendendole pienamente umane.* Nella filosofia etica della Nussbaum, la ragione pratica assume dunque un ruolo *architettonico*, essa è presentata come una delle capacità fondamentali ed

assume un ruolo di primo piano nel definire il soggetto come *agency.*[238] L'elenco delle capacità delinea ciò che ragionevolmente e sulla base di un confronto attivo, possa costituire la cifra della dignità umana, indipendentemente dal fatto di essere riconosciuta tale, dall'essere condivisa e desiderata dal singolo individuo o dalle alternative che il singolo possa avanzare.

La possibilità di considerare intuitive le capacità fondamentali, sottopone la loro ragion d'essere ad un duplice sforzo: da una parte la valutazione critica delle istanze assunte in forma intuitiva, dall'altra la riflessione che spinge le capacità a sottoporsi a tutti quegli aggiustamenti che possono realizzare, riprendendo un'espressione che appartiene alla concezione rawlsiana, un *equilibrio riflessivo* dettato dall'incontro necessario tra differenti ed irriducibili visioni morali[239]. Nella ricerca di accordo, seppure temporaneo e rivedibile, la teoria di Nussbaum intende essere intenzionalmente libera da ogni fondamento di natura metafisica, così da accedere ad un discorso etico che, sulla base della vita che ogni individuo è libero di scegliere, costruisca una visione della realtà in cui sia possibile riflettere su confronti interpersonali concernenti la qualità della vita.[240] "Nussbaum fa proprio il procedimento individuato nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: isolare alcune aree di esperienza fondamentale per qualsiasi vita umana […] e chiedersi cosa significa agire appropriatamente in ciascuna di quelle sfere".[241] La discussione etica poi, grazie alla ragionevolezza che la contraddistingue, opera individuando *descrizioni sottili* e *spesse* di cosa significhi agire correttamente in certe sfere dell'esistenza umana. In coerenza con il carattere individualista e l'ispirazione pluralista dell'approccio delle capacità, viene poi rivista la concezione spessa di bene sostenuta nella filosofia di Aristotele, per optare verso una dimensione personale del bene in cui ogni individuo possa riconoscersi all'interno di in un progetto comune. La teoria di Nussbaum è aristotelicamente orientata ai fini e al bene umano ma il suo essere intenzionalmente *vague,* permette di contemplare diverse specificazioni e di assumere differenti connotazioni culturali.[242] Bisogna altresì rilevare che la

[238]I. Robeyns, *The capability Approach: a Theoretical survey,* cit., p 105.
[239] Sulla nozione di equilibrio riflessivo si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 56-58. Si tratta di una riflessione che investe la filosofia morale nella sua dimensione socratica ovvero nel formulare un giudizio quando i principi regolativi che sono alla base siano stati chiariti e posti in relazione dialogica.
[240]Cfr. M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 19.
[241]S. F. Magni, *Etica delle capacità*, cit. p. 117.
[242]G. Zanetti, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 187. anche M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale,* cit., pp. 48-49. Sul contributo della filosofia stoica greca si veda M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit., pp. 28-29; 51.

Nussbaum "non pretende di derivare da alcuna fonte esterna rispetto ai fenomeni di autointerpretazione ed autovalutazione degli esseri umani storici".[243] Le norme indicate nelle capacità fondamentali sono intese, come istanze trasversali ad ogni contesto culturale perché si riconoscono prerogative universali dell'essere umano che occupano uno spazio comune, ed incarnano l'idea di un bene comune che dovrebbe essere quindi accessibile ad ogni individuo. La stessa Nussbaum riconosce tuttavia i limiti dell'etica aristotelica rispetto a questioni di eguaglianza sociale e di genere a cui la studiosa è particolarmente sensibile; difetti della concezione aristotelica che vengono corretti grazie a stimoli provenienti dallo stoicismo.[244]

Seguendo Aristotele, l'autrice sostiene la possibilità di individuare un'unica lista di funzionamenti umani, seppure storico-empirica[245] dove ogni capacità è irriducibile né negoziabile con ogni altra. In una ulteriore analisi delle capacità fondamentali Martha Nussbaum ritiene opportuno delineare tre classi di capacità: *basic, internal* and *combined,* distinzione che appare evidente e necessaria quando ad esempio Nussbaum, trattando contesti culturali problematici, si riferisce in modo particolare ai cittadini di regimi non democratici e repressivi che hanno la capacità interna ma non la capacità combinata di esprimere le proprie idee; sovente anche capacità ben sviluppate possono essere soppresse da circostanze esterne. Bisogna altresì chiarire che se le capacità di base, strumenti elementari posseduti naturalmente da ogni individuo, non vengano avvilite, allora ognuno è in grado di realizzare altre capacità più complesse come quelle interne. Le capacità interne si sviluppano in relazione all'ambiente che assume un carattere centrale nell'influenzare la determinazione positiva di queste. "Una donna che non ha subìto mutilazione genitale ha la *capacità interna* per provare piacere sessuale"[…]. Una donna che non è mutilata, ma che è vedova dall'infanzia e a cui è stato proibito di risposarsi ha la capacità interna, ma non la capacità combinata, di espressione sessuale".[246] Anche la E capacità (capacità esterna) è intesa in stretta relazione alla I capacità (capacità interna), poiché "un individuo è E-capace di fare A nell'istante *i* se, e solo se, nell'istante *i* egli è I-capace

[243]G. Zanetti, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico,* cit., pp. 187-188.
[244]G. Zanetti, *Introduzione* in M.C. Nussbaum, *La Fragilità del bene*, cit., pp. 10-13.
[245] Sulle radici aristoteliche delle nozioni di capacità e funzionamento da cui Nussbaum fa derivare una lista di capacità fondamentali, Sen appare concorde, confermando il carattere aristotelico di queste nozioni.
[246] M. C. Nussbuam, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 103. Sulla distinzione tra le tre forme di capacità si veda M.C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, cit., p 44.

di scegliere l'azione A e non vi sono ulteriori impedimenti o ostacoli alla possibilità di fare A"[247].

Le capacità combinate costituiscono una sintesi originale tra I capacità ed E capacità e realizzano quelle libertà sostanziali che rendono gli individui titolari della capacità di *agency*. Le capacità combinate sono possibili in funzione delle capacità interne che l'individuo è in grado di far valere in una data società. Questo impegno coinvolge anche il compito che nella filosofia di Aristotele è assegnato al legislatore, compito che consiste nell'educare l'individuo alle I capacità, creando le circostanze esterne perché l'individuo possa quindi realizzarle. Le capacità interne poi vengono opportunamente distinte da ciò che viene inteso come innato, essendo le I capacità acquisite in relazione all'ambiente di vita e alle condizioni di vita secondo circostanze e condizioni economiche, sociali, culturali, politiche. Accrescere la qualità della vita significa dunque per una società, incentivare il pieno sviluppo delle capacità interne[248]. La Nussbaum intende poi precisare la necessità di distinguere tra I capacità e capacità di base, intese queste come poteri, opportunità di vita che appartengono all'individuo sin dalla nascita e che possono essere alimentati o altrimenti lasciati decadere. Si tratta dunque non di mere potenzialità, ma di possibilità fortemente condizionate dall'ambiente di vita.[249] In tal senso, il CA non è riconducibile ad una teoria della natura umana ma ad un approccio valutativo ed etico che intende sottoporre a vaglio critico quelle capacità effettivamente rilevanti per la qualità della vita, rispondenti all'idea intuitiva di vita degna. Nella tutela delle capacità combinate, a cui concorre anche l'opera delle istituzioni, la Nussbaum riconosce la possibilità per ogni individuo di far valere diritti umani fondamentali. Per questa ragione, "ai governi sembra plausibile bandire la mutilazione genitale femminile, anche se praticata senza coercizione, perché, oltre ai rischi a lungo termine per la salute, la pratica implica l'eliminazione permanente di gran parte del piacere sessuale, sebbene gli individui dovrebbero essere liberi di scegliere di non provare piacere sessuale se lo preferiscono".[250] Tale questione andrebbe anche indagata in riferimento alla libertà di esercitare una scelta che genera conseguenze

[247] M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 64.
[248] Ivi, pp. 27-31.
[249] Tra i sostenitori di questa impostazione Richard Arneson, discutendo di opportunità di benessere, ha operazionalizzato il CA per sostenere politiche paternalistiche in favore della tutela della salute, fondamentale capacità interna. Sebbene Arneson, assumendo una posizione welfarista, si ponga in generale, in disaccordo rispetto alla posizione assunta da Sen. Cfr. R. J. Arneson, *Eguaglianza ed eguali opportunità di benessere*, in I. Carter (a cura di), *L'idea di uguaglianza*, cit., pp. 173-179.
[250] Ivi, p. 113.

permanenti ed effetti irreversibili per la vita dell'individuo. La questione posta in esame, non intende trascurare inoltre il problema della salvaguardia di una capacità fondamentale anche per le generazioni future. La capacità di scelta a cui si richiama la Nussbaum, seguendo la concezione aristotelica, si esprime come desiderio deliberativo, tratto importante nella capacità valutativa, che riconosce insieme l'intelligenza emotiva e la ragione pratica, rilevanti nel determinare la capacità di scelta, che opera come tratto distintivo della condizione umana.[251] Appare chiaro come la Nussbaum sia interessata alla determinazioni delle capacità sulla base della perseguibilità che ogni individuo sia in grado di raggiungere personalmente, in modo da definire le capacità come fini in sé.

"La capacità interna di coscienza è un oggetto delicato e vulnerabile. Necessita di sostegno da parte delle leggi e delle istituzioni. Poiché è degna di eguale rispetto è anche degna di eguale sostegno. Una teoria dei principi politici basata sull'idea delle capacità umane dovrebbe apprendere dalla tradizione che ho descritto, e rifiutare sia l'ortodossismo che l'antireligione per poter essere completamente rispettosa e giusta nei confronti di tutti gli esseri umani".[252]

Capacità interna, esterna e combinata rappresentano categorie centrali della filosofia pratica di Martha Nussbaum, che accentuano, secondo Ingrid Robeyns, le divergenze di fondo di questa formulazione rispetto a quella che aveva precedentemente proposto Amartya Sen.

Discutere di mutilazioni genitali femminili secondo il paradigma delle capacità comporta una riflessione non solo sulla scelta autonoma individuale che coinvolge il tipo di concezione in questo caso della sessualità che si intende assumere ma riguarda altresì che cosa significhi esercitare bene la funzione della sessualità ed in origine la possibilità stessa di esercitarla.[253] Si porrà come questione centrale della presente riflessione etica, la capacità di scegliere un certo funzionamento sessuale riferibile alla pratica delle mutilazioni genitali femminili, tutt'oggi diffusa in molti paesi dell'Africa e del Medio Oriente. Si tratta dunque di discutere le condizioni e le implicazioni interne alla scelta compiuta in questa area dell'esperienza umana. Appare rilevante la riflessione sollevata da Magni circa la necessità di ricondurre le questioni di vita che possono generare incapacitazione rispetto a ciò che in Nussbaum viene espresso come capacità combinate, insieme interne (le prime che

[251] Ivi, pp. 177-182.
[252] M. C. Nussbaum, *Libertà di coscienza e religione,* Bologna, Il Mulino, 2009, p. 11.
[253] M.C. Nussbaum, *Sex and Social Justice,* cit., p. 45.

figurano nella lista) ed esterne (le capacità riconducibili all'ambiente di vita). Riprendendo un esempio adottato negli scritti di Nussbaum, si comprende che alla donna, a cui si è impedito di risposarsi, non manca la capacità interna di realizzazione sessuale ma la capacità esterna, dovuta ad un ambiente incapacitante. La capacità esterna sarebbe, secondo Magni, più chiaramente da esprimere come opportunità esterna, ragione per cui semanticamente suggerisce di sostituire la nozione di capacità esterne con quella di opportunità.

Per Amartya Sen, che non ha mai fornito una lista delle capacità, la strada intrapresa dalla Nussbaum rischia di screditare il carattere pluralista della trattazione e la stessa pretesa multiculturale della riflessione etica correlata. Egli inoltre non nasconde qualche perplessità circa la concezione *overspecified* di natura umana che la posizione della Nussbaum implica, avendo sempre confermato una preferenza per un approccio generale rispetto all'idea di assumere un approccio valutativo *completo.*[254]

Sabina Alkire analizza alcune significative differenze tra la posizione filosofica seniana e quella avallata da Martha Nussbaum, mettendo in evidenza una significativa divergenza di fondo relativa al fatto che la posizione di quest'ultima assuma una rilevanza di tipo giuridico e politico mentre l'opera di Sen fosse più orientata verso questioni sociali ed in particolare verso le implicazioni etiche dell'agire in ambito economico e nelle politiche pubbliche.[255] Questa distinzione può rappresentare un'importante discriminante che in parte giustifica la divergenza espressa dal pensiero dei due autori, nell'affrontare il problema di configurare un insieme di capacità di base. Armando Massarenti, commentando la versione seniana dell'approccio delle capacità, riconosce che in questo modo di trattare i problemi del multiculturalismo, si delinei in effetti un procedimento argomentativo convincente e non semplicistico, tanto da sostenere che "egli riesce a trovare un mirabile equilibrio tra la dimensione locale delle culture e una visione autenticamente cosmopolita, tra la salvaguardia delle differenze e la difesa convinta dei diritti umani universali".[256] Pertanto secondo Massarenti la versione seniana delle *capabilities* assume una dignità etica universale nel sostenere che "valorizzare le persone e la loro capacità, promuovere i diritti sociali e civili e la partecipazione alla vita pubblica, ma anche il perseguimento puro della conoscenza, il godimento delle arti e degli spazi pubblici,

[254]Cfr. A. Sen, *Capability and Well-Being*, cit., pp. 46-49.
[255] S. Alkire , *Valuing freedoms. Sen's capability approach and poverty reduction,* United Kingdom, Oxford University Press, 2005, p.32.
[256]A. Massarenti, *Introduzione* in A. Sen, *Laicismo indiano*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 20-21.

sono obiettivi che oltre ad essere importanti in sé, disegnano un universo di valori finali e strumentali, che non sono solo rilevanti ma, al di là di ogni visione utopica, talvolta decisivi per lo stesso successo economico".[257]

Sen non intende affermare che si debba assumere un previo accordo sui valori relativi dei diversi funzionamenti e delle diverse capacità, o su una specifica procedura accogliere per decidere di questi valori relativi. La posizione volutamente generica assunta da Sen pare risentire dell'esigenza di proporre una teoria in grado di funzionare anche in assenza di elementi di comunione tra soggetti o gruppi di soggetti; in tal senso la sua posizione converge con quella rawlsiana, allontanandosi su questo punto da quella sostenuta da Nussbaum.[258] Ciò nonostante, in alcuni scritti, Sen non sembra escludere del tutto la proposta di Nussbaum, facendo intendere come ragionevole la possibilità di formulare un insieme più vago di capacità centrali . Tra gli studiosi del CA, Ian Carter coglie questa possibilità, ritenendo, sulla base dei numerosi scritti filosofici di Sen, possa essere sensato "fare uso della lista dei funzionamenti di Nussbaum anche nell'esposizione della teoria del primo".[259]

III.3 La nozione di soglia e il suo duplice livello.

Nel concepire la capacità come attività e stati di essere perseguiti per ogni persona individualmente, la capacità diventa dunque una misura individualizzata della qualità di vita che ognuno sia in grado di condurre. La soglia di livello per ogni capacità, permette poi di indagare e verificare quel "livello al disotto del quale si ritiene che un vero funzionamento umano non sia accessibile al cittadino".[260] Ogni capacità è una possibilità realizzabile in forma graduale che può volgere verso una realizzazione piena o tendere verso il basso, fino a compromettere tragicamente la realizzabilità della persona, prospettandosi come incapacitazione personalmente e socialmente

[257] *Ibidem*; anche A. Sen, Laicismo indiano, cit., pp. 91; 98.
[258] Cfr. A. Sen, *Capability and Well-Being,* cit., pp. 47-48. La scelta operata da Sen è stata variamente intesa nel panorama della critica internazionale talvolta come una posizione saggia e prudente, in altre circostanze come la volontà di non cadere in certe annose polemiche cfr. M. Beard, *The Ranger of making List*, "Times Literary Supplement", 5059, 17 marzo, 2000, p. 6.
[259] I. Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum,* cit., p. 53.
[260] M.C., Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit. p. 19. Nussbaum, fa notare Luisella Battaglia, accoglie la concezione della persona come fine ma a differenza di Immanuel kant, da cui trae la nozione centrale, questa è intesa in una prospettiva che riconosce la centralità dei bisogni e delle fragilità intrinseche alla natura umana.

rilevante. La nozione di soglia assume dunque una rilevanza centrale come indicatore di una qualità di vita che dovrebbe essere pienamente dispiegata. Tale concezione di capacità prevede una doppia soglia che permetta di indicare la prospettiva di vita e la qualità dell'esistenza del singolo individuo sia rispetto alle condizioni minime che sanciscono la sua umanità, sia rispetto a ciò che invece può realizzare pienamente la sua dignità di essere umano. "Sotto la prima soglia *(capability to function)*, una vita risulta così impoverita da cessare di essere umana; sotto la seconda, più alta soglia le funzioni caratteristiche dell'uomo sono a disposizione solo parzialmente, di modo che per quanto quella vita sia senz'altro una vita *umana,* non la si può ritenere una *buona* vita umana (in effetti le due soglie formano un *continuum*, e non è facile stabilire nei vari casi la collocazione della soglia superiore). Il secondo livello della «*Thick vague conception*» tratteggia le conseguenti *Basic Human functional capabilities:* poter vivere fino alla fine naturale dei propri giorni, evitando cioè una morte prematura […]. Poiché un'esistenza priva di una di queste capabilities mancherebbe di reale *umanità* è ragionevole partire dall'elenco e dalla teoria di Nussbaum per determinare come le istituzioni politiche debbano promuovere il bene umano".[261] Esistono dunque due soglie: quella che registra il passaggio dall'incapacità alla capacità e quella che registra la piena realizzazione di una capacità.

Le capacità per quanto singolarmente rilevanti entrano in una relazione reciproca che può contribuire ad accresce complessivamente la qualità della vita umana. "È spesso necessario esercitare una funzione nell'infanzia per produrre una capacità adulta matura. Quindi sembra perfettamente legittimo richiedere l'istruzione primaria e secondaria, visto il ruolo che essa assume in tutte le scelte successive della vita adulta. Allo stesso modo sembra legittimo insistere sulla salute, sul benessere emotivo sull'integrità corporea, e sulla dignità dei bambini in un modo che non tenga in considerazione le loro scelte".[262] Nella posizione assunta da Nussbaum, si delinea una forma di essenzialismo di stampo aristotelico volto a considerare la vita umana come connotata da tratti salienti costitutivi che descrivono caratteristiche centrali dell'esistenza, eventualmente riferibili anche ad un discorso politico.

Un'ulteriore ripartizione delle capacità è quella fornita dall'autrice nell'affrontare il principio di qualità della vita,[263] distinguendo tra livelli differenti di capacità di cui

[261]G. Zanetti, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, cit. p. 188.
[262]M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit., p. 108.
[263]S. Alkire, *Valuing freedoms. Sen's capability approach and poverty reduction*, cit., p. 32.

un soggetto può disporre. L'elenco proposto funge pertanto da riferimento per discutere di qualità della vita attraverso una visione trans-culturale ed universale dei valori. L'approccio delle capacità si sviluppa sul piano etico ma richiede di essere operazionalizzato sul piano politico in modo che le facoltà umane più rilevanti possano essere messe in atto.

III. 4 L'idea di eguaglianza e la nozione di persona.

La nozione di uguaglianza, nell'elaborazione filosofica proposta da Nussbaum differisce rispetto a quella proposta da Sen che guarda alla possibilità di stabilire un'eguaglianza di capacità, concentrandosi piuttosto sull'eguaglianza di accesso alla soglia minima di capacità che determina la condizione per poter esprimere la dignità umana di ogni individuo. Tale prospettiva propone di creare la base sociale, culturale e politica perché sia possibile per ogni individuo accedere alla soglia minima. "Sen - afferma Nussbaum- si è concentrato sul ruolo delle capacità nel delimitare lo spazio entro cui si fanno le misurazioni riguardanti la qualità della vita; io uso la stessa idea in un modo più esigente, come base di principi politici fondamentali che dovrebbero sostenere le garanzie costituzionali".[264] Con la versione che l'autrice propone in *Diventare persone*, si tenta poi di correggere l'approccio nella sua inclinazione ad assumere una concezione antiliberale, perfezionista e paternalista nell'affrontare le questioni connesse con la possibilità di riconoscere le capacità fondamentali anche per i soggetti che, per diversità culturali e ambientali, disconoscono quel carattere di universalità proprio della concezione di vita basata sulle *capabilities*. Per risolvere tale imbarazzo, la Nussbaum sposta l'attenzione alla dimensione politica che il discorso assume, come aveva fatto Rawls invocando il principio dell*'overlapping consensus.*

Variabilità ed indeterminatezza costituiscono il carattere dinamico dell'approccio delle capacità, sono istanze riconducibili alla stessa nozione di persona che riveste una posizione di primo piano nell'elaborazione di Martha Nussbaum e che appare pressoché marginale in Sen. Bisogna infatti precisare che sul significato della nozione di persona, Sen assuma una prospettiva generica che non ne affronta i tratti

[264] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit. p. 90.

salienti, dal momento che l'approccio si attestava come spazio in cui effettuare confronti interpersonali, sulla base delle capacità dalle quali lo stesso autore trae la sua concezione di eguaglianza.

Il concetto di persona rappresenta adesso *il limite globale massimale del discorso etico*, esso stabilisce la condizione di possibilità di una riflessione etica globale. Come afferma Poli, le capacità sono spazi di libertà e non vincoli; ciò chiarisce la possibilità di adottare una prospettiva pluralista conscia della diversità irriducibile di ogni individuo, in cui la dignità di persona procede a livello costitutivo da un massimo ad un minimo di determinazione. Nella visione delle *capabilities* espressa dalla Nussbaum, l'idea di persona viene intesa come valore in un'ottica che interpreta la soglia di capacità e può evolvere da una condizione massima di passività ad una condizione massima di attività. La dignità della persona è connessa con l'attività poiché la dignità umana è uguale in tutti coloro che sono in grado di essere agenti. L'*agency* appartiene al soggetto come individuo sociale che partecipa della vita relazionale in qualità di cittadino.[265]

L'accezione di persone che trapela nell'analisi di Nussbaum, viene intesa in relazione ad altre accezioni della nozione di persona, sulla base alla diversa concezione di valore che essa assume: la persona in Nussbaum, indicata nella riflessione di Poli come *Persona 3,* è titolare di un valore corrisponde al *dispiegamento della qualità di una biografia autenticamente umana* che si costituisce nelle capacità che caratterizzano una biografia.[266] Nussbaum indica l'opportunità di un approccio che guarda giustamente alla possibilità di realizzare la persona umana come progetto, e non come condizione pienamente acquisita estranea ai mutamenti. Il *diventare persona* è un processo dinamico, una condizione che anche una volta assunta può essere soggetta a perdita, dato il carattere di

[265]Cfr. M. C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., pp. 37-38. Da questa nozione si evince la dimensione parziale di risposta che il CA è in grado di fornire ad alcune questioni di bioetica concernenti ad esempio il caso di esseri umani in cui non sia riconoscibile alcuna forma di *agency* come i soggetti anencefali o coloro che versano in stato vegetativo; su questi argomenti che non sono oggetto della presente indagine appare inadeguato.

[266]Ogni accezione di persona riflette valori differenti e Roberto Poli si riferisce a tre diverse espressioni della nozione di persona. Persona 1: la concezione di persona che fa capo a Peter Singer (il valore di persona corrisponde alla dignità del vivente; si determina nella scelta tra bene e male e dunque nella formulazione delle virtù); la Persona 2: Hartmann (il valore di persona corrisponde al fatto che la persona è portatore di valore). Appare particolarmente interessante la differenza tra concezione singeriana di persona e quella della Nussbaum nel primo caso persona 1, La persona 3 è strutturalmente condizionata ma a differenza della 1 che sfuma nella sfera biologica, questa sfuma nella sfera sociale. Cfr R. Poli, *Fra speranza e responsabilità. Introduzione alle strutture ontologiche dell'etica*, cit., pp. 129 e ss.

vulnerabilità proprio della condizione umana. Pertanto, il CA assume e rappresenta una concezione dell'essere umano che focalizza l'attenzione sulle attività ritenute centrali per la vita e sulla possibilità che siano tutelate nel tempo. Certe pratiche che investono la persona possono entrare prepotentemente nella vita di ognuno come una sorta di baratto tra la tutela di un diritto e la rinuncia sacrificale ad un altro: nella pratica di *mgf* che promette la rispettabilità della donna e il diritto di essere integrata nella comunità di appartenenza, a fronte della necessità di subire una mutilazione dei genitali che ne sancisca l'appartenenza al gruppo ed una certa inclusione sociale, si avalla un intervento mutilatorio non necessario che vede le donne destinatarie ed artefici di atti criminosi culturalmente avallati da una tradizione ancestrale. Se spostassimo l'attenzione dalle capacità ai diritti, si potrebbe semplicemente affermare con Nussbaum, che ogni diritto fondamentale per la vita trova corrispondenza in un preciso ambito di funzionamento, "e quindi nessun diritto può essere ceduto in cambio di altri, anche se il vantaggio così ottenuto è notevole".[267] Tale approccio pertanto farebbe emergere con chiarezza i casi di criticità etica, in quanto si presenterebbero all'esperienza dell'individuo come uno stridente contrasto tra la percezione di determinate azioni come possibilità umane e il fatto che esse generino ingiustizia e siano espressione di crudeltà, percezione che possiamo intendere anche nel caso di soggetti diversi da noi, in forza del fatto che si sia messo in crisi un comune e condiviso modo di intendere l'essere umano.

Nella concezione di Nussbaum, il valore della persona non è rintracciabile come mera espressione della dignità del vivente, ma richiede il dispiegamento delle qualità di una biografia autenticamente umana. Non si tratta dunque di una dignità formale ma di una condizione sostanziale che il soggetto sia in grado di esprimere nella sua esistenza. Se nell'accezione di Nussbaum, la persona è un processo di acquisizione o di perdita di una condizione che ne sancisce la dignità, bisogna distinguere dunque, tra la dimensione della persona come portatore di valori rispetto alla dimensione della persona come insieme di capacità dispiegabili che costituiscono la sua biografia. I vincoli che la Nussbaum pone alla nozione di persona aprono la discussione etica a notevoli problematiche. La nozione di persona vista come titolare in sé di dignità etica, appare insufficiente e fuorviante nella misura in cui il suo riconoscimento basterebbe ad ammettere la dignità di persona anche verso quei

[267] M.C. Nussbaum, *Le frontiere della giustizia*, cit., p. 362.

soggetti che, a causa del fatto ad esempio di aver subito torture, violenza, stupri, sono stati violati nella dignità.

Nella concezione di persona intesa secondo la filosofia del *diventare persone*, è possibile accedere a quei valori la cui ragion d'essere è legata alla possibilità di un mondo. L'accezione di *persona3* è una possibilità di essere e di fare che può essere incrementata o allontanata dalla sua dimensione valoriale, a cui il soggetto deve partecipare attivamente, senza limitarsi alla mera condivisione. La *persona3* sconfina nell'ambito dell'essere sociale e indica una concezione normativa della realtà orientata nel senso del valore.[268] Per consolidare il concetto di *persona3* è necessario giungere ad essa riconoscendone la tutela tramite cure e azioni facilitanti che accrescano il carattere ontologico della persona. Per questo motivo è possibile allargare il discorso oltre i confini di appartenenza, assumendo come riferimento un discorso più ampio sui valori che investe anche i diritti umani universali.

Una persona è tale nella misura in cui risponda usualmente, in potenza o in atto alle caratteristiche espresse dagli indicatori di umanità che la definiscono tale. Dal momento che non tutti e non sempre i soggetti sono nella condizione di esprimere a pieno la propria dignità di persona, esiste il problema di stabilire se ipotetici indicatori di umanità vadano considerati a livello orientativo ed euristico o se invece siano da realizzare nella concreta esistenza dell'individuo. La persona come insieme di capacità, secondo l'accezione della Nussbaum, implica quei vincoli e quelle prerogative che la filosofa attribuisce allo stesso concetto di capacità: che dovrebbe esserci una soglia minima al di sotto della quale sfumerebbe la stessa possibilità che un individuo possa considerarsi persona, che la persona abbia la possibilità di esperire una serie opportunità secondo la lista indicata.

[268] Cfr. R. Poli, *Fra speranza e responsabilità. Introduzione alle strutture ontologiche dell'etica*, cit., p. 131. Nella concezione di Singer in cui si riflette la concezione di persona 1 si introducono anche indicatori di umanità che riguardano la possibilità di riconoscere in un soggetto certe caratteristiche che lo rendono compatibile col concetto di persona. Ad esempio possiamo parlare di autocoscienza, autocontrollo, capacità di porsi in rapporto con gli altri, comunicazione, curiosità da ricondurre all'idea singeriana di persona secondo cui la realtà biologica del vivente rende possibile l'idea di persona.

III.5 Oltre la formulazione contrattualista. Sull'opportunità di una concezione universalista.

La posizione di Nussbaum apre ad una nuova visione del diritto come capacità, superando i vincoli ed i restringimenti imposti dalla visione contrattualista che aveva coinvolto anche la formulazione della teoria di Rawls. L'uomo è visto non solo come soggetto capace, ma contestualmente come individuo bisognoso di cura, soprattutto in alcuni momenti della vita in cui appare maggiormente esposto e vulnerabile. Per questo motivo l'etica delle capacità intende operare una critica della teoria rawlsiana che ritiene che una società coerente con la concezione contrattualista di giustizia espressa dall'autore si delinei secondo principi di libertà, di equità e di efficienza. Ciò permette di pensare l'individuo, come aveva inteso lo stesso Rawls, in qualità di soggetto autonomo e capace senza tuttavia disconoscerne la natura di paziente morale, che ne esprima il carattere materiale e sociale di bisogno, tanto che una vita possa dirsi di qualità nella misura della capacità che l'individuo ha di scegliersi il tipo di vita che preferisce. Tale conclusione ha comprensibilmente suscitato non poche critiche nei confronti dell'impostazione contrattualista di cui è interprete lo stesso Rawls.

Considerare l'uomo come agente morale e sociale significa individuare delle prerogative che consentano di riconoscere la sua vita come degna a livello della libertà positiva che l'individuo sia in grado di esprimere, ponendo particolare attenzione nel valutare le differenze individuali nella possibilità di conversione dei beni in capacità effettive. Le critiche sollevate alla teoria di Rawls circa la condizione che i presunti beni primari possano tradursi in effetti in risorse e queste in funzionamenti validi per ogni persona,[269] ha mosso l'interesse della Nussbaum verso la necessità di superare l'indifferenza valutativa degli individui rispetto all'effettiva capacità di accesso a condizioni di vita dignitose. Tale convinzione spinge l'autrice a sostenere che la relazione sociale fondata sul contrattualismo, che considera i cittadini come contraenti sociali, soggetti che hanno pari dignità e capacità, sia una prospettiva da considerarsi ormai superata, rispetto alle problematiche di vita che sono espressione della vulnerabilità umana non solo di agenti ma di *pazienti morali*.[270] Tra le critiche avanzate dall'autrice alla visione contrattualista espressa nella filosofia di Rawls, si ritiene particolarmente significativa quella che riguarda i

[269] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., pp. 87-89.
[270] M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit., p. 393. Nella direzione del liberalismo politico la Nussbaum indica la dignità umana come valore politico e principio non metafisico.

soggetti che, particolarmente vulnerabili, rimarrebbero ai margini, finendo per essere destinatari di atteggiamenti dettati più da carità che da giustizia.

La concezione contrattualista appare inadeguata rispetto a quelle concezioni della realtà che si presentano eterogenee e che esulano da una dimensione *normale* di vita. Anche Rawls aveva ipotizzato una società ben ordinata in cui i cittadini fossero soggetti pienamente cooperativi, membri normali che partecipano alla società lungo tutta la vita.[271] Rawls è consapevole, come fa notare Nussbaum, di una realtà molto più complessa e tuttavia riconosce l'opportunità di rimandare i casi critici ad una discussione a posteriori.

Nella società complessa in cui si colloca la presente riflessione etica, si verificano nondimeno scenari profondamente differenti. Nel corso della vita, gli individui attraversano periodi di dipendenza che tracciano la condizione di vulnerabilità e stati di asimmetria nei rapporti di relazione a cui gli esseri umani sono soggetti. "Ogni società reale è una società in cui si dispensano cure e si ricevono cure; per questo essa deve scoprire le modalità con cui dare risposta a quelle condizioni umane di bisognosità e di dipendenza in forme che siano compatibili con il rispetto di sé da parte di chi ne è beneficiario e con l'assenza di sfruttamento per chi le dispensa".[272]

L'ingiustizia commessa nei confronti di chi ha un bisogno estremo di cura si traduce in un'analoga forma di ingiustizia verso chi presta la cura e, cosa forse ancora più grave, nella negazione di quella che la Nussbaum considera una sorta di meta-capacità umana: ricevere e dare cura sono infatti momenti essenziali nella vita di ogni essere umano per lo sviluppo di capacità umane fondamentali, come la capacità di avere stima di sé, di vivere in relazione con gli altri. Se la giustizia si misura sulle capacità reali, ovvero sulle libertà di fare ed essere ciò a cui si dà valore, una società giusta deve salvaguardare la libertà reale di prestare e ricevere cure.

Dei differenziali di natalità e di mortalità che registrano lo svantaggio per le donne in molte parti del mondo ed in particolare in Asia e Africa si è occupato Amartya Sen, evidenziando un fenomeno in controtendenza rispetto al potenziale biologico che vede un naturale vantaggio delle donne nell'aspettativa di vita, a parità di cure. Emerge con chiara evidenza che il fenomeno della maggiore incidenza di mortalità femminile sarebbe spiegabile come effetto della discriminazione nelle cure che danneggia in modo particolare le donne. "All'interno di molti paesi in via di

[271] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 21-23; anche J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 159. La lista dei beni primari viene concepita in relazione alla concezione kantiana di persona.

[272] M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, cit., p. 109.

sviluppo, questi sono aspetti basilari […] della diseguaglianza fra generi, e la loro valutazione non deve necessariamente essere condizionata a un qualche elaborato concetto di disuguaglianza di reddito all'interno della famiglia. Il caso che verrà posto all'attenzione è poi quello che potrebbe essere indicato geograficamente con l'Africa Sub-sahariana, territorio dove si registra maggiormente il fenomeno delle *mgf* e dove la disuguaglianza di genere non sarebbe da ricondurre a quei fattori tradizionalmente presi a riferimento come il PIL pro capite o i livelli di nutrizione, ma richiede di tenere conto che "anche quando le differenze fra i generi in termini di morbilità e di mortalità non sono così profonde, possono sussistere disparità in altri importanti funzionamenti e capacità, che a loro volta generano sostanziali diseguaglianze a livello di libertà e di qualità di vita. Per quanto la distorsione a sfavore delle donne sul piano della nutrizione, della morbilità e della mortalità sia molto meno presente nell'Africa sub-sahariana, permangono tuttavia grosse differenze in molte altre capacità, come saper leggere e scrivere, evitare mutilazioni corporee, essere libere di intraprendere attività lavorative autonome. Si tratta di una valutazione della qualità della vita altrimenti celata o impercettibile, poiché aggravata da una generale condizione di deprivazione che colpisce l'intera popolazione dell'area africana.

La riflessione suscitata dall'approccio delle capacità costituisce, afferma Miucci, un progetto ambizioso che è ormai ineludibile nel contesto delle società complesse in cui i problemi etnico-culturali derivati dalla relazione tra contesti differenti nella società multietnica, e rappresenta un fatto della quotidianità che non possiamo ignorare. La portata generale del messaggio etico lanciato dalla Nussbaum viene formulata in una concezione universalistica. Tale concezione richiede l'assunzione, afferma la filosofa, di un preciso orientamento che l'etica delle capacità deve rispettare in tutta la sua formulazione: "primo, la realizzazione molteplice: ciascuna delle capacità può essere realizzata in una varietà di modi diversi, in conformità con i gusti individuali, le circostanze locali, e le tradizioni. Secondo, la capacità come meta: i principi politici fondamentali si concentrano sulla promozione delle capacità, non sul funzionamento reale, per lasciare ai cittadini la scelta se perseguire la funzione in questione o meno. Terzo, libertà e ragione pratica: il contenuto della lista delle capacità attribuisce un ruolo centrale al potere di scelta dei cittadini e alle libertà civili e politiche tradizionali. Quarto, il liberalismo politico: l'approccio è inteso come nucleo morale di una specifica concezione politica e oggetto di un consenso politico convergente tra le persone che hanno altrimenti concezioni globali

diverse del bene. Quinto, controlli sull'attuazione: l'approccio è concepito per offrire una base filosofica ai principi costituzionali, ma l'attuazione di questi principi deve essere lasciata, in gran parte, alla politica interna della nazione in questione, sebbene le agenzie internazionali e altri governi siano giustificati nell'usare la persuasione […] per promuovere questi sviluppi".[273]

La Nussbaum sostiene che sia possibile raggiungere un paradigma etico universalmente condivisibile se concepito all'interno di un *set of capabilities*, per il pieno dispiegamento della persona umana e per la protezione delle sue sfere di libertà. Secondo l'autrice, la rilevanza etica dell'argomento trattato assume una dignità universalista, come lo sono alcuni valori etici che sono implicitamente contenuti nell'approccio delle capacità, come la tolleranza religiosa, la libertà di associazione e le altre libertà maggiori; valori universali, in quanto effettivamente riscontrabili in tutte le tradizioni umane, come lo è il principio di considerare ogni persona come un fine.

Nella posizione della Nussbaum, come fa notare la femminista australiana Charlesworth, l'approccio delle capacità è in grado di offrire una prospettiva più convincente rispetto a quella dei diritti umani che tendono ad acuire la tradizionale separazione tra la sfera dei diritti politici e civili e quella che concerne i diritti economici e sociali. Nella lista delle capacità fondamentali, la Nussbaum realizza una sintesi tra *range* di diritti civili, politici, sociali eterogenei e complementari.[274] Tuttavia, secondo Charlesworth, la lista appare silente rispetto ad altre istanze che non vengono affrontate e che investono l'eterogeneità del mondo femminile e delle problematiche che ne derivano. Pertanto, affinché il discorso sull'universalismo possa assumere una forma efficace, è necessario tenere conto delle diverse forme di esistenza che le donne possono condurre e riconoscere a monte; considerando poi che la nozione di universalismo appare associata alla tradizione occidentale e sembra non tenere sufficientemente in conto che esistano diverse espressioni locali della realtà e che le norme internazionali celano forme di dominio, anche economico, che rischiano di spazzare via le differenze culturali. Appare tuttavia interessante che la nozione di universalismo utilizzata dalla Nussbaum si delinei come una prospettiva ampia e dinamica, essendo sottoposta a costanti e progressive revisioni, sulla base delle diverse espressioni che la capacità di fare e di essere può assumere. Dal punto di vista della discussione femminista la questione appare tuttavia interessante -

[273]M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit., p 124-125.
[274]Cfr. H. Charlesworth, *Feminist Internationalism*, in "Ethics", VIII, 2000, p. 74.

afferma Charlesworth- in quanto un discorso che abbia mire universaliste può contribuire in modo significativo a realizzare un dialogo tra storie e identità differenti tra espressioni di *rooting* e di *shifting.*[275]

III. 6 L'etica delle virtù.

Nella riflessione etica che l'indagine filosofica pone in esame, è possibile distinguere tra teorie che incentrate sull'azione, che focalizzano aspetti quali le conseguenze dell'azione compiuta o la massimizzazione dell'utilità mentre quelle concentrate sull'agente fanno riferimento all'etica delle virtù, sebbene tale nozione appaia per la Nussbaum talvolta controversa.

La filosofa americana affronta la nozione di virtù, ripresa dalla concezione di giustizia espressa nell'*Etica Nicomachea*, per tratteggiare il messaggio filosofico delle *capabilities*, sostenendo l'universalità di caratteristiche umane che si declinano in ogni singola specificità culturale, locale e tradizionale, senza tuttavia rimanerne imbrigliate. "The virtues are attracting increasing interest in contemporary philosophical debate. From many different sides one hears of a dissatisfaction with ethical theories that a remote from concrete human experience. Whether this remoteness results from the utilitarian's interest in arriving at a universal calculus of satisfactions or from a Kantian concern whit universal principles of broad generality, in which the names of particular contexts, histories and persons do not occur, remoteness is now being see by an increasing number of moral philosophers as a defect in an approach to ethical questions".[276]

L'etica delle virtù o approccio etico deontologico, si concentra sulla riflessione intorno alle intenzioni, disposizioni e motivazioni che spingono all'agire fino a costituire oggi un'occasione per discutere di giustizia, una delle virtù più rappresentative che definisce un tratto eccellente dell'agire umano. Alla luce del discorso sull'agire umano in campo etico, emerge la rilevanza della valutazione conseguenzialista dell'azione in quanto tale istanza rappresenta un aspetto insopprimibile dell'agire umano, centrale in campo etico, poiché anche la non azione

[275]Ivi, pp. 75 e ss.
[276]M.C. Nussbaum, *Non- Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in A. Sen-M. Nussbaum, *The Quality of life*, cit., p. 242.

implica pur sempre il determinarsi di una conseguenza. È tuttavia innegabile che tanto l'intenzione quanto le conseguenze derivanti, siano parte integrante dell'azione e che la mancanza anche di una sola comprometta il senso dell'azione stessa.[277]

Se la complessità dell'indagine etica riferita alla società globale suggerisce l'assunzione di una concezione *sottile* di virtù che ne esprime il carattere minimale, permane poi la tendenza ad operare un passaggio dalla concezione *sottile* alla concezione *spessa,* che esprime l'esigenza di una moralità massimalista e allo stesso tempo *vaga* della nozione di virtù. Il concetto di *vago* riprende quello di *sottile* per valorizzarne l'autonomia nella deliberazione personale delle scelte in cui si instauri una relazione critica con la società. Secondo Nussbaum, partendo dall'ordinaria esperienza che caratterizza l'esistenza umana, è possibile giungere a individuare forme di vita che riflettano la possibilità di scelta e coinvolgano l'esistenza umana *tout court,* al di là dell'identità culturale.

In ogni ambito dell'esperienza umana, si distingue tra espressioni positive, virtuose e manifestazioni deprivate di una certa capacità. In questa determinazione è possibile passare da una prima individuazione *sottile* e *vaga* di virtù ad una concezione in cui la virtù assume una valenza sostanziale. L'agire umano e la capacità di *agency* sono aspetti fondamentali del vivere secondo virtù. La vita di un uomo -afferma Aristotele- è compiuta quando finalmente scopre e assume il suo fine perfetto, tale compimento si realizza nell'azione concretamente realizzata: l'agire virtuoso. Nella sua filosofica pratica, Nussbaum indica nella virtù una condotta quotidiana dell'agire che si caratterizza per essere un funzionamento appropriato per ogni situazione particolare. La tendenza dell'autrice di concentrare la discussione etica sempre più sulla dimensione della capacità, ha permesso di indirizzare il discorso verso un orientamento normativo dinamico e generale.

Discutendo in termini di *virtù non relative*, Nussbaum intende fornire il proprio contributo ad una concezione oggettivistica della qualità della vita umana, partendo da problematiche reali che definiscono la condizione di vita degli individui da cui deriverebbe anche la lista delle capacità fondamentali, secondo un procedimento simile a quello aristotelico che procede nella derivazione dall'esperienza umana di una lista delle virtù, che corrisponde ad una lista di beni o di capacità che ogni individuo sia in grado di esercitare, affinché siano realizzabili in un orizzonte di possibilità che i cittadini possano esercitare secondo certe prerogative. Ragionare

[277] Cfr. R. Poli, *Fra speranza e responsabilità. Introduzione alle strutture ontologiche dell'etica*, cit., pp. 25-26.

intorno all'approccio delle capacità, significa in effetti ragionare sulle capacità fondamentali per la vita umana e derivarne da questo ragionamento l'indagine sulla misurazione della qualità della vita in un determinato contesto, partendo dalle possibilità di vita in esso contemplate, poiché le condizioni esterne alla volontà della persona che agisce, incidono in modo significativo sul valore delle capacità.

Si rende visibile proprio all'interno possibilità di una vita fiorente, quella fragilità del bene evidenziata da Martha Nussbaum nella sua lettura della tragedia classica. Si tratta di una condizione la cui forma espressiva tragica sarebbe in grado di trasformarci. "Eventi al di là del nostro controllo possono influenzare in senso positivo o negativo non soltanto la nostra felicità, il nostro successo o la nostra soddisfazione, ma anche componenti etiche essenziali della nostra vita: […] l'essere o meno in grado di amare e di prenderci cura di un'altra persona, l'avere o meno la possibilità di agire con coraggio".[278] L'intera vita morale, nei termini che si è tentato di accennare attraverso il pensiero aristotelico, appare esposta radicalmente alla possibilità della perdita e dell'instabilità, *fino a rappresentare un modo per nascondere a noi stessi la nostra umanità*. L'idea di vulnerabilità, di cui si è accennato, è dunque strettamente connessa all'idea di emozione. L'esposizione alla vulnerabilità genera reazioni emotive che intervengono nel trasformare la relazione emozione-valore fino a generare *situazioni emotive* che possono intervenire nella giustificazione delle norme legali.

III. 7 Oggetivismo e relativismo metaetico per una prospettiva trans-culturale.

Nella concezione di Nussbaum il rapporto tra teoria e oggetto d'indagine, è concepito come una "connessione interna che lega uno schema concettuale o una teoria con l'oggetto su cui tale schema o teoria opera. [...] In etica possiamo dire che solo perché abbiamo le nozioni etiche che ci troviamo, le quali sono connesse con il tipo di vite che conduciamo e con le cose che riteniamo importanti possiamo chiederci quali caratteristiche rendono conto di tali nozioni".[279] Pur riconoscendo che le concezioni etiche connesse al tipo di vita siano espressioni particolari della realtà,

[278] M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, cit., p. 551.
[279] P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, cit., p. 107.

Nussbaum sostiene che l'esperienza che possiamo realizzare nella vita ordinaria ci porta a individuare aree comuni a tutti i soggetti correlate all'esperienza umana concretizzabile o a quella semplicemente immaginata.

L'intento della proposta della Nussbaum è quello di individuare un criterio che superi i limiti culturali ed etnici della discussione etica e che costruisca un parametro di valutazione dell'agire umano che risponda in modo credibile ai rischi di relativismo. Nussbaum richiama allora il realismo che caratterizza il messaggio etico di Aristotele, rilevante nel sostenere l'idea che esistano esperienze umane e fatti concreti che riguardano la vita degli uomini e che in sé possono essere considerati giusti o ingiusti, a prescindere dall'opinione personale, dal giudizio di una certa concezione etica e culturale. Da questa base scaturisce l'impegno dell'autrice di fornire *criteri di valutazione che siano appropriati per gli esseri umani in quanto tali.* Nel ricercare una dimensione realista dell'indagine, la Nussbaum indirizza la riflessione verso quella concezione già proposta da Hilary Putnam che intende "mettere insieme una concezione realista con una tesi circa la dipendenza di ciò che consideriamo «fatti» da schemi concettuali e prospettive valutative che sono proprie di una certa cultura".[280] Si tratta di fatti che sono significativi dell'esistenza umana, che mostrano la loro intrinseca valenza in termini di giustizia o ingiustizia. Nussbaum assume questa posizione vicina al realismo che nelle sue opere viene talvolta espresso come essenzialismo aristotelico o come universalismo. Con Nussbaum, il realismo interno di Putnam, sembra trovare seguito in una visione non metafisica, che richiami la viva esperienza contestualizza, poiché è possibile isolare sfere generali di esperienza umana capace di valore a prescindere dal contesto da cui sono generate.

Il tentativo di affrontare questioni che oggi rischiano di rimanere ai margini della discussione sulla qualità della vita, perché erroneamente ritenute appannaggio della vita di alcune comunità, ha reso necessario l'utilizzo di un linguaggio trans-culturale da cui far scaturire una critica trasversale alle culture, in grado scardinare i conflitti culturali e superare le inutili logiche del doppio standard. Sull'opportunità di una prospettiva transculturale nella riflessione etica si sono espresse molte voci del dibattito internazionale.[281] Prendere come riferimento la vita delle donne, significa

[280]Ivi, p. 99.

[281]Brooke Ackrley propone uno studio dei diversi percorsi metodologici condotti da teorici nel campo della filosofia pratica che hanno affrontato il tema della universalità dei diritti umani. Tra questi Charls Taylor e Martha Nussbaum, il primo avanza l'idea che esista la possibilità che in una prospettiva transculturale vi possa essere tra un insieme circoscritto di diritti un *overlapping*

adottare una base di analisi e comparazione significativa per poter indagare i problemi relativi alla vita delle persone da uno sguardo prospettico particolare. La Nussbaum elabora nella sua indagine filosofica, il problema della determinazione di criteri di giudizio e di misurazione della qualità della vita che risultino credibili e non parziali e che abbiano la capacità di essere immuni alle tendenze particolaristiche. Questa nozione di qualità della vita è stata impiegata nell'analisi di questioni relative alla violazione di diritti umani fondamentali, seguendo una prospettiva di valutazione di tipo realista, in coerenza con ciò che gli individui sono concretamente capaci di fare e di essere. "Si è […] sostenuto che le caratteristiche che rendono buona una vita sono largamente indipendenti dal giudizio e dalle esperienze coscienti di quella persona".[282] Nelle opere dell'autrice l'analisi di ciò che come individui siamo di fatto in grado di fare e di essere, assume una portata molto ampia investendo quei tratti distintivi della condizione umana, così da oltrepassare i limiti del localismo ed assumere l'ampiezza di un respiro globale. Tale ambizione non è esente da quelle critiche che vedono in un progetto di universalismo trans-culturale, il rischio di intromissione forzata in una cultura *altra* estranea ed inaccessibile sul piano assiologico. *L'argomento fondato sulla cultura*, a cui sovente si riferisce la critica relativa al discorso della Nussbaum, spinge a giustificare o ad attribuire un tacito assenso ad una certa prassi perché interna alla cultura tradizionale che si presenta apparentemente unitaria nel promuovere ad esempio una visione della donna caratterizzata da una condotta di morigeratezza che la renda rispettabile e gradita alla comunità; condizione essenziale perché la donna possa ottenere quegli spazi di libertà necessari ad intraprendere attività che le diano visibilità e riconoscimento sociale. Si compie sovente l'errore di trascurare ed omettere la presenza, in molti contesti tradizionali, di voci dissidenti che cercano percorsi di rinnovamento e che ambiscono ad una prospettiva di cambiamento. Queste tendenze compresenti hanno talvolta generato l'idea di una tradizione recepita come un Giano bifronte disponibile ad accogliere insieme, come aveva inteso anche Vasanti, una donna indiana a cui Nussbaum riferisce molte questioni affrontate in *Diventare Persone*, "il silenzio della subordinazione e la turbolenta voce della protesta".[283] Spesso si trascura il fatto che

---

consensus. Per la Nussbaum i diritti umani universali costituiscono, al pari delle capacità strumenti, la base per un impegno politico per far sì che si possano meglio configurare l'idea di una vita i qualità che il linguaggio delle capacità possa contribuire a determinarne una nuova chiarezza concettuale. Cfr. B. A. Ackerly, *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 95-118.

[282] P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, cit., p. 97.

[283] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit., p. 62.

le culture si presentano come realtà dinamiche in cui esiste l'eterogeneità delle posizioni e la possibilità che queste siano assunte liberamente e non indotte da altre pretese. Una tale posizione pregiudiziale riterrebbe molte culture incapaci di riflettere in modo critico sulle proprie istanze.

A sostegno del suo intento trans-culturale, Nussbaum ritiene di poter affermare che il *capability approach* non offra alcun vantaggio alla cultura occidentale a scapito delle altre, poiché i contenuti a cui fa riferimento sono presenti in ciò che si riconosce intrinseco alla dignità umana e per questo patrimonio di ogni cultura. Tale prospettiva vanta poi il merito di salvaguardare il valore della diversità dei costumi, senza tuttavia tollerare né preservare la brutalità di alcune pratiche violente ed incapacitanti come la pratica della mutilazione genitale delle donne.[284] La posizione assunta dalla Nussbaum, in questo affine alla posizione di Sen, non si presta poi a concessioni di tipo relativistico. Il relativismo non si addice ad una trattazione etica sulla complessità culturale poiché tende ad assumere sul piano normativo un carattere autodistruttivo: "nel chiederci di sottometterci a norme locali, ci chiede di osservare norme che sono nella maggioranza dei casi non relativistiche".[285]

La teoria delle capacità risponde ad una riflessione insieme etica e metaetica. Queste indagini sono tra loro complementari ed operano in modo coerente con i principi teorici e le implicazioni operative su cui si muove la teoria stessa. Il carattere metaetico dell'approccio di Nussbaum assume una connotazione realista ed oggettivista, coerente con l'impostazione aristotelica da cui prende spunto, in quanto si riconosce che i valori siano in sé titolari di una verità che attiene alla realtà dell'esistenza umana. Il realismo della teoria di Nussbaum viene associato, come fa notare Magni, ad una impostazione di tipo procedurale, così da indirizzare la riflessione etica secondo una condotta comportamentale realista e oggettivamente condivisibile. La valutazione metaetica di attendibilità commisurata all'esperienza viene condivisa anche da Sen che considera la possibilità di revisione di una condotta morale in base a considerazioni di carattere fattuale, che contribuisce a definire la condizione di attendibilità razionale della stessa riflessione etica.[286] Sul piano metaetico la proposta di Nussbaum differisce da quella di Sen, che rimane in una posizione di ambiguità rispetto al rapporto fatti-valori e neutrale a livello metaetico. La posizione metaetica assunta da Sen tiene conto del pluralismo etico e del

[284] Si veda in merito M. C. Nussbaum, *Se la tradizione viola i diritti* in "Il Sole-24 Ore-Domenica", 17 ottobre 1999.
[285] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 68.
[286] Cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità*, cit., pp. 126-127.

disaccordo morale che permane in una società complessa dove esiste disaccordo tra valori considerabili rilevanti per la vita umana. Sen assume dunque una posizione di relativismo metaetico di carattere descrittivo da cui quasi implicitamente, Magni ritiene sia possibile derivarne una dimensione di relativismo etico. Ciò spiega la distanza dell'esito cui giunge l'etica di Sen rispetto alla possibilità contemplata nella teoria di Nussbaum, di una lista definita di capacità fondamentali. Posizione che porta l'autrice ad assumere sul piano metaetico una concezione caratterizzata da realismo interno, che spiegherebbe anche il particolare legame esistente tra bene e giusto che si propone come una relazione stretta, sebbene non venga formulato in via definitiva: il primo ha priorità sul secondo, coerente con la centralità dell'autonomia individuale della persona nella scelta di spazi di vita di cui siamo autonomamente responsabili e il giusto attiene ai governi e alle costituzioni volte alla tutela dei diritti umani. Tale questione diventa il punto nodale su cui Nussbaum incardina la sua proposta filosofica relativa ad una concezione oggettivistica della qualità della vita: "cominciamo con alcune esperienze –non necessariamente le nostre, ma quelle di membri della nostra comunità linguistica, ampiamente concepite. Sulla base di queste esperienze, una certa parola fa il suo ingresso nel linguaggio del gruppo, e indica qualsiasi cosa sia il contenuto di quelle esperienze".[287] Tale procedimento che fa scaturire dall'esperienza umana più prossima una lista di virtù fondamentali che hanno dignità sostanziale, secondo una concezione della natura umana che trova conferma nell'etica aristotelica, rendendo la concezione filosofica proposta da Nussbaum contemporaneamente *densa, sostantiva e vaga.* Seguendo l'espressione usata da Roberto Poli in *Fra speranza e responsabilità*, possiamo ritenere che "la componente sostantiva si riferisce al fatto che la teoria delle capacità non è una teoria formale, minimale. Al contrario si tratta di una teoria ricca di contenuto. L'altra componente, quella della vaghezza, allude al fatto che le capacità si possono realizzare in indefiniti modi diversi. La teoria non predetermina alcuna specifica ricetta per la realizzazione delle capacità. Ogni tradizione, cultura e contesto sociale, così come ogni singolo individuo, può cercare la propria strada"[288].

Sul piano metaetico la teoria delle capacità sostenuta da Amartya Sen conferma la sua posizione critica verso la concezione utilitarista, che non può avere rilevanza nella valutazione che costituisce un'attività riflessiva, e che non può ridursi alla condizione del mero desiderare. L'attività valutativa intesa secondo l'approccio delle

[287]M. C. Nussbaum, *Non-Relative virtues: An Aristotelian Approach,* cit., p. 247.
[288] R. Poli, *Fra speranza e responsabilità*, cit., pp. 140-141.

capacità, ci permette di attribuire valore a qualcosa, anche prescindere dal fatto che sia oggetto di desiderio o che costituisca per noi un vantaggio.

Rimanendo nel relativismo metaetico di Sen, è interessante notare che l'autore ammetta l'importanza di considerare la dimensione razionale in etica, dove i casi di disaccordo sarebbero risolvibili quando si ha a che fare con giudizi di valori *non-basilari* ovvero quei giudizi che la revisione di assunzioni fattuali può spingere a modificare.[289] La razionalità in etica assume così una dignità più ampia e composita che si serve di una dimensione critica per valutare i valori e i fini della condotta umana. Sebbene la razionalità conferisca dignità al discorso morale, non è abbastanza rilevante per sanare i dissidi presenti tra valori differenti; "rimarranno indubbiamente casi in cui la persona stessa è convinta di aver operato un tale scrutinio […], sebbene gli altri siano lontani dall'esserne convinti. Se queste differenze rimangono, l'approccio non sostiene un modo di fare pressione sullo scrutatore recalcitrante".[290] Ma ci si chiede se nel discorso etico l'essere liberale e neutrale di una teoria nei confronti dei suoi interlocutori sia un requisito di merito sufficiente o se appare opportuno spingere il discorso verso una prospettiva di ragionevolezza in cui il disaccordo tra i singoli possa essere sanato.

L'etica pluralista, sostenuta a vario titolo da Sen come da Nussbaum, insiste sulla comune convinzione del confronto tra credenze, valori e sistemi morali differenti, che non sempre rendano possibile l'accordo. È con il banco di prova del pluralismo che le due teorie entrano effettivamente in vivo confronto, essendo la posizione di Sen apparentemente troppo generica e soggetta ad ambiguità e, di contro, quella della Nussbaum troppo propensa ad ingabbiare il pluralismo in un elenco definito di capacità universali. Nell'affrontare tale diatriba, Quizilbash auspicherebbe tra le due versioni dell'approccio delle capacità, una soluzione mediana che fosse in grado di compensare l'idea di capacità come *spazio valutativo* assunta da Sen e l'esigenza di completare questa concezione con una visione di vita buona che Nussbaum sostiene. Secondo Quizilbash appare evidente che la difficoltà di mediare tra due istanze altrettanto rilevanti, renda complessa la formulazione di una via di mezzo tra le due istanze così, in questa direzione, un pluralista che intende promuovere un approccio critico alla qualità della vita, potrebbe rilevare nel paradigma delle capacità un approccio volutamente ed effettivamente incompleto, sebbene capace di proporre notevoli suggestioni.

[289] Cfr. S. F. Magni, *L'etica delle capacità*, cit. pp. 127-129.
[290] A. Sen, *Razionalità e libertà*, cit., p. 63.

III.8 Una specificità rilevante.

Una prerogativa della filosofia delle capacità proposta da Martha Nussbaum, concerne il delinearsi di un approccio che pervade la vita umana nelle sue dimensioni più varie: dall'immaginazione alla capacità emotiva. Nella filosofia pratica elaborata da Martha Nussbaum, la capacità integra il diritto nella dimensione umana emotiva e desiderativa, coerente con un'analisi della dignità ed autonomia delle emozioni e dei desideri. Infatti il richiamo alle emozioni "rappresenta un fatto notevole nel diritto. […] esiste un ampio consenso sul fatto che le emozioni possono essere valutate non soltanto in termini di intensità, di sentimenti forti o deboli, ma anche in termini di maggiore o minore ragionevolezza, ossia più o meno in accordo con l'ipotetica norma giuridica dell'«uomo ragionevole»"[291].

Le emozioni, sono *parti umanamente significative della personalità* di ognuno, sempre dotate di un elemento intenzionale e valutativo. A partire dalla riabilitazione cognitiva delle emozioni, Nussbaum rivendica l'autonoma dignità del desiderio e sostiene che le emozioni siano degne di rispetto in sé. Ciò non impedisce tuttavia alla filosofa di operare una critica alla visione dominante del desiderio che potrebbe deformare la condizione di libertà della scelta, fino a stravolgerne il senso come accade con il fenomeno delle preferenze adattive: una critica che nel caso delle donne coinvolge non solo le preferenze degli altri riguardanti le donne ma anche (e forse soprattutto) le preferenze delle donne riguardo a se stesse.

Nella vita delle donne, afferma Nussbaum, sovente la dimensione del desiderio è socialmente deformata, non solo perché esse sono di fatto costrette a desiderare ciò che è imposto da altri, ma anche perché la paura, la mancanza di aspettative, le condizioni economiche e sociali, le spingono a non riconoscere di fatto quelli che sarebbero i loro desideri più autentici, le privano persino della possibilità di immaginare e desiderare condizioni di vita diverse, obiettivi alternativi. Il desiderio deformato o adattivo impedisce l'emergere delle potenziali capacità combinate e dunque è lesivo in prima istanza per lo sviluppo pieno della persona.

L'esperienza del confronto con donne indiane, in particolare con Vasanti e Jayamma, protagoniste della riflessione proposta in *Diventare persone*, permette alla Nussbaum di sperimentare personalmente il dialogo empatico, che si rivela occasione effettivamente trasformativa per la concezione etica della filosofa e per una consapevole comprensione delle problematiche che hanno impegnato Martha Nussbaum durante la sua collaborazione presso la WIDER. Entrare in relazione con

[291] M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità,* cit., p. 39.

storie di vita profondamente differenti come quelle di donne vessate da esistenze vulnerabili di cui è causa una cultura tradizionale che le perseguita duramente,[292] permette di elaborare un'idea di qualità della vita umana differente ma fondamentale per una comprensione più ampia della realtà, così da riconoscere un insieme di esperienze fondamentali che esprimono funzioni proprie degli esseri umani, costitutive della stessa natura umana. Martha Nussbaum intende dunque rintracciare all'interno della stessa storia di vita umana, quelle condizioni che la rendono buona e individuare eventuali zone d'ombra dove la dignità della vita appare prostrata o violata. Nel caso particolare delle donne, la riflessione si focalizza sulle capacità mancate o sugli orizzonti di vita che divengono inaccessibili. Partire dalla concreta esperienza personale, permette di riconoscere quegli abiti morali che attribuiscono valore alla nostra vita e, con l'attività immaginativa, riconoscerne la possibilità anche per la vita degli altri. In questo modo l'etica concepita dalla Nussbaum è intesa, come fa notare Bernard Williams, come *una forma di abilitazione nel mondo piuttosto che come una sua descrizione*.[293] La libera narrazione di storie vissute ed il carattere discrezionale della testimonianza, assumono un ruolo rilevante per la riflessione etica, dal momento che si tratta di un'esperienza intima e dolorosa che trascina con sé, anche nella rievocazione narrativa, emozioni e disagi che un dialogo carente sul piano della comunicazione umana ed empatica, ne comprometterebbe il buon esito. Susan Okin obietta che questo modo di affrontare le problematiche afferenti la vita delle donne, sia coerente con la scelta di un *metodo narrativo* che la Nussbaum assume anche come espediente per giustificare la lista di capacità fondamentali. Questo modo di procedere genererebbe, agli occhi di Okin, un'altra grave forzatura: quella di intellettualizzare e travisare arbitrariamente le testimonianze delle donne in favore dei tratti salienti che caratterizzano l'approccio delle capacità, distorcendone parole e pensieri.[294] A questa pesante obiezione, la Nussbaum replica affermando che: "«narrative method» is a method of civic education. I use examples, here and elsewhere, to get the reader to image the problems, to see the human issues involved in what might otherwise read as bare statistics, and to show the connection between one problem and another the connection, for example, between getting a loan and escaping domestic violence".[295]

---

[292] M. C. Nussbaum, *On Hearing Women's Voices: a reply to Susan Okin*, in "Philosophy & Public Affairs", 32, 2, 2004, p. 202.
[293] B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., pp.178-179.
[294] M. C. Nussbaum, *On Hearing Women's Voices: a reply to Susan Okin*, cit., p. 202
[295] *Ibidem*

L'indagine critica condotta da Nussbaum fa emergere la presenza di problematiche correlate alla capacità narrativa e il rischio che l'acquisizione di una capacità non sia esattamente sufficiente per confutare in via definitiva abiti mentali radicati e diffusi in una cultura. "Even information about the role education plays in opening up political and employment opportunities for women may be insufficient to undermine the habit of thinking that education is for others, especially men".[296]

In seno alla riflessione sulle preferenze indotte e adattive, non poche perplessità sono espresse dall'autrice in merito agli assetti familiari all'interno dei quali si celano dinamiche che alimentano la marginalità delle donne e le disuguaglianze di genere. L'autrice affronta poi alcune questioni tradizionali emblematiche per l'etica delle capacità, facendo riferimento ad esempio alla consuetudine della dote presente in molti paesi che le istituzioni dovrebbe regolamentare in quanto, afferma Nussbaum, nociva per la possibilità di dispiegamento delle capacità fondamentali dell'individuo. Il problema di indicare nello stato un ruolo attivo nella correzione della pratica, solleva molte problematiche circa la considerazione dei legami familiari e delle libertà individuali su cui altre teorie rilevanti non risultano tuttavia sostenibili, si pensi, a tal proposito, alla posizione rawsiana già espressa. La Nussbaum ritiene plausibile nei confronti delle dinamiche familiari critiche, anche la possibilità di sostenere una strategia interventista che ponga lo sguardo su forme di paternalismo giustificate dalla necessità di tutelare il benessere delle donne.[297]

III.9 Considerazioni critiche sui meriti di un progetto ambizioso.

La teoria della Nussbaum appare esposta ad alcuni rischi ed in effetti l'autrice ne riconosce in più occasioni i tratti critici. Nella riflessione condotta da Zanetti, ad esempio, la teoria delle capacità proposta da Martha Nussbaum, l'istanza del pluralismo appare per certi versi compromessa, poiché questa essenziale condizione del discorso etico sembra essere forzata nella sua stessa possibilità: "la serietà del pluralismo sembra maggiormente rispettata se si accettano, insieme a *the beauty of radical otherness,* i presupposti del relativismo culturale: i popoli e i gruppi hanno concezioni della vita umana radicalmente diverse, e la ricerca di elementi

[296]Ivi, p. 204.
[297] M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, cit. pp. 134-136.

caratteristici e «fondamentali» dell'esistenza umana si compie inevitabilmente privilegiando l'autocomprensione del gruppo dominante. Se si determinano gli elementi fondamentali dell'umana esistenza, inoltre, risulta compromessa la libera elezione di un progetto esistenziale autonomo, di un *plan of life* scelto in accordo con le proprie individuali, personali opinioni".[298] Zanetti riprende una delle classiche argomentazioni di stampo liberale, che pone una critica sui limiti di una teoria essenzialista riferita alla natura umana e alla concezione del bene. Secondo l'autore, una concezione univoca rischia di tagliare fuori alternative che non siano confacenti con la prospettiva posta come dominante. L'attenzione che la Nussbaum sembra rivolgere al pluralismo e alla diversità, si riferisce di contro ad una concezione che intende essere intenzionalmente vaga proprio per mantenere aperto il dialogo della diversità ed evitare al contempo di ridurre a livello di relativismo soggettivo ogni istanza morale.

Bisogna tenere conto dell'eventualità di una visione del bene comune che sia rispettoso dell'individuo, poiché i membri di una comunità non riconoscono necessariamente gli stessi obiettivi ed esprimono una pluralità di beni tra loro incommensurabili. Eppure la questione che pone la discussione etica sul piano della tutela della dignità umana, richiede la possibilità di concepire uno spazio di discussione su cosa significhi riconoscere e tutelare l'essere umano. Anche la tradizione dei diritti umani si è evoluta in stretta relazione con la possibilità di coordinazione tra differenti espressioni della condotta umana, in modo da tutelare un'idea di vita che sia degna della condizione umana e che sia uno spazio comune. Per Nussbaum le capacità fondamentali possono costituire un minimo sociale fondamentale da cui poter costruire un'idea di vita che sia *degna della dignità di un essere umano.* La capacità delimita dunque una soglia di livello per la sostenibilità di una vita umana e riconosce le condizioni di un'appartenenza ad una identità complessiva, di volta in volta rinegoziata e rinegoziabile.

L'approccio delle capacità, nel denunciare i diffusi fenomeni delle preferenze adattive e nel riconoscere la possibilità di affrontare criticamente problematiche rilevanti in una prospettiva trans-culturale, ha il merito di affrontare in modo trasversale questioni etiche controverse. Tale merito assume ulteriore rilevanza nel confronto con altri approccio con cui naturalmente entra in relazione: l'utilitarismo,

[298] G. Zanetti, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, cit., pp. 189; 282-284.

il welfarismo e le altre teorie liberali. Per l'utilitarismo[299] si valuta la condizione di un soggetto in relazione ai desideri che egli manifesta. Nel caso particolare delle donne in certi paesi del mondo dove le condizioni di vita e il livello di alfabetizzazione risulta particolarmente deficitario,[300] se le donne non chiedessero di accedere a condizioni più agevoli, ciò di per sé sarebbe sufficiente, in un'ottica utilitarista, a rendere inopportuno alcun intervento. Tale convinzione appare falsata innanzitutto per il fenomeno delle preferenze adattive che colpisce in modo particolare le donne vulnerabili, distorcendo il reale significato di scelte compiute in condizioni di seria criticità.

Se poi si facesse riferimento alla concezione liberale contrattualista sostenuta da Rawls e da Dworkin, il discorso sarebbe da ricondurre rispettivamente a beni primari e risorse fondamentali. Se si riferisse questo approccio al caso delle donne in paesi fortemente problematici, dove si praticano le mutilazioni genitali femminili, tale approccio si rivelerebbe inadeguato ad affrontare questioni che acuiscono la disuguaglianza nella fruizione di risorse e di beni poiché la discriminazione di genere spesso non si manifesta come discriminazione nella distribuziona di risorse, comunque carenti, ma nella capacità di conversione di beni in effettive capacità, imputabile a pressioni culturali che ostacolano l'empowerment delle donne. Si può pertanto ritenere che né l'utilitarismo, né le concezioni liberali contemporanee, riescano ad avviare una critica alle problematiche culturali tradizionali che rappresentano il sostrato da cui si generano fenomeni di disuguaglianza di genere. Il fatto poi di trascurare "di considerare le pressioni culturali che ostacolano il formarsi in queste donne del desiderio di una maggiore educazione",[301] acuisce ulteriormente incapacità di queste donne di sottoporre a riflessione critica certe consuetudini. L'approccio della capacità indirizza il confronto verso la possibilità del cambiamento sociale e istituzionale che fornisca alle donne le capacità necessarie a realizzare una vita fiorente. Una questione rilevante di cui bisogna tenere conto -afferma Sen- è in quali termini nei fatti le persone godano di effettive libertà. "se il condizionamento

[299]La teoria di Sen recupera nell'approccio utilitaristico l'istanza conseguenzialista, tuttavia, la posizione di Sen, chiarisce Magni, si attesta su una prospettiva conseguenzialista pur non trascurando l'attenzione mostrata dal deontologismo per i diritti, come chiave con cui individuare la giustezza delle azioni, come aveva affermato Nozick.

[300] Sulla base dei Report sullo Sviluppo umano, Martha Nussbaum avanza una critica alle forme palesi di violazione dei diritti umani che sono perpetrate come disconoscimento della universalità capacità di vita fondamentali, perché sia possibile un'esistenza pienamente dispiegata. Tra i diritti posti in rassegna sono menzionati quelli educativi rilevando come in paesi come Niger o Burkina Fasi si registra una percentuale di donne tra il 5% e l'8%. Per una ricognizione complessiva si veda in appendice la Tabella 1 sugli INDICATORI DI SVILUPPO UMANO.

[301] S. F. Magni, *Etica delle capacità*, cit. p. 142.

sociale sottrae a un individuo il coraggio di scegliere, (forse addirittura di «desiderare» quel che gli viene negato, eppure apprezzerebbe se potesse scegliere), allora sarebbe iniquo basare la valutazione etica sulla *presunzione* che egli abbia effettivamente a disposizione quella scelta. Occorre focalizzare l'attenzione sulle libertà reali concretamente godute, tenendo conto di *tutte* le barriere – incluse quelle dettate dalla «disciplina sociale»".[302]

Amartya Sen, partendo dalla critica alla concezione utilitaristica, per la sua limitata base informativa e ridotta capacità di assumere un valido fondamento per la valutazione, nella sua monografia su *La disuguaglianza*, distingue tra il desiderare e l'attribuire valore, poiché il dare valutazione positiva a qualcosa può essere una buona ragione perché questa possa essere desiderata, ma bisogna tuttavia riconoscere la possibilità che esista la condizione per cui una cosa abbia valore, nonostante non sia oggetto di desiderio da parte di qualcuno. Il desiderare è dunque un evidenziatore di un valore che tuttavia assume dignità anche se non costituisce oggetto di preferenza. Si pensi, alla capacità interna di integrità fisica e al fatto che questa possa non essere desiderata in contesti dove appare invece desiderabile sottoporsi alla pratica delle *mgf*, al fine di tutelare la purezza della donna e recuperare un'integrità naturalmente negata. L'attenzione posta da Sen alle questioni della scelta individuale, è motivata anche dal carattere sociale che egli vi attribuisce poiché "l'atto di scelta di un individuo è, per Sen, sempre un atto sociale, che quindi risente delle relazioni sociali e che può essere finalizzato a preferenze di carattere altruistico o al rispetto di determinati obblighi".[303]

Susan Okin accostando alcune questioni del multiculturalismo ed in particolare la problematica delle mutilazioni genitali femminili, afferma la sua dura condanna e riconosce allo stesso tempo le innumerevoli difficoltà connesse all'espressione di una preferenza ancora diffusa in molti paesi, soprattutto nell'Africa sub-sahariana, dove la scelta della consuetudine sembra implicare un adattamento coatto alle regole della comunità. "Se una persona ha dovuto adattare le proprie preferenze e le proprie concezioni di sé per soddisfare gli uomini e per accettare il proprio ruolo sociale subordinato, non le sarà facile modificare tale adattamento. Inoltre, l'esperienza di singoli vincoli può produrre il bisogno psicologico di imporli alle generazioni più giovani".[304]

[302] A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 207.
[303] S. F. Magni, *Etica delle capacità*, cit. p. 49.
[304] S. M. Okin, *Replica* in S. M. Okin (a cura di), *Diritti delle donne e multiculturalismo,* cit., p. 145.

IV: Un discorso universalistico sensibile alle differenze: il caso delle mutilazioni genitali femminili.

Non c'è al mondo un essere femminile escisso,
mutilato, picchiato, violentato, calunniato nel quale non
ci identifichiamo e per il quale non ci sentiamo umiliate
A. Thiam

IV.I Sulla corporeità.

Un dato che accomuna tutte le culture umane è che nessuna società mantiene il corpo così come si presenta naturalmente. La pratica di modifica del corpo è comune a tutte le tradizioni culturali, sebbene differisca nella modalità di intervento: dalle forme non invasive, temporanee e reversibili agli interventi più incisivi che deformano la naturalità originaria, fino alla compromissione di capacità funzionali. Si pensi agli innumerevoli riti di iniziazione identitaria che attraverso la sofferenza formano la volontà ed il corpo, intervenendo su una normalità naturale che non rappresenta né sancisce appartenenze.

"Prior to any concrete cultural shaping, we are born with human bodies, whose possibilities and vulnerabilities do not as such belong to any culture rather than any other. Any given human being might have belonged to any culture".[305] Tuttavia, continua l'autrice, l'esperienza del corpo è culturalmente influenzata, la nozione di corpo assume infatti una differente espressione a seconda della diversa concezione culturale e sociale, distinguendo in modo netto una condizione caratterizzata dalla naturalità biologica ed una che alla naturalità biologica frappone l'appartenenza culturale e di gruppo, che permette al corpo di individuarsi in funzione dell'ordine culturale e dei riti che lo connotano. Così accade che "la correzione fisica ne comporta, necessariamente, una culturale che ha lo scopo di inserire gli individui nei ruoli sociali pertinenti al proprio sesso",[306] dal momento che il corpo circoscrive

---

[305] M. C. Nussbaum, *Non-Relative virtues: An Aristotelian approach*, cit., p. 263.
[306] M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, Torino,Bollati Boringhieri, 2003, p. 16. Si veda in merito anche U. Galimberti, *Il corpo,* v, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 33-36.

l'identità sia come dimensione anatomica sia come dimensione comunitaria. Tale assunto, incontra la sensibilità che il CA mostra verso questioni etiche che nascono in seno ai tratti identitari degli individui. Si tratta infatti di "un approccio materialista, che non prescinde dai corpi e dal concreto essere di ciascuno […] né dalle relazioni in cui sviluppiamo i nostri saperi e i nostri desideri. È un approccio che parte e mette al centro l'individuo",[307] poiché è in ogni storia personale che è possibile indagare il significato di un'identità.

Il corpo, prima espressione identitaria e relazionale, "da sempre […] è superficie di scrittura, superficie atta a ricevere il testo visibile della legge che la società detta ai propri membri marchiandoli. Ogni cicatrice è una traccia indelebile, un ostacolo all'oblio, un segno che fa del corpo una *memoria".*[308] Nel propendere verso una dimensione culturale dell'identità corporea, il corpo della donna ha assunto la funzione di suggello e confine di un'appartenenza etnica tanto più rivendicata quanto maggiore si mostra l'esigenza di reclamare un'appartenenza che la migrazione può mettere in discussione. Il corpo è oggetto di una particolare attenzione in tutte le culture conosciute, dove l'esigenza di migliorare qualcosa che si considera a vario titolo imperfetta, legittima la necessità di interventi migliorativi. In questo non fa eccezione una società come la nostra, particolarmente attenta ai significati e alle implicazioni dell'apparire.[309]

"Il segreto del gruppo è il segreto del codice che sottrae il corpo all'*ambivalenza* dei suoi possibili significati, per consegnarlo a quell'*identità* di gruppo a cui deve assimilarsi, uni-formarsi".[310] Si può tuttavia ritenere, con Nussbaum, che il corpo esposto alla fatica e alla deprivazione sia ovunque lo stesso corpo umano. In questi anni nel dibattito sulla salvaguardia dei diritti umani, a cui ha dato un originale contribuito l'approccio delle capacità, si è riconosciuta la tutela dei corpi nella loro integrità e salute, come la condizione inalienabile non contrattabile e trans-nazionale che riconosce la dignità della persona proprio attraverso l'intangibilità del corpo.

---

[307]T. Pitch, *Tess e io. Differenze e disuguaglianze nella differenza, diritti delle donne tra particolarismo ed universalismo.* in "Ragione pratica", 23, 2004, p. 358.

[308]U. Galimberti, *Il corpo,* cit., p. 371. Per una riflessione sulla rappresentazione del corpo femminile in relazione agli interventi di modifica, circoncisione, mutilazione di questo si veda C. Korieh, *"Others" Bodies: Western Feminism, Race, and Representation in Female Circumcision Discourse*, in O. Nnaemeka (a cura di), Female Circumcision and the Politics of Knowledge, USA, 2005, pp. 119-125.

[309]Cfr. F. Ruggiero, *MGF, ovvero un sentiero di decostruzione epistemologica,* in A. Forteschi-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, ISTISS ONLUS Editore, 2009, p. 106.

[310]U. Galimberti, *Il corpo,* cit., p. 372. Si veda in merito anche R. Bonito Oliva, *Il corpo della differenza* in "Filosofia e questioni pubbliche" 1, 2008, pp. 85 e ss.

Martha Nussbaum nella sua *agenda politica femminista,* pone al centro della discussione le donne ed elabora il problema della tutela del corpo nella concreta e contestuale esperienza umana, soprattutto in relazione ai temi tradizionali[311] che vedono molte donne nel mondo esposte al tragico in ossequio alla cultura dominante.

L'identità femminile, sovente considerata depositaria della cultura e dell'appartenenza, espressione dell'indigenato, viene recentemente accentuata dall'ossessione dei fondamentalisti per le donne e per ciò che rappresentano nella comunità. Si tratta di una tendenza vista come una compensazione rispetto all'incapacità di avviare un cambiamento in termini di sviluppo. La sociologa maghrebina Fatima Mernissi, come altre intellettuali femministe, hanno suggerito una lotta per l'emancipazione di genere, partendo da una forma interna di rivoluzione attraverso un'interpretazione critica della fonte più autorevole della cultura islamica: il Corano, per rintracciare, attraverso una nuova riflessione critica, le ragioni di un'opposizione contro i fondamentalismi e contro assunti culturali infondati. Su questa scia, nei paesi islamici si espande in questi anni il dibattito interno ad un gruppo di studiose che ha elaborato una forma di femminismo islamico, proteso verso una reinterpretazione della parola del Profeta a partire dalla tradizione, per rivendicare una nuova dimensione di valori tradizionali fraintesi e travisati come il pudore e la morigeratezza. Mernissi fa appello all'accesso alle fonti dirette che non sempre confermano le istanze di intolleranza di genere che quella stessa cultura invece sembra coltivare. Nella fonte principale del Corano si raccomanda in più passi una condotta modesta valida tanto per le donne quanto per gli uomini. Tale incongruenza tra la fonte religiosa ufficiale e una diffusa pratica di violenza contro le donne, non può essere risolta secondo una logica semplicistica ma richiede opportuni distinguo. Al tal proposito appare fondata la critica che Nussbaum muove a Okin in occasione del dibattito sui temi del multiculturalismo, circa il fatto di trascurare la complessità delle questioni sollevate dal rapporto tra religione e femminismo.[312]

A livello religioso, la pratica di mutilazione-escissione dei genitali femminili è considerata, secondo l'islam, un *hadith* assunto come *makrama* ovvero come condotta non obbligatoria. Essa assurge a difesa delle donne da possibili abusi sessuali extramatrimoniali a cui queste possono esporsi, a causa dell'istintiva tendenza ad assumere comportamenti sessualmente disordinati; sembra trapelare

[311]Si veda in merito l'articolo di L. Battaglia, *Un universalismo sensibile alle differenze: il femminismo di Martha Nussbaum,* cit., pp.165 e ss.
[312]M. C. Nussbaum, *Un invito a non semplificare*, in S.M. Okin, *In diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 119.

un'immagine della donna come soggetto incapace ed in balia di ogni istinto che finisce per compromettere su più fronti la sua stessa credibilità.[313]

La riflessione sulla corporeità delle donne ha ispirato molti progetti mossi dalla possibilità di rintracciare, in contesti differenti, tratti condivisibili della concezione del corpo femminile. Nel progetto *Corpi consapevoli; MGF e integrazione nello stato di diritto,*[314] con il contributo di Fatima Mernissi, si parte dall'assunto che le donne, solo recentemente, iniziano ad avere consapevolezza e volontà di discutere argomenti che le pongono a confronto con società a dominanza maschile in cui esse sono solo appendici.[315] Da ciò si è poi tracciato un percorso orientato verso l'interpretazione dei segni sul corpo della donna mutilata, fino ad una decodifica che comprenda quei segni che accomunano le donne nel modo di intendere la dimensione femminile, rendendo i corpi rappresentativi di un mondo privato e pubblico.

La dimensione simbolico-emozionale che caratterizza ogni cultura, esprime una realtà dinamica che trova nel corpo delle donne una valenza significativa. Nel progetto *Corpi consapevoli* si è affrontato l'argomento partendo dal corpo delle donne, per giungere ad indagare la pratica delle *mgf* attraverso l'uso di interviste narrative. "Il *potere delle storie* sta nel fatto che esse intervengono nel rapporto tra le singole persone e la realtà circostante consentendo loro di conoscere, di farsi conoscere e di produrre effetti. Ed è soprattutto in riferimento alla capacità delle storie di *generare conoscenza* che si è centrato il nostro interesse".[316]

Le *mgf* rappresentano un esempio di complessità e varietà di valori che gravitano intorno al significato di questa pratica consuetudinaria. Essa stessa, come si evince dalle molteplici espressioni linguistiche semanticamente dissimili con cui viene indicata, rileva una pluralità irriducibile di significati e presunte giustificazioni che bisognerebbe più realisticamente ricondurre al significato che le persone

---

[313]In occasione del Convegno regionale della Comunità islamica di Sicilia e Unione delle comunità islamiche d'Italia, "*Islam in Europa tra apprezzamento e rifiuto*", Catania, 01/05/2011 l'Imam Dott. Abdelhafid kheit afferma: *Esistono certi comportamenti che vengono addossati alla religione ma in realtà la religione non ha alcuna rilevanza. Ci sono poi le tradizioni quelle incidono nel determinare la vita delle donne anche in modo nocivo... La donna, secondo il Corano, in certi momenti della sua vita quotidiana non è sempre nella sua capacità morale e fisica, lo dice anche la scienza…allora nella testimonianza, cioè nella vita in generale di tutti i giorni la donna deve essere affiancata da un'altra donna, secondo la legge coranica. Perché la donna in certe situazioni non è sempre in forma… è una cosa normale, naturale, verificata con la scienza...*

[314] A. Forteschi-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, Istituto per gli studi sui servizi sociali ISTISS ONLUS Editore, 2009, pp. 9 e ss.

[315] Sulla critica di Mernissi alla società patriarcale più e prima ancora dell'influenza islamica si veda F. M. Corrao, *La condizione femminile nel mondo arabo oggi, il problema è solo il velo?* in "Filosofia e questioni pubbliche", 1, 2008, pp. 35 e ss.

[316]A. Forteschi-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, cit. p. 17.

soggettivamente coinvolte nelle comunità di appartenenza possono attribuirvi.[317] Anche l'Iac, il comitato inter-africano sulle pratiche tradizionali, ha da tempo affermato la necessità di partire dalla vita e dal pensiero delle donne africane coinvolte per evitare dannosi pregiudizi occidentali che percepiscono la donne vittima della pratica in un contesto in cui tale consuetudine venga condivisa dalla cultura familiare e favorita proprio dalle donne che sono parte attiva negli stessi processi di attuazione. Bisogna inoltre riconoscere che in ogni cultura ci sia uno spazio tra le diversità significative presenti, poiché esistono elementi di dominanza di alcune rispetto ad altre istanze che assumono una posizione marginale.

Il grande studioso strutturalista Claude Lévi-Strauss, convinto assertore che la realizzazione della natura umana non possa essere riferita ad un'umanità astratta, ma a *culture tradizionali*, sosteneva come gli scarti differenziali presenti tra le culture, in quanto istanze costitutive della soggettività umana, dovessero essere tutelati contro il rischio di omologazione. Tale posizione, non priva di tratti significativi, generava già negli anni cinquanta lo scontro con la cultura internazionale dei diritti. "Molte delle attuali polemiche suscitate dalle mutilazioni sessuali sono inquadrabili nella tensione tra relativismo culturale e universalismo etico. Al relativismo culturale […] si rivolgono più o meno direttamente i difensori o tolleranti la Mgf (es. Claude Lévi Strauss). Numerosi documenti nazionali e internazionali oscillano tra i due estremi, il che può dar luogo a posizioni di difficile interpretazione […]. Un curioso esempio di ambiguità è individuabile nella sessione plenaria dell'Organizzazione mondiale della sanità (Oms 28/5/1959), la quale, in risposta alle interpellanze delle Nazioni unite in materia, ha replicato che «le pratiche culturali in questione, risultando da concezioni sociali e culturali, non rientrano nella giurisdizione dell'Oms»".[318]

Se pensare ad un insieme di valori universali appare difficile in una prospettiva transculturale, è certamente opportuno sul piano etico intendere la possibilità di una comprensione reciproca tra identità differenti. La valutazione del pluralismo sulla base di una visione che oltrepassi i termini del relativismo e che consideri i valori in rapporto al significato che essi assumono per gli interlocutori che se ne fanno interpreti, potrebbe favorire una capacità critica necessaria alla discussione.

---

[317]F. Ruggiero, *MGF, ovvero un sentiero di decostruzione epistemologica*, in A. Forteschi-O. Gargano (a cura di), *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, cit., p. 108. Per una ricongnizione sulle differenze semantiche che contribuiscono a definire la pratica nei paesi a tradizione escissioria si veda la Tabella 3 in appendice sulle DIVERSE ESPRESSIONI USATE NELLE LINGUE LOCALI AFRICANE PER INDICARE LE E/MGF.

[318]D. Atighetchi, *La mutilazione genitale femminile come problema di sanità pubblica*, in "L'Arco di Giano", 13,1997, p. 182.

Le singole voci della lista di capacità fondamentali proposte nella filosofia pratica di Martha Nussbaum, capacità interne come la *salute fisica* e *l'integrità fisica,* costituiscono stati di essere e condizioni di agire talmente rilevanti per la vita umana da giustificare anche l'assunzione di forme di *paternalismo intelligentemente rispettoso,* per usare un'espressione cara alla Nussbaum, che necessità tuttavia di opportuni chiarimenti nel panorama della riflessione rivolta ai funzionamenti ed alle capacità.

Si può certamente riconoscere che la pratica delle *mgf* sia causa di gravi compromissioni responsabili di esporre a derive tragiche anche altre capacità fondamentali come *il pensiero* e *l'immaginazione* che la Nussbaum indica tra quelle *architettoniche,* necessarie ad una vita pienamente dispiegata, la cui negazione possa generare una condizione di deprivazione tragica. La compromissione di capacità e di dignità ascrivibile alle conseguenze psichiche derivate dalla pratica mutilatoria, sono state in questi anni documentate da recenti studi effettuati su un campione di migranti residenti in Sicilia da cui si evince come le donne coinvolte presentassero *traumatismi culturalmente organizzati*. "Attraverso queste procedure dolorose e traumatiche, nelle bambine vengono inculcati gli atteggiamenti femminili adeguati, atteggiamenti che vengono iscritti sui loro corpi non solo fisicamente ma anche affettivamente e cognitivamente nella forma di inclinazioni mentali, in veri e propri schemi di percezione e pensiero. L'identità così ottenuta implica il ripudio definitivo alla propria sessualità che viene ridotta alla necessità di procreare".[319]Le donne intervistate raccontano: "il motivo vero per cui lo fanno, io non lo so. Mia nonna mi racconta che esisteva tanto tempo fa, quando sua nonna lo faceva alle sue figlie. Si fa per motivi religiosi. […]Se non si fa, si prendono le infezioni. […] La donna diventa una svergognata. La bambina non diventa donna. […] L'uomo si prende un'altra donna, quindi, si deve fare e basta".[320]

Il riconoscimento dell'immaginazione come facoltà che agevola la comprensione di un giudizio morale, è un tratto saliente della filosofia pratica di Martha Nussbaum, riconducibile alla filosofia aristotelica. L'esperienza e il dialogo possono generare spazi comuni di accordo e confronto in modo da superare le difficoltà e le divergenze tra opinioni correnti differenti e contrastanti.[321] Tale assunto è certamente la base su

[319]R. Lo Baido, S. La Grutta, E. Profeta, G. Schiera, *Mutilazioni Genitali Femminili (MGF): echi nella mente di cicatrici sul corpo. Studio clinico e psicopatologico su un gruppo di donne immigrate in Sicilia,* in, "Rivista di psichiatria", 2004, 39, 4, p. 235.
[320] Ivi, p. 233.
[321]Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VII, 1, 1145b2-21.

cui Sen ritiene di poter affermare che le culture morali non siano necessariamente impermeabili agli stimoli e ai giudizi che da altre comunità possono pervenire. La possibilità di coltivare uno spazio comune di accordo e confronto, di esercizio della libertà, non è tuttavia intesa come espressione di un compromesso definitivo ma come la possibilità di una posizione che soddisfi i dialoganti, senza tuttavia pretendere di risultare definitiva né universale, poiché nella concreta esperienza è rintracciabile quella sensibilità che rende possibile un approccio dinamico, quale intende essere il CA.

D'altra parte il sostegno di capacità come immaginazione e pensiero, possono generare effetti positivi in seno a diritti fondamentali come l'istruzione, la libertà di pensiero, il diritto di evitare dolori inutili ed ancora il diritto di esercitare una capacità immaginativa, necessaria perché si possa reinterpretare un modo differente di intendere i valori e di rispettare le tradizioni. A questa capacità immaginativa che genera empatia, accrescendo l'intelligenza etica, si affianca anche la capacità di ragione pratica che costituisce per gli esseri umani un *diritto strutturale fondamentale* a garanzia dell'individuo e della possibilità di elaborare una progettualità di vita che, al di sotto di una soglia minima di espressione, ne comprometterebbe la pretesa dignità.

IV.2 Digressione metodologica.

In questa fase di studio, si ritiene opportuno l'intervento di un metodo sviluppato all'interno dell'approccio delle capacità che prevede l'apporto informativo e partecipato delle persone interessate e a vario titolo sono coinvolte nella pratica consuetudinaria delle mutilazioni genitali femminili. Il gruppo degli *stakeholders* coinvolti, provenienti da paesi a tradizione escissoria, hanno testimoniato aspetti della pratica, contribuendo alla definizione dei valori e delle questioni concernenti le istanze etiche riferibili alla lista delle capacità fondamentali (quelle interne come l'integrità fisica e quelle esterne come l'ambiente di vita e le appartenenze identitarie).

L'idea di adottare il punto di vista della persona direttamente coinvolta, attraverso un approccio narrativo che racconti storie emblematiche, prende certamente spunto dall'impostazione adottata da Martha Nussbaum nelle opere dedicate alla condizione

delle donne, poiché l'espressione narrativa, sostenuta dall'intento di comprendere la storia di vita di un individuo attraverso l'immaginazione, costituisce un approccio valido perché si possa *coltivare un'umanità* comune che sia espressione di un confronto critico tra istanze differenti.[322] Questa impostazione rappresenta inoltre un aspetto particolarmente importante per affrontare dall'interno una pratica controversa come quella delle *mgf*. Il tentativo di adottare il punto di vista del soggetto direttamente coinvolto, risponde poi all'atteggiamento assunto da molti bioeticisti che avallano approcci liberali a questioni in cui è coinvolta la persona sul piano dell'autonomia, della dignità, della libertà di scelta, dell'informazione e del consenso.

Perché la presente indagine assuma l'espressione di una riflessione liberale, coerente con l'intento manifestato dai maggiori teorici del CA, le questioni controverse che attengono alla ragione pratica nella relazione tra sfera pubblica e vita privata devono, secondo Sen, contemplare alcuni elementi di imparzialità. Tale pretesa era stata in qualche modo risolta da Adam Smith nella *Teoria dei sentimenti morali,* attraverso l'uso dello *spettatore imparziale*. Se l'idea, per quanto possibile, dello spettatore imparziale permette di mantenere quel carattere di incompletezza e di razionalità che una riflessione su questioni che riguardano l'ingiustizia sociale deve tener conto, bisogna tuttavia riconoscere che, secondo la versione proposta da Martha Nussbaum, l'attenzione alla particolarità della storia personale e al pluralismo delle concezioni di vita, imponga uno sguardo attento al contesto e alle singole narrazioni, esigenza che nell'indagare le *mgf*, diventa una condizione necessaria. La difficoltà di mettere insieme legittime pretese di indagine, rimanda all'apparente dicotomia tra cura e giustizia, che può trovare, una valida sintesi, tanto più significativa quanto più il discorso si riferisce a questioni di vita e di salute, nel fatto che "una convincente elaborazione teorica della giustizia non possa prescindere da una considerazione attenta e accurata del punto di vista di ciascuno".[323] Bisogna inoltre rilevare che il carattere di apertura ed incompletezza di cui risente la riflessione espressa nella prospettiva delle *capabilities,* consapevolmente intesa da Sen come un vantaggio per il paradigma stesso, permette di rivedere la teoria alla luce di cambiamenti sociali, istituzionali e culturali che sono costantemente presenti nella vita degli uomini. Pertanto la posizione di Sen in seno alla condizione di razionalità e di imparzialità di una discussione che sia attenta alle singole voci ma che abbia la pretesa di stimolare

[322] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., pp. 283-285.
[323] Ivi, p. 218.

la discussione pubblica, si attesta nell'ottica di un'*imparzialità aperta,* poiché si riferisce a questioni che siano in grado di rappresentare gruppi culturalmente eterogenei. In questa prospettiva, l'idea dello *spettatore imparziale* viene assunta da Sen come esempio di imparzialità aperta. Veca ne suggerisce poi una posizione più affine a quella dell'osservatore partecipante più che del mero spettatore.

Il principio attraverso cui giudichiamo la nostra condotta, afferma Adam Smith, consiste nell'allontanarci dalla nostra posizione naturale e nell'esaminare le nostre azioni *dal punto di vista di ogni equo ed imparziale spettatore*. Tale complicato esercizio di immaginazione, ci permette di stabilire se e in quali circostanze la nostra condotta possa incontrare l'approvazione di un osservatore. La possibilità di ottenere l'approvazione legittimerebbe la correttezza dell'agire.[324] È la stessa procedura che tendiamo ad applicare nel giudicare la condotta altrui, che richiede da parte nostra l'accoglimento delle sue motivazioni. È su questo fronte che il dialogo interculturale diventa una strada percorribile per favorire una concezione dell'integrazione sociale intesa come mutamento dell'identità in senso positivo, essendo l'identità un processo dinamico che richiede scambio e continue negoziazioni che mettono in discussione il problema di quale espressione sia da privilegiare di volta in volta, a seconda delle circostanze.[325]

In questo capitolo, dove si affronterà più in dettaglio la pratica tradizionale delle mutilazioni genitali femminili, gli interlocutori sono innanzitutto le donne provenienti dai paesi dove l'incidenza della pratica risulta più significativa e rappresentativa. Alcune di queste donne vivono da anni la realtà italiana, hanno conosciuto per esperienza personale o per esperienza indiretta la pratica delle *mgf* con la quale ancora ritengono necessario fare i conti, soprattutto per la difficile scelta di far sottoporre figlie e parenti sia in Italia sia nei paesi di provenienza. Le interviste narrative hanno coinvolto un gruppo di migranti che vive la realtà catanese, si è inoltre individuato un target prioritario rappresentato da mediatrici culturali e rappresentanti di associazioni di donne attive sul territorio ed esperte conoscitrici delle comunità di provenienza.[326]

---

[324] Si veda A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995, pp . 252-255.

[325]Cfr. O. Urpis, *Le mutilazioni dei genitali e la ridefinizione dell'identità collettiva*, in G. Del Giudice-G.Bambara-C Adimi, *I generi della violenza. Tipologia di violenza contro le donne e minori e politiche di contrasto,* Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 192-194.

[326]Si fa riferimento in modo particolare al contributo della D.ssa Gou-Wendenda Marie Denise Zaksongo, Vice Direttore del C.A.R.A. di Mineo (il maggiore centro a livello europeo per richiedenti asilo) e al contributo di mediatrici culturali attive presso L'A.S.I.F.I. (Associazione per lo sviluppo dell'imprenditorialità femminile immigrata).

Nella presente riflessione si privilegiano istanze come quella motivazionale, razionale ed emotiva degli individui, ricostituendo un ragionamento etico che si nutre anche di espressioni come la paura, la vergogna, la compassione, che costituiscono in modo rilevante il pensiero morale degli individui. Le emozioni per la Nussbaum compongono il sistema del ragionamento etico e sono rilevanti per la definizione dello spazio di determinazione della nostra vita spirituale e sociale. "La comprensione del rapporto tra le emozioni e le diverse concezioni del bene umano informerà le nostre decisioni quando ci chiederemo come la politica possa favorire il prosperare umano (human flourishing) […] senza lo sviluppo emotivo, una parte della nostra capacità di ragionare come creature politiche risulterà mancante".[327]

L'indagine qualitativa che si è tentato di proporre, consente di integrare le indicazioni derivanti dall'analisi dei dati statistici, evidenziando aspetti che non emergerebbero dalla lettura quantitativa del fenomeno, in specie nell'esplorazione di fenomeni complessi, come quelli correlati alle *mgf.*

IV. 3 Origini storiche e fenomenologia della pratica.

"Ogni anno, tre milioni di bambine e di donne sarebbero sottoposte ad escissione o mutilazione genitale, una pratica pericolosa e potenzialmente fatale che provoca dolore e sofferenze indicibili".[328] Il termine *mutilazione* è stato adottato nella terza Conferenza del *Comitato inter-africano* sulle pratiche tradizionali che riguardano la salute delle donne e dei bambini, tenutasi ad Addis Abeba nel 1990, lo stesso anno in cui il termine veniva raccomandato dall'Organizzazione Mondiale della Sanità come forma da utilizzare nell'ambito delle politiche attive in seno alle Nazioni Unite.[329] La mutilazione genitale femminile, solitamente espressa con la sigla *mgf,* dagli anni settanta sostituisce il termine circoncisione femminile, per sottolinearne una specificità di genere riferibile ai danni irreversibili sulla salute delle donne.

[327]M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 19-20. La valorizzazione delle emozioni come nuovo paradigma della riflessione morale si inserisce nella prospettiva della valorizzazione dei sentimenti di socialità e di empatia che accrescono la capacità di agire etico; sul ruolo delle emozioni, il grande assente, nella rielaborazione della riflessione etica si veda anche L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, p. 214.

[328]*Unicef, Changing harmful Social Convention: female genital mutilations/catting, Innocenti Digest 2005, trad. It. p.7* http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm-i.pdf

[329] Ivi, p. *9-10*

Atteggiamento comune delle istituzioni internazionali impegnate in prima linea nell'affrontare la pratica di *mgf*, appare quello di non utilizzare l'espressione circoncisione femminile perché fuorviante motivo di comparazione con la pratica maschile, dal momento che, a differenza di questa, si tratta di un'amputazione grave ed igienicamente non conveniente.[330] Tale accezione negativa del termine ha tuttavia suscitato non poche perplessità. Inevitabilmente, il problema delle *mgf* fa scontrare duramente due sistemi di riferimento culturali: da una parte, le *mgf* sono interpretate come delle mutilazioni responsabili di danni anatomici con complicanze potenzialmente mortali; dall'altra, non si può trascurare che nella tradizione delle culture in cui le *mgf* sono praticate, lungi dall'essere considerate un atto di violenza sul minore, si distinguono come un segno di attenzione, cura e amore della famiglia verso la bambina, un segno che sottolinea l'appartenenza definitiva ad un gruppo e permea l'identità dell'individuo.[331] Sebbene l'OMS condanni la pratica come non terapeutica e nociva per la salute della donna, dal punto di vista delle culture tradizionali si tratterebbe di un atto di cura verso le giovani donne eseguito da altre donne: la presenza femminile declinata nella forma di legami parentali e familiari, risulta schiacciante per le donne, responsabili nella sfera privata e coinvolte nel ruolo di protagoniste delle iniziative mutilatorie.

Le pratiche di mutilazione eseguite sui genitali di molte donne sono da alcuni decenni oggetto del dibattito nazionale e internazionale, che si è articolato in modo sempre più complesso con il progressivo accrescersi del fenomeno migratorio nei paesi occidentali, configurandosi come questione chiave dei diritti umani che vedono in primo piano l'*empowerment* delle donne.[332] Tale fenomeno è stato inizialmente percepito in Occidente, seppure in modo distorto, come il termine di uno scontro di

---

[330]Cfr. D. Atighetchi, *La mutilazione genitale femminile come problema di sanità pubblica*,cit., p. 177. L'autore si sofferma nell'analisi delle conseguenze riferibili alla pratica indicando danni rilevanti a breve e lungo termine sia sul piano psichico e psicosessuale sia a livello fisico, puntualizzando la specificità femminile della pratica nociva. Cfr anche G. Zwang, *Functional and erotic consequences of sexual mutilations,* in C. Denniston-M. F. Milos, *Sexual mutilations. A human tragedy*, New York, Plenum Press, 1997, pp. 66-67. La forma linguistica con cui definire le mgf appare controversa; l'espressione *femal genital mutilation* tradotta in italiano con la sigla MGF è stata adottata dall'Onu e da altre agenzie non governative, sebbene fino agli anni novanta si affermava l'espressione *femal genital cutting* che fa riferimento all'atto del tagliare senza assumere giudizi di merito. Anche S.K.Hellsten, *Rationalising Circumcision: Fromm Tradition to Fashion, from Public Health to individual Freedom. Critical Notes on Cultural Persistence of the Practice of Genital Mutilation*, in "Journal of Medical Ethics", 30, 2004, p. 250.

[331]Cfr. R. Lo Baido et al., *Il fenomeno delle Mutilazioni Genitali Femminili (MGF): studio clinico e psicopatologico su un gruppo di immigrate in Sicilia,* cit., p 231.

[332]Cfr. Ministero degli affari esteri, Linee guida per uguaglianza di genere e l'empowerment delle donne,2010,pp.19ess.
http://www.cooperazioneallosviluppo.esteri.it/pdgcs/documentazione/PubblicazioniTrattati/2010-07-01_LineeguidaGenere.pdf

civiltà, alimentato dall'estraneità di valori incommensurabili, nel difficile confronto con culture *altre*. Nel discutere di questa pratica bisogna certamente vagliare molte questioni, per non cadere nell'errore di una critica pregiudiziale. Si tratta di questioni che coinvolgono in primo luogo le diverse modalità di attuazione della mutilazione genitale che può comportare compromissioni lievi ed in altri casi molto gravi.

La questione delle pratiche di escissione/infibulazione irrompe nell'occidente come fenomeno non recente, ma di recente rilevazione da parte della società e del personale sanitario, che per primo ha dovuto far fronte ad una delicata questione di vita delle donne. La pratica di *mgf* indica la modificazione dei genitali femminili che l'OMS classifica in quattro forme: dall'escissione (meno invasiva) all'infibulazione che rappresenta la forma più violenta di mutilazione genitale (type III).[333] "Il tipo di intervento mutilatorio imposto varia a seconda del gruppo etnico di appartenenza. Il 90% delle MGF praticate è di tipo escissorio (con taglio e/o rimozione di parti dell'apparato genitale della donna), mentre un decimo dei casi si riferisce all'azione specifica della infibulazione, che ha come scopo il restringimento dell'orifizio vaginale e può a sua volta essere associato anche a un'escissione".[334] Le *mgf* vengono praticate in molte parti del mondo, con un'incidenza significativa nell'Africa sub-sahariana pari al 50%-90% della popolazione femminile. Secondo i dati disponibili, seppure approssimativi, le pratiche di *mgf* coinvolgono ancora oggi 130 milioni di donne nel mondo ed in Europa il fenomeno si attesta intorno alle 500.000 donne che sono state sottoposte alla pratica e sono 8000 ogni anno le minori a rischio. Il fenomeno pare tuttavia ridimensionarsi negli ultimi anni, secondo i dati elaborati da *Save the children* che registra un calo del 5% di minori a rischio di essere sottoposti a *mgf*,[335] sebbene conservi una forza espressiva che solleva sul piano etico molteplici quesiti.

La pratica delle mutilazioni genitali delle donne risale nel tempo alla tradizione antica, seppure appare difficile collocarne l'origine con adeguata precisione ed

[333]L'OMS con il dossier: *Eliminating female genital mutilation–An interagency statement* (OHCHR, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, WHO Female Genital Mutilations, 2008, p. 391. Il document conferma la suddivisione delle MGF in 4 tipi, aggiornandone però la descrizione e ponendo l'accento sulle numerose forme intermedie tra un tipo e l'altro. Cfr. Tabella 4 in appendice relativa a TIPOLOGIA DI E/MGF E INCIDENZA SULLA POPOLAZIONE FEMMINILE COMPLESSIVA.

[334]Per una ricognizione sui diversi interventi mutilatori si veda il Report su "*Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia",* Istituto Piepoli e Ministero delle pari opportunità, 2009, pp. 7 e ss. http://www.report_mgf_piepoli.pdf

[335]Cfr. A. Menonna, *Stime e proiezioni per quantificare il fenomeno delle modificazioni/mutilazioni genitali femminili,* in D. Carillo – N. Pasini (a cura di), *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali,* Milano, Franco Angeli, 2009, p 389.

attendibilità.[336] Secondo alcuni studiosi è possibile individuare tracce nell'antico Egitto, come testimonierebbe l'espressione *circoncisione faraonica*. Il termine infibulazione, dal latino *fibula*, rievoca la funzione di una spilla che nell'antica Roma veniva usata per fissare la toga ma che veniva anche applicata ai genitali degli schiavi per impedirne l'attività sessuale. Tra le fonti reperibili, Erodoto attesta la diversità dei costumi egizi, testimonia la particolare attenzione che i sacerdoti egizi avevano per la nettezza del corpo, affermando che *presso quell'antico grande popolo [gli egiziani] si circoncidono le pubende per motivo di nettezza.*[337] Lo storico riferisce che l'escissione veniva praticata oltre che dagli egizi, dai fenici, dagli hittiti, dagli etiopi.[338] In epoca successiva, Stradone, geografo e storico greco, scrive: "E' questa una delle tradizioni seguite con maggiore premura: […] circoncidere i maschi e praticare l'escissione alle femmine".[339] Anche testimonianze più recenti, attestano che tra il 1700 e il 1800 in alcuni paesi dell'occidente moderno si praticava una forma di *mgf*. In Francia, Germania e Inghilterra era ben nota la clitoridectomia terapeutica connessa a disturbi celebrali e nervosi che potevano manifestarsi a livello diagnostico come epilessia, nervosismo, isteria; una prassi terapeutica che aveva interessato anche Sigmund Freud. "Da molto tempo abbiamo compreso che lo sviluppo della sessualità femminile viene complicato dalla necessità di rinunciare alla zona genitale originariamente direttiva, la clitoride, per una nuova zona, la vagina".[340] Con queste parole Freud, nel suo studio sull'identità sessuale, sosteneva infatti che "l'uomo ha solo una zona sessuale direttiva, un organo sessuale, mentre la donna ne possiede due: la vagina, propriamente femmine, e la clitoride, analoga al membro maschile. […] Nello sviluppo della femmina vi è come un processo di trapasso da una fase all'altra, di cui non vi è nulla di analogo nel maschio. Un'ulteriore complicazione sorge dal fatto che la funzione della «virile» clitoride continua nella successiva vita sessuale femminile in una forma molto mutevole e

[336]La questione dell'origine della pratica è secondo Pasquinelli un falso problema in quanto difficile da rintracciare rischia di ostacolare la comprensione della pratica e della sua presenza oggi. Cfr. C. Pasquinelli, *Donne africane in Italia. Mutilazioni genitali femminili, identità di genere e appartenenza etnica,* in "Questioni di giustizia", 3, 2001, p. 491.

[337]Erodoto, *Historiae,* II, 37, in A. Colonna-F. Bevilacqua (a cura di), *Le Storie*, I, Torino UTET, 2006, p. 321.

[338]Ivi, 35-37, pp. 319-320. Lo storico greco parla di un antico grande popolo, egiziano, presso il quale *si circoncidono le pudende per motivo di nettezza.* Lo storico evidenzia la particolarità dei costumi egiziani e alle prescrizioni dovute alla loro religione. Tra le testimonianze presenti nell'antico Egitto emerge una tomba a Saqqara della sesta dinastia (2340-2180 a.C.)

[339]Strabone, *Geographica, XVII, 2.5,* in N. Biffi (a cura di), *Geografia. Egitto, Etiopia, Libia*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1988, p. 67.

[340]S. Freud, *Scritti sulla sessualità femminile,* Torino, Boringhieri, 1976, p. 37.

certo non ancora compresa in modo soddisfacente".[341] Dariusch Atighetzchi, docente di bioetica islamica, ha affrontato come tale consuetudine si sia espressa nel contesto occidentale come prassi terapeutica negli ospedali psichiatrici eseguita fino agli anni '40 del novecento, allo scopo di guarire le persone dal nervosismo e da eccessivi desideri sessuali.

La topografia della pratica appare presente in molti territori, sebbene in modo discontinuo. Nel suo articolo, il bioeticista Atighetchi pone l'accento sulla rilevanza di un tema che è stato e continua ad essere oggetto di attenzione da parte di organismi nazionali e internazionali, data l'ampiezza del fenomeno e la complessità di un intervento che coinvolge molteplici aspetti della vita: sociali, religiosi, etici e giuridici, coinvolti in queste consuetudini. "La mutilazione genitale femminile è tutt'ora diffusa in parecchie aree del pianeta dall'Africa (la maggioranza dei casi) all'Asia (si stima che anche alcuni paesi asiatici siano interessati dal fenomeno delle mgf si paesi a Indonesia, Malesia e alcune regioni dell'India), dall'Australia al sud America. La clitoridectomia sembra la tecnica di gran lunga prevalente […] seguita dall'infibulazione".[342]

L'area geografica dove maggiormente si concentra il fenomeno, rappresentata dall'Africa sub-sahariana, coincide con un territorio dove, secondo l'analisi riportata nel Report 2004 sullo *Sviluppo umano*, prodotto secondo la linea direttiva tracciata dall'approccio delle capacità, si registra per i 38 paesi compresi nell'area di riferimento, la necessità di intervento urgente e prioritario poiché si tratta di territori accomunati da bassi livelli di sviluppo rilevati secondo i parametri ISU.[343] L'*Arab Human Development Report 2004,* ha individuato in particolare un deficit di libertà gravante nella regione araba con un'incidenza più significativa rispetto alle altre regioni mondiali. La ragione di questo deficit non sembra legata agli abitanti degli stati arabi o a una cultura antidemocratica: *alcuni studi hanno dimostrato che nei paesi arabi vi sono altrettante persone, se non di più, convinte che la democrazia sia la miglior forma di governo che in qualsiasi altra parte del mondo, Stati Uniti ed Europa compresi.* Nel report si sostiene che tale condizione sarebbe da ricondurre

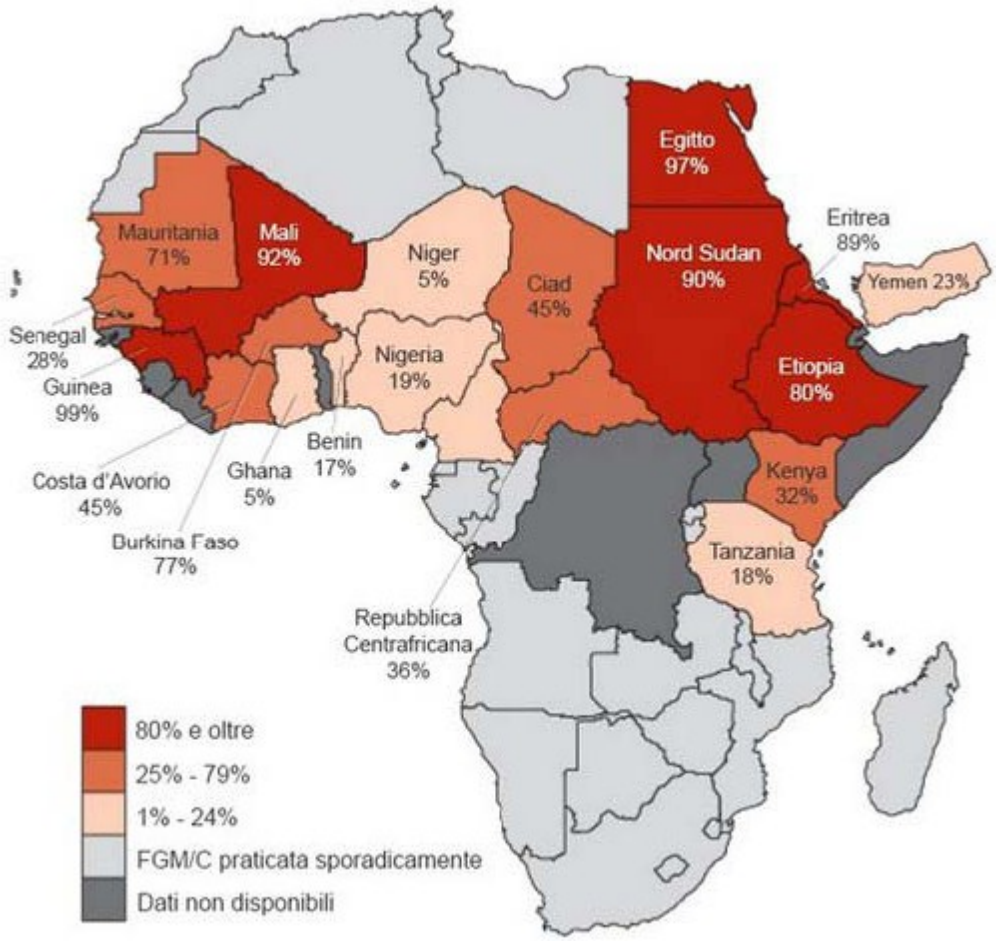
[341]Ivi, pp. 40-41. Anche Nawal El Saadawi, medico egiziano esperto della pratica di mgf, denuncia come tale prassi fosse conosciuta ed esercitata in occidente fino ai primi del Novecento e che Freud avesse promosso la pratica per favorire la negazione funzionale della clitoride. Cfr. N. El Saadawi, *Imperialism and Sex in Africa*, in O. Nnaemeka (a cura di), *Female Circomcision and the politics of knowledge. African women in imperialist discourses,* USA, 2005, p. 22.

[342]D. Atighetchi, *La mutilazione genitale femminile come problema di sanità pubblica,* cit., p.176. Per una ricognizione del fenomeno nei territori asiatici si veda www.state.gov/g/wi/rls/rep/9276.htm

[343]United Nations Development Programme, Human Development Report 2004, *La libertà culturale in un mondo di diversità*, Rosenberg & Sellier, 2004, pp. 30-32, in http://hdr.undp.org

alla mancanza di apertura alle idee e alla cultura provenienti dall'esterno della regione la causa del deficit di libertà.[344]

Viene di seguito riportata in Fig.1 una rappresentazione dell'incidenza della pratica di mgf nei territori africani dove si registra che 91,5 milioni di donne sono state sottoposte ad una forma di intervento mutilatorio e che ben 3 milioni sono le minori a rischio ogni anno.[345]



Fonte: elaborazione dati da OMS e ONU sulla base del *Demografic and health survey* (DHS *2005)*.

[344] L'approccio delle capacità suggerisce una prospettiva che guarda alle singole nazioni come punto di indagine comparativa che ha un rilievo morale e una valenza funzionale, sebbene venga utilizzato per considerare regioni sovranazionali, come nel caso dello *Arab Development Report* che considera un'area territoriale più vasta secondo una categoria identitaria ampia, adeguata per comprendere un fenomeno come quello delle *mgf* che incidono a livello della tradizione araba sia di religione islamica sia di religione cristiana.

[345] Report 2009, *Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia,* cit., p. 6.

IV.4 Limiti e prerogative dell'indagine statistica.

La difficoltà di effettuare una valutazione del fenomeno su base quantitativa ha reso necessario integrare più indagini in modo da rendere meglio rappresentato un fenomeno per natura sfuggente e impercettibile. Le fonti principalmente usate per valutare l'incidenza della pratica sono costituite dalle indagini DHS, *Demographic and Health Surveys*[346] e MICS (*Multiple Indicator Cluster Surveys*) a cui i primi sono associati, che rilevano l'incidenza in percentuale su donne di età tra 15 e 49 anni. Attualmente i dati DHS e MICS, rilevano la prevalenza delle *mgf s*econdo dati disponibili in 18 paesi. Le Indagini DHS, espresse nel progetto *Measure DHS*+ che raccoglie ed elabora informazioni circa il rapporto tra la donna intervistata e la pratica, attraverso indicatori multipli per determinare informazioni a livello nazionale e sub-nazionale, investono molti ambiti della vita ritenuti significativi per comprendere il significato e l'incidenza della pratica di escissione/infibulazione: il contesto di vita, la pianificazione familiare, la salute delle madri e dei bambini, la sopravvivenza infantile, salute riproduttiva e alimentazione. A questi elementi sono stati poi integrati dati correlati all'incidenza della pratica di *mgf* come la posizione sociale delle donne, la violenza domestica. Considerando che la popolazione rappresentata negli studi statistici è costituita da donne di età compresa tra 15 e 49 anni e data la difficoltà di coinvolgere le minori di 15 anni e di verificarne il tipo di pratica subita, la valutazione quantitativa del fenomeno, su cui ci si soffermerà brevemente, può essere intesa solo in senso proiettivo, poiché i dati disponibili sono quelli che emergono successivamente ad un periodo di 5-10 anni. Bisogna inoltre rilevare che le donne coinvolte dalla valutazione effettuata dai DHS sono soggetti che hanno avuto almeno un matrimonio e ciò circoscrive ulteriormente la proiezione del fenomeno. Solo recentemente, con le indagini E-DHS si è potuto rilevare l'incidenza della pratica di escissione ed infibulazione sulla popolazione femminile complessiva[347]. Le indagini DHS presentano anche dei limiti riferibili alla difficoltà di raggiungere le diverse identità etniche compresenti e conviventi nei territori

[346]Le indagini DHS sono promosso dall'agenzia statunitense per la ricerca e azione per lo sviluppo internazionale. Per una ricognizione dei dati ritenuti significativi per elaborare una valutazione specifica della pratica sul territorio si veda www.measuredhs.com Dal 1982 ad essa si è affiancata l'indagine prodotta dall'attivista olandese Hosken titolare dell'omonimo Report.

[347]Si veda in merito l'indagine *E-DHS Egypt 2008*. In appendice è riportata la Tabella 6 su INCIDENZA DELLA PRATICA DI E/MGF SECONDO E-DHS 2008. La Tabella conferma che la prevalenza di donne la circoncisione è molto diffusa in Egitto dove il 91 per cento di tutti i donne di età 15-49 sono state circoncise, tuttavia i risultati rilevano un calo in alcuni gruppi di popolazione.

nazionali. Bisogna inoltre rilevare che "le accurate indagini Dhs risultino più difficilmente replicabili in contesti extra-africani d'immigrazione, europei o nordamericani […]. Trattandosi di un'informazione assai delicata, è in primo luogo necessario escludere che in Europa o Nord America sia possibile rilevare tramite interviste «semplici» il carattere in oggetto: già «sensibile» in sé ma molto più delicato in contesti d'emigrazione connotati da stigmi negativi sul fenomeno incomparabilmente maggiori".[348] Ciò che interessa nella presente riflessione è tuttavia la possibilità che l'indagine quantitativa permetta di effettuare, la disaggregazione dei dati in modo da porre in primo piano quelle variabili che costituiscono per il CA fattori rilevante per la valutazione della qualità della vita.

Le indagini DHS e MICS consentono la disaggregazione dei dati nazionali per gruppo di età, per residenza urbana o rurale, per regione o area di residenza. Molte indagini mostrano anche le differenze nella prevalenza delle *mgf* per gruppo etnico o per religione di appartenenza, per livello di istruzione. La possibilità di analizzare dati disaggregati sulla prevalenza ha un'importanza fondamentale, poiché le medie nazionali possono celare, come accade in alcune circostanze, significative variazioni all'interno di un paese. Ciò verosimilmente avviene in misura minore nei paesi in cui si registra un'incidenza molto alta di *mgf* sulla popolazione femminile, come in Egitto, Guinea e Sudan, in cui i tassi di prevalenza oscillano intorno al 90%. Nei paesi in cui una significativa proporzione della popolazione non applica la pratica, si pensi alla Nigeria o al Senegal, la disaggregazione può notevolmente migliorare la comprensione del fenomeno. L'accesso a dati diversificati per appartenenza etnica e per regione di residenza, per quanto difficili da reperire, permettono di constatare che la pratica di *mgf* non colpisce allo stesso modo gruppi che vivono nel medesimo territorio. Emblematico il caso della Nigeria dove gruppi etnici differenti situati in zone limitrofe non sono interessati allo stesso modo della pratica: si pensi agli Yoruba gli Ibo e gli Hausa che conoscono e adottano la pratica a differenza di altri gruppi come Nupes e Fulani che ne sono estranei. In Senegal l'etnia maggiormente presente nel territorio, i Wolof, non praticano la mutilazione, sebbene sia una pratica ben conosciuta.

Le persone coinvolte attraverso le interviste narrative libere, hanno tutte espresso la consapevolezza che la cultura sia un processo in movimento ma si tratta di

[348] A. Menonna, *Stime e proiezioni per quantificare il fenomeno delle modificazioni/mutilazioni genitali femminili,* cit., p 384.

stabilire di volta in volta a quali riferimenti attribuire carattere di rappresentatività di un'identità mutevole. "ciò di cui abbiamo bisogno sono nuovi modi di pensare, capaci di frequentare particolarità, individualità, stranezze, discontinuità, contrasti e singolarità, […] una pluralità di appartenenze e modi di essere"[349]. La metodologia adottata è quella della narrazione attraverso l'intervista, un modo per riappropriarsi della parola.

A., donna nigeriana residente a Catania, madre di una bambina di 3 anni testimonia la pratica personalmente vissuta affermando:

In Africa è da cinque sei anni che non si deve fare più. In Nigeria esistono molte culture e molte identità: le appartenenze differenti hanno reso la pratica differente.

Ogni città ha la sua diversa modalità di vita e di sottoporsi alla pratica. Alcune lo fanno appena si nasce, altre prima del matrimonio.

Un fenomeno recente particolarmente significativo è rappresentato dalla tendenza ad anticipare i tempi in cui la donna debba sottoporsi alla pratica in ambiente urbano, rispetto ad un ambiente rurale che invece in alcune circostanze, posticipa il momento dell'intervento. Nell'ambiente rurale, dove la pratica risulta maggiormente radicata, le donne sottoposte alla pratica sono spinte a controllare il dolore dando così un segno di maturità. "La bambina/ragazza circoncisa sembra dimenticare in breve tempo la chiusura dolorosa della fanciullezza, aiutata […] sia dal consenso e dal sostegno del suo ambiente, sia dalla coscienza di un dovere sociale espletato che la rende completamente accetta ed integrata nel gruppo di appartenenza. Sottolineamo qui che sono proprio questi ultimi aspetti a mancare alla bambina emigrata in Occidente, la quale –al contrario della sua coetanea in terra di origine- per la mutilazione subita si troverà emarginata nel paese di accoglienza, in maniera talvolta definitiva e irrimediabile"[350].

Il contesto urbano è considerato un fattore significativo nell'influenzare la prevalenza della pratica che presenta una minore incidenza sulla popolazione femminile in ben 12 paesi su 18 coinvolti dalle indagini DHS o MICS. Le aree rurali rispetto a quelle urbane, appaiono infatti maggiormente soggette al mantenimento e

[349] C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 21.
[350]P. Grassivaro Gallo, *Figlie d'Africa Mutilate. Indagini epidemiologiche sull'escissione in Italia,* Torino, L'Harmattan, 1998, pp. 14-15.

alla reiterazione della pratica. La possibilità di accedere a dati disaggregati, a cui l'approccio delle capacità è particolarmente sensibile, permette di far emergere alcune istanze rilevanti per la comprensione del fenomeno come l'accesso all'istruzione e l'incidenza del grado di istruzione delle madri nella scelta di sottoporre le proprie figlie alla pratica e di perpetuare quindi la prassi tradizionale. Si rileva che in generale, le figlie di madri con un grado di istruzione più elevato hanno minori probabilità di aver subito una *mgf* rispetto alle figlie di madri con scarsa o nessuna istruzione.

La Tabella 2, sulla *Prevalenza (in percentuale) della E/MGF tra le figlie, secondo il grado di istruzione delle madri* di seguito riportata, si basa su dati dell'indagine DHS[351] e rivela che "se l'affluenza femminile ha la sua massima concentrazione a livello delle scuole primarie, mentre cala del 50 per cento a livello secondario e si riduce moltissimo a livello universitario, tuttavia l'accesso all'istruzione da parte di larghi strati della popolazione femminile è stato un progresso importante non solo, come in genere si pensa, perché ha elevato il livello di istruzione mettendo le donne in grado di assumere una maggiore consapevolezza e di negoziare la propria posizione diventando dei soggetti sociali critici e partecipi ai processi di cambiamento. L'importanza dell'istruzione femminile in Africa è soprattutto dovuta alle conseguenze che ha avuto sul piano complessivo dell'organizzazione economica e delle relazioni di potere, perché la scuola ha sottratto migliaia di ragazze alla reclusione nelle famiglie e al lavoro nell'unità domestica o alla vita nomade […] mettendo in moto un processo di cambiamento sociale che ha scardinato gerarchie sociali e ruoli occupazionali".[352]

Per quanto riguarda l'incidenza del livello di istruzione sulla pratica tradizionale, bisogna tuttavia riconoscere, come mostra la Tabella 2, che si registra un'inflessione talvolta considerevole, come nel contesto egiziano, particolarmente problematico per l'incidenza e la diffusione della pratica che in molte regioni rurali del sud si presenta nella sua forma più cruenta, l'infibulazione faraonica.

[351] Y.P. Stanley-N. Abderrahim-A. Zhuzhuni, *Female Genital Cutting in the Demographic and Health Surveys: A Critical and Comparative Analysis*, Rapporti comparativi DHS, numero 7, settembre 2004, ORC Macro. Sull'argomento si veda anche in appendice la Tabella 5 (5A-5B) su INCIDENZA INTERGENERAZIONALE DEL FENOMENO E MUTAMENTO NEL TEMPO.

[352] C.Pasquinelli, *La ricerca sul campo: risultati e considerazioni* in C. Pasquinelli (a cura di), *Antropologia delle mutilazioni genitali femminili. Una ricerca in Italia*, AIDOS, 2000, p. 46-47.

Tabella 2 - Prevalenza (in percentuale) della E/MGF tra le figlie, secondo il grado di istruzione delle madri[14]

Indagine	Nessuna istruzione	Primaria	Secondaria	Totale
Benin (2001)	11,1	2,5	0,7	8,2
Egitto (2000)	64,7	62,6	21,2	49,5
Eritrea (2002)	67,5	59,4	40,0	62,5
Etiopia (2000)	55,7	35,4	25,4	51,8
Guinea (1999)	54,7	44,0	55,1	53,9
Mali (2001)	73,1	73,9	64,8	72,8
Mauritania (2000-01)	77,4	60,6	41,1	70,9
Yemen (1997)	41,4	23,9	29,0	38,3

L'approccio delle capacità sostiene in molte elaborazioni teoriche, soprattutto nelle più recenti formulazioni in ambito applicativo, l'incidenza dell'accesso all'istruzione nel favorire condizioni di vita capacitanti.[353] L'idea che l'affermazione di quelle capacità rilevanti per una vita di qualità sia da ricondursi alla possibilità di accesso all'istruzione e alla formazione, ancor più rilevante se sensibile alla cultura umanistica e all'esercizio delle capacità critiche, è confermata dal fatto che la formazione culturale costituisca un valido indirizzo per uscire da meccanismi tradizionali che generano e acuiscono incapacitazione: in effetti favorire l'educazione significa per le donne intervenire attivamente nell'intraprendere scelte di vita anche differenti da quelle indicate in un contesto di tipo tradizionale. Gli effetti positivi dell'istruzione sono registrabili su più fronti: "l'istruzione di base, in particolare per le donne, è -afferma Sen- associata a cambiamenti sociali di diversa natura, come la riduzione della mortalità infantile e la rapida riduzione dei tassi di fertilità".[354] La peculiarità della pratica delle *mgf* richiede tuttavia di affrontare la questione non solo sul fronte delle relazioni culturali e della promozione dell'istruzione; essa richiede

[353]S. Alkire riferisce di alcuni progetti in Pakistan formulati sulla base del CA per promuovere *poverty reduction and female literacy*, registrando come il progetto più efficace sul piano della promozione delle capacità si sia rivelato, quello che incideva sull'alfabetizzazione delle donne per quanto avesse allo stesso tempo generato, anche se nell'immediato, avesse apparentemente generato minori effetti sul piano economico. In realtà si trattava di effetti positivi riferibili ad un periodo più ampio. S. Alkire, *Valuing freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction,* cit., p. 286.
[354]A. Sen, *Globalizzazione e libertà,* cit., p. 144.

una riflessione etica e sociale che abbia uno sguardo globale, capace di affrontare le criticità connesse alla problematica. Bisogna rilevare che, nonostante si siano effettuati interventi in favore della eliminazione delle pratiche di *mgf* attraverso una forte politica informativa e attraverso l'innalzamento del livello di istruzione e di educazione delle donne, questi interventi abbiano raggiunto -afferma Carla Pasquinelli- discreti risultati tra le élites sociali e tra le classi più agiate ma sono state insufficienti a livello della popolazione e in particolare di quella rurale.[355]

Secondo l'indicatore di sviluppo umano ISU, che elabora una concezione di sviluppo basata sulla dimensione delle capacità fondamentali rilevanti per la vita umana e trasversali alle singole culture, emerge come siano attualmente ben 27 i paesi a massima priorità, dove si registrano gravi fallimenti rispetto agli obiettivi umani indicati come costitutivi di una vita che si possa considerare degna. Tra i 27 paesi che presentano gravi criticità, ben 21 di questi gravita nell'area dell'Africa sub-sahariana. È proprio in questa area che si registra il più alto tasso di mortalità correlata alla maternità ed al parto nel mondo. Nei paesi a tradizione escissoria, la pratica delle *mgf* incide nel determinare il 50% dei decessi di donne nel corso della gravidanza.[356]

Amartya Sen, nel suo studio sulle carestie indica il caso dell'Africa subsahariana dove l'assenza per molto tempo di un processo di crescita economica complessiva è una delle ragioni che oggi contribuiscono a spiegare lo stato di deprivazione di quei paesi che hanno subìto carestie dagli anni settanta in avanti fino ai nostri giorni. "Alla base della propensione alle carestie di questa parte del mondo ci sono molti fattori, dal problema ecologico del deterioramento del clima, che rende più incerti i raccolti, agli effetti fortemente negativi delle continue guerre e guerriglie. Ma anche l'autoritarismo di parecchi degli stati subsahariani ha molto a che fare con la genesi di queste frequenti carestie.[357] Sen individua come i territori dell'africa sub-sahariana rappresentino un'eccezione negativa nel contesto dei paesi terzomondisti, in quanto se la produzione di cibo è aumentata agli inizi anni novanta in paesi come Cina e Asia, nello stesso periodo si registra un'inflessione nei territori sub-sahariani pari o superiore al 6%, determinando uno squilibrio tra crescita di popolazione e crescita di cibo disponibile. Molti di queste anomalie -afferma Sen- sono ascrivibili

[355]Cfr. C. Pasquinelli, *La ricerca sul campo: risultati e considerazioni,* cit., p. 31.
[356]S.S. Hassan, *La donna mutilata*, cit., pp. 21-22.
[357]Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., p. 185. Si tratta di una tematica complessa che in questa sede non viene affrontata. Si rimanda tuttavia ad alcuni tra i riferimenti bibliografici utili.

all'instabilità socio-politica di questi territori e alla mancanza di pace. In territori dove si sono verificate pesanti carestie come Somalia, Etiopia e Sudan, il senso della distanza del cittadino dalla politica e da chi esercita il potere politico è notevole e ciò costituisce un aspetto cruciale di ogni carestia.[358]

Ciò che risulta rilevante nella presente discussione è la tesi dell'economista indiano espressa nel Report 2004 sullo Sviluppo Umano secondo cui i valori siano molto rilevanti nelle questioni economiche, nei risultati conseguibili e sovente giustifichino le notevoli differenze registrabili da regione a regione.[359] La libertà in particolare, è un valore *intimante connesso con il futuro del mondo*. "L'effettiva possibilità, cioè la capacitazione, di ottenere ciò che una persona considera importante può dipendere dalle opportunità economiche, dalle libertà politiche e dai servizi sociali, così come dalle condizioni preliminari di buona salute, di istruzione di base, di incoraggiamento e sostegno dell'iniziativa".[360]

Sen riconosce che l'opportunità di puntare sul deficit di capacitazioni contribuisce ad assumere una visione più critica e individualistica di cosa significhi vivere una vita di qualità, sebbene emerga il problema di stabilire indicatori che possano esprimere in modo chiaro e condiviso dalle diverse culture rintracciando quei nodi critici che incidono in modo problematico su una o più capacità che essendo in perdita, alienano la dignità della vita umana intesa come *agency*. Si potrebbe riconoscere più che un indicatore comparativo, l'esistenza nella vita umana di funzioni particolarmente essenziali e di modalità specificamente umane di agire, permeate dalla ragione della socievolezza, coltivate da un'istruzione appropriata e dal piacere, ludico o intellettuale, dell'espressione di sé e dalla capacità di relazionarsi con gli altri.[361]

Se la diversità culturale non può essere considerata di per sé un valore, nemmeno è possibile, se non in modo acritico, considerare la diversità culturale un ostacolo allo sviluppo umano. La questione viene discussa con grande attenzione nel Report 2004

---

[358]Ivi, pp. 177 e ss.

[359] A. Sen, *Libertà culturale e sviluppo umano*, in United Nations Development Programme, Human Development Report 2004, *La libertà culturale in un mondo di diversità*, cit., pp. 20-22. Si veda anche A. Sen, *Globalizzazione e libertà,* cit., pp. 118-119.

[360]Ivi, p. 135.

[361]L'approccio delle capacità intende riferirsi in concreto alla vita delle persone in modo da elaborate criticamente una valutazione della qualità di vita di cui i singoli sono capaci. Tale riflessione insiste non solo su parametri quantitativi ma qualitativi, pur riconoscendo il carattere di incommensurabilità di alcuni valori e concezioni di vita. Questa particolare impostazione alimenta una delle più frequenti critiche rivolte alle capacitazioni e riguarda il fatto che rappresentano una misura eterogenea, a differenza di altri parametri di valutazione dello standard di vita come il PIL.

sullo *Sviluppo umano* in cui viene discussa come un *falso mito,* che può generare trappole identitarie pericolose per le donne. Diversità e sviluppo sono due fenomeni correlati ma non è possibile se non erroneamente stigmatizzare la loro relazione come decisiva per la vita delle persone. La questione della diversità culturale come ostacolo allo sviluppo, investe in modo particolare l'Africa sub-sahariana. "Il caso di una regione ricca di diversità, che però fatica a aggiungere la crescita economica e lo sviluppo, porta a congetturare che la causa del problema possa essere proprio la diversità. Ma la letteratura rivela un'importante distinzione: i problemi sorgono non solo quando dei gruppi diversi vivono insieme, bensì anche quando le tensioni tra tali gruppi portano a un processo decisionale politico inefficace e a un accesso sbilanciato, per uno o più gruppi, alle risorse materiali e alle varie forme di patrocinio".[362]

Le *mgf* non possono essere assunte come semplice fatto culturale, esse non sono una mera datità inaccessibile al dibattito etico: è necessario intervenire innanzitutto affrontando quell'apparente e irriducibile conflitto identitario che coinvolge il mondo globalizzato. Se non venissero superate le categorie identitarie tradizionali ed una certa concezione deterministica della cultura, si rischierebbe non solo di affrontare la questione in modo marginale e del tutto discutibile ma, ancor peggio, di avallare forme di incomunicabilità e di intolleranza fondata sull'incompatibilità dei modelli di vita. Bisogna tenere conto del rispetto per le persone e non per le culture, ribadisce in più occasioni Amartya Sen, dal momento che alcune di esse possono avallare pratiche che nel rispetto di una prassi culturale tradizionale, siano responsabili della violazione della persona nella sua integrità psico-fisica.

IV.5 Conflitto tra valori e la questione del doppio standard.

La prospettiva liberale sostenuta all'interno del CA, sensibile alle libertà individuali di scelta, si rivela un'efficace percorso di studio per indagare le implicazioni concernenti la pratica di *mgf*; una problematica che solleva molte questioni in seno al rapporto con il pluralismo dei valori e le presunte soluzioni

[362]United Nations Development Programme, Human Development Report 2004, *La libertà culturale in un mondo di diversità,* cit., p. 62.

relativiste. "Parlare di interculturalità o transculturalità -afferma Roberta Sala- sembra promuovere, con minore fatica terminologica, la non negoziabilità di una cornice valoriale anche minima, nella forma dei valori universali protetti dalle carte costituzionali e dalle carte internazionali dei diritti, che nessuna cultura può negare e che tuttavia può contribuire a definire".[363]

Ad accentuare la complessità plurale della questione, è poi la constatazione, che la pratica delle *mgf* non appartenga ad una singola cultura o ad un gruppo di culture ma sia trasversale nella geografia umana e nella prospettiva temporale. Tale assunto trova supporto nelle parole di Nahid Toubia, che afferma "FGM is an issue that concerns women and men who believe in equality, dignity and fairess to all human beings, regardless of gender, […] religion or ethic identity … it represents a human tragedy".[364] La filosofa Yael Tamir, con cui dialoga Martha Nussbaum sulla questione del *Double Moral Standards,* invoca la necessità di superare l'erronea concezione statica delle culture ed in modo particolare di quelle distanti dalla nostra per riconoscerne il carattere dinamico rilevante per la vita delle persone. Tamir asserisce così che le culture ostili ai cambiamenti appaiano, per questo motivo, meno sensibili alla possibilità di prosperare.[365]

Un importante rischio, a mio avviso, connesso alla descrizione della pratica, è quello di presentare solo quegli aspetti che vedono le donne soggetti passivi, inermi destinatari di torture tradizionali senza intuire la pluralità degli atteggiamenti che le donne assumono talvolta come vittime altre volte esse stesse come artefici, trattandosi di una pratica tutta al femminile. Sarebbe inoltre innegabile come molte donne sostengano svariati motivi a supporto della pratica e della sua conservazione, sebbene sia altrettanto significativa la presenza di donne africane che sono quotidianamente impegnate per eradicare la pratica.

Secondo l'art. 5 del vigente Codice italiano di Deontologia medica, si riconoscono lesive dell'integrità psico-fisica tutte le forme di mutilazione di un organo per ragioni chiaramente non terapeutiche: si tratta di interventi che determinano la compromissione temporanea o permanente della capacità di vivere la sessualità, generando, in alcuni casi, gravi conseguenze per la salute della donna, che in caso di

---

[363] R. Sala, *Donne, culture, tradizioni. Un riesame della questione delle mutilazioni genitali femminili*, in D. Carillo – N. Pasini (a cura di), *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, Milano, Franco Angeli, 2009,p 353.
[364] Y. Tamir, *Hands off Clitoridectomy,* cit. p. 21.
[365] Cfr. Y. Tamir, *Schierarsi con gli oppressi,* in S.M. Okin (a cura di), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 55.

gravidanza, è esposta a rischio per la propria vita e per quella del nascituro. Tale espressione riprende quella formulata alcuni anni prima dall'OMS che pone l'accento su una pratica che modifica, rimuovendo in modo parziale o totale, l'organo genitale femminile per motivi non terapeutici ovvero per motivi culturali, religiosi, estetici. Alla luce di questa definizione notoriamente condivisa, appare difficile sostenere che in Occidente non si pratichino forme mutilatorie. La logica del *doppio standard* riaffiora configurandosi come una posizione che rileva tracce di una latente presenza imperialista. "Sex in Africa can be discussed as a cultural or multicultural issue. The imperialists are experts in separating sex from economics, politics, and power relation. In the name of diversity and cultural differences, they fail to recognize the danger in organization conferences on African culture, in which they watch African dances, listen to African music and songs, gaze to black female flesh, and enjoy sexual liberation in African brothels".[366] L'autrice denuncia il piacere dell'imperialismo di vedere e di consumare fino ad alimentare il controllo paternalistico degli individui, delle donne anche attraverso la pratica di *mgf* che diventava affare redditizio per l'imperialismo interessato a sostenere quelle forme di controllo sociale fino a giustificare le *mgf* come un fatto di appartenenza etnica che vede il corpo femminile depositario di valori e tradizioni.[367]

Bisogna riconoscere, come è stato precedentemente accennato, che "Per anni anche in Europa sono state accettate consuetudini che oggi ci farebbero rabbrividire: ovariectomia, clitoridectomia e cauterizzazione della clitoride con ferri roventi erano pratiche di routine – non esattamente ben motivate, dato che «curavano» isteria e onanismo – negli ospedali e nei manicomi del XIX secolo".[368] Oggi si assiste al diffondersi in occidente della chirurgia estetica genitale che rappresenta una forma di intervento mutilatorio e di modifica dell'integrità del corpo di una donna per motivi estetici, che possono riferire disagio e sofferenza nella donna. "Interventi sulle grandi e piccole labbra prevalentemente, non possono essere assimilati alle mutilazioni dei genitali femminili. Essi sono scelte da donne adulte ed in genere pienamente informate sull'intervento e sulle sue possibili conseguenze, persone che decidono con piena consapevolezza, seppure all'interno di modelli prescrittivi di bellezza che

[366]N. El Saadawi, *Imperialism and Sex in Africa*, cit., p. 25.
[367] "Il concetto di etnia ha un lontano retroterra nell'idea naturalistica dell'uomo, come un ente dotato di qualità e attributi metafisici, eterni, immutabili. È un retaggio della filosofia europea ritradotto a uso dei vinti" Fabieu Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu*. Intelligenza, responsabilità, liberazione, Milano, Marinotti, 2007, p. 19.
[368]N. Rovelli, *Antropologia della salute di genere. Le ferite simboliche sul corpo femminile*, in "Siryo", 3-4, 2009, p.1-2.

fanno della «giovinezza» e della capacità seduttiva il tratto da preservare a qualsiasi costo".[369] La modifica della naturalità del corpo contempla, dunque, grazie alla sempre crescente capacità tecno-scientifica, molteplici possibilità, sovente posti a confronto con le *mgf*, come le pratiche di *nullification*, di *body art* e *body modification* che vanno dall'*implant* (impianti di metallo o di silicone sottocutanei) alla *nullification* (rimozione totale degli organi sessuali).[370] La *Sex cosmetic surgery* diffusa in occidente, soprattutto negli Stai Uniti, pone la questione dell'ammissibilità di una pratica di modificazione dei genitali femminili per motivi terapeutici rendendo sottile e talvolta impercettibile la distinzione tra le *mgf* e i casi di chirurgia vaginale diffusi in occidente.[371] Recentemente si è posto l'accento su pratiche come la *designer laser vaginoplasty* o la *laser vaginal rejuvenation*, che rappresentano *l'ultimo capitolo nella vittimizzazione delle donne nella nostra cultura*.[372]

La pratica di *mgf* si presenta come un fenomeno fortemente stratificato, caratterizzato da sovrapposizioni sempre più sottili e dettagliate e da una varietà di interventi differenti per gravità e consistenza.[373] Dalle interviste e testimonianze a cui è stato possibile accedere durante l'attività di ricerca, emerge una realtà profondamente articolata. Esiste un mosaico di microcontesti locali nei quali la pratica assume significati ed espressioni molto diverse sia a livello nazionale sia locale.

Per evitare pericolose semplificazioni riferibili alla complessa varietà del fenomeno, l'antropologa Fusaschi propone una ripartizione delle modificazioni genitali femminili in modo trasversale alle culture e non stigmatizzante per la cultura di appartenenza, secondo tre categorie descrittive indicate come: modificazione a carattere riduttivo (infibulazione, castrazione, sterilizzazione, deformazione dei piedi, ablazioni, peeling), modificazione a carattere espansivo (allungamenti, clitoride e labbra, dilatazioni vaginali, deformazioni stretching distensioni mammarie), ed ancora tutto ciò che non rientra tra le prime due categorie e che comporta modificazioni genitali (deflorazione rituale, pratiche abortive, tatuaggi, cutting, branding burning, scarificazioni). Un'altra modalità di classificazione delle forme di

[369]Cfr. C. Scoppa (a cura di), *Mutilazione dei genitali femminili/escissione e salute* in *Conoscere per prevenire*, AIDOS libretto informativo, p. 21.
[370] Si veda in merito M. Fusaschi, *Corporalmente corretto*, Roma, Meltemi, 2008.
[371] F. Riggiero, *MGF, ovvero un sentiero di decostruzione epistemologica*, cit., p. 118-120.
[372]Cfr. R. M., Conroy, *Female genital mutilation: whose problem, whose solution?* in "British Medical Journal", 333, 2006, pp.106-107.
[373] Sulle conseguenze psicologiche traumatiche delle donne sottoposte alla pratica infibulatoria si veda S. S. Hassan, *La donna mutilata. La mutilazione genitale femminile,* cit., pp. 23 e ss.

modificazione-mutilazione del corpo della donna dovrebbero seguire, sostiene l'antropologa, il criterio della volontarietà e\o grado di consapevolezza del soggetto nel sottoporsi.[374] È rispetto a quest'ultima modalità di classificazione che il contributo che l'approccio delle capacità è in grado di offrire appare particolarmente rilevante.

Al di là delle forma mutilatoria operata, è possibile rintracciare un comune intento di praticare una consuetudine dovuta ad una costellazione di fattori che incidono in modo negativo sul *well-being* dell'individuo, e segnano, nel desiderio delle donne migranti, l'espressione di un percorso fallimentare di integrazione: laddove non si riesce a sperimentare un'integrazione nelle comunità d'arrivo, la pratica escissoria consente di non tagliare i legami e di integrarsi in qualche modo con quella di provenienza.[375] Se i legami con la comunità di appartenenza costituiscono un fattore determinante delle scelte, si può affermare, a conferma che l'esperienza della migrazione può contribuire a rendere più dinamici i rapporti di appartenenza a vantaggio di una maggiore autonomia delle famiglia nelle scelte di vita dei propri membri, così da favorire una tendenza positiva verso l'abbandono della pratica, attraverso l'esempio di contesti alternativi: ci si riferisce ai casi documentati di donne di burchinabè, trasferitesi con le famiglie in Costa d'Avorio, dove la pratica di escissione è meno diffusa.

Molte delle recenti polemiche suscitate dalla discussione sulle mutilazioni genitali femminili, sono riconducibili alla tensione tra relativismo culturale e universalismo etico. Il relativismo culturale accoglie e rappresenta la posizione di coloro che, considerando la pratica espressione di un sistema più composito, sostengono una posizione pressoché tollerante. Parlare di pluralismo significa riconoscere che tale pluralità appartenga in modo intrinseco a ciò che è ritenuto di valore, giungendo alla conclusione che non sia possibile raggiungere un accordo, sebbene ciò costituisca un bisogno etico e sociale dell'individuo.[376] Infatti quando le questioni etiche riguardano condotte culturali distanti, diventa difficile esprimere una comprensione di queste, in mancanza di quei valori che possono caratterizzare gli individui coinvolti. Nel panorama della riflessione etica contemporanea, anche la posizione assunta Bernard

---

[374] M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, Bollati Boringhieri editore s.r.l. Torino, 2003, pp. 40-42. Si veda anche M. Fusaschi, *Corporalmente corretto*, Roma, Meltemi, 2008, pp. 25-31.

[375]Cfr. M. Fusaschi, *I segni sul corpo*, cit., p. 109. Si veda anche M.L. Ciminelli, *Le mutilazioni genitali femminili: equivoci etnografici e distorsioni antropologiche,* in "L'arco di Giano", 26, 2000, pp. 106-108.

[376]B. Williams, *Conflitto tra valori* in B. Williams (a cura di), *Sorte morale,* Milano, Il Saggiatore, 1987, p. 98.

Williams, appare sensibile alle istanze del relativismo nelle circostanze, in cui esista, sebbene apparentemente, una distanza spaziale o temporale molto grande fra tradizioni e gruppi morali diversi, che implicherebbe la difficoltà di accesso reciproco e di traduzione di una concezione culturale tradizionale in una differente. Si potrebbe fare affidamento al *relativismo della distanza* che tuttavia non ci protegge dal fatto di non poter ignorare una questione presente nella quotidianità della nostra società complessa. La tesi espressa da Williams del relativismo della distanza, riconosce tuttavia la possibilità che questa distanza culturale possa via via assottigliarsi in relazione ad un incremento dei contatti interculturali. Martha Nussbaum si spinge oltre, sostenendo che esistano esperienze umane storicamente connotate che ci permettono di comprendere la possibilità storica dell'universalismo che si esprime come comunanza di aspetti importanti della vita riscontrabili in ogni individuo.

La pratica dell'escissione femminile sembra emblematica delle questioni etiche che si generano in seno all'attuale pluralismo delle società contemporanee. Pluralismo e relativismo sono aspetti che si integrano in una complessità argomentativa aperta, come quella che si riferisce alla consuetudine socio-culturale delle *mgf.* L'escissione femminile manifesta l'espressione di una lapalissiana forma di violazione dell'integrità psico-fisica della donna, esigendo la necessità di interventi correttivi e repressivi a tutela del soggetto esposto alla vulnerabilità. Eppure si rischia di trascurare un aspetto innegabile, confermato dalle interviste a soggetti direttamente interessati dalla pratica, come elemento rilevante per comprendere il ruolo della donna in questa consuetudine. Si tratta di comprendere il valore simbolico di questo genere di mutilazioni e la portata di integrazione sociale connessa al perpetuarsi dei rituali e all'occasione di appartenenza che questi rappresentano per la donna. Da questo punto di vista, una riflessione più composita, quella offerta dal discorso sulle capacità, potrebbe forse procedere dalla constatazione che forme di incapacitazione indotte dalle consuetudini tradizionali a danno delle donne, comprese quelle che investono le mutilazioni genitali, non sono estranee neppure al passato recente delle società occidentali. Questa indagine solleva un insieme di problematiche attinenti, non tanto a quali valori possiamo tollerare ma a come dobbiamo operare nella definizione dei profili assiologici ed identitari, a come dobbiamo gestire il rapporto con le nostre identità multiple e con i valori tradizionali.

La pratica della *mgf* solleva anche una conflittualità di valori riconducibile allo sguardo prospettico attraverso cui si osserva una pratica di modifica del corpo, che si configura come espressione dei valori identitari di una comunità e allo stesso tempo come lesione dell'integrità fisica della persona. Per molte donne africane, sottoporsi alla pratica di escissione-infibulazione significa essere riconosciute nella dignità di donne ed essere rispettate nella comunità di appartenenza, in modo da garantirsi una vita sociale e matrimoniale che altrimenti sarebbe compromessa. La questione etica assume un carattere ancora più complesso nella società globale, dove la pratica tradizionale tende a essere delocalizzata, ponendo il problema di essere giustificata in contesti distanti ed estranei dalle culture tribali tradizionali che si presume l'abbiano generata. Le *mgf* esprimono sul piano antropologico un ordine variegato di fattori che ne alimentano le ragioni. Ciò non avalla tuttavia la possibilità che su un piano relativistico sia possibile accogliere e condividere le ragioni dell'escissione. "Diverse osservazioni sembrano concordare sul fatto che l'elemento iniziatico sia in regresso, e che le MGF avvengano con sempre maggiore frequenza in una situazione ormai avulsa dai possibili significati antropologici originari, per conservarsi come abitudine o come strumento di controllo sulla donna".[377]

Oggi, in modo particolare le migrazioni e il fenomeno delle relazioni in un contesto globalizzato, permette di agevolare i contatti tra realtà e culture differenti, favorendo quel confronto inter-culturale, lo sviluppo di quelle valenze educative che possono risultare trasformative in ogni cultura. Tale confronto favorisce la possibilità che gli atteggiamenti da cui si declina il controllo della corporeità e della sessualità femminile, possano permettere di indirizzare le varie soluzioni proposte non tanto ad un modello uniforme della vita sociale, quanto ad una interpretazione pluralistica che ponga attenzione da una parte al valore simbolico della pratica e dall'altra al nesso tra valori rinunciabili e valori negoziabili. Riflettere nei termini di un'etica pluralista significa oggi, in un contesto sociale caratterizzato da complessità, tenere conto dunque insieme di valori rinunciabili e di valori negoziabili, che l'individuo pone come base di una formazione identitaria *in fieri*, certamente espressa anche come appartenenza culturale.

La libertà culturale richiede la tutela delle pratiche tradizionali, e perciò potrebbe esserci una contraddizione tra il riconoscimento della diversità culturale e

[377] M. Mazzetti, *Cenni storico-antropologici*, in M. Mazzetti (a cura di), *Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili,* Milano, Franco Angeli, 2007, p. 19.

altre priorità dello sviluppo umano, come il progresso nello sviluppo, nella democrazia e nei diritti umani. Con queste parole Amartya Sen introduce il suo intervento nel Report 2004 sullo Sviluppo Umano[378] dove la libertà culturale si configura come ampliamento delle scelte individuali, e non nel mero mantenimento fine a se stesso *di valori e pratiche che dimostrano una devozione assoluta verso la tradizione.* La libertà è una condizione che impone la possibilità di essere esercitata in quanto tale. Ancora una volta Sen focalizza la sua riflessione sulla libertà culturale come capacità autonoma di scelta: "La libertà non può essere scissa dalla possibilità di scegliere, o almeno dal considerare in che modo verrebbe esercitata una scelta se questa fosse possibile. Il problema centrale nel discorso sulla libertà culturale è dato dalla capacità delle persone di vivere in base alla loro scelta, con adeguate possibilità di prendere in considerazione altre opzioni. Quando nessuna scelta -reale o potenziale- viene effettivamente presa in considerazione è difficile poter invocare il peso normativo della libertà".[379] Un'obiezione che coglie molte criticità in seno alla possibilità di liquidare la pratica di *mgf* come espressione della libertà di seguire una consuetudine culturale tradizionale che come tale andrebbe tollerata. Sen è poi fiducioso nel fatto che gli individui, specie coloro che fanno del dialogo interculturale un'occasione di conoscenza, possano esercitare la capacità di favorire il cambiamento e di riformare le proprie tradizioni e il proprio stile di vita, senza rinunciare completante alla propria specificità identitaria.

Un errore frequente che si verifica nel trattare le questioni del multiculturalismo e delle culture tradizionali che promuovono al loro interno pratiche dannose per la persona, è, come fa notare tra gli altri anche Susan M. Okin, la tendenza a considerare la cultura e la società che la incarna come entità sostanzialmente cristallizzate, prive di difformità al loro interno e incapaci di avviare significativi cambiamenti. Le società sono invece dinamiche e le culture mutano con esse. Tale errore si registra di frequente quando ci si accosta a problematiche apparentemente estranee e lontane dalla nostra cultura che si conoscono in modo superficiale e periferico, sulla base di una erronea valutazione delle culture *altre* come realtà stabili, fuori del tempo, pre-moderne, verso le quali si rende opportuno agire in modo paternalistico, a difesa delle donne e di tutte le categorie sociali verso cui attuare un

[378] Si veda A. Sen, *La libertà culturale e lo sviluppo umano*, cit., pp. 17 e ss.
[379] Ivi, p. 23.

progetto di salvezza che l'imperialismo neocoloniale, afferma Nawal El Saadawi, ha adottato come strategia di controllo.[380]

Tra le controversie più accese che la discussione sulla pratica trascina con sé è certamente diffusa quella di neocolonialismo e di imperialismo nella stigmatizzazione e nella condanna della pratica. Una legislazione formale sulla pratica infibulatoria era stata formulata in Sudan già nel 1946, quando nel sud del Sudan veniva promulgata la prima legge in pieno clima coloniale tanto che l'iniziativa veniva recepita dalla popolazione come forma di imposizione della politica coloniale. La legge veniva poi riformulata a partire dal 1974 con l'articolo 284 del codice penale del Sudan, sebbene si affermava che "it is not an offende merely to remove the free and projecting part of the clitoris".[381]

Non è possibile negare come in molta letteratura critica il discorso coloniale sia stato connesso a quello della liberazione della donne da forme di oppressione culturalmente estranee: una logica che la pratica delle mutilazioni genitali femminili incarna complessivamente.

L'approccio delle capacità indagato dalla Nussbaum, solleva questioni che oscillano tra libertà individuali e tutele paternalistiche. Si tratterebbe dunque di rivendicare la liberà di una scelta, se così può essere definita quella delle mutilazioni genitali femminili, che sia innanzitutto informata. Il processo di emancipazione qui invocato invoca un percorso politico, a riprova del fatto che Nussbaum quando affronta il problema delle donne indiane come Vasanti, solleva questioni che possono essere riferite ad ogni donna in condizioni di degrado persistente, riferendosi ad un processo di affrancamento di questa che passa attraverso la politica, la capacità di costituirsi in cooperative, di avviare progetti di sostentamento e di integrazione.[382] Martha Nussbaum indirizza la riflessione anche verso la pratica della dote e dei matrimoni precoci che investe anche la complessa realtà delle donne indù, facendo riferimento alla riforma indiana delle donne avvenuta negli anni '50 che rese illegale

[380]N. El Saadawi, *Imperialism and Sex in Africa*, cit., pp. 23-25. Bisogna riconoscere che in alcuni paesi africani, come il Kenya, la clitoridectomia stava cadendo in disuso, quando i nazionalisti la fecero tornare in voga come elemento di rifiuto del colonialismo britannico.
[381]J. Donnelly, *Universal human rights in theory and practice,* in H. J. Steiner-P. Alston, *International Human Rights in context. Law politics morals,* Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 245. Cfr.Anche AAVV, *Mutilazioni dei genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti,* Report 2009 Roma, AIDOS, p. 11.
[382]T. Pitch, *Tess e io. Differenze e disuguaglianze nella differenza*, cit., p. 359.

la dote e abolì i matrimoni precoci, anche se risultò difficile da parte dello Stato, come sovente accade, intervenire e monitorare lo stato delle cose.[383]

Quando le pratiche violente sono associate ad una cultura *altra* presente nel proprio paese come minoranza, emergono questioni concernenti l'appartenenza identitaria che si appellano ad una eventuale neutralità in nome della diversità culturale e della salvaguardia di certi diritti di autodeterminazione. Questa tendenza può addirittura invocare l'opportunità di salvaguardare o iper-tutelare la vulnerabilità di una particolare categoria sociale che vive all'interno di una comunità. L'imbarazzante posizione assunta al fine di mostrare rispetto altrui, dimostra tuttavia che "il rifiuto di applicare i criteri morali a uno straniero o a una cultura distante non rappresenta, in realtà, un modo rispettoso di trattarli".[384]

Un approccio femminista incentrato sul ruolo dell'*agency* nella vita delle donne permette di problematizzare il rapporto tra soggetto e cultura a partire dalle concrete esperienze di vita delle donne. L'analisi di tale rapporto, inoltre, risulta cruciale per quei soggetti, solitamente le donne migranti, di cui i paesi occidentali si occupano quasi esclusivamente in virtù delle pratiche discriminatorie che le riguardano, tratteggiandone sovente un ruolo di vittime di comunità culturali intrinsecamente illiberali. Con una più attenta ricognizione, si scopre anzi la presenza di donne attive nel territorio, testimoni di identità complesse, dinamiche e protese verso una precisa concezione di *agency*. Una tale prospettiva sembra delineare uno scenario nuovo capace di superare la logica oppositiva tra identità scelta e identità ricevuta. L'immagine che prende forma, allora, è quella di un pluralismo identitario, molto spesso conflittuale ma fortemente volitivo, quello che è emerso da alcune testimonianze su cui si riferirà più avanti. Solo un adeguato riconoscimento del ruolo dell'*agency*, frutto di continue contrattazioni e lotte tra soggetto e contesti nei quali questo si trova immerso, permette di superare lo stereotipo di individui, generalmente non occidentali e più specificamente musulmani, letteralmente guidati dalla propria cultura.

[383]Si veda in merito M.C. Nussbaum, *Un invito a non semplificare*, cit., p. 126.
[384]M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea,* cit., p. 152. Sulla posizione scettica, prevalente tra studenti chiamati ad affrontate queste problematiche si veda anche M. C. Nussbaum, *Sex and social justice*, cit., p 118.

IV.6 Motivazioni della pratica e capacità negoziale.

A riprova dell'ingerenza della tradizione che investe in modo particolare le comunità più deprivate e isolate, in Egitto la comunità nubiana, storicamente legata alla tradizione dell'Africa sub-sahariana e alla cultura egiziana più ancestrale, costituisce un caso emblematico.[385] La comunità nubiana d'Egitto è eterogenea a livello linguistico e presenta una varietà territoriale notevole che si delinea da Aswam vicino Kom-Ombo ai territori confinanti con il Sudan. Dalla posizione espressa dalle donne nubiane, emerge la convinzione che la circoncisione renda la donna *gradevole e stretta*; *al Cairo invece le donne sono differenti, perché non sono chiuse e sono quindi poco desiderabili.* Ma il fenomeno migratorio che ha investito negli ultimi cedenti la vita di alcuni uomini nubiani, trasferitisi presso i grandi centri urbani per esigenze di lavoro, ha favorito i *matrimoni misti,* sebbene siano mal visti dalla comunità nubiana che spinge verso un mantenimento dei costumi tradizionali.[386] Si tratta di una comunità in cui la vita è scandita da precisi momenti rituali che riguardano la nascità, l'identità sessuale e la maturità caratterizzata dal matrimonio; momenti che devono essere dettati dalla comunità. Nelle comunità nubiane è tradizionalemente diffusa la pratica infiulatoria nota come *pharaonic circumcision*, invasiva ed estremamente lesiva dell'integrità della donna, a questa ne è seguita negli ultimi decenni una forma meno invasiva ma del tutto affine, nota come *nylon circumcision,* frutto del contribuito tecnologico applicato alla consuetudine tradizionale che ha contribuito a diffonderne ulteriormente la scelta di mantenere, seppure in forma meno invasiva, la pratica infibulatoria.[387] Lo stesso termine designa una forma moderna di intervento che incontra le scelte delle donne, che spingono verso questa nuova forma di circoncisione che tende a indirizzare la pratica verso quelle forme moderne assunte in Egitto nei centri urbani. Secondo le ricerche condotte da El Guindi, il cambiamento che si registra negli ultimi anni, è il risultato di interventi, prevalentemente interni alla comunità delle donne nubiane che hanno avallato processi di cambiamento che vedevano le donne della comunità protagoniste di scelte collettive importanti.

Anche tra le donne nubiane personalmente incontrate durante una breve permanenza nei pressi della citta di Kom-Ombo, l'argomento maggiormente

[385]F. El Guindi, *Had This Been Your Face, Would You Leave It a Is? Female Circumcision Among the of Egypt,* in R. Mustafa Abusharaf (a cura di), *Femal Circumcision multicultural perspective,* University of Pennsylvania Press, 2006, pp. 28-30.
[386]Ivi, pp. 31-33.
[387]Ivi, pp. 40-41.

utilizzato nella discussione sull'opportunità di sostenere la pratica è di tipo estetico e riguarda la *beautification for sexal pleasure* su cui si rimarca la tendenza ad operare comparazioni tra chirurgia estetica diffusa in occidente e negli USA ed una pratica violenta che la cultura tradizionale avalla.

La condizione asimmetrica in cui si trovano le donne in rapporto alla capacità deliberativa in molti contesti di vita, impone una riflessione su una relazione che non può essere configurata in senso contrattualistico, come veniva inteso nella filosofia di Rawls, trattandosi di interlocutori che vivono esistenze deprivate. L'idea di un contratto tra eguali, sembra forzare il discorso almeno quanto le possibili soluzioni paternalistiche. Dalle parole dell'attivista sudanese Nahid Toubia, emerge il bisogno di rivedere in modo critico e senza veli pregiudiziali il significato etico della pratica delle *mgf,* nei risvolti sociali e in quelli economici che questa comporta per l'affermazione della donna, per constatare un più complesso sistema di asimmetrie di cui le donne sono vittime.

L'idea che si tratti di una seria violazione di diritti fondamentali, ci induce a pensare ad una pratica, sebbene consuetudinaria, palesemente nociva. Oltre alle ragioni della condanna sussistono e talvolta coesistono, come emerge dalle testimonianze delle donne direttamente coinvolte, altre ragioni che appartengono a chi considera opportuna la conservazione di questa consuetudine tradizionale, essendo per lo più appartenente ad un contesto in cui gli spazi per la negoziazione sono molto ridotti. Le ragioni della conservazione della pratica, sarebbero da rintracciarsi anche nella necessità per le donne di mantenere quel piccolo potere negoziale che conoscono da secoli e che deriva dall'adesione alla pratica tradizionale, poiché il cambiamento, se non operato in maniera efficace, rischia di peggiorarne la capacità di *agency*. Infatti, essendo la donna in genere priva di beni, diventa essa stessa un bene e costituisce uno dei pochi negozi attraverso cui il patrimonio della famiglia di provenienza può arricchirsi. Accettare l'escissione e quindi accrescere il proprio valore sociale, è considerato da parte dei genitori una prova di amore verso i figli ai quali viene garantita un'esistenza stabile ed una migliore partecipazione alla vita della comunità grazie al matrimonio. Bisogna altresì ricordare che le donne in genere in paesi come l'Egitto a cui appartiene la comunità nubiana descritta, ricevono una scarsa istruzione e sono accettate per il loro ruolo di riserva di manodopera e di genitrici. Se la donna non subisce la modifica dei genitali rischia di essere privata di ogni spazio di espressione sociale. Ciò spiega, secondo Pia Grassivaro Gallo, perché molte donne che personalmente ritengono l'escissione una

pratica riprovevole, accettano poi di farla praticare sulle loro figlie. Sarebbe dunque importante riflettere sulle motivazioni che muovono le donne a scegliere tale pratica nociva e comprendere che nelle dinamiche negoziali che interpretano il senso della pratica, bisogna proporre alternative che offrano gli stessi vantaggi e che permettano di raggiungere gli stessi obiettivi apparentemente raggiungibili attraverso le *mgf*. La pratica delle *mgf* converge in una più ampia consuetudine matrimoniale condivisa dalla comunità: il *prezzo della sposa* o la *ricchezza della sposa,* sono aspetti significativi per la comprensione dei contesti sociali in cui si praticano le *mgf*. A fronte di un prezzo pagato, la famiglia della donna cede i diritti su di essa riguardanti la sua sessualità, il lavoro, la fecondità. Per questo motivo il matrimonio viene inteso anche come contrattazione economica tra i due gruppi familiari della sposa e dello sposo che concordano il prezzo che lo sposo deve versare alla famiglia della sposa, come forma di risarcimento per la perdita di una forza lavoro e di una risorsa di cui adesso viene a beneficiare la famiglia dello sposo. Si tratta in effetti, di un aspetto cerimoniale delle relazioni piuttosto che una transazione meramente commerciale.[388] La pratica del *bride price* è stata vietata o modificata in molti paesi africani come in Gabon nel 1963 e in Costa d'Avorio nel 1964, mentre in Nigeria e Uganda si è esperimentato addirittura una forma di calmieramento del prezzo.[389] "In Sudan, ad esempio, le donne infibulate, cioè la maggioranza, godono di un più elevato prestigio sociale mentre la dote matrimoniale […] è più generosa rispetto a quella portata da un'incirconcisa".[390]

Negli ultimi anni si assiste ad un cambiamento delle procedure che tuttavia conservano la dinamica del *bride price* ma con un cambiamento di destinatari: "a beneficiarne può continuare ad essere la famiglia della sposa, ma anche la nuova coppia di sposi, […] in questi casi il prezzo della sposa diventa una sorta di "dote indiretta in favore della figlia".[391]

Le dinamiche matrimoniali sono molto importanti per le donne africane la cui economia di sussistenza ha una precisa determinazione familiare in quanto, ad esempio, una donna in età avanzata garantisce la propria sopravvivenza in funzione del numero di figli che ha generato. Pertanto la fertilità è un elemento fondamentale e

[388] C. Pasquinelli, *Infibulazione. Il corpo violato*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 94-96.
[389]L. Barbieri, *Amore negato. Società multietnica e mutilazioni genitali femminili,* Torino, Ananke, 2005, pp. 35-37. Sulla funzione socio-economica del prezzo della sposa nei territori africani si veda E. Boserup, *Il lavoro delle donne. La divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico*, Torino, Rosemberg & Sellier,1982, p 12 e ss.
[390]D. Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica*, Roma, Armando, 2002, p. 221.
[391]C. Pascquinelli, *La ricerca sul campo: risultati e considerazioni,* cit., p. 46.

ciò spiega in parte il motivo per cui in alcune comunità venga erroneamente associata alla pratica di *mgf*. Ad esempio, tra i Tagouana della Costa d'Avorio, esiste la convinzione che una donna non escissa sia esposta alla condizione di sterilità: una delle più evidenti tragedia che possa riguardare una donna.

La pratica delle *mgf* deve essere inquadrata, come sostengono le ONG in prima linea nel combattere questa consuetudine, all'interno di una concezione generale dei valori condivisi che alimentano e rafforzano il suo significato. L'ammontare del *bride price* dipende dal valore della sposa e dunque da quanto la donna sia *ben chiusa;* a riprova è il fatto che se la donna è vedova e decide di risposarsi, nessuna somma di denaro viene versata alla famiglia, avendo la donna perso quella purezza originaria.

Per coloro che praticano le *mgf*, le *excisers*, donne anziane conosciute e stimate nella comunità, si tratta, ribadisce Toubia, di un atto onorato e premiato dalla comunità, si tratta di un condizione di accesso alla vita sociale in termini di riconoscimento che comporta delle conseguenze anche rispetto alla vita economica e all'autonomia delle donne.

IV.7 Judging other cultures.

L'articolo *Judging other cultures* scritto da Martha Nussbaum nel 1998, affronta il caso emblematico di una donna Togolese di 19 anni: Fauziiya Kassindja. Il caso, noto alla letteratura internazionale ed alla cronaca per aver prodotto una breccia nell'inaccessibile questione dei diritti connessi all'integrità fisica della donna ed in particolare al rischio di essere sottoposta a mutilazioni genitali, investì negli Stati Uniti il dibattito sulla tutela dei diritti umani. Fauziiya Kassindja, figlia di un piccolo imprenditore nel settore dei trasporti, fu protagonista nel 1996 di un caso internazionale di violazione di diritti motivata dalla cultura tradizionale a cui apparteneva la giovane, che doveva essere sottoposta nel periodo prematrimoniale, come la consuetudine imponeva, alla pratica di *mgf*. Il padre aveva espresso parere contrario perché aveva conosciuto le sofferenze e le complicanze successive alla pratica dolorosa subìta dalla sorella che, a causa dell'intervento, avevano contratto il tetano. Così il padre fece ogni sforzo per proteggere la figlia dal rischio di essere

esposta alla pratica, grazie al discreto benessere economico della famiglia che permise a Fauziiya di frequentare un buon corso di studi in Ghana, al fine di rendersi più autonoma e contribuire alla gestione dell'azienda del padre, analfabeta come la madre.

Questa condotta familiare adottata in casa Kassindjia era considerata anomala rispetto ai comportamenti usuali adottati in quella regione[392] che prevedeva per ogni donna, prima di andare in sposa, l'essere sottoposta alla pratica di mutilazione genitale. La tendenza ad adottare misure estreme per evitare la pratica, come la fuga dal proprio paese, che interessa anche il caso qui presentato della giovane Fauziya e di molte donne che attualmente invocano tale soluzione,[393] contribuisce a spiegare un altro processo sempre più diffuso, di abbassare l'età in cui le donne vengono sottoposte alla pratica, così da evitare ogni forma di dissenso. Dissenso che intrappola anche gli uomini: la Nussbaum fa notare come il padre della donna togolese Fauzinja, fosse vittima di dure accuse da parte della sua comunità, perché colpevole di comportarsi come un estraneo, di interpretare altre condotte culturali: *trying to act like a white man.*[394] Dopo la morte del padre, Fauziya ebbe difficoltà a proseguire la frequenza degli studi, considerati dalla famiglia patriarcale non necessari, (con la morte del padre era subentrata una zia paterna a gestire le regole familiari) fu poi stabilito che andasse come quarta sposa ad un elettricista molto più anziano di lei. Grazie all'aiuto economico della madre, che poteva contare solo sull'eredità del marito, Fauziya riuscì a fuggire per sottrarsi alla mutilazione. Il giorno stesso in cui il matrimonio era stato fissato, Fauziya fuggì in Ghana e da lì prese un volo per la Germania per poi giungere negli Stati Uniti. Qui venne posta in arresto per i documenti falsi che aveva con sé, sebbene dopo un duro periodo trascorso in carcere, grazie ad un'assistenza legale che ottenne con grandi difficoltà, poté far luce sulla sua vicenda e richiedere asilo politico. Questa vicenda venne divulgata grazie all'attenzione mediatica che suscitò, alimentando a livello internazionale accesi dibattiti sui valori culturali e le questioni relative alla sessualità delle donne. L'appartenenza identitaria di Fauziya, ad un particolare gruppo sociale tradizionalmente avvezzo alla pratica di *mgf,* agevolò l'esito del caso giudiziario verso l'ottenimento dell'asilo politico. Tale condizione risultava connessa con il *well-founded fear*, il fondato timore di persecuzione, che veniva provato dalla

[392] M.C. Nussbaum, *Judging other cultures,* in M.C. Nussbaum, *Sex and social justice*, cit., p 118.
[393]Dato emerso dall'intervista ad alcune donne nigeriane residenti in Italia che hanno dichiarato di aver deciso di fuggire per non essere vittime della pratica, essendo questa l'unica soluzione possibile.
[394]Ivi, p. 129.

testimonianza medesima della richiedente asilo e dai documenti prodotti ed incideva in modo positivo nel determinare l'esito della richiesta di asilo politico.[395]

Martha Nussbaum trae occasione da questo caso giudiziario per affrontare la pratica delle *mgf,* presentando in primo luogo la pluralità di forme mutilatorie adottate nelle culture tradizionali ed evidenziando come esista un mosaico di micro-contesti locali nei quali la pratica assume significati ed espressioni molto diverse, in cui il corpo della donna, depositario di valori e tradizioni in grado di giustificare la menomazione e la violenza sessuale, può costituire un ricettacolo di violenza. Si tratta di forme di intervento che comportano una sostanziale rimozione ed una compromissione funzionale della sessualità della donna, che la Nussbaum ritiene necessario distinguere da procedure simboliche, meno invasive e dannose, che esulano dalla riflessione etica e politica proposta nella sua analisi della pratica consuetudinaria.[396]

Appare unanime il giudizio sui danni provocati dalle *mgf* che compromettono seriamente la capacità sessuale delle donne che vi si sottopongono. "Femal genital mutilation means the irreversible loss of the capability for a type of sexual functioning that many women value highly, usually at an age when they are far too young to know what value it has or does not have in their own life".[397] La presenza di varie legislazioni sul tema, elaborate nei paesi a tradizione escissoria e nei paesi che, dagli anni ottanta per via migratoria, ne hanno conosciuto gli effetti negativi, costituiscono per la filosofa americana, una prova generale che esistano movimenti e pensieri critici verso questo rito tradizionale da cui muovere un cambiamento consapevole.

Gli elementi di criticità della pratica che la Nussbaum intende far emergere nella sua discussione filosofica, riguardano innanzitutto l'obbligatorietà e la dimensione coatta a cui spesso le donne non possono sottrarsi: emblematico il caso posto in esame. L'adattamento ad una consuetudine indotta, i rischi per la salute, la violazione della dignità e della capacità di scelta che caratterizzano le *mgf,* hanno alimentato la

[395]Sebbene Stefano Rodotà faccia notare le difficoltà procedurali connesse a tale prassi, ciò non esclude la necessità di "misurare la qualità della risposta democratica -in termini di diritti fondamentali - alla domanda di asilo di una donna che chiede di rimanere in un dato Paese perché non vuole che lei stessa o le sue figlie, tornando nel paese d'origine possano essere sottoposte a questa pratica, ci troviamo di fronte a una questione non eludibile". S. Rodotà, *Il diritto e i diritti nell'epoca dello «scontro di civiltà»,* in "Questioni giustizia", 4, 2005, p. 731.

[396]M. C. Nussbaum, *Judging other cultures*, p 119. Nussbaum distingue le forme di intervento mutilatorio nella donna e chiarisce la sostanziale differenza con la circoncisione maschile che l'autrice non affronta ritenendola pratica meno violenta.

[397] Ivi, 124.

voce di condanna della consuetudine tradizionale in quanto condotta nociva. In seno alla discussione, tuttavia, sin dagli anni novanta, sono emerse serrate critiche sulla demonizzazione delle culture differenti, sull'opportunità di sottoporle a giudizio critico e sulla presunta condotta imperialistica dell'occidente nei riguardi della cultura non occidentale.[398]

Alcuni autori, fa notare la Nussbaum, hanno protestato contro i critici della pratica giudicando etnocentrico e demonizzante l'atteggiamento assunto verso le mutilazioni genitali femminili. La questione posta in esame assume un carattere ancora più complesso per la riflessone filosofica, essendo in discussione l'opportunità di giudicare le culture attraverso l'intervento di differenti norme morali. È rilevante anche l'atteggiamento di coloro che, in senso relativista, sostengono l'impossibilità di giudicare norme morali distanti da consuetudini condivise. Gli assertori della opportunità di una posizione relativista, riconoscono come adeguata la tendenza a considerare inappropriato giudicare le pratiche di culture differenti dalle nostre e che queste andrebbero viste solo sulla base delle normative interne alle stesse. Assunzione che, afferma Nussbaum, comporterebbe serie conseguenze sul piano della riflessione antropologica e politica.[399] L'idea di dover porre attenzione alle questioni in qualche misura vicine alla nostra esistenza quotidiana e alla nostra sensibilità morale, giustificherebbe la possibilità di escludere quelle faccende culturalmente estranee, motivando per questo il nostro disinteresse. Saremmo allora responsabili di una posizione moralmente ottusa ed incapace di suscitare sforzi morali sulla comprensione degli abusi al di là di una distinzione presunta tra *locale e distante;*[400] atteggiamento non replicabile in un contesto in cui le migrazioni e la complessità globale della società in cui viviamo ci pongono continuamente al di là dei nostri confini domestici.

Yael Tamir afferma che "western conceptions of female beauty encourage women to undergo a wide range of painful, medically unnecessary, and potentially damaging processes".[401] L'argomento relativo alla dimensione estetica della scelta di una pratica nociva solleva accuse di imperialismo da parte di un occidente incoerente, che avalla altrettante forme di modificazione non terapeutica del corpo, nocive per la salute. Emblematica la domanda che Tamir si pone nel suo articolo: *But when is the*

[398] Ivi, p 120.
[399] Ivi, p. 121.
[400] "It is and should be difficult to decide how to allocate one's moral effort between local and distant abuse" Ivi, p 122.
[401] Y. Tamir, *Hands off Clitoridectomy*, in"The Boston Review", 21, 3-4, 1996, pp. 21-22.

body improved and when is it mutilated? In most cases, the answer depends on one's conception of beauty.

Ci si chiede allora se sia lecito pretendere un differente trattamento nella valutazione delle *mgf* e delle pratiche di chirurgia estetica, ad esempio quella che interessa gli interventi chirurgici vaginali. Non si rischierebbe allora di adottare la *deriva del doppio standard? È possibile prospettare un trattamento giuridico differente o formulare una valutazione etica differente?*

Le derive relativiste poi, afferma Nussbaum, possono finire per ostacolare lo stesso atteggiamento relativista attraverso posizioni agnostiche: è il caso di giudizi diffusi tra gli studenti universitari che partecipano ai corsi della filosofa, e che sostengono di frequente che sia moralmente sbagliato giudicare altre culture, adducendo al fatto di non essere sovente preparati ad essere altrettanto critici su una pratica concernente la propria cultura. Pensare inoltre di giudicare la pratica di un'altra cultura, senza tuttavia aver risolto quelle questioni che sottendono alla pratica e che sono in altra forma rilevanti anche nella nostra cultura, sarebbe affrontare una questione solo superficialmente. Tra le motivazioni poste a sostegno della pratica di *mgf,* la ragione estetica troverebbe forte riscontro anche nella cultura occidentale e statunitense, responsabili di una sempre più diffusa tendenza ad indurre le giovani donne a diete e interventi chirurgici dannosi per la salute.[402] Ponendo a confronto consuetudini culturali dannose per la salute, si pone la questione della soggezione, in Occidente come in Africa, del sottoporsi a interventi nocivi pur di incarnare modelli estetici e sociali dominanti: il caso delle *mgf* sarebbe dunque paragonabile alle diete ferree imposte ad un certo modello di donna? L'influenza persuasiva è certamente presente in entrambi i casi, ma facilmente comprensibile è la differenza significativa nel determinare comportamenti indotti sulla base di un forte condizionamento psicologico o di una costrizione fisica. Altra questione discriminante tra *mgf* e diete è il carattere di irreversibilità delle conseguenze prodotte.

Tuttavia, sostiene Tamir, sarebbe ingiustificato adottare contro la pratica delle mgf una posizione paternalistica, ed altrettanto fuorviante sarebbe condannare la pratica perché considerata un intervento doloroso sul corpo della donna che ne modifica la morfologia. Si tratterebbe di un'argomentazione debole, incapace di spiegare perché altre pratiche, come quelle riguardanti la chirurgia estetica, possano

[402]M.C. Nussbaum, *Judging other cultures,* cit., p 121.

essere tollerate e talvolta auspicate per migliorare l'aspetto fisico della donna. La provocatoria obiezione sollevata da Tamir, viene assunta come monito affinché la discussione sulle *mgf* oltrepassi la semplice logica del *doppio standard,* per ricondurre la questioni alle sue radici e rivedere criticamente l'*empowermente* femminile anche attraverso le culture.

La Nussbaum risponde ponendo la questione sul piano della capacità di consenso o dell'intervento coatto che escluda a priori la stessa possibilità di optare per soluzioni alternative.[403] La discussione ha trascurato finora una questione molto cara all'approccio delle capacità: la questione di un consenso consapevole e informato delle donne, perché queste possano esercitare liberamente la capacità di *agency,* pressoché negata da una pratica eseguita per lo più nei primi anni di vita delle donne. Esistono tuttavia casi più complessi da discutere che esigono una particolare riflessione da riferire a donne che ormai adulte, richiedono di essere sottoposte alla pratica.[404] Non si può certo ignorare il fatto che se la pratica si riferisse al caso di donne adulte, le implicazioni etiche sarebbero molto diverse che nel caso di soggetti minori.[405] Poter distinguere tra specificità rilevanti, permette di scoprire che le *mgf* sottendano ragioni femminili generali, per questo il paradigma dei diritti così come si è mostrato, appartiene ad una dimensione parziale che semmai ha dato voce alle donne, lo ha fatto in una prospettiva soggetta a occidentalismo. Bisogna adesso riconoscere la dinamicità delle culture e il fatto del pluralismo in società in cui la complessità non sia più trascurabile. Queste considerazioni ci permettono di affinare il discorso, rilevando che "il relativismo culturale rappresenta un principio di normatività metodologica e non etica, utile dunque alla comprensione e non alla formulazione di giudizi di valore su manifestazioni culturali diverse dalle nostre".[406] Il relativismo culturale assume il ruolo di correttivo dell'etnocentrismo, ma il discorso sarebbe da riferire al rapporto universalismo-particolarismo.

Certamente l'ascolto delle ragioni che spingono gli individui ad effettuare e conservare la pratica, costituisce un elemento fondamentale perché ci possa essere la

[403]Ivi, p 123.
[404]Questione oggetto di ampio dibattito da anni. Cfr. S. Sheldon-S. Wilkinson, *Female genital mutilation and cosmetic surgery: regulating non-therapeutic body modification* in "Bioethics", 12, 4, 1998, pp. 265-267.
[405] Sull'analisi parziale del fenomeno riferita a soggetti adulti e le questioni che ne scaturiscono in seno alla proposta del rito simbolico alternativo si veda F. Ruggiero, *MGF, ovvero un sentiero di decostruzione epistemologica,* cit., pp. 99 e ss.
[406]Ivi, p. 97.

capacità di una *deliberazione intelligente*[407] sull'argomento. Supponendo che una scelta compiuta da una donna adulta può considerasi libera se supportata da una conoscenza adeguata delle conseguenze derivabili dalla pratica, è possibile sostenere che un significativo intervento sui processi educativi e di formazione di una coscienza critica possano effettivamente fugare ogni dubbio sul fatto che comunque anche le donne adulte sarebbero vittime di una coercizione, nel volersi sottoporre ad una pratica mutilatoria dannosa per la salute. La formazione culturale costituisce un elemento che ha recentemente inciso nella modifica di questa consuetudine grazie alla capacità critica: "internal criticism is slowly changing the situation in the nations in which FGM has traditionally been practiced".[408] Come si è affermato precedentemente, in molti paesi investiti dalla pratica tradizionale il livello di alfabetizzazione femminile è scarso e significativamente inferiore rispetto a quello maschile. "Illiteracy is an impediment to independence; other impediments are supplied by economic dependency and lack of employment opportunities".[409] Le relazioni familiari e la capacità decisionale presenta una chiara impostazione patriarcale che vede nelle donne le vittime della pratica, allo stesso modo le carnefici nell'organizzare l'intervento per le proprie figlie perché la consuetudine deve essere rispettata come desiderano i mariti, gli unici che hanno potere decisionale sui membri della famiglia.

Si potrebbe ancora assumere la condanna della pratica, facendo leva su una presunta giustificazione razionale: "it is sustainable simply to *assume* that *no* woman could *ever* rationally consent to female genital mutilation".[410] L'idea di assumere una condotta conforme anche esponendosi a danni acclarati, sarebbe dunque irrazionale.

Anche nella scelte riguardanti certi interventi di chirurgia estetica, la pressione sociale interviene nel definire un certo ideale di fisicità, che può influire in modo rilevante nella capacità di auto-critica e di critica delle consuetudini. Sostenendo la tesi del relativismo culturale, Yael Tamir pone la questione del piacere sessuale e della differente rilevanza che esso assume nelle culture, tanto che sarebbe un argomento scarsamente pregnante in un contesto non occidentale, trattandosi di una questione che apre incomprensioni insanabili rispetto a quale concezione del piacere e del dolore riferire alla pratica di *mgf,* in differenti in contesti come quello africano

[407]M. C. Nussbaum, *Judging other cultures,* cit., p. 122.
[408]Ivi, p 128.
[409]Ivi, p 123.
[410]S. Sheldon-S.Wilkinson, *Female genital mutilation and cosmetic surgery: regulating non-therapeutic body modification,* cit., p. 272.

o quello occidentale. È sull'incapacità del piacere sessuale dovuta alla pratica di *mgf* che Yael Tamir focalizza la sua critica alla posizione della Nussbaum, affermando che il celibato delle religiose possa generare altrettanta incapacitazione sessuale. La Nussbaum assume sull'argomento una posizione coerente con l'impostazione del CA che predilige la libertà di scelta ad ogni altra posizione di merito: mentre il celibato coinvolge la scelta di esercitare o in questo caso di non esercitare un certa capacità,[411] le *mgf* impongono una rinuncia in un periodo della vita in cui è possibile avanzare notevoli dubbi sulla volontarietà e la consapevolezza di una scelta che si rivela vieppiù irreversibile. Le donne coinvolte dalla pratica possono fare appello a questa grave incapacitazione, ma si tratterebbe di un paradigma molto distante dalla vita delle donne coinvolte. "Poniamo che una di queste funzioni che indicano una sfera essenziale di esperienza umana sia la sessualità. Per Nussbaum la scelta autonoma individuale coinvolge non solo il tipo di concezione della sessualità, ma la possibilità stessa di esercitarla. Riconosciamo un bene nella sessualità (un'esperienza a cui attribuiamo questo ruolo costitutivo nella nostra concezione dell'essere umano) proprio perché annettiamo valore al fatto di riflettere autonomamente su come rispondere in modo adeguato a questa esperienza, e tra queste risposte includiamo l'astinenza sessuale".[412] In questa problematica appare centrale per la Nussbaum riflettere non su quale diversa espressione della sessualità si ritiene preferibile, ma la possibilità che essa possa derivare da una libera scelta. Molte riflessioni sull'interculturalità prendono posizione a favore di una valorizzazione dell'immaginazione che contribuirebbe a creare uno spazio politico di relazione sociale nel quale le differenze sarebbero preservate e l'orizzonte culturale e simbolico delle diverse culture, si aprirebbe alla costruzione di pratiche di vita comune condivise.

Rispondere alle sfide ed ai pericoli del relativismo, significa per Nussbaum operare una forma di essenzialismo, ricorrendo ad una peculiare interpretazione della forma aristotelica, che permetta di ancorare la discussione etica alla condizione umana, riconoscendo in alcuni parametri fondamentali, la dignità della vita. È questa forse la maggiore sfida della proposta etica: riuscire a calibrare nel giusto modo l'etica pratica ed *una prospettiva umanitaria che abbia la forza di affrontare i rischi*

[411]M.C. Nussbaum, *Judging other cultures,* cit., p 127. Si veda anche Y. Tamir, *Hands off Clitoridectomy*, cit., p. 23. E la risposta della Nussbaum alla polemica sul doppio standard morale si veda M. C. Nussbaum, *A response to Yael Tamir's "Hands Off Clitoridectomy, in* "The Boston Review, 21, 3-4, 1996, p. 39.
[412]P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, cit., p. 111.

del relativismo dovuto alla pretesa di contingenza che la stessa indagine impone.[413] Sarebbe dunque più opportuno inquadrare l'argomento delle *mgf* come espressione di un problema più ampio che attiene all'*empowerment* delle donne e alla tutela da violenza e ogni forma di oppressione che ne compromette la capacità di *agency*.[414]

IV.8 Il conteso italiano.

La dottoressa somala Sirad Salad Hassan ha condotto, fra il 1991 e il 1993, uno studio epidemiologico-statistico su 304 donne somale di età compresa fra gli 11 e i 48 anni, residenti in Toscana allo scopo di contribuire ad una ricognizione della pratica di *mgf* sul territorio. La ricercatrice giungeva in quegli anni alla drammatica conclusione che *anche in alcune città italiane, le bambine venivano mutilate sul tavolo da cucina, nelle proprie abitazioni, da esperte fatte venire appositamente dai paesi di provenienza.*

Il disgusto, tra le emozioni che Nussbaum ha meglio espresso nei suoi scritti, costituisce un elemento espressivo diffuso nella rappresentazione della pratica sia rispetto a chi da osservatore si accosta ad i suoi aspetti più cruenti, sia da parte di chi, sostenendola, esprime disgusto verso coloro che, non essendosi sottoposte, hanno voluto esporsi alla disapprovazione, alla critica e alla profonda condanna di chi ne è sostenitore ed artefice. Il disgusto, in alcune circostanze, come quella che caratterizza la condotta mutilatoria, rappresenta un'espressione culturale necessaria a comprendere il carattere identitario e relazionale degli individui di un gruppo, di una comunità. In contrapposizione al disgusto, altre forme emozionali, come il rispetto e l'empatia, possono favorire la sintonizzazione immaginativa, da cui possa derivare una politica dell'umanità sensibile ai temi della giustizia sociale. In questo modo è possibile una prospettiva valida per ricondurre la capacità di autocomprenderci in relazione all'esperienza e all'immaginazione della vita degli altri; una concezione che vede nella cura la possibilità di intervenire efficacemente nelle relazioni umane.

In Italia il fenomeno è presente nel territorio in modo non omogeneo e stratificato: "le donne provenienti dai paesi africani […] a tradizione escissoria sono circa 110

[413]M. C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, cit., p. 243.
[414]M.C. Nussbaum, *Judging other cultures*, cit., p 128.

mila. Le donne di età inferiore ai 17 anni, potenziali vittime attuali o future del fenomeno sono circa 4.600".[415] Dalle stime più recenti effettuate sulla base di dati Istat che riguardano la residenza ed i permessi di soggiorno al 2008, si rileva una presenza di donne vittime di *mgf* residenti in Italia pari a 35.000 e una presenza di minori potenziali vittime di *mgf* residenti in Italia pari a 1.100.[416]

La pratica di *mgf* affronta una questione controversa che in Italia ha avuto risalto ad intermittenza ed in relazione ai fatti di cronaca, che hanno fatto emergere con veemenza questioni solo apparentemente latenti. Si è trattato per lo più di incursioni giornalistiche che hanno dedicato uno spazio marginale alle donne direttamente interessate, tratteggiate come vittime di un fenomeno che ha significativamente trascurato la presenza di donne che, di contro, hanno profuso un costante impegno per l'eradicazione della pratica. La voce narrante appare distante dai soggetti coinvolti e di rilevanza marginale sembrano le iniziative di sensibilizzazione e di formazione dedicate ai minori.[417]

Nel dibattito italiano appare ormai unanime il giudizio sulla dannosità della pratica di *mgf* che può generare conseguenze negative su molti aspetti della vita.

Essa, in particolare nel tipo I/II, può generare *incapacitazione* nella sfera della sessualità, costituendo un limite fisico e psicologico importante in caso di parto (III tipo); può comportare complicanze come infiammazioni e altri disturbi che determinano la compromissione della salute riproduttiva della donna (per la tipologia II/III)*".*[418] Ed è proprio nella dimensione della maternità, che la pratica di *mgf* intende apparentemente tutelare, che si riscontrano i peggiori effetti sulla salute della

---

[415]Report 2009, *Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia*, cit., p. 11. L'unica stima che vede concordi più fonti è quella di 1 irregolare ogni 5 regolari, quindi al numero dei regolari andrebbe aggiunto tendenzialmente un 20% in più di irregolari. Per una generale valutazione si veda in merito il Report XX di Caritas/Migrantes, Dossier Statistico Immigrazione 2010, Roma, Edizioni Idos, 2010, pp. 20-23; per quanto riguarda i dati relativi al territorio siciliano, Ivi, pp. 445-452.

[416]Report 2009, *Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia,* cit., p. 14. Il dato di riferimento è costituito dall'incidenza media del fenomeno nei paesi d'origine, che si collocherebbe con una media ponderata che tiene conto della numerosità delle presenze provenienti da ciascuno dei 26 Paesi, intorno al 46%. Certamente le donne che si sono trasferite in Italia provenienti da quei Paesi presentano un tasso di incidenza inferiore, pertanto una stima attendibile si aggira intorno al 30%. Il che significa che tra le 110 mila donne provenienti da quei Paesi africani in cui viene praticata la mutilazione genitale, quelle che probabilmente hanno subito questa pratica sono circa 35 mila. Possiamo dunque parlare di circa 35 mila donne africane soggiornanti in Italia che hanno subito questa pratica, per lo più nel Paese di origine.

[417]Cfr. A. Coppola, *Kenia, in fuga dalle mutilazioni*, in "Corriere della Sera", 08 febbraio 2003 anche F. Fanelli-A. Rizzo, *Le MGF nella stampa divulgativa e scientifica: modelli culturali, criticità e linee di sviluppo*, in A. Forteschi-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, cit., p. 57.

[418]Per una ricognizione sui diversi tipi di intervento mutilatorio si veda in Report 2009, *Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia, cit.*, p. 39.

donna. Più che sul decorso della gravidanza, è sullo svolgimento del parto che si registrano le problematiche più gravi: si pensi ad effetti nocivi come lacerazioni della vulva e fistole ostetriche. Tanto che in molti casi è necessario procedere alla deinfibulazione che permette alla donne di avere un parto naturale sebbene la tendenza prevalentemente riscontrata sia quella di praticare il taglio cesareo.[419]

Il rischio di mortalità materna misura la probabilità di morte che una donna corre nell'arco della vita per eventi connessi alla gravidanza e al parto. Su 536.000 decessi materni stimati nel 2005, il 99% sono avvenuti in Paesi in via di sviluppo, di cui l'84% concentrato in Africa Sub sahariana (265.000 decessi, circa la metà di quelli totali). Il rischio correlato alla maternità e al parto è accentuato dalla diseguaglianza economica, dal momento che le donne con alto reddito ricevono assistenza molto più frequentemente delle donne povere; tale differenza diventa ancora più marcata nel caso della popolazione rurale, che risulta più svantaggiata rispetto a quella urbana nella possibilità di accesso alle risorse sanitarie.

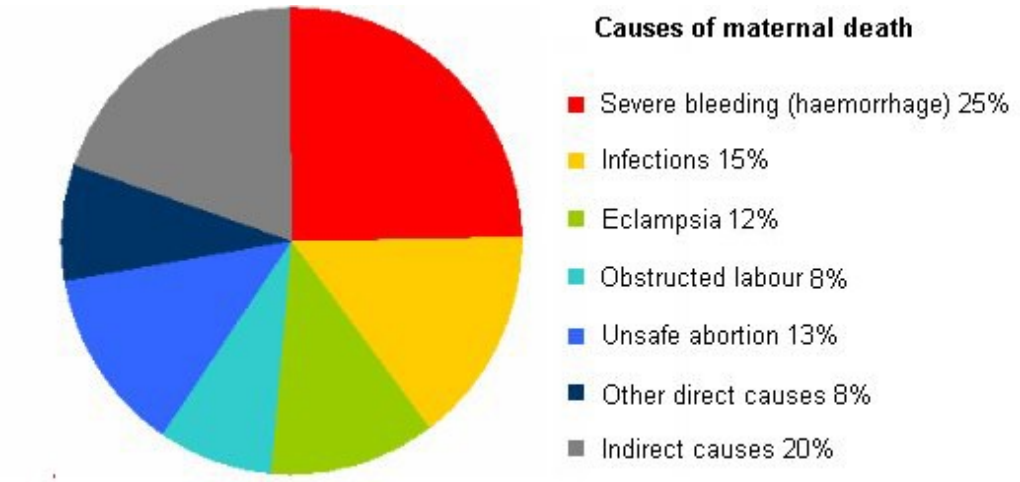


Figura 2: Principali cause di mortalità materna a livello globale nel 2005. (fonte WHO-2005)

L'intervento di deinfibulazione, ormai prassi chirurgica consolidata in alcuni centri specializzati, può essere effettuato attraverso la ricostruzione plastica della vagina, tecnica già adottata in Inghilterra, e con la ricostruzione del clitoride avviata in Francia dal ginecologo Pierre Foldès; si tratta di pratiche diffuse anche in paesi come il Burkina Faso.[420] Presso il centro in cui opera il Dott. Abdulcadir Omar Hussen, le donne che scelgono di effettuare la deinfibulazione vengono

[419] Dato che viene confermato dall'esito dei colloqui con alcuni medici ginecologi di consultori presenti nella provincia di Catania e di Ragusa, intervistati nel corso dell'attività di studio.
[420] Cfr. C. Scoppa (a cura di), *Mutilazione dei genitali femminili/escissione e salute*, cit., pp. 18-21.

accompagnate in un percorso di riappropriazione psico-fisica di una dignità compromessa.

In generale, sul piano del rapporto medico-paziente si registrano notevoli difficoltà riconducibili il più delle volte ad una scarsa relazione comunicativa. Sono spesso sbrigativi ed inadeguati i colloqui durante i quali il medico indaga, talvolta con eccessiva cautela, le problematiche che la paziente presenta, affinché si possa raggiungere una presa di coscienza e la possibilità per la paziente di riappropriarsi della sua corporeità. Particolarmente importante è poi la possibilità che si instauri un rapporto di dialogo attivo tra medico e paziente, nel caso in cui si avvii un discorso che porti verso l'intervento di deinfibulazione. È ciò che raccomanda il medico somalo Abdulcadir che sottolinea l'importanza che la donna interessata dall'intervento di deinfibulazione sia resa consapevole delle conseguenze che l'intervento comporta.[421] Il medico somalo riferisce della opportunità che nei nostri paesi la discussione sulle *mgf* sia affrontata a partire da una riflessione etica legata alla dignità della donna e alle implicazioni della cultura patriarcale. Non bisogna tuttavia trascurare quelle motivazioni estetiche che sono prevalenti nella determinazione della scelta di praticare la mutilazione, confermando la forte pressione che la società esercita sull'individuo, modificando l'aspetto fisico dei suoi membri per ragioni di tipo culturale. Il medico somalo riferisce del caso di una donna somala che successivamente al parto, aveva espresso la richiesta di essere re-infibulata. La mancata accettazione della sua richiesta l'aveva poi spinta ad adire le vie legali, sostenendo che molte donne occidentali avevano liberamente potuto effettuare interventi di ringiovanimento genitale.

Il caso italiano, oggi regolamentato dalla legge n. 7 del 9 gennaio 2006,[422] merita particolare attenzione in quanto sembra placare un complesso dibattito sulla liceità

[421]O. H. Abdulcadir-L. Catania, *La Deinfibulazione*, "Toscana Medica", 1, 2006, pp. 16-18. Nel Centro ospedaliero Careggi di Firenze, dove opera il dottor Abdulcadir, vengono effettuate ricerche che intervengono sulle donne in base al tipo di mutilazione, con particolare riferimento al terzo tipo (infibulazione). Tale intervento coinvolge donne provenienti dal Mali, dal Sudan, dalla Somalia, dall'Etiopia, dall'Eritrea e dall'Egitto.

[422] La legge n. 7 pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale n. 14 del 18 Gennaio 2006, stabilisce il reato specifico di MGF sancito dalla legge sulle *Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*, che detta le misure necessarie per prevenire, contrastare e reprimere tali pratiche quali violazioni dei diritti fondamentali all'integrità della persona e alla salute delle donne e delle bambine. stabilisce che «*Chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, cagiona una MGF è punito con la reclusione da quattro a dodici anni. Ai fini del presente articolo, si intendono come pratiche di MGF la clitoridectomia, l'escissione e l'infibulazione e qualsiasi altra pratica che cagioni effetti dello stesso tipo.*». Le disposizioni dell'articolo 583-bis si applicano anche quando il fatto è commesso all'estero da cittadino italiano o da straniero residente in Italia, o quando

della pratica e sulla possibilità di adottare un rito alternativo. La questione vede al centro del dibattito la proposta del dottor Abdulcadir, ginecologo presso l'ospedale Careggi di Firenze,[423] in prima linea nella cura medica e chirurgica delle patologie infettive e funzionali correlate alle *mgf*. La proposta di sostituire le pratiche invasive con un rito alternativo meno violento, veniva sottoposta nel 2004 al vaglio del Comitato di bioetica che affrontava la questione della liceità deontologica, giuridica ed etica della partecipazione da parte dei medici al rito alternativo.

Molte critiche sono state avanzate al sistema sanitario nazionale italiano circa la negazione di ogni forma di pratica rituale riferibile alle *mgf,* determinando di conseguenza la tendenza ad effettuare clandestinamente la pratica di escissione e mutilazione. Si tratta di una critica che fa leva sul principio di limitazione del danno. D'altra parte si è trattato, per i sostenitori del rito simbolico alternativo, di comprendere la necessità di riempire quel vuoto lasciato dalle pratiche che se non compreso, rischia di mietere vittime ancora una volta tra le donne più vulnerabili. I processi di cambiamento sono lunghi e la loro efficacia rimanda alla possibilità degli individui di esserne attivamente partecipi. Tuttavia la commissione di bioetica ribadiva in quella circostanza che pur nel rispetto delle tradizioni, la partecipazione del medico ad atti di mutilazione rituale in assenza di indicazione clinico-terapeutica, contrastava con i fondamentali principi della bioetica come quello di non maleficenza. L'ampio dibattito che ha riguardato la possibilità di medicalizzazione[424]

---

la mutilazione è eseguita su cittadino italiano o su uno straniero residente in Italia. La legge è consultabile al sito http://www.camera.it/parlam/leggi/06007.htm

[423]La proposta avanzata nel 2004 dal ginecologo somalo, alla luce delle difficoltà di modificare convinzioni ampiamente radicate, aveva proposto in alternativa alle pratiche lesive la *sunna levissima* una puntura rituale praticata sul prepuzio della clitoride da effettuarsi in anestesia locale. Una soluzione di compromesso era stata avanzata alcuni anni prima anche negli Stati Uniti e in Olanda ma in tutti i casi la proposta venne condannata come inaccettabile dall'opinione pubblica. La proposta di escissione simbolica sostenuta dall'Asl di Firenze avrebbe avallato una prospettiva di genere, tanto più rilevante quanto più la pratica risulta essere appannaggio delle donne, non solo in quanto destinatarie ma in quanto protagoniste di quegli interventi che vedono protagoniste le donne. Il medico Abdulkadir evidenzia una serie di implicazioni connesse alla pratica di mgf: di tipo biologico (Le bambine/donne sono esposte a inutili rischi per la salute Si tratta di un danno psicofisico non necessario perché non dettato da intenti terapeutici) anche etiche (Errato valore della dignità femminile; Errato valore gerarchico della donna; Innaturale disuguaglianza della libertà nell'atto sessuale tra uomo (controllo della sessualità femminile) e donna (sottomissione, paura, terrore e dolore; residuo di una fossilizzata e antica cultura patriarcale). Si veda C. Sella, *Le mutilazioni genitali femminili come cultural orientated crime*, in "Diritto penale XXI secolo", 2, 2007, pp. 298-299 anche A. Facchi, *Politiche del diritto, mutilazioni genitali femminili e teorie femministe: al cune osservazioni,* in "Diritto immigrazione e cittadinanza, 4, 2004, pp. 14 e ss.

[424]Si veda il Parere della Commissione regionale di Bioetica del 9 marzo 2004: "*Prevenzione delle Mutilazioni Genitali Femminili (MGF): liceità etica, deontologica e giuridica della partecipazione dei medici alla pratica di un rito alternativo"*. Sulla circoncisione maschile: Cfr. Comitato nazionale di Bioetica, *La circoncisione: profili bioetici* in Parere del 25 settembre 1998, pp. 18-31. M. L. Di Pietro-M. Cicerone, *La circoncisione maschile sui neonati,* in "Medicina e morale", 2, 2000, pp.

della pratica presso le ASL, destava perplessità in seno al coinvolgimento del personale sanitario nell'attuazione della pratica di escissione-infibulazione, sia nei paesi di provenienza, sia nei paesi occidentali di destinazione dei processi migratori, mettendo il discussione la liceità di ospedalizzare un intervento che nel suo significato originario assumeva un carattere di pratica mutilatoria. Siamo negli anni della discussione preliminare all'emanazione della legge oggi vigente. L'Italia, un paese in cui la pratica dell'infibulazione risulta prevalente, essendo le donne immigrate provenienti in numero significativo da paesi come Somalia ed Eritrea, dove il 98% delle donne hanno subito questo tipo di mutilazione, si registra un numero esiguo di casi giudiziari trattati, in assenza di una legge specifica, secondo norme penali riconducibili al reato di lesioni personali gravi.

Nel documento della Commissione della Regione Toscana, il rito simbolico alternativo era invece inteso come *soluzione compromissoria*, che avrebbe tollerato, per un periodo transitorio in vista della definitiva eradicazione, una forma lieve di sunna al fine di minimizzare il pericolo per le donne.

Ogni singola capacità fondamentale si presenta come una molteplice stratificazione di livelli di realtà in cui essa può compiersi, fino ad un livello minimo limite che compromette la dignità di essere umano. Una persona è tale nella misura in cui risponde usualmente, alle caratteristiche espresse dagli indicatori di umanità che la definiscono tale. Dal momento che non tutti e non sempre i soggetti sono nella condizione di esprimere a pieno la propria dignità di persona, esiste poi il problema di stabilire se ipotetici indicatori di umanità vadano considerati a livello orientativo ed euristico o se invece siano da realizzare nella concreta esistenza dell'individuo in causa. Nella visione della Nussbaum, la persona viene intesa come valore in un'ottica che può andare da una condizione massima di passività ad una condizione massima di attività. Pertanto bisognerebbe valutare in seno alla discussione sulle *mgf*, la possibilità di stabilire che esistano criteri di determinazione della dignità della persona, per eventualmente distinguere all'interno della pratica tra forme di *sunna levissima* e interventi più invasivi.

1069-1072. Recentemente si assiste ad un incremento, soprattutto nei paesi in cui l'incidenza della pratica è più consistente come in Egitto, ad una crescente richiesta di medicalizzazione dell'intervento rescissorio per le donne. Cfr. A. Lewnes (a cura di), *Cambiare una convenzione sociale dannosa: la pratica della escissione/mutilazione genitale femminile,* Digest Innocenti, Firenze, Giuntina, 2005, p 26.

La dott.ssa Maryan Ismail[425] è invece una convinta assertrice che il rito alternativo non sia una valida strategia per *prevenire il ricorso agli interventi demolitori, perché questi sono così profondamente radicati nella cultura di alcuni popoli e sostenuti da argomenti quali il garantire la castità, la salute e la bellezza della donna e l'onore della sua famiglia, da far sì che ci saranno sempre familiari che, non riconoscendo l'escissione voluta nella pratica simbolica, sottoporranno in un secondo momento la bambina alla mutilazione.* La Pasquinelli fa altresì notare che, dal punto di vista antropologico, il rito simbolico rappresentato dalla *sunna,* riveli una logica interna al significato delle *mgf*, "all'idea che comunque quei corpi di donne debbono essere disciplinati e sottoposti a un intervento che se non ne altera la morfologia e l'estetica, come fa l'infibulazione, ne sposta e ne consacra a livello simbolico gli stessi significati. Nel confermare questa forma di controllo del corpo femminile la *sunna* si rivela la più insidiosa delle Mgf, dal momento che riducendo al minimo la manipolazione dei corpi, ne accredita un'immagine innocua che costituisce l'ostacolo più grande alla loro abolizione".[426] Bisogna tuttavia rilevare che in molta letteratura internazionale, soprattutto egiziana, si affronti in questi anni l'opportunità di promuovere un rito simbolico alternativo meno violento e meno invasivo rispetto alla pratica di infibulazione. Una questione rilevante sollevata dalla proposta di medicalizzazione è poi l'importanza che la particolarità rituale della pratica, diversa per comunità e territorio, possa essere rispettata anche nella forma simbolica. Ciò è possibile solo se le proposte di rito alternativo vengono formulate all'interno della stessa comunità interessata. Sebbene tale prospettiva possa rivelarsi insidiosa, bisogna riconoscere, seguendo l'approccio delle *capabilities*, che "l'elenco delle capacità indispensabili che il buon legislatore deve stilare non è completamente indipendente dai desideri e dalle preferenze soggettive".[427]

In altri ordinamenti giuridici non si è proceduto all'emanazione di leggi *ad hoc*, come nel caso della Francia, dove è stata assunta, come nei primi anni si era fatto anche in Italia, un'impostazione individualista, egualitaria ed universalista, che riconduceva il reato ad una fattispecie generica; a differenza di altri paesi come la Gran Bretagna, dove si è promossa una prospettiva pluralista e comunitarista con

[425]M. Ismail, intervento al convegno sulle *Mutilazioni genitali femminili,* presso Università degli Studi di Milano, 30/03/ 2007, cfr. www.aidos.it

[426]C. Pasquinelli, *La ricerca sul campo: risultati e considerazioni*, cit., p. 45.

[427] M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 51; 60. Aristotele viene richiamato dall'autrice anche in merito alle funzioni del legislatore nel favorire le capacità interne vengono variamente indicate come *capacità seconda* e *capacità razionale* rispettivamente in *De Anima* e *Metafisica*.

una legislazione specifica sin dal 1985. Si tratta in questo caso di una prospettiva che pone al centro l'individuo, inserito in uno spazio comune regolamentato, sebbene non siano peregrine le esasperazioni che la stessa Martha Nussbaum ha più volte denunciato nei suoi scritti. "Al di là delle notevoli differenze fra civil law e common law, il problema delle capacità attraversa la storia del diritto, nella strada che conduce al superamento di preclusioni e al riconoscimento di nuovi diritti. Per intenderci, una strada in cui si lasciano dietro istituti quali la schiavitù, i minori diritti della donna, dello straniero e così via".[428]

Le modifiche registratesi in seno alla pratica mutilatoria e alle forme in cui viene effettuata, costituiscono un indicatore controverso del processo di modernizzazione che ha investito l'Africa. L'infibulazione (Type III), ha subìto negli ultimi anni alcuni cambiamenti: si è ridimensionata la forma più cruenta, quella nota come infibulazione faraonica, ormai improbabile nei centri urbani dove è subentrata la tendenza alla medicalizzazione della pratica in ospedale così da ridurne i rischi. Lo stato di guerra in cui attualmente versano molti territori del corno d'Africa, ha probabilmente contribuito ad accentuare il fenomeno della medicalizzazione, forse per il carattere redditizio dell'attività.[429]

Sul piano della riflessione bioetica, la pratica si attesta come lesione di alcuni principi fondamentali della vita come il principio di autonomia. Tale principio viene leso su due fronti: l'autonomia delle scelta di sottoporre il proprio corpo alla pratica di *mgf,* decisione fortemente condizionata dal contesto culturale ed effettivamente decisa dalla famiglia; ed ancora lesione dell'autonomia successivamente alla pratica effettuata in quanto le conseguenze che gravano sull'integrità della donna, riducono in modo significativo l'autonomia psico-fisica della stessa. La drastica riduzione o negazione di molte capacità fondamentali come il gioco, l'immaginazione, la sessualità e la capacità riproduttiva, la salute fisica, la capacità relazionale, come afferma Martha Nussbaum, sono gli effetti valutabili della pratica. Pertanto, molte voci del dibattito femminile hanno insistito sulla lesione dell'autonomia della donna imputabile alla pratica di *mgf,* dettata da una logica improntata al controllo della libertà sessuale femminile, velato da un'apparente tutela paternalistica della femminilità. Se nel dibattito bioetico appare unanime la condanna della pratica effettuata su minori sottoposte in modo coatto, rimane difficile l'elaborazione di una

[428]E. Calò, *il ritorno della volontà. Bioetica, nuovi diritti e autonomia privata.* Milano Giuffrè 1999, p. 49. Sugli indirizzi legislativi a livello europeo in tema di *mgf* si veda C. Sella, *Le mutilazioni genitali femminili come cultural orientated crime,*cit., pp. 290-301.
[429]C. Pasquinelli, *La ricerca sul campo: risultati e considerazioni*, cit., p. 44.

riflessione critica nel caso di donne adulte che decidano liberamente di sottoporsi alla pratica. Se il principio di autonomia appare in una certa misura rispettato, permarrebbero criticità in seno alla libertà consapevole e informata di decidere di essere escisse. La clitoridectomia, afferma Bhikhu Parekh, che in età infantile è assunta come inaccettabile causa di danni irreparabili a vittime inermi, sulla base di convinzioni dubbie e contestate. In alcune comunità, ciò nondimeno, vi si sottopongono volontariamente donne adulte, sane di mente e istruite, dopo la nascita dell'ultimo figlio come modo di regolare la propria sessualità.

IV.9 Rispettare le persone e criticare la tradizione.

Il riconoscimento della diversità culturale non è un valore in sé, lo è se favorisce la libertà culturale. Con questa affermazione Amartya Sen chiarisce la sua posizione circa la complessità identitaria e il pluralismo culturale, senza esimersi dal difficile compito di dare risposte a conflitti annosi e paradossali. L'autore prende ad esempio il conflitto tra hutu e tutsi. "Quando, un decennio fa, i fomentatori degli hutu cercarono (e per alcuni versi riuscirono) di convincere gli altri membri della comunità hutu in Ruanda che essi potevano facilmente constatare di essere indiscutibilmente hutu (da non confondere con «quegli spaventosi tutsi»), l'irragionevole carneficina che seguì avrebbe potuto essere evitata se solo si fosse fatto appello alle identità più ampie degli hutu, che essi possiedono in qualità, per esempio, di ruandesi, o di africani o persino in un contesto più generale di esseri umani. Considerare l'identità semplicemente come una questione di scoperta non può essere soltanto una confusione concettuale. Avendo in mente gli esseri umani quest'attitudine può anche portare a un abbandono ingiustificato di un compito, il compito morale di esaminare in che modo essi vorrebbero vedere se stessi e con chi vorrebbero identificarsi (se solamente con la comunità degli hutu, oppure anche con la nazione dei ruandesi, la categoria degli africani, o la collettività degli esseri umani)".[430]

Considerare l'appartenenza identitaria come una dimensione delle molteplici affiliazioni plurali di cui ogni individuo sarebbe capace, significa innanzitutto

[430] A. Sen, *Libertà culturale e sviluppo umano*, cit., p. 36.

attivare la capacità di provare empatia verso gli altri. "Quando il disastro ha colpito il Ruanda, non abbiamo esteso il nostro interesse in maniera analoga, perlomeno non stabilmente, poiché non esisteva una base precedente per esso: la sofferenza dei ruandesi non poteva essere considerata come una parte di un «noi» più ampio il cui destino ci faceva trepidare. Storie dalle forti tinte possono creare un senso di comunanza temporaneo, ma è improbabile che sostengano l'interesse a lungo, se non c'è una struttura di interazione che possa fare del senso di un «noi» una parte effettiva delle nostre esistenze quotidiane".[431]

La Nussbaum sostiene che, in contesti tradizionali problematici dove l'appartenenza identitaria sembra essere un vincolo ed un impegno inderogabile, si verificano casi di ingiustizia sociale di cui le donne sono solitamente consenzienti e protagoniste. La categoria identitaria centrale è dunque quella di tradizione, infatti il diverso rapporto con la tradizione permetterebbe di sostenere la tesi, più volte espressa dai teorici del CA, secondo cui rispettare le persone significhi criticare la tradizione che le opprime, che tratta con disprezzo le donne o altri gruppi e nega loro i diritti civili e politici.[432]

Tale convinzione ha consentito al gruppo di ricerca di AIDOS, di individuare tre tipologie ben distinte di donne, caratterizzate da atteggiamenti diversi verso le *mgf* come cifra di un'appartenenza tradizionale. Le prime sono le *tradizionali,* donne per lo più analfabete o comunque dipendenti dall'ambiente di vita e dal marito nell'organizzazione della quotidianità. La loro appartenenza al gruppo è vissuta come assimilazione culturale che nullifica la spinta verso l'indipendenza e l'autorealizzazione. Queste donne riconoscono e mantengono acriticamente i modelli tradizionali, senza mettere in discussione i costumi e i valori della cultura dalla quale provengono. Esse si trovano a vivere in una società alla quale non sembrano in nessun modo appartenere e rispetto alla quale manifestano disorientamento ed estraneità. Per loro le *mgf* costituiscono una componente organica della tradizione, da accettare come un *fatto naturale* nella vita di una donna. Le seconde sono le *emancipate,* che presentano un maggiore livello di autonomia e sono caratterizzate da una qualche spinta verso l'autodeterminazione, che si realizza anche nella disponibilità a rifiutare alcuni tratti tradizionali, come le *mgf*, vissuti come limitazioni o menomazioni della propria individualità, che percepiscono come

[431] M.C. Nussbaum, *Compassione e terrore*, cit., p. 31.
[432] Cfr. M.C. Nussbaum. *Sex and social justice*, cit., pp. 90-93. Si veda anche L. Battaglia, *Un universalismo sensibile alle differenze: il femminismo di Martha Nussbaum*, cit., p.172.

rischio di una menomazione vera e propria. Non sono infatti peregrine le interviste a donne che manifestano una posizione critica verso la pratica in quanto espressione negativa della tradizione, richiamandosi alle testimonianze culturali meno radicali che dimostrano l'infondatezza religiosa della pratica e la contraddittorietà dei motivi posti alla base della sua giustificazione: il contenimento della sessualità femminile, la promozione della capacità procreativa, motivi che vengono comunemente confutati a livello empirico e scientifico che rendono urgente e ragionevole una consapevole comprensione del fenomeno. Il rispetto della tradizione, affermano alcune donne intervistate, deve essere accompagnato dalla consapevolezza che questa possa servire e non nuocere. Diversamente se arreca danno, questa deve essere allontanata o modificata.[433] Le terze sono le *tradizionaliste,* sono donne che condividono con le *emancipate* la spinta all'autodeterminazione ma, al contrario delle seconde, vedono nella tradizione e nel mantenimento della cultura etnica una fonte importante di dignità, una chiave per entrare nella società di immigrazione, vissuta in modo critico, senza perdere la propria identità.

La dimensione tradizionale ha un'incidenza notevole rispetto alla decisione riferita alla pratica di *mgf,* ed in particolare sul livello di istruzione e sulla capacità di relazione. Si registra che tra le così dette donne *tradizionali*, tra le quali prevale un livello di scolarizzazione molto basso o addirittura una condizione di analfabetismo, ci sia un generale accordo sull'idea che le decisioni in famiglia sono e vanno prese dal marito, in alcuni casi emerge l'idea di una identità che partecipa di quella occidentale, condizione di superamento dello stato di emarginazione, ma che appartiene allo stesso tempo alla cultura di origine. Le donne che assumono una condotta di tipo tradizionale sono solitamente ancorate al proprio gruppo di appartenenza, come fosse una vera gabbia identitaria.

In questa prospettiva, il fenomeno migratorio potrebbe costituire una proficua occasione per avviare un processo di critica alla pratica che abbia rilevanti effetti anche nei paesi di origine delle donne. Se per libertà individuale si intende la possibilità di scegliere tra più alternative, bisogna allora chiedersi quale sia lo spazio entro il quale gli individui compiono le loro scelte. La vita di ogni individuo si

[433]Cfr intervista rivolta a due donne burkinabè che avevano partecipato alla campagna di sensibilizzazione nel loro villaggio; intervista n. 20 in D. Carillo – N. Pasini (a cura di), *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, cit., pp. 146-148. Sulle differenze nell'interpretare l'identità tradizionale si veda Rapporto finale del progetto *Mutilazioni dei genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti*, Roma, Aidos, 2009, pp. 28-33

svolge, infatti, all'interno di quella che viene indicata come *cultura sociale* ovvero come il luogo in cui si compie la libertà individuale. "Da una parte vi è l'idea che la cultura, intesa come un insieme di pratiche, usi, convenzioni e stili di vita, rappresenti il contesto necessario (e imprescindibile) per compiere scelte costitutive del benessere individuale, dato che ogni decisione significativa viene compiuta sullo sfondo di significati sociali condivisi, dall'altra vi è una concezione che tende a superare il pluralismo contestuale delle diverse concezioni sostanziali della vita buona in nome della superiorità metodologica dell'idea di giustizia, in quanto, oltre che come espressione particolare di una forma di vita, i diritti soggettivi vengono strutturalmente concepiti come la realizzazione universalistica di un sistema di diritti capace di conferire realtà positiva a quella morale-di-ragione che sta alla base della teoria dei diritti umani".[434]

Nell'attuale società globale bisogna dunque assumere il coraggio di ripensare criticamente il significato della tradizione, riscoprendo nella cultura un carattere dinamico, plurale, che può assumere una dimensione di discontinuità. Uno degli argomenti che hanno maggiore presa nella difesa della pratica è quello che pone l'accento sulla continuità cultuale di una consuetudine, ciò costituisce uno dei motivi per cui personaggi autorevoli come Yomo Keniatta, per molti anni presidente del Kenya, fosse dell'idea di favorire cambiamenti graduali e di rispettare una consuetudine tradizionale come la pratica infibulatoria che descriveva aspetti centrali dell'educazione dei giovani appartenenti alla tribù keniota dei Gikuya, ai quali veniva inculcato prevalentemente una condotta sociale caratterizzata da obblighi e doveri, espressione di una cultura che presentava elementi di obbligazione e di una prevalente propensione per leggi e tradizioni culturali *duty-oriented rather than right-oriented.*[435]

In particolare Keniatta aveva testimoniato la presenza di una forte ingerenza della famiglia nell'indirizzare le scelte e nel soddisfare desideri e progetti dei giovani che sentivano fortemente l'appartenenza familiare. Così ogni evento importante della vita, pretende la centralità dell'autorità della famiglia sulla scelta individuale. L'appartenenza identitaria che la pratica sancisce diventa per i membri della comunità un costume da proteggere e l'occasione per mettere in campo meccanismi

[434]E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum,* cit., p. 251.
[435] K. Klare, *Legal Theory and democratic reconstruction*, in H. J. Steiner-P. Alston, *International Human Rights in context. Law politics morals,* Oxford, Clarendon Press, 1996, P. 180.

di solidarietà prodigando ogni sforzo verso la possibilità che le bambine siano, attraverso la pratica, riconosciute e rispettate.[436]

IV.10 Narrazione, immaginazione e biografie vulnerabili.

La complessità dell'oggetto studiato, le reticenze nel discutere una questione che attiene alla sfera dell'intimità e della sessualità personale, le difficoltà di un argomento che viene ancora inteso come un tabù culturalmente distante ed incomprensibile, hanno suggerito un approccio attraverso cui indagare il fenomeno nel suo aspetto qualitativo e personale più che quantitativo, data la particolarità delle storie di vita dei soggetti interessati e la singolarità delle biografie influenzate dai processi di immigrazione, dal bisogno di mantenere modelli tradizionali, dalla sessualità e dai rapporti fra i sessi, dai mutamenti in seno ai contesti sociali. Si è sostenuto un metodo di approccio non intrusivo nella vita delle persone sebbene relazionale e dialogico: le interviste narrative, che hanno permesso di evidenziare molti aspetti della problematica e di rilevarne criticità e condizioni di un possibile percorso risolutivo.

La realtà territoriale siciliana, sebbene solo di recente attenta alla problematica in oggetto, presenta le problematiche afferenti la pratica di *mgf* con caratteristiche non molto dissimili da quelle già osservate in altri contesti territoriali d'Italia, confermando le indicazioni generali ricavabili dalla vasta letteratura sul tema. Le donne africane coinvolte sono state selezionate sulla base della nazionalità di provenienza (Burkina Faso, Nigeria, Senegal, Mali) ed in funzione della residenza nel territorio Catanese. Si tratta di donne che hanno direttamente vissuto una forma di *mgf* e ciò ha reso ancora più complesso instaurare una relazione comunicativa che si è tuttavia rivelata particolarmente significativa per la comprensione del fenomeno.

Capacità narrative e immaginativa possono contribuire in modo significativo a trasformare la consapevolezza delle persone e metterle in relazione tra loro al di là delle appartenenze e dei ruoli.[437] Dal dialogo con un gruppo di donne migranti

[436]Cfr. M.C. Nussbaum, *Judging other cultures,* cit., p 124.

[437] Cfr. B. Caputo, *Tahara a Milano, tahara in Italia? Circoncisione femminile e vite di migranti egiziani nel villaggio globale,* in D. Carillo – N. Pasini, *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali,* cit., p. 136. Emblematico il caso riportato di una ginecologa egiziana che interviene per modificare la posizione di una coppia di

provenienti dai paesi a maggiore incidenza escissoria, il tabù della pratica mutilatoria emerge come tratto comune, anche in persone che appartengono a classi sociali elevate e che, per mestiere o per cultura, vivono e lavorano nel territorio catanese a contatto con molti immigrati connazionali.

La spiegazione culturalista appare particolarmente diffusa nel riferire la pratica di *mgf,* poiché si tende a centrare la riflessione sulla specificità locale, espressione di una cultura che avalla la pratica escissoria e tende ad alimentare i conflitti di appartenenza, secondo precise logiche etnocentriche che attribuiscono ad alterità culturali anche nello stesso territorio caratteristiche assiologicamente negative a cui conferire colpe e responsabilità. È il caso della Nigeria come di altri paesi che presentano al loro interno una notevole varietà di atteggiamenti e di pratiche escissorie tanto che in questo paese, da anni teatro di sanguinosi conflitti politici e religiosi interni, l'appartenenza etnica viene talvolta associata al tipo di pratica diffusa: tra gli Ibo l'escissione del clitoride, tra gli Yoruba l'escissione del clitoride e delle piccole labbra e tra gli Hausa, per lo più musulmani, è diffusa l'infibulazione.

In particolare durante l'incontro con due amiche nigeriane di religione islamica e cristiana, l'intensità emotiva del dolore rievocato e vissuto simbolicamente nella testimonianza biografica, viene sentito da entrambe come espressione di un'appartenenza ad una comune cultura, al di là della professione religiosa, diversa da quella che io rappresento in qualità di interlocutrice che le ascolta, e allo stesso tempo come il disagio di un atteggiamento ormai lontano e superato con la migrazione, sebbene palesemente impresso nei corpi e nella mente di queste donne ancora adesso provate dalla rievocazione degli eventi.

È in questo processo normativo che le emozioni si rapportano alla condizione di vulnerabilità, evidenziando gli spazi di esposizione a cui è soggetto il singolo individuo. La Nussbaum afferma che la vulnerabilità sia una condizione strettamente connessa alle emozioni.[438] L'essere senzienti rispetto alle emozioni è indice della consapevolezza che abbiamo dell'essere soggetti in qualche modo esposti alla vulnerabilità. "Se trascuriamo tutte le reazioni emozionali che ci legano a questo mondo, […] noi trascuriamo anche una gran parte della nostra umanità, e precisamente quella parte che sta alla base della spiegazione del perché noi abbiamo una legislazione civile e penale, e di quale aspetto essa prenda. (In altri termini,

---

genitori sulla pratica della *tahara* attraverso la strategia immaginativa di identificazione dei genitori con i figli.

[438]Concetto espresso in più occasioni dall'autrice che dedica tra i suoi lavori, M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità,* cit., p. 23.

possiamo capire come e perché la nostra vulnerabilità implichi l'emozione comprendendo in che modo la negazione delle emozioni implichi una negazione di quella vulnerabilità)".[439] La Nussbaum tenta, di smontare quella concezione della dignità a cui aveva fatto riferimento lo stesso kant,[440] che prescindeva dai beni e dalla fortuna, che si presenta come un valore incommensurabile e infinito. La dignità allora prescinderebbe dai beni esteriori, dall'esposizione alla fortuna. "Se violenza e abuso fisico non possono compromettere in alcun modo la dignità, non è molto facile allora, dire in che cosa consiste il male nel percuotere o violentare".[441] Martha Nussbaum pone attenzione al carattere vulnerabile della dignità umana ed al fatto che possa venire scalfita dagli eventi.[442]

La Nussbaum suggerisce allora una metodologia che sia innanzitutto in grado di guardare ai *problemi umani,* in modo da superare quegli ostacoli che impediscono di riconoscere questione comune il problema di tutelare la dignità della vita umana nell'ambito di quelle capacità ritenute rilevanti per la vita stessa.

L'immaginazione ha poi un ruolo centrale nel definire la possibilità di comprendere l'alterità che appare talvolta la barriera insuperabile di una realtà inaccessibile. "Tutto quello che possiamo fare è avere fiducia nella nostra immaginazione, per poi criticarla (ascoltando, se possibile le voci critiche di coloro che stiamo tentando di comprendere), per poi darle di nuovo fiducia. È possibile che alla fine una qualche comprensione scaturisca da questa dialettica fra critica e fiducia. Perlomeno, il risultato avrà una buna probabilità di essere migliore dell'ottusità che regna così diffusamente nelle relazioni umane".[443]

Coltivare l'umanità significa esercitare una capacità che Nussbaum indica come centrale per la vita di una persona: *l'immaginazione narrativa.*[444] La capacità di giudicare criticamente se stessi e le proprie tradizioni grazie ad una riflessione che ci

---

[439]Ivi, p.24.

[440] Sulla concezione filosofica e politica di kant più volte riferita alla somiglianza con Cicerone sui doveri di giustizia ciceroniani e la dignità umana che si configura in senso teleologico ma tristemente fallimentare sul piano dei doveri di aiuto materiale che cicerone circoscrive alla comunità di appartenenza. si veda M. C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 10;13; 24-29.

[441] M. C. Nussbaum, *Compassione e terrore*, cit., p. 34.

[442] Sul fronte educativo e formativo la Nussbaum si appella anche ad una impostazione educativa dei bambini di tipo roussoniana che ponga attenzione alla sensibilizzazione di questi verso la naturale condizione di debolezza e vulnerabilità umana. Anche l'immaginazione aperta all'alterità può rappresentare un ottimo supporto ad una capacità creativa e non egocentrica e ad una educazione delle emozioni posta in una visione critica della realtà. Ivi, pp. 42- 43.

[443]Ivi, p. 45.

[444]Sulle tre fondamentali capacità indicate dall'autrice come occasione per assumere una cittadinanza umana coltivando l'umanità nel mondo attuale si veda M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea,* cit., pp. 24-26.

porti al confronto con altre realtà, essendo ormai il mondo in cui viviamo un complesso di relazioni internazionali che la capacità immaginativa permette di rinsaldare in modo da accrescere ciò che socraticamente viene espresso come la possibilità di vivere una *vita esaminata.*[445] È nell'uso del senso critico che Nussbaum colloca l'immaginazione, che permette ad ogni individuo di ampliare il senso della realtà, arricchendolo di nuovi significati che possono derivare dalla relazione che ognuno intreccia con l'altro, nel difficile compito di comprendersi, al di là di forzature paternalistiche e di comode posizioni di tolleranza neutrale. L'errore talvolta commesso nella riflessione sulle culture *altre,* è quello di costruire una rappresentazione identitaria prettamente tradizionale, uniforme e priva di complessità ritenendo altresì che assumere valori provenienti dall'esterno sia segno di debolezza o denoti fragilità culturale.[446]

Nella direzione del pensiero di Nussbaum sembra riferirsi anche la posizione del filosofo ganese Anthony Appiah, circa le questioni che investono l'identità africana, affermando che i problemi che affliggono quei territori possono essere affrontati adeguatamente soltanto in una logica che vede le questioni africane alla stregua di problemi umani originatisi da un contesto particolare e non, come purtroppo si è fatto per molto tempo, considerare tali questioni come problemi tipicamente africani che hanno una specificità che li isola da ogni altro sguardo. L'immaginazione narrativa accresce la capacità critica e favorisce le condizioni per cui si possa affrontare l'interazione morale. "L'immaginazione narrativa è dunque uno strumento necessario per prepararsi ad affrontare correttamente l'interazione morale. Abituarsi ad agire in maniera empatica e a riflettere sull'interiorità di chi ci troviamo di fronte concorre alla formazione di un certo tipo di cittadino e di una certa forma di comunità: una comunità che approfondisca e sviluppi la sensibilità simpatetica nei confronti dei bisogni degli altri e che comprenda in che modo le circostanze orientano questi bisogni, nel rispetto dell'individualità".[447] L'immaginazione che permette di instaurare tra gli individui un rapporto empatico e di comune sentire trova forza nella

[445] È questo il modo della riflessione filosofica che Nussbaum suggerisce di adottare per attribuire valore all'esistenza. Tale prospettiva assume un valore fondamentale in ambito educativo. Come afferma la Nussbaum: "non c'è nessun metodo più efficace per stimolare gli studenti che metterli di fronte al tema della differenza, dimostrando che spesso ci si sbaglia nel credere che certe circostanze o avvenimenti siano neutrali, necessari o naturali. […] in un mondo complesso come quello in cui viviamo, un'indagine di tipo socratico implica l'idea di pluralismo" Ivi, pp.48-49.
[446] Ivi, p. 154.
[447] Ivi, pp. 104-105.

percezione della condizione umana come vulnerabilità che caratterizza la natura umana e che espone l'uomo ai mutamenti della fortuna.[448]

Amartya Sen riconduce la sua riflessione a ritroso nella tradizione filosofica fino ad Adam Smith, col quale riconosce la presenza di un legame particolare tra gli uomini, sebbene le relazioni umane dovrebbero essere consolidate da legami che non siano solo espressione di un coinvolgimento emotivo. "Supponiamo che il grande impero cinese, con tutte le sue miriadi di abitanti, fosse all'improvviso inghiottito da un terremoto, e pensiamo a come rimarrebbe colpito un europeo dotato di umanità, nel venire a sapere di questa terribile calamità. Credo che prima di tutto esprimerebbe con molto ardore la sua sofferenza per la sventura di quel popolo infelice; farebbe molte malinconiche riflessioni sulla precarietà della vita umana e sulla vanità di tutti gli sforzi dell'uomo, che in un attimo possono venire annientate […]. E quando tutta questa raffinata filosofia fosse terminata, quando i sentimenti d'umanità fossero stati una buona vota espressi, tornerebbe ai suoi affari o al divertimento, riprenderebbe il suo riposo o il suo svago o riposo con lo stesso agio e tranquillità di prima, come se nessuna simile catastrofe fosse accaduta. Il minimo guaio che dovesse capitare a lui provocherebbe un disturbo più reale. Se sapesse di dover perdere il suo dito mignolo l'indomani, la notte non dormirebbe, ma, a patto che non li abbia mai visti, russerebbe profondamente e tranquillamente sulla rovina di cento milioni di suoi fratelli, e la distruzione di quell'immensa moltitudine gli sembrerebbe ovviamente un oggetto meno interessante di quella sua irrisoria disgrazia".[449]

Anche nella discussione etica attuale si guarda con un certo sospetto alla dimensione emotiva della condotta umana ed in particolare alla compassione, responsabile in molte occasioni di suscitare atteggiamenti tanto fervidi quanto volubili, certamente difficili da intendere con una certa ragionevolezza. La volubilità del sentimento di compassione può essere legata e talvolta pericolosamente subordinata alla propensione e alla sensibilità personale ad una certa concezione di bene, di giustizia o ad altre istanze riconducibili all'appartenenza sociale e culturale.[450]

Pertanto possiamo affermare con Nussbaum che "l'empatia può non essere a rigore necessaria per riconoscere l'umanità degli altri […] ma in genere saremo nel

[448]Ivi, p. 106.
[449]A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali, cit.,* pp. 293-294.
[450] Per una critica sull'argomento si veda P. Costa, *Martha Nussbaum: la compassione entro i limiti della ragione,* in "La società degli individui", 18, 3, 2003, pp 18-20.

giusto nel trovare spaventosa e psicopatica una persona priva di empatia. Sospetteremmo in questa persona un'incapacità di riconoscere l'umanità. […] L'empatia ha importanza perché si frappone tra noi ed una forma di male particolarmente atroce –perlomeno per coloro nei confronti dei quali la proviamo. Le abitudini mentali connesse a quest'esercizio dell'immaginazione ci rendono difficile distogliere lo sguardo, negando la loro umanità, da quelle persone con le cui esperienze siamo spinti a provare empatia. […] Quando inaspettatamente l'empatia appare sulla scena -o attraverso il desiderio, o attraverso qualche esperienza individuale che attinge alle sue radici- il risultato è il crollo del meccanismo mentale su cui poggia la negazione della realtà etica".[451] Sentire compassione significa riconoscere nella persona una condizione di vulnerabilità che accomuna la sua esistenza a quella nostra. "Il carattere discontinuo e proiettivo della compassione solleva problemi sia nell'educazione morale, sia nell'etica".[452] Analizzando più in dettaglio il sentimento di compassione, la Nussbaum rileva che questa sia "un'emozione rivolta alla sofferenza o alla mancanza di benessere di un'altra persona. Richiede il pensiero che l'altra persona sta male, anzi molto male […]. Dunque include una valutazione della gravità di varie situazioni difficili. Chiamiamola *giudizio di gravità".*[453] In effetti la Nussbaum concordando con una lunga tradizione filosofica, considera la compassione come una fragile e inadeguata per un ragionamento sulla scelta pubblica, cercando di porre l'accento su principi morali generali che fossero imparziali e che si concentrassero piuttosto sul valore della dignità umana. Il rispetto per la dignità umana, secondo la Nussbaum potrebbe rappresentare a primo acchito una valida contro-tradizione alternativa che potrebbe avere un'estensione molto più ampia e una maggiore capacità di coinvolgimento degli esseri umani come fini, membri di un comune spazio umano.

L'immaginazione può rappresentare un'attività positiva nella direzione della comprensione interpersonale anche tra *stranieri morali*. "La mia argomentazione indica la necessità di proteggere gli spazi in cui le persone esplorano ed affrontano aspetti della propria umanità che sono fonte di problemi e possono provocare vergogna, a se stessi e agli altri. Ho sostenuto che l'immaginazione e la fantasia, spesso connesse all'arte e alla letteratura, offrono modo alle persone di poter

[451] M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni,* cit., p. 402.
[452] M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, cit., p. 73.
[453]M. C. Nussbaum, *Compassione e terrore*, cit., p. 28. l'autrice fa inoltre notare come la compassione sia una prospettiva che riguarda sostanzialmente il punto di vista di chi prova l'emozione sulla base della sofferenza dell'altro.

imparare ad esplorare gli aspetti problematici della loro umanità senza provare eccessiva ansia, sviluppando e arricchendo così il senso della propria personalità. Questa esplorazione di sé intensifica la capacità di immaginare le esperienze degli altri; entrambe queste capacità hanno un'importanza decisiva non soltanto per stabilire buone relazioni personali tra le persone, ma anche per il funzionamento di una sana società liberale e progressista".[454]

Il dialogo ci permette di entrare in una relazione empatica con l'interlocutore, grazie al quale poter comprendere criticità di una storia di vita altrimenti inaccessibile alla nostra intelligenza etica. In molte occasioni la Nussbaum riconosce la funzione educativa e la rilevanza comunicativa sul piano etico di questa relazione.[455] La studiosa non esita a considerare l'immaginazione narrativa "uno strumento necessario per abituarsi a guardare l'altro in maniera *empatica,* per avvicinarsi a lui cercando di entrare nel suo mondo interiore".[456] La pratica di escissione/infibulazione, incarna sovente una condotta invisibile, celata, eludibile da chi ne subisce gli effetti. È con l'immaginazione, ribadisce Luisella Battaglia discutendo dell'etica delle capacità, che possiamo diventare buoni interpreti del pluralismo in cui viviamo. Capacità narrativa significa essere lettori intelligenti della vita degli altri, per intendere al meglio la complessità della realtà di cui si è parte e salvaguardare quella capacità di immaginazione morale che è sempre sotto assedio da parte della paura e dei pregiudizi. In questo, la cultura umanistica può rappresentare un importante sostegno. Se anche l'istruzione si orienta verso la promozione dello sviluppo umano allora anche la capacità e la libertà di vita possono costituire ottimi antidoti contro gli stereotipi culturali e religiosi tutt'oggi presenti nella realtà in cui viviamo. Da Tagore ad Alcott, afferma Nussbaum, sono stati molti i tentativi di suscitare attraverso l'educazione alla narrazione, capacità di pensiero e immaginazione in modo da rendere le relazioni umane più significative.

La pratica delle *mgf* è stata negli ultimi decenni oggetto di interesse della letteratura africana e di quella internazionale. Elisabeth Bekers,[457] nel suo studio sull'esplorazione letteraria dell'escissione, mette a confronto le proposte narrative provenienti da più voci per indagare quale rappresentazione delle donne e della

[454] M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, cit., p. 344.
[455] Si veda in merito in *Diventare persona* le figure femminili di Vasanti e Jayama o in *Giustizia sociale e dignità umana* il caso di Jamie.
[456] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 300.
[457] E. Bekers, *From Women's Rite to Human Rights Issue: Literary Explorations of Female Genital Excision since "Facing Mount Kenya" (1938),* in T. Levin-A. H. Asaah, *Empaty and Rage. Femal Genital Mutilation in African Literature,* Banbury UK, Ayebia, 2009, pp. 15 e ss.

pratica emerga e se esista una critica interna alla cultura tradizionale, riflettendo variamente l'influenza della religione, della lingua e della geografia nei gruppi etnici interessati dalla pratica. Un tratto significativo delle opere che si sono occupate di questa problematica è certamente l'ispirazione autobiografica (si pensi a *Possessing the Secret of Joy* di Alice Walzer o a *Red Strangers* di E. Huxley). Anche la strategia narrativa differisce in ogni autore, rilevando come in alcuni casi emerga la violenza del rito che in altri elaborati appare assente e pressochè secondaria tanto da escludere la stessa esperienza del dolore, come nella monografia di Yomo Kenyatta. L'autore ha prodotto un'eccellente scritto su vita e costumi africani nel contesto keniano. Nel suo noto *Facing Mount Kenya*, Kenyatta descrive l'usanza della clitoridectomia delle ragazze, oggetto di molteplici critiche da parte di opere missionarie europee di evangelizzazione attraverso programmi di alfabetizzazione curati dalle opere missionarie presenti in Gikuyu. Tale iniziativa aveva suscitato già negli anni quaranta la diffusione di scuole Karng'a, indipendenti, non controllate da missionari. La pratica delle clitoridectomia veniva recepita e analizzata dall'autore come un'istituzione del diritto tribale che presenta importanti implicazioni educative, morali e sociali fondamentali per definire identità e appartenenze. Nella sua monografia etnografica del 1938, Keyatta prima come attivista e scrittore, poi come presidente del Kenya che difese la clitoridectomia come la vera essenza della iniziazione femminile, considerava la pratica come fattore centrale nel dare alla ragazza uno status sociale nella comunità Gukuyu.[458] Kenyatta proponeva una descrizione minuziosa di un rituale solenne e partecipato dalla comunità, che conferisce riconoscimento e dignità alle giovani donne. L'autore si concentrava sulla compostezza e la partecipe volontà delle giovani donne al rituale descritto come pratica pressochè priva di rischi, in cui l'esperienza del dolore appare del tutto marginale.

Nello studio di Elisabeth Bekers, emerge inoltre la differente impostazione adottata dagli autori di seconda generazione che hanno scritto della pratica in un contesto postcoloniale, in cui la descrizione dell'escissione viene condotta con sguardo critico e con attenzione minuziosa, anche alle conseguenze sulla salute fisica e psichica della donna. Si descrivono storie di vita segnate dalla pratica crudele che genera traumi e dolori insanabili.

[458] J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, New York, Vintage Books editor, 1965, pp. 125-128.

Gli scrittori africani di seconda generazione che si sono misurati con la pratica delle *mgf*, insistono sulla perpetuazione di una tradizione in cui la donna sessualmente mutilata è comprata e venduta, a riprova del significato di sottomissione e repressione delle donne che tale consuetudine avalla. In questo contesto narrativo, si colloca il contributo di Nawal el Saadawi nella sua *The Circling song,* dove viene ripercorsa l'esistenza della protagonista, Hamida, che ricorda la ripetuta violazione di sé causata dall'escissione subita da bambina; un'esperienza drammatica rivissuta attraverso continui *flashbacks* in cui la pratica escissoria appare come un inconfondibile strumento di repressione patriarcale della donna, un meccanismo per designare i confini della sessualità femminile e della legittimità riproduttiva. Hamida viene descritta come oggetto sacrificale simile ad una giovane pecora brutalmente sacrificata.

Anche in *Who Will Be the Man?* El Saadawi affronta, attraverso la descrizione della *mgf*, il tema delle donne che sono forzate a vivere una condizione di passività deprivante che genera incapacitazione in molti ambiti fondamentali di vita; questione che riaffiora nel noto *Woman at Point Zero*. "The agency attributed to women in some of the second generation's works […] is also reflected in the narrative structure. In these texts the women take control of their lives by becoming the captivating first-person narrators of their own life histories".[459]

Nella riflessione femminile di seconda generazione, si pone attenzione alla dignità della vita insieme di uomini e donne, sostenendo come il modello di vita patriarcale sortisca sulla donna effetti riconducibili alla durezza della politica nazionalista dei generali in Somalia.[460] Molte autrici come El Saadawi e la senegalese Mariam Barry, sono concordi nel sostenere che sia possibile favorire un approccio critico alla pratica attraverso la scrittura creativa che favorisce un approccio empatico alla problematica escissoria.

Nel recente romanzo *Divorzio all'islamica a viale Marconi* di Amara Lakhous, scrittore algerino impegnato in Italia nella campagna per l'abolizione delle *mgf*, Safia, la protagonista di una romana commedia islamica, racconta la sua vita toccando temi dell'*empowerment* femminile, del ripudio nel matrimonio, del velo e

[459]E. Bekers, *From Women's Rite to Human Rights Issue: Literary Explorations of Female Genital Excision since "Facing Mount Kenya" (1938),*cit., p. 27. Sull'approccio narrativo e la pertinenza nell'ambito delle ricerche sulle mgf si veda A. E. Forteschi-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, cit., pp. 16-20 ed anche S. Benhabib, *Le rivendicazioni dell'identità culturale,* Bologna, Il Mulino, 2005.

[460]E. Bekers, *From Women's Rite to Human Rights Issue: Literary Explorations of Female Genital Excision since "Facing Mount Kenya" (1938),* cit. pp. 28-29.

dell'infibulazione, tutto per evitare la *morte sociale…più crudele in Egitto di quella fisica.* Sullo sfondo il tema della circoncisione femminile percepito come una tragedia: *un crimine contro l'umanità, peggio dello stupro, perché i mandanti sono i genitori.*

Le *mgf* si configurano come espediente per il mantenimento dello *status quo* secondo i dettami di molti regimi nazionalisti vigenti nei paesi a tradizione escissoria. L'esperienza della guerra e il vuoto di potere che per molto tempo ha caratterizzato la Somalia, un paese diviso che trova unità nella identità religiosa, appartenza che assume talvolta espressioni esasperate che alimentano le istanze integraliste. Il racconto delle donne non sempre facile, ha fatto emergere momenti della vita rivissuti attraverso il ricordo in cui riaffiorano emozioni forti. L'intransigenza di una politica autoritaria e reazionaria pervade *Sardine,* tra le opere più note dello scrittore somalo Nuruddin Farah. In un brano dell'opera viene descritta la tragedia di una famiglia somala emigrata negli Stati Uniti che, rientrando nel paese di origine per un breve periodo, viene sottoposta forzatamente alla pratica infibulatoria la giovane figlia. Gesto emblematico della negazione dei diritti fondamentali di autodeterminazione di cui la pratica è un triste esempio.

"Le narrazioni aiutano i lettori a concentrarsi su problemi e tematiche, oltre che ad allenare l'immaginazione, producendo il riconoscimento dell'uguale umanità di persone le cui esistenze normalmente so del tutto ignorate"[461]. La sensibilità verso il pluralismo culturale muove il CA, esito di una riflessione critica normativa, verso una riflessione che si arricchisce di aspetti riguardanti i diritti umani e la qualità della vita in contesti culturali differenti. Porre l'accento sulle capacità come obiettivi politici, permette dunque di sostenere la prospettiva pluralista.

"Quando ci troviamo in società, se non abbiamo imparato a vedere noi stessi e gli altri in questo modo, a immaginare le reciproche capacità di pensiero ed emozione, la democrazia è destinata a cadere, perché è costruita sul rispetto e la cura, e questi a loro volta sono costruiti sulla capacità di vedere le altre persone come esseri umani, e non come oggetti".[462] Si può ritenere -afferma Nussbaum- che la conoscenza non sia di per sé la garanzia di un comportamento corretto ma l'ignoranza costituisce certamente segno di un errore conclamato. Pertanto la formazione educativa può favorire la capacità di critica che metta in discussione le condotte tradizionali.

[461]M.C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 81.
[462] M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 25.

Al di là della conoscenza formale, talvolta ostica e scarsamente accessibile in contesti caratterizzati da persistente deprivazione, è possibile acquisire una capacità critica attraverso formazioni narrative che si realizzano nella condivisione delle arti, delle espressioni creative o di saperi semplici, nella condivisione di esperienze che suscitano anche nei contesti degradati, grazie al lavoro delle ONG. Obioma Nnaemeka sostiene il ruolo centrale delle ONG nel promuovere interventi positivi contro la pratica delle *mgf*; la sua attenzione si concentra in modo particolare su due associazioni WICSA in Nigeria e TOSTAN in Senegal il cui merito, secondo la studiosa, riguarderebbe la strategia di approccio alle problematiche concernenti le *mgf*. Particolare attenzione viene posta al ruolo della cultura intesa come input positivo verso lo sviluppo, a partire dall'assunto che assumendo una posizione critica, sarebbe possibile comprendere che la cultura possa rappresentare un aspetto positivo che può essere messo al servizio dello sviluppo: "there are the issues of context, complexity, and interrelationships. Each "cultural practice" is a link in a chain whose demise may dependent on a surgical removal of the link but, rather, on adjusting the other links to which it is attached".[463]

Il metodo narrativo è utilizzato anche da AIDOS per lo svolgimento di una ricerca sulla presenza in Italia di donne che hanno subito mutilazioni genitali, data la difficoltà di affrontare un tema particolarmente delicato, si è avvalso dell'opportunità di utilizzare una strategia di conduzione delle interviste improntata alla fluidità del discorso e alla libera narrazione. "L'esplorazione e la conoscenza reciproca può sostanziarsi nell'attività di un *processo dialogico* che rende possibile trasformare e modificare le culture. Si tratta, in tal senso, di considerare le culture come un insieme di significati attribuiti al mondo, che non sono immobili […]. Sono il prodotto di una relazione non una precondizione di essa".[464] L'intervista libera e l'approccio narrativo che la caratterizza, ha voluto assumere l'idea, diffusa nell'ambito degli studi di genere, di poter restituire voce alle donne recuperando una memoria autobiografica coerente con l'idea di una riformulazione di una storia, attraverso un atto consapevole che nella narrazione trova la dimensione empatica del dialogo e del confronto che richiede disponibilità empatica e responsabilità relazionale.[465]

---

[463]O. Nnaemeka, *African Women, Colonial Discourses, and Imperialist Interventions: Female Circumcision as Impetus,* in O. Nnaemeka (a cura di), Female Circomcision and the politics of knowledge. African women in imperialist discouses, Westport USA, Praeger, 2005, p. 40.

[464]F. Fanelli-A. Rizzo, *Le MGF nella stampa divulgativa e scientifica: modelli culturali, criticità e linee di sviluppo,* cit., p. 57.

[465]Cfr. A. Perticone, *Raccontarsi attraverso l'Altra: vissuti e narrazioni per dire l'indicibile*, in A. Forteschi-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto,* cit., pp. 62-65. Si

Le emozioni che emergono prepotentemente, descrivono in modo diretto ed inequivocabile stati come paura, vergogna, coraggio.[466] Tra le testimonianze delle donne burchinabe, sono diffusi stati di paura che coinvolgono trasversalmente le donne istruite e quelle analfabete: per le prime si tratta di paura riferibile alle malattie ed ai disturbi notoriamente connessi alla pratica e per le seconde la paura per le sanzioni. Ancora le *mgf* alimentano paura nella comunità in cui il singolo vive il disagio di denunciare casi di escissione, poiché i legami parentali e comunitari appaiono troppo vincolanti perché possano essere compromessi da denunce.[467] Il dolore espresso in modo particolare con sorrisi imbarazzati, vergogna ed un diffuso senso di inadeguatezza, denuncia la paura di essere derise ed escluse.

È ciò che manifesta con consapevolezza e coraggio A., una donna nigeriana che vive a Catania da 12 anni, svolge l'attività di mediatrice culturale e collabora alle attività sociali volte alla tutela delle donne esposte a prostituzione e alle molteplici difficoltà dell'integrazione. La donna denuncia una forte preoccupazione circa la possibilità che anche in Occidente si sia praticata per un certo periodo la *mgf* e questa fondata preoccupazione è stata per la donna una spinta al dialogo e alla condanna.

Anche in un contesto di migrazione, afferma A., è difficile sottrarsi alla critica da parte di altre amiche connazionali che ne accusano una eccessiva contaminazione in favore della cultura occidentale:

...mi dicono tu pensi come una bianca... un' italiana ...mi dicono che non sono africana come loro e non possono fidarsi di me.

"Nei Paesi di immigrazione, […] le donne, sfuggendo alle pressioni culturali d'origine e godendo di una maggiore assistenza sul piano sanitario, sono più frequentemente esposte ai disagi della sfera psichica nell'ordine di disturbi della sessualità, depressione, stati intensi di ansia e di terrore, senso di umiliazione e

riconosce la difficoltà di questo approccio e la comprensibile difficoltà di costruire relazioni, di ottenere la disponibilità delle donne e di una preparazione all'ascolto. Si riconosce altresì che l'aspetto più urgente e forse molte volte trascurato è restituire alla dirette interessate uno spazio di presenza e di attiva espressione di sé.

[466] Sul carattere sociale delle emozioni con riferimento alla tradizione antica greca e romana per poi analizzate attraverso una riflessione sull'attualità di modelli e consuetudini che "the body, like emotion and destre, is in a sense «there», but in many ways that matterit is a sphere of experience and interpretation, a social artifact". si veda M.C. Nussbaum, *Constructing Love, Destre, and Care* in D. M. Estlund-M. Nussbaum, *Sex,preference and family*, New York, Oxford University Press, 1997, pp. 19 e ss ed in particolare p. 30.

[467] D. Carillo – N. Pasini, *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, cit., p. 36-38.

tradimento. Dicono: «Non ci sono emozioni». «Non capita di innamorarsi». «Ci si spaventa dei contatti umani». «Una donna mutilata non può avere una vita intera»"[468]. La vergogna è il sentimento dominante, emerge dall'intervista di donne che percepiscono il senso di una violenza profonda e duratura per gli effetti mai superati.[469] Ciò costituisce una rilevante specificità di genere. La dottoressa Nahid Toubia, direttrice della ONG RAINBO e attiva collaboratrice dell'UNDP, analizza le somiglianze e le differenze che intercorrono tra la circoncisione maschile e femminile. Entrambi rituali che non sono certamente intesi secondo intenzioni mutilatorie, ma rappresentano occasioni per includere i bambini nel gruppo dei pari. La rilevanza dell'intervento dipende da come questo sia stato effettuato e dal grado di invasività dell'intervento. Permane tuttavia una specificità femminile che compromette la capacità negoziale della donna.

IV:11 Universalismo sensibile alle differenze.

La filosofia pratica di Martha Nussbaum intende proporre un *universalismo sensibile alle differenze* in cui si possa instaurare sul fronte dei diritti, un dialogo tra diritto alla differenza e rispetto per le tradizioni culturali, diritto all'integrità fisica e salvaguardia della capacità di partecipazione sociale. Controversie che la nostra società multietnica deve affrontare, tentando di far dialogare la ricerca di valori comuni e il riconoscimento di valori differenti.

In questa discussione che guarda al riconoscimento della condivisibilità di un'idea intuitiva di essere umano, pur nella convinzione che i valori etici siano fortemente relativi ad una connotazione di tipo storico, poiché i punti di vista in qualche modo parziali e influenzati dalla cultura celano "privazioni o arricchimenti che riguardano gli esseri umani in quanto tali, indipendentemente dalla loro concezioni valutative e dai loro stili di vita".[470] Si tratta adesso di sottoporre all'etica delle capacità forme di vita e pratiche che ostacolano o violano la possibilità per l'individuo di perseguire

[468]Stralci di interviste di donne immigrate in Sicilia che hanno subito forme di mutilazioni type I-III. Cfr. R. Lo Baido, S. LA Grutta, E. Profeta, G. Schiera, *Mutilazioni Genitali Femminili (MGF): echi nella mente di cicatrici sul corpo,* cit., pp.184 e ss.
[469]Cfr intervista n. 17 in D. Carillo – N. Pasini (a cura di), *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali,* cit., p. 54.
[470]P. Donatelli, *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum,* cit., p. 105; anche M. C. Nussbaum, *Non-Relative virtues,* cit., pp. 244-247.

l'ideale di una vita pienamente dispiegata, per indagare quale siano i fattori moralmente significativi che permettano di definire una concezione di vita eticamente accettabile o esposta alla perdita di dignità, riconoscendo un percorso trasversale alle culture ed alle singole appartenenze. Nell'approccio delle capacità si riconosce la possibilità di concezioni di vita incommensurabili, poiché la diversità culturale rappresenta una prerogativa che coinvolge tutte le culture anche quella occidentale, come fa notare Sen, la cui teoria dell'identità viene più volte assunta da esperti in prima linea nella ricerca sulle pratiche tradizionali nocive come le *mgf*.[471] La difficoltà di promuovere tra gli individui uno *scambio interculturale* permette di riscoprire, l'esigenza che il dialogo tra le culture non possa essere il risultato di *un'osservazione esterna dei singoli punti di vista morali, ma deve partire dal riconoscimento della cogenza dei valori in discussione*. Il punto di vista dal quale giudicare uno stile di vita dev'essere *partecipante alla comunità*, come fa notare Silvia Mocellin.[472]

"Cittadini che coltivano la propria umanità devono concepire se stessi non solo come membri di un gruppo, ma anche, e soprattutto, come esseri umani legati ad altri esseri umani da interessi comuni e dalla necessità di un reciproco riconoscimento".[473] Tale visione trova parziale condivisione anche nella filosofia di Amartya Sen che, nel sostenere un pluralismo etico fondato sulla libertà, asserisce che: "persone diverse possono avere modi diversissimi di interpretare le idee etiche, comprese quelle sulla giustizia sociale; senza contare che possono non avere affatto idee chiare in materia. Ma le idee di giustizia fondamentali non sono estranee a degli esseri sociali […]. Si tratta solo di usare in modo sistematico, rigoroso ed efficace interessi di natura generale che possediamo comunque".[474] Tra questi la libertà che acquisisce in Sen una dimensione universalistica di grande forza.[475] Il fascino di una prospettiva universalista non permette tuttavia di trascurare il paventato rischio di riabilitare una visione imperialista e filo-occidentale che proietti verso un'apparente prospettiva di *empowerment,* lo spettro di una concezione subalterna dell'alterità, adottata per

[471] A. Morrone, *Immigrazione e modificazione dei genitali femminili* in "Rivista Italiana di Ostetricia e Ginecologia", *11,* 2006, pp. 581-582.
[472] S. Mocellin, *La "filosofia dello sviluppo" di Amartya Sen: l'individuo tra* eudaimonia *aristotelica e "simpatia" smithiana in* Bollettino della Società Filosofica Italiana Rivista Quadrimestrale Nuova Serie n. 186 - settembre/dicembre 2005, p. 33.
[473]M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea, cit.,* p. 25.
[474]A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., p. 261.
[475]Ivi, p. 244.

troppo tempo da un occidente colonialista.[476] La vera sfida per l'universalismo è caratterizzata dal riconoscimento della diversità culturale che impone una particolare sensibilità verso tradizioni differenti e contesti quotidiani complessi, evitando il concreto rischio di adottare una deriva paternalistica.

La pretesa universalistica rischierebbe di forzare unilateralmente la libertà di scelta delle donne oppresse, pretendendo di conoscere le preferenze delle donne coinvolte, sulla base dell'idea che una vita non mutilata sia preferibile ad una mutilata, ma il rischio di promuovere un universalismo formale e privo di consapevolezza delle singole esistenze, rappresentava negli anni in cui si avviava il dibattito multiculturale sulla vita delle donne, il tallone d'Achille di una prospettiva etica arrogante, miope e irrispettosa, tanto da allontanare lo stesso discorso femminile dalle istanze universaliste.

La presente discussione emerge come tentativo di conciliare il difficile rapporto tra la particolarità di una situazione contestuale con l'universalità del discorso morale avallato dall'etica delle capacità, in modo da superare, come fa notare Luisella Battaglia, certi esiti imputabili al multiculturalismo del politicamente corretto che di fatto avalla istanze inaccettabili come la pratica dell'infibulazione, del matrimonio combinato o del *bride price*. Per evitare errori grossolani di paternalismo, bisogna innanzitutto volgere uno sguardo critico verso le proprie tradizioni e i propri valori, come suggeriscono Okin e Nussbaum, in un acceso dibattito sulla vita delle donne, e porsi in una prospettiva relazionale e disponibile alla contaminazione e al confronto effettivamente dinamico e inesauribile. Bisogna infatti superare l'idea che ogni cultura sia depositaria di valori specifici incomunicabili fuori di sé, una tale convinzione rischierebbe di assumere un'idea monolitica della cultura in cui uniformità ed omogeneità siano il carattere dominante. Questa visione infondata della cultura, sarebbe espressione di un relativismo dell'isolamento e di un universalismo che esprime la pretesa in ogni cultura di considerare una certa convinzione non contestuale ma espressione di un'universalità condivisa. La distribuzione geografica delle comunità che praticano una forma di mutilazione dei

[476] Cfr tra i teorici si veda G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale,* Roma, Meltemi, 2004, p. 306-308. L'autore rileva la posizione ambigua sia dell'élite britannica rispetto alla pratica del *sati,* ambiguità riscontrata anche nell'élite coloniale indigena che emerge nella *romanticizzazione nazionalistica della purezza, della forza e dell'amore di queste donne che si sacrificavano.* Spivak riprende la convincente posizione di Sen nel ritenere che parlare di sviluppo umano significhi nei paesi del sud del mondo innanzitutto *sostenere l'istruzione e i finanziamenti che ne rendono possibile la realizzazione piuttosto che marginalizzare una risorsa che viene notoriamente ritenuta ad esempio dalla banca mondiale improduttiva.*

genitali non segue una ripartizione uniforme nelle società di cultura islamica o africana: è presente in alcuni paesi africani ma non in tutti i paesi islamici, nel Maghreb non è praticata. Si verifica la circostanza che gruppi etnici situati in zone geografiche limitrofe siano diversamente interpreti della pratica escissioria ed infibulatoria o ne siano del tutto estranei. Ciò dimostra come si tratti di una pratica priva di quella universalità che le si vuole a torto attribuire come espressione della fede islamica o di un'appartenenza identitaria ineludibile.

Nussbaum esprime la forzatura che questi meccanismi rilevano, affermando che "nel chiederci di sottometterci a norme locali, ci chiede di osservare norme che sono nella maggioranza dei casi non relativistiche. Gran parte delle tradizioni locali si considerano assolutamente, e non relativamente, vere: quindi nel chiederci di seguire l'elemento locale, il relativismo ci chiede di non seguire il relativismo".[477]

Quando la valutazione implica il confronto interpersonale e la capacità critica, le questioni vengono affrontate in modo più complesso e si riduce il rischio che le persone soggette a forme di discriminazione adattino le loro preferenze alla propria condizione di svantaggio, facendo dipendere le personali valutazioni normative da schemi concettuali e di valore vincolati a situazioni di interesse casuali ed a orientamenti di valore relativi al contesto.[478] Il rischio di vincolare l'individuo ai desideri espressi potrebbe essere altrettanto pericoloso in quanto questi possono riflettere tradizioni imprigionanti, che impediscono il solo pensiero di una vita diversa: tutto ciò dovrebbe metterci in guardia dal semplice riferimento ai desideri espressi.[479] Con il CA possiamo parlare di un criterio di valutazione, aristotelicamente orientato sul soggetto agente, che permetta di indagare le azioni umane in base alla libertà ed alla responsabilità di ognuno. Nella libertà si riscontra un elemento cardine del paradigma delle capacità fondamentali rivolto alla persona: esercitare le capacità fondamentali significa compiere la condizione che appare descrittivamente come universale e quindi normativa per le azioni. Il paradigma delle capacità ha dunque il merito di rappresentare indicatori soggettivi, rilevabili a partire dalla vita del singolo individuo e tuttavia capaci di configurarsi come valori etici fondamentali per una comunità umana complessiva.[480] Coltivare una comune umanità significa allora favorire le condizioni perché si possano sottoporre a giudizio

[477] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 68. Anche Sen affronta la questione della complessità culturale e della rappresentazione di una diversità plurale espressa da Amartya Sen in *Laicismo indiano.*
[478] Cfr. M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, cit., pp. 242-243
[479] Cfr. L. Battaglia-L. Muraru, *Quale futuro per il pensiero femminile*, cit., p. 212.
[480] Cfr. M.C. Nussbaum, *Non-relative virtues*, cit., 242.

critico le consuetudini, riconducendo ciò che si assume come tradizione ad una condizione di razionalità e di coerenza che riabiliti il senso di una *vita esaminata*.

L'agire umano è mosso da svariate istanze che attribuiscono rilevanza ai sentimenti, alla razionalità, ad ogni propensione soggettiva che muove verso la realizzazione di capacità ritenute significative per l'esistenza. In questa prospettiva, l'approccio delle capacità interpreta in modo critico e attuale la concezione aristotelica del buon vivere, sostenendo l'idea che la condotta umana non sia guidata dalla mera soddisfazione dell'interesse personale in cui presumibilmente si configura il carattere razionale della condotta umana.[481] Lo sviluppo umano, insieme razionale ed emotivo, può rendere possibile la comprensione di questioni con cui quotidianamente si confronta l'attuale riflessione etica che riconosce nella capacità di *agency*, insieme razionale ed emotiva, la possibilità di un discorso etico che *disegna il paesaggio della nostra vita spirituale e sociale.*[482] Il benessere costituisce inoltre un'*attività* dinamica che non risponde al mero possesso di risorse o all'acquisizione di beni. Se si confrontassero le differenze tra individui sulla base dei beni disponibili, si tralascerebbero molti fattori discriminanti, fondamentali per comprendere il reale standard di vita a cui una persona può effettivamente avere accesso; condizione che acquisisce dignità attraverso conoscenza, risorse, beni, ma si compie pienamente quando si realizzano per l'individuo quelle condizioni trasformative che eliminano le forme di *illibertà*, responsabili di deprivazione e mancanza di diritti.

L'idea intuitiva di una vita di qualità, esige una riflessione sul buon vivere che prende le mosse dalla concreta dimensione esperienziale in cui l'individuo si realizza come *agency*. È rispetto a questa possibilità di realizzazione che la riflessione su pratiche tradizionali nocive come la mutilazione dei genitali femminili, si ripercuotono in modo esclusivo sulle donne, generando, come si è visto, incapacitazione in molti ambiti della vita. Questa problematica richiede che si parta dalla constatazione della innegabile eterogeneità delle condizioni di vita, per indicare come il parametro delle capacità focalizzi l'attenzione su ciò che essa può effettivamente raggiungere in termini di attività e non rispetto a quanto i desideri

[481] A. Sen confuta la concezione secondo cui la condotta etica sia sostanzialmente irrazionale e determini una certa distanza dalla massimizzazione dell'interesse personale che esprimerebbe in economia, come nella riflessione filosofica generale, un atteggiamento sostanzialmente razionale in quanto mosso "dal requisito di corrispondenza *esterna* tra le scelte che una persona compie e il suo interesse personale"; pertanto se la scelta razionale trova espressione nella massimizzazione dell'interesse personale allora, si potrebbe avallare l'idea tanto errata quanto pericolosa, che la motivazione che spinge alla scelta etica, non essendo espressione dell'interesse personale sarebbe non razionale e irrazionale. Cfr A. Sen, *Etica ed economia,* cit., p. 22.

[482] M.C.Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit. p. 19.

della persona siano soddisfatti quando gli individui adattano le loro aspettative a ciò che possono effettivamente attendersi dall'ambiente in cui vivono: si tratta di una questione cardine per affrontare la pratica delle mutilazioni genitali femminili che costituiscono un ostacolo socio-culturale agente in modo diretto ed esclusivo sull'identità femminile. A differenza di altri paradigmi con cui si confronta l'approccio delle capacità, come welfarismo e utilitarismo,[483] le *capabilities*, pur mostrando attenzione per i desideri umani, non trascurano tuttavia l'ingerenza di preferenze adattive che esprimono esistenze deprivate da volontà compromesse ed ingabbiate, sottoposte ad escissione e mutilazione genitale.

È a partire dalla concezione di sviluppo umano tracciata dal CA che si intende riflettere sugli spazi di *agency* di cui una donna possa disporre nella scelta di seguire una pratica tradizionale consuetudinaria come le *mgf* o eventualmente di rifiutarsi. L'approccio delle capacità ha ampiamente sostenuto l'idea che la capacità di essere e di fare, risenta fortemente del contesto.[484]

La duplice accezione della nozione di libertà discussa nella teoria di Sen, assume in questa riflessione contemporaneamente due ruoli: uno costitutivo in quanto assurge a scopo dello sviluppo ed uno strumentale in quanto la libertà si esplica come mezzo con cui realizzare lo sviluppo umano. Sen indica in alcune libertà strumentali il ruolo di ausilio alla realizzazione della capacità fondamentale di un soggetto di vivere in modo libero. Tra le libertà strumentali l'autore indica la categoria delle *occasioni sociali* ovvero "gli assetti che la società si dà in materia di scuola, sanità e simili, tali assetti influiscono sulla libertà sostanziale dei singoli di vivere meglio".[485] Questi aspetti, possono innescare circoli virtuosi che mostrano, come si discuterà più avanti, di poter generare effetti positivi non solo rispetto alla salvaguardia della dignità di ogni essere umano contro forme di esposizione al tragico, ma si tratta anche di favorire una capacità di sviluppo in seno al benessere economico o alle condizioni di vita degli individui. Le disuguaglianze di genere non potrebbero essere

[483]Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., pp. 74; 12. Si veda in merito al rapporto PIL-speranza di vita la Fig. 2.1 p. 51. L'eterogeneità degli esseri umani è posta al centro dei Reports che dal 1990 si occupano di indagare attraverso le capacità che gli individui possono avere lo sviluppo umano. I criteri base da cui scaturisce tale concezione globale di sviluppo umano sono intesi in una concezione universale e sono essenziali per la vita di una persona, nel senso che la mancanza di queste capacità genera compromissioni rilevanti per la libertà di *agency* di una persona. Nell'analisi sulla facoltà di agire e sulla valutazione del benessere di una persona non possiamo non tenere conto della pluralità irriducibile dei modi di azione con i quali si determina la condotta umana, in effetti già K. Arrow nei sui studi del 1951, a cui fa riferimento Amartya Sen, tiene conto della pluralità come fattore ineliminabile.

[484]Cfr., L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 288-290.

[485]A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, cit., p. 44.

poste in esame né essere individuate come espressione di ingiustizia sociale, se analizzate secondo un approccio utilitarista che tenga conto solo dei vantaggi e dei risultati, presentando una base informativa ristretta che trascura ad esempio le effettive preferenze delle persone, se fossero nella condizione di poter scegliere tra alternative più ampie o se avessero una base informativa più vasta.[486] Una concezione della vita buona basata sulle preferenze espresse o presunte, non potrebbe dunque offrire un resoconto autorevole sull'incidenza delle tradizioni, rispetto a ciò che si intende per vita di qualità che rischia di essere inficiata da un'assunzione acritica dello *status quo* di una condotta.[487]

Naturalmente, la problematica delle mutilazioni genitali femminili, per tutte le implicazioni che essa solleva, costituisce un banco di prova per l'etica delle capacità, circa la possibilità di coniugare il rispetto della differenza con l'affermazione di valori trans-culturali di dignità della vita. In effetti la posizione assunta da Sen circa il confronto tra culture, prende le mosse da quelle dinamiche che celano condizioni di deprivazione e adattamento alla deprivazione. Il desiderio mozzato dell'individuo che preferisce, è spesso il risultato del condizionamento sociale ed ambientale, al punto che una persona abituata a vivere in condizioni misere, può essere talmente oppressa da non riuscire nemmeno a desiderare un cambiamento sostanziale per la propria condizione. L'analisi condotta da Sen è poi volta a comprendere se il comportamento personale sia guidato da un'unica motivazione o se alla base, come solitamente accade, coesistano un insieme di motivazioni che egli considera irriducibilmente plurali. La pluralità di motivazioni può anche assumere un carattere conflittuale che riguarda l'interesse del gruppo rispetto all'interesse personale: una questione rilevante per comprendere la pratica delle mutilazioni genitali femminili. "Le azioni basate sulla fedeltà al gruppo possono comportare, per certi versi, un sacrificio degli interessi puramente personali, proprio come, per altri versi, possono anche facilitare un maggior appagamento degli interessi personali stessi".[488]

---

[486] Una distinzione rilevante sulle preferenze è operata da Harsanyi che afferma "le preferenze espresse da una persona sono le sue preferenze reali in quanto manifestate dal suo comportamento osservato, includendo le preferenze probabilmente basate su erronee credenze dei fatti, o su una scelta razionale negligente. Al contrario, le preferenze vere di una persona sono le preferenze che avrebbe se avesse tutte le informazioni rilevanti sui fatti, se ragionasse sempre con la massima attenzione e avesse uno stato d'animo assai favorevole alla scelta razionale". Si veda J. C. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale,* in Sen-Williams, *Utilitarismo e oltre,* cit., p. 55.

[487] Cfr. I. Robeyns, *The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction,* cit., p. 9.

[488] A. Sen, *Etica ed economia*, cit. p. 28.

IV.12 Gli –ismi nella riflessione sulle mgf.

Per quanto la prospettiva pluralista appaia la forma più autorevole di approccio etico alle questioni del multiculturalismo, bisogna poi modulare le strategie di regolazione del pluralismo "secondo i casi, guardando a come concretamente si configurano in essi i conflitti tra diritti e tra principi",[489] è questo il contesto in cui si possa ragionevolmente discutere di *mgf*. Si tratta di considerare la possibilità che esistano vincoli al relativismo e criteri di riferimento del pluralismo in modo che pratiche tradizionali e condotte culturali possano trovare una posizione critica che ne indichi limiti e condizioni di sostenibilità. La visione liberale e pluralista dell'etica delle capacità intende operare in questa direzione, effettuando di volta in volta una differenziazione nella modalità di espressione della tolleranza verso pratiche tradizionali culturalmente differenti. Tra le accuse che più frequentemente sono state mosse all'Occidente nell'affrontare questioni complesse come quelle che ricadono nella pratica di *mgf*, una delle più ostiche è quella di essere percepita come espressione di un imperialismo culturale miope ed autoreferenziale. La Nussbaum interviene su questioni che implicano una riflessione etica rivolta a soggetti e contesti distanti da quelli a cui apparteniamo: "è facile per gli americani tolleranti, messi di fronte a pratiche sfuggenti diverse e di un'altra cultura e consapevoli dei pericoli connessi allo sciovinismo normativo, reagire sospendendo ogni tipo di valutazione. Potremmo non cogliere adeguatamente la distinzione che intercorre fra la tolleranza e il rifiuto di esprimere giudizi di valore, pensando che la tolleranza nei confronti degli altri implichi astenersi dai giudizi sulle loro azioni".[490] La tematica delle differenze in campo etico, viene sovente accostata con atteggiamento scettico che alimenta talvolta la rinuncia alla riflessione critica e talvolta la stessa tendenza a non affrontare certi argomenti. Tale atteggiamento costituirebbe, secondo la Nussbaum, un problema non solo per i soggetti direttamente interessati, ma più in generale rappresenterebbe un atteggiamento problematico per coloro che si occupano di formazione, poiché un atteggiamento scettico produrrebbe cittadini privi di interesse per le questioni umane, propensi a bollare come fattori identitari e di appartenenza culturale, azioni di violenza contro soggetti vulnerabili che non debbano né possono essere oggetto di attenzione da parte di culture estranee. Tale atteggiamento caratterizza coloro che, essendosi accostati al tema dell'escissione femminile hanno preferito assumere un atteggiamento agnostico secondo cui "la nostra cultura ha

[489]C. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, cit., p. 25.
[490]M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità.* cit., p. 151.

compiuto così tanti errori che l'unico modo per trattarne rispettosamente un'altra è quello di accettare qualsiasi azione essa compia, senza esprimere alcuna critica".[491] La prospettiva della tolleranza neutrale è forse una delle ragioni per cui fino al decennio passato l'Italia contava il triste primato europeo per mutilazioni genitali femminili, dato che emerge da uno studio effettuato tra gli anni 1985-1999.[492] Tale questione suggerisce la necessità di un impegno formativo che sia in grado di favorire sentimenti morali nella formazione della personalità umana.

I motivi posti a difesa di pratiche dette tradizionali di tipo patriarcale, focalizzano l'attenzione, come si è visto, sull'idea che condotte consuetudinarie vengano ragionevolmente sostenute, in quanto in qualche misura necessarie per la salute psichica e fisica delle donne che vi si sottopongono.[493] Esistono poi sostenitori dell'idea che mettere in atto pratiche, come quella della clitoridectomia, significhi rendere la vita delle donne dipendente e vulnerabili su molti fronti; sarebbe "quasi impossibile per le donne scegliere di vivere in modo quasi indipendente dagli uomini, di restare nubili, […] o di non avere figli".[494] L'analisi di Susan Okin sulla condotta patriarcale e gli effetti che questa sortisce sulla vita delle donne, incontra le critiche di al-Hibri e Parek che esprimono il carattere particolaristico di una posizione che solo apparentemente è pluralista e liberale ed in realtà si mostra particolarista, avallando i valori di una data particolare cultura a danno di altre. "Esperienze pregresse sul tema delle mgf hanno dimostrato che tra la nostra visione del fenomeno e la percezione delle donne direttamente coinvolte c'è spesso uno iato, in grado di compromettere una possibile relazione attenta alle altrui sensibilità".[495] Tale atteggiamento investe anche la riflessione femminista post moderna che si attesta come *spazio di auto-definizione in divenire,* come riflessione che si realizza a partire dal sé.[496]

Con la riflessione avanzata dalla Nussbaum, si configura la proposta di trasformare le posizioni di uomini e donne dalla società patriarcale alla libertà di *agency*, tentando di superare la prospettiva femminista imbrigliata nella dualità di

[491] *Ibidem.*
[492] Cfr. C. Ricci, *Mutilazioni genitali e diritti umani* in "I diritti dell'uomo", 1, 2001, pp. 30-31.
[493] Testimonianze sulle motivazioni in favore della pratica di *mgf*, si veda in merito il New York Times, 5 ottobre 1996 A4 e 26 giugno 1997 A9.
[494] S.M. Okin, *Il multiculturalismo è un male per le donne?* In S.M. Okin (a cura di), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, cit., p. 10.
[495] F. Ruggiero, *MGF, ovvero un sentiero di decostruzione epistemologica*, cit., p. 93.
[496] *Ibidem.*

genere.[497] Si può dunque affermare che "ritenere l'espansione del multiculturalismo un fine in sé e per sé può facilmente dar vita a una situazione nella quale le libertà dei singoli membri della comunità –in questo caso membri femminili– vengono gravemente violate. Ciò si oppone fortemente all'affermazione dell'importanza della libertà umana".[498] È questa una problematica su cui si misurano Martha Nussbaum e Susan Okin, che assumono posizioni liberali ma prospettive differenti circa le pratiche culturali tradizionali e l'autonomia delle donne. La posizione della Nussbaum differisce in modo particolare per aver assunto una concezione liberale *onnicomprensiva*. La Nussbaum riconosce l'importanza di difendere la libertà dell'individuo e affermare la ragionevolezza di posizioni discordanti, all'interno di un pluralismo di istanze che arricchiscono la vasta gamma di opportunità che gli individui possano contemplare, interpretando una posizione più aperta rispetto a quella assunta dalla Okin. Tra le due forme di liberalismo sussiste tuttavia una particolare affinità che riguarda il riconoscimento di un assunto fondamentale: che nessuno debba subire per ragioni di nascita una vita non autonoma. E se una vita non autonoma venisse scelta da soggetti ragionevoli, ciò nonostante sarebbe degna di rispetto in quanto espressione di una scelta libera ed autonoma.[499] Anche Sen risponde alla provocazione: *È negativo per le donne il multiculturalismo?* l'autore pone la questione, ormai ampiamente dibattuta, che "il perdurare di molte delle pratiche proprie di una società tradizionale dominata dall'uomo possa andare contro gli interessi e le opportunità delle donne. Discutere se mantenerle, sulla base dell'importanza del multiculturalismo, non è molto utile all'interesse delle donne. Casi estremi di questo tipo di conflitto possono comportare pratiche particolari (come le mutilazioni corporali), autorizzate dalle leggi di alcune culture dominanti, che possono però rivelarsi particolarmente dannose per la capacità delle donne di vivere le proprie vite e di esercitare le proprie libertà".[500]

La discussione etica votata ad una impronta pluralista che l'etica liberale delle capacità intende assumere, necessita di accostare le questioni a partire da una

[497] Sulla disuguaglianza di genere nella distribuzione di beni e nelle effettive opportunità a danno delle donne si veda M.C.Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, cit., pp. 8 e ss.
[498] A. Sen, *Libertà culturale e sviluppo umano*, cit., p. 43. Anche A. Morrone, *Immigrazione e modificazione dei genitali femminili*, cit., p 585. A proposito di donne e questioni del multiculturalismo, la Okin afferma che esistono difese culturali che "violano i diritti delle donne e dei bambini ad avere la stessa protezione da parte delle leggi" S. M.Okin, *Il multiculturalismo è un male per le donne?,* cit., p.17.
[499] M. C. Nussbaum, *Un invito a non semplificare,* cit., p. 123-124.
[500] A. Sen, *Libertà culturale e sviluppo umano,* cit., pp. 42-43.

prospettiva metodologica che riconosca nel confronto tra istanze divergenti la possibilità una riflessine feconda. "Proseguendo con questo genere di questione, è importante considerare la libertà culturale in una prospettiva sufficientemente ampia. A difesa di tali pratiche in pieno sviluppo, si tende a volte a far notare che sono le donne stesse ad accettare queste leggi culturali senza protestare. Ma nel mondo sono molte le ingiustizie che continuano a sopravvivere e a prosperare, rendendo le vittime degli alleati, negando loro l'opportunità di prendere in considerazione delle alternative e ostacolando la conoscenza di altre pratiche possibili in altre comunità. È quindi particolarmente importante non confondersi nel ritenere il tradizionalismo, senza esaminarlo, come parte dell'esercizio della libertà culturale. È necessario chiedersi se i perdenti nella società -in questo caso le donne le cui vite possono essere influenzate negativamente da questo genere di pratiche- hanno avuto la possibilità di prendere in considerazione delle alternative, e hanno la libertà di sapere in che modo vivono le persone nel resto del mondo. La necessità di ragionamento e di libertà è al centro della prospettiva utilizzata fin qui".[501]

Il dialogo rappresenta in questo ambito un'occasione insostituibile per favorire comprensione e mutamento delle prassi tradizionali. L'apertura di un confronto di narrazione e di dialogo ha permesso negli anni alle donne di affrontare questioni che riguardano la vita e la libertà individuale. L'attenzione che l'approccio delle capacità presta all'etica di Mill nell'indicare la possibilità di promuovere la libertà *nell'antinomia delle opinioni,* avalla la convinzione che la conoscenza della posizione altrui testimoniata dai soggetti direttamente interessati e non interpretata da altri, indagare le motivazioni di chi conosce, difende e ha esperienza della pratica, permette di cogliere la complessità di un problema e di conoscere ben oltre il proprio punto di vista, come sostiene Mill riferendosi all'attività forense di Cicerone.[502]

Mill in particolare affronta nella sua concezione dell'individualismo liberale il rapporto individuo-società, indicando la necessità di superare l'egoismo soggettivo e la miopia di un'etica incentrata solo sul principio della riduzione del danno per superare l'indifferenza egoistica ed anche per affrontare ciò che oggi preoccupa la riflessione bioetica ovvero "la situazione attuale caratterizzata da una crescente «giuridicizzazione» della morale, e cioè da prevalere […] di sanzioni di tipo

[501] Ivi, p. 43.
[502] J. S. Mill, *La libertà e altri saggi*, cit. p. 71.

giuridico nei confronti di comportamenti attinenti propriamente alla dimensione etica".[503]

Nella complessità del contesto in cui siamo chiamati a riflettere, non possiamo affidarci al una logica buonista caratterizzata dall'idea della tolleranza indifferente né avallare la prospettiva dello scontro di civiltà o del mero intervento sanzionatorio. Bisogna riflettere sulla dialettica delle relazioni che sia in grado di superare le *maschere etniche* e competere positivamente nell'individuazioni di elementi comuni, pur nel rispetto delle singole distinzioni di appartenenza. In questa direzione, Battaglia suggerisce di superare la prospettiva del relativismo e di accogliere semmai la promozione delle singole differenze, attraverso il *prospettivismo:* l'idea di una realtà composta da una pluralità di prospettive complementari.[504]

La comunicazione interculturale può contribuire a favorire un dialogo nel contesto sanitario in modo da elaborare nuove modalità di accoglienza che siano il più possibile rispondenti ai bisogni delle singole donne e siano proiettate verso l'altro. L'etica della cura appare indicata in modo particolare per questioni che coinvolgono le donne perché si propone, in effetti, come elaborazione etica che fa leva sui bisogni altrui, sulla capacità empatica ed immaginativa di sentire l'altro e di porsi in ascolto responsabile, oltre la prospettiva etica dei diritti individuali.[505] Nell'etica della cura si assume come prospettiva di riferimento una rete di interconnessioni che mettono in relazione le diverse umanità in modo da costruire legami che non possono o non debbono essere necessariamente fondati sulla reciprocità, ma su un'idea di incontro con soggetti che per la loro vulnerabilità sono destinatari di cure. L'etica della cura insiste infatti sui bisogni, rileva la vulnerabilità dei soggetti e promuove la responsabilità.[506] Il CA interpreta questa prospettiva etica, riferendosi ad una antropologia filosofica più complessa rispetto a quella che concerne l'etica dei diritti. Il liberalismo che caratterizza il CA si intreccia con l'etica della cura, superando la dimensione individuale dei diritti per accoglierne una dignità sociale e umana, assume un atteggiamento che non contraddice i diritti ma li elabora in una visione ad essi complementare che sembra superarne i limiti. Il CA diventa pertanto la formulazione di un'etica della cura che supera le prospettive filosofiche tradizionali come utilitarismo, welfarismo e deontologismo per problematizzare questioni attinenti l'autonomia, il consenso informato, la relazionalità dell'agire etico. Anche il

[503] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 65.
[504] Ivi, p. 90.
[505] Ivi, p 154.
[506] Ivi, pp. 178 e ss.

principio di autonomia, cardine della riflessione bioetica, deve essere inteso in una forma nuova: non si può più parlare di autonomia in contrapposizione al paternalismo in quanto la condizione di autonomia non si esaurisce in una forma manichea che si concepisce come statica,[507] uniforme e persistente, poiché la condizione umana incarna l'autonomia come uno stato soggetto a mutamento, che può essere parzialmente soddisfatto o rivelarsi solo apparente. L'autonomia è una facoltà che si può sviluppare nel tempo sulla base di un accrescimento dell'individuo a livello di *empowerment*.

IV. I3 Le preferenze adattive e la vita delle donne.

L'idea di considerare la dignità della vita un affare che può essere in perdita, impone da parte di ognuno una costante riflessione sulla possibilità del diventare persone, che condizionamenti sociali e deformazioni delle preferenze possono mettere a rischio.

Un discorso specifico merita nella filosofia pratica di Amartya Sen e Martha Nussbaum le ingiustizie derivate tanto dalle preferenze adattive quanto quelle arbitrarie generate da pericolose cesure tra dimensioni della vita pubblica e dimensioni della vita privata, che vedono le donne relegate in questa seconda dimensione, contesto della vita familiare dove spesso si consumano le violenze più diffuse. I rapporti familiari in molte società hanno da sempre richiesto dei *sacrifici asimmetrici* da parte di alcuni componenti della famiglia, solitamente le donne. La sopravvivenza di queste consuetudini è stata spesso favorita "dall'accettazione di un tipo particolare di «etica» nella quale grandi disparità di standard di vita possono non apparire inaccettabili e talvolta possono persino non essere riconosciute consapevolmente, né essere oggetto di valutazione e accettazione. Questo tema della percezione è di importanza centrale per la comprensione dello svantaggio femminile nelle società tradizionali, costituendo una sfida etica alla morale tradizionale che richiede degli argomenti di natura cognitiva".[508] In questa trappola si consumano

[507] L Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit., p. 231.

[508] Cfr. nota al testo di A. Sen, *Etica ed economia*, cit., p 28-29. L'approccio delle capacità intende a stabilire un sostanziale equilibrio tra una concezione di giustizia che vede l'etica fare appello su una concezione sostanziale di bene sociale e rispettare la dimensione etica individuale che guada ai desideri dei singoli. Anche Roberto Poli è sensibile all'impegno etico a cui il CA sottopone la

anche certe pratiche tradizionali considerate questioni private e pertanto ad uso della deliberazione individuale, familiare o di gruppo che ne sancisce il loro perpetuarsi.[509] "Se una persona ha dovuto adattare le proprie preferenze e le proprie concezioni di sé per soddisfare gli uomini e per accettare il proprio ruolo subordinato, non le sarà facile modificare tale adattamento".[510]

Secondo una certa concezione della teoria delle scelte sociali, da cui prende le mosse il pensiero di Sen, si dovrebbe poter operare una scelta tra un'opzione ed il suo opposto, tuttavia nella discussione etica concernente le questioni di vita, non sempre l'individuo si trova nella condizione di poter scegliere qualcosa o eventualmente il suo opposto: talvolta risulta logicamente incompatibile poter fare *x* ed allo stesso tempo *non x*; si tratta di una circostanza significativa che si manifesta sovente nei contesti in cui la decidibilità della scelta attiene alle condizioni di vita e di salute di un individuo. Si può a questo punto ritenere che la capacità di scelta non corrisponda esattamente alla capacità di azione e che tra le due forme di libera espressione umana, ci siano delle differenze sostanziali verificabili concretamente. Un individuo ad esempio potrebbe trovarsi nella bizzarra situazione di avere la capacità di funzionare bene, senza però poter godere della capacità di funzionare male.[511] Tale concezione riconosce l'idea aristotelica di funzionamento e distingue il piano della scelta e il piano dell'azione su cui ricade la determinazione della scelta medesima. "Potremmo dire che la capacità di funzionare da un lato, e i funzionamenti liberamente scelti dall'altro, sono *disgiuntamente sufficienti* per dare qualità ad una vita. In questo caso l'individuo che sceglie di funzionare male conduce una vita che ha sempre un qualche valore, in quanto è una vita caratterizzata da agency".[512]

Le questioni etiche che sono affrontate nella presente riflessione devono fare posto dunque al pluralismo della discussione che riconosca ad ogni individuo la differente modalità di espressione di capacità e di soddisfazione di bisogni e allo stesso tempo il riconoscimento di una condizione di eguaglianza indicata nella

---

riflessione filosofica, volendo rispondere a due requisiti fondamentali: due elementi complementari della dialettica dello spazio etico che sono un elemento di generalità espresso da concetto di giustizia ed un elemento di particolarità espresso dal concetto di cura. Cfr. R. Poli, *Tra speranza e responsabilità,* cit., p. 22.

[509] Anche la Okin affronta il problema delle preferenze adattive indicando l'ampia letteratura in merito e il dibattito che vede protagonisti Martha Nussbaum, J.S. Mill ed in particolare A. Sen, *Commodities and capabilities, cit.,* pp. 46-49.

[510] S. M. Okin, *Replica*, cit., p. 145.

[511] Cfr. I Carter, *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alla teoria di Sen e Nussbaum,* cit. p. 56.

[512] Ivi, p. 62.

dignità e nei diritti fondamentali per una vita pienamente dispiegata. È questa duplice ragione a cui è sensibile l'approccio delle capacità che riflette il pensiero della differenza, come fa notare anche Luisella Battaglia.[513]

Il contributo filosofico femminista di Martha Nussbaum, attraverso l'elaborazione di un'etica normativa trans-culturale, intende discutere questioni rilevanti per la vita delle donne, riconoscendo in un'impostazione universalistica la possibilità di discutere di vita fiorente, a partire da questioni particolari che descrivono costumi locali ed esperienze culturalmente distanti. "Viviamo in un mondo -afferma Nussbaum- in cui le persone si trovano di fronte, affacciate su baratri geografici, linguistici e di nazionalità. Più che in ogni altra epoca del passato, tutti noi dipendiamo da persone che non abbiamo mai visto, le quali a loro volta dipendono da noi. I problemi che dobbiamo affrontare […] sono di portata mondiale e non hanno possibilità di essere risolti se non quando le persone, tanto distanti, si uniranno e coopereranno come non hanno mai fatto finora".[514]

La riflessione sulla qualità della vita delle persone che il CA propone come approccio critico che sia in grado di suscitare nell'individuo la capacità di mettere in discussione ciò che si aspetta dalla vita e ciò che si crede di aver ottenuto, richiede una riflessione sulle storie di vita di ognuno, poiché, ad esempio: "una persona che ha avuto una vita di sventure con pochissime opportunità e poche speranze può adattarsi più facilmente alla deprivazione di altre persone vissute in circostanze più fortunate e floride."[515] Alla luce dei tratti salienti che descrivono il presente paradigma, anche l'idea di cultura ne esce trasformata: "la «cultura» è un modo di vivere, una ricca e usurata grammatica delle attività umane, una serie di narrazioni diverse e spesso conflittuali attraverso cui vengono negozianti (fra) intendimenti, ruoli e responsabilità comuni. In questo senso, la «cultura» è un sistema che vive e respira, e che distribuisce e conferisce mandati [*agencies*], poteri e privilegi tra i suoi membri e al di là di essi."[516]

Si tratta adesso di discutere i temi che investono la vita delle donne e di riconoscere come l'etica del *prendersi cura* possa essere integrata con istanze morali

[513]L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi,* cit., p.8. la prospettiva femminile e femminista, come viene intesa dalla Battaglia può rappresentare, nel discorso sulle capacità, la possibilità di porre al centro della discussione insieme diritti e responsabilità, libertà e cura. Solo in questo modo è possibile pesare ad una prospettiva etica integrata.
[514] M. C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 95.
[515] A. Sen, *Etica ed economia*, cit., p. 59.
[516] B. Honig, *Me l'ha fatto fare la mia cultura*, in S. M. Okin*, Diritti delle donne e multiculturalismo,* cit., p. 38.

che riguardano i diritti, riconoscendo con il paradigma delle capacità, l'attenzione alla contestualità delle questioni etiche non impedisca tuttavia di pensare anche in una prospettiva universalista, che è stata nel tempo attribuita alla sfera della riflessione maschile, tradizionalmente attenta al discorso pubblico. Bisogna recupera uno spazio umano in cui le donne possano prendere parte e ridurre l'esposizione alla privazione che investe la mancanza di libertà di queste donne, soprattutto nella sfera del privato dove esistono ruoli prestabiliti in cui le donne risultano subordinate e compromesse perché espressione di un'esistenza segnata dalla condizione di essere per natura soggette ai bisogni della vita domestica.[517] Una privazione che si ripercuote oltre il domestico, compromettendo importanti capacità esterne e combinate.

La libertà che l'individuo è in grado di esercitare è connessa alla dimensione collettiva in cui egli si realizza; costituendo il nesso tra responsabilità individuale e responsabilità collettiva. Il rapporto esistente tra responsabilità e libertà pone necessariamente una relazione tra individuo e collettività in cui l'agire si compie. Gli assetti sociali, sostiene Sen, sono determinanti perché l'individuo possa esercitare responsabilmente la sua libertà. Tale questione solleva non solo la domanda sulla responsabilità collettiva che riflette quella personale, ma una questione di identità che il fenomeno globale tende a rendere sempre più complessa da definire. La ricerca di soluzioni argomentative, seppure temporanee, caratterizza la fiducia nella ragionevolezza umana a cui si affida il CA, pur ammettendo che l'identità si componga di appartenenze molteplici, tutte coesistenti nell'individuo e compresenti nell'esercizio della sua capacità deliberativa. Se l'idea di libertà viene restituita alla sua dimensione innanzitutto di esistenza, allora è dalla reale capacità di esercitare la libertà che bisogna intraprendere un percorso di riflessione da cui nessuno può esimersi. Essa assume anche la forma di "conquista interiore di chi, pur condizionato dalla propria cultura, entro la quale si consolidano e si formano interattivamente i valori, sa mantenere la razionalità e quel tanto di scetticismo necessari per deliberare, come già suggeriva Aristotele, secondo «*orthos logos*»".[518]

Si può dunque sostenere che "di aristotelico […] nella «filosofia dello sviluppo» di Sen non vi è solo la riproposizione del concetto di *ergon* che il *capability approach* porta con sé: un ritorno alla descrizione delle molteplici sfumature che

[517]Interessante in merito la concezione politica aristotelica riscoperta da Arendt, si veda H. Arendt, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 2006, p. 24.
[518]Cfr. S. Mocellin, *La "filosofia dello sviluppo" di Amartya Sen: l'individuo tra eudaimonia aristotelica e "simpatia" smithiana,* cit., p. 42.

connotano l'essere umano e dunque della poliedricità di significati che la «vita buona» (nel senso di piena realizzazione della persona) porta con sé.[519] In questo senso è importante capire come interagiscono le varie culture e come operare attraverso di esse, tenendo conto del contributo che ogni singola istanza culturale fornisce alla possibilità che gli individui possano comprendere la propria vita e interpretare la propria società. Una condizione necessaria della presente riflessione appare allora la possibilità di leggere le culture come processi dinamici, sottoposti a sollecitazioni e a continui cambiamenti. Allora anche il discorso sui diritti, che si affronterà nel capitolo successivo, deve essere inteso come creazioni storiche continuamente ridefinite. È nel quadro di un approccio basato sulla sensibilità culturale e sul dialogo interculturale, che va ad inscriversi l'ottica di genere da cui una riflessione sulle mutilazioni genitali femminili non può certamente prescindere.

Negli studi sulle pratiche tradizionali nocive come le *mgf*, condotti da Aldo Morrone, responsabile del Centro ricerche San Gallicano di Roma, sulla scia della filosofia pratica seniana, viene posta particolare attenzione alle condizioni sociali ed economiche dei paesi in cui si registra una maggiore incidenza della pratica, ponendo interrogativi che suscitano questioni sotto il profilo medico, giuridico, sociale e relazionale. Tali studi confermano la tesi che l'esposizione di un soggetto ad una condizione sistematica di deprivazione, induca questo ad imparare a non desiderare e ad assumere l'atteggiamento di chi sceglie ciò che è alla portata delle sue aspettative, e chi ne ha poche, perché vive in condizione di deprivazione persistente, rischia di scegliere auto-escludendosi dalla possibilità di guardare oltre la propria condizione. In altre parole, come afferma anche Amartya Sen in un suo recente intervento, chi è costretto ad accontentarsi di poco tende a desiderare poco. Se si assumessero le preferenze adattive come effettive preferenze espresse dai singoli individui, tale *focus* si rivelerebbe auto-discriminatorio per il soggetto che sceglie.

Alla luce delle preferenze indotte e adattive, a cui le donne sono particolarmente soggette, nella prospettiva delle *capabilities,* è possibile rivelare con maggiore efficacia zone di criticità di condotte tradizionali che sono una delle cause dell'ineguaglianza delle abilità considerate costitutive, essenziali alla vita di ogni essere umano. La filosofa asserisce che le preferenze siano fortemente condizionate dal contesto e dall'esperienza che un soggetto è in grado di vivere. Se questa condizione cela un pericoloso atteggiamento paternalistico, allo stesso modo tuttavia

[519] Ivi, p. 35.

anche proporre-imporre una strada ad un soggetto diverso da noi, a cui riteniamo di poter dire cosa fare, sia altrettanto paternalistico. Non è possibile sottoporre a critica un atteggiamento paternalistico, quello dal quale scaturisce la pratica delle *mgf* con altrettanto paternalismo: quello che pretende di indirizzare la condotta di un soggetto adulto verso una dimensione presunta di bene al quale conformarsi. La categorie dell'identità tradizionale caratterizza la discussione sulle *mgf*, condotte che le donne tendono in qualche misura ad interpretare, essendo influenzate in modo significativo o marginale dalla tradizione di appartenenza.[520] Così, alla luce dell'ottenimento di libertà e capacità fondamentali, un soggetto possa anche decidere di scegliere di indossare il burka, o di intraprendere una vita del tutto tradizionale. Tale questione richiama a ciò che è noto come «consenso informato».[521]

"Once we begin asking how people are actually functioning, we cannot avoid focusing one some components of lives and not other, some abilities to act and not other, seeing some capabilities and functioning as more central, more at the core of human life, than other. We cannot avoid having an account, even if a partial and highly general account, of what functioning of the human being are most worth the care and attention of public planning the world over. Such an account is bound to be controversial".[522]

[520] Interessante la distinzione tra donne tradizionali, emancipate e tradizionaliste che viene fatta nel documento curato da AIDOS che evidenzia come se le *tradizionali* tendono ad assumere una dipendenza dalla cultura di appartenenza, dall'ambiente in cui vivono e dal marito; le *emancipate* sono critiche verso la cultura e la tradizione di appartenenza che tendono rifiutare su più fronti; le *tradizionaliste* assomono in merito una posizione più critica capace di discernere tra diverse consuetudini tradizionali e mantenere un legame consapevole con le proprie radici pur criticando le condotte nocive. Cfr. Report su *Mutilazione dei genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti,* cit. pp. 27-28.
[521]Cfr. M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 61-62.
[522]M.C. *Nussbaum, Sex and social justice,* cit., p. 34.

V: Dalle capacità ai diritti.

Una delle condizioni per lo sviluppo è la fine dell'ignoranza.
L'analfabetismo deve essere incluso fra le malattie da
eliminare il più presto possibile dalla faccia della terra.
T. Sankara

V.1 Compromissione di capacità, libertà culturale ed empowerment.

L'approccio delle capacità promuove l'opportunità di interventi rivolti a soggetti esposti a deprivazione, a causa del loro *status* subordinato, e quindi la necessità di investire su di loro maggiori risorse per innalzarli allo stesso livello di capacità, di cui altri individui possono godere. L'utilitarismo e la stessa filosofia contrattualista di Rawls, sarebbero stati forse più attraenti se si fosse verificata, condizione del tutto improbabile, l'eventualità per gli individui di vivere in condizioni simili e di esprimere bisogni affini. Il CA esprime in questo modo un intento etico che investe criticamente la nozione di ineguaglianza, potendo raggiungere quelle situazioni di particolare criticità, "portandoci a stabilire una soglia di livello per ogni capacità quale obiettivo per tutti i cittadini. Gli approcci basati sui diritti umani sono decisamente più affini all'approccio delle capacità, in quanto essi prendono posizione in favore di alcuni diritti fondamentali dei cittadini, e stabiliscono che questi diritti possono essere rivendicati come una questione di giustizia costituzionale. In rapporto a questi approcci, tuttavia, l'approccio delle capacità non solo è più determinato, in quanto specifica più chiaramente che cosa significhi esattamente assicurare un «diritto» a qualcuno, ma ha anche una portata più ampia, in quanto illustra sin nel dettaglio alcuni diritti che sono di importanza cruciale per le donne, e che perciò sino a tempi recenti non sono entrati a fare parte dei documenti internazionali sui diritti umani".[523]

Amartya Sen ritiene che il carattere distintivo dei diritti umani sia da ricondurre ad una nozione "fondata sulla nostra umanità condivisa. Essi non derivano dalla cittadinanza o dall'appartenenza a una nazione, ma sono considerati prerogativa di

[523] M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone,* cit., pp. 94-95.

ogni essere umano"[524]. Il filosofo indiano afferma che "le idee che formano la base della nozione di diritti umani sono emerse, in una forma o nell'altra, in culture differenti, e nella storia e nelle tradizioni di ognuna delle più importanti civiltà ne ritroviamo le componenti fondamentali".[525] L'autore affrontando la questione della possibile conciliazione tra oggettività e pluralismo, anche in merito ai temi che lambiscono il linguaggio dei diritti, indicando innanzitutto la possibilità che ci sia tra realtà differenti soprattutto a livello culturale, accessibilità e comprensione che sul piano della comunicazione contribuisca a chiarire la comprensione dei fenomeni umani. È possibile ritenere che "l'accessibilità riguarda l'informazione sui parametri posizionali, in modo da comprendere perché certe osservazioni assumano una particolare forma. Essa permette per esempio di capire come mai le evidenti discriminazioni in atto in varie forme in diversi paesi non siano percepite come tali da coloro che le subiscono".[526]

Nella teoria di Sen, la discussione relativa alla libertà di *agency* richiama a sé il problema di come definire il rapporto *scelta-preferenza-libertà*, poiché la libertà non è esattamente riconducibile all'area di ingerenza della scelta: la libertà in effetti non sarebbe misurabile in funzione della quantità di alternative a disposizione ed allo stesso modo possiamo sostenere che la libertà non sia specularmente rispondente ad una prospettiva che riguardi le mere preferenze.[527] Rimanendo nell'ambito della critica all'utilitarismo, per Sen tale teoria non risulterebbe in grado di spiegare la condizione di benessere di una persona, poiché tale "stato può essere provocato grazie a qualche forma di condizionamento che spinge l'individuo a considerarsi felice anche in presenza di indicatori che dimostrano il contrario, come ad esempio una bassa speranza di vita".[528] Possiamo credere che secondo una prospettiva utilitarista sia rilevante il livello di vantaggio che un individuo possa ottenere, data la

[524]A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., p. 69. Inadeguata sarebbe invece una impostazione di tipo comunitarista, che potrebbe ridurre la capacità di un soggetto di partecipare e decidere quale tra queste ritenere prioritaria in un dato contesto.

[525]Ivi, p.77. Sen individua, nel capitolo sulla possibilità dei diritti umani su scala globale, alcuni esempi nella storia della cultura occidentale, in quella asiatica e nella cultura islamica di civiltà promotrici di libertà individuale di tolleranza e di tutela del dialogo tra diversità.

[526] F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, cit., pp. 312-313

[527] A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale,* cit., pp. 470-471 e sull'oggettività posizionale si veda A. Sen, *Razionalità e libertà*, cit., p. 529.

[528] F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen,* Torino, Giappichelli, 2005, p. 15. Sen affronta in più opere tale complessa tematica si veda in merito Sen, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures,* cit., p. 188; anche A. Sen, *Commodities and Capabilities*, cit., p. 21.

soddisfazione del desiderio su cui si fonda l'utilità, sebbene venga del tutto trascurato il modo in cui desideri e preferenze si siano formati.

"Anche la preferenza per le libertà fondamentali -mette in guardia la Nussbaum- può essere manipolata dalla tradizione e dall'intimidazione".[529] Per questa ragione Okin concorda con la posizione espressa da Nussbaum nel riconoscere che "ogni proposta a favore dei diritti dei gruppi culturali dovrebbe sia includere le donne giovani del gruppo, sia analizzare attentamente le asserzioni per cui alcune pratiche sono essenziali «per essere una donna» in quella specifica cultura".[530] Nussbaum riferisce della tendenza, anche nella cultura occidentale, a sacrificare un atteggiamento critico e progressista, a fronte di una logica conservativa in favore di prassi consolidate che generano nelle donne notevoli difficoltà. Tale ragione induce Nussbaum a giustificare la presenza di obblighi universali che ci inducono a proteggere le funzioni umane e la loro dignità: "there are universal obbligations to protect human functioning and its dignity, and that the dignity of women is equal to that of man".[531]

La nozione di soglia, introdotta da Martha Nussbaum, coerente con l'impostazione di un approccio caratterizzato da liberalismo politico di stampo rawlsiano, permette di adattare la questione delle mutilazioni genitali femminili alle singole condizioni di vita delle donne ed alla differente incidenza della pratica tradizionale nella costruzione dell'appartenenza identitaria del singolo nel gruppo, così che la possibilità di stabilire una soglia minima che sia oggetto di tutela, possa avere seguito a partire da un *accodo per intersezione* che tracci, attraverso la capacità deliberativa dei soggetti, un'azione politica efficace per la risoluzione di controversie. È su questa concezione che istituzioni nazionali e sopranazionali possono farsi carico di istanze di contrasto alle pratiche dannose per la salute. Si tratta di una prospettiva che guarda alla filosofia di Rawls, sebbene distante da un possibile slittamento nella direzione di una forma di relativismo. Nella concezione della Nussbaum si pone inoltre la questione dell'autonomia dell'individuo nel

[529]Ivi, p. 147. Sen si era occupato di preferenze adattive concentrandosi in un primo momento sulle donne indiane e sulla percezione che queste avevano in un contesto difficile come quello successivo alla carestia del '44 che colpì duramente il Bengala. Dallo studio sulla percezione che le donne avessero del proprio stato di salute in relazione alla percezione che avevano gli uomini, emerge che era improbabile la lamentela delle donne per lo stato di salute pessimo in cui versavano, caratterizzato da condizioni di vita fortemente precarie.

[530] S. M.Okin*, Replica*, cit., p.144.

[531] M. C. Nussbaum, *Sex and social justice,* cit.*,* p. 30. La sociologa Awa Thiam, tra gli studiosi di *mgf,* sostiene con forza la necessità di un approccio universale del mondo femminile alla questione delle *mgf.*

definire la propria capacità e libertà di scelta, autonomia che richiederebbe da parte delle istituzioni, un passo indietro sul fronte dei funzionamenti. È dunque nella possibilità di essere autonomi che è possibile indicare il ruolo dello stato come garanzia delle capacità fondamentali per i propri cittadini, a partire dalla constatazione che i cittadini a loro volta siano autonomi nello scegliere i rispettivi funzionamenti. La pluralità ed eterogeneità con cui viene intesa la pratica delle *mgf* riflette non solo la diversità dei paesi incidentalmente coinvolti, ma anche una significativa diversità nella percezione del fenomeno all'interno del medesimo territorio. La difformità nell'intendere il valore simbolico della pratica, la varietà nel modi di essere tradotta in interventi di modifica dei genitali, permette di comprendere come la cifra di un'appartenenza tradizionale in realtà presenti molteplici volti e richieda una pluralità di risposte. Tuttavia, quando si assiste alla valorizzazione esasperata di un'appartenenza culturale, percepita erroneamente come identità monolitica e uniforme, allora possono generarsi pericolose trappole. A promuovere la violenza, secondo Amartya Sen, "è la coltivazione di un sentimento di inevitabilità riguardo a una qualche presunta identità unica -spesso belligerante- che noi possederemmo e che apparentemente pretende molto da noi. L'imposizione di una presunta identità unica spesso è una componente fondamentale di quell'arte marziale che consiste nel fomentare conflitti settari".[532] La capacità di appartenenza al gruppo richiede. nel caso della pratica di *mgf,* la compromissione di altre capacità che causano la negazione di precisi funzionamenti in età infantile, condizione necessaria perché in età adulta sia possibile produrre una capacità matura.

Le pratiche escissorie e mutilatorie dei genitali femminili appaiono presenti nei territori di religione islamica, cristiana, animista sebbene siano prevalenti nelle aree islamizzate, mentre in quelle non islamizzate la pratica tende a conservarsi grazie alla consuetudine locale.[533] Pur essendo una pratica preislamica, bisogna precisare che, se da una parte "il Corano ignora completamente la circoncisione femminile. Viceversa esistono indicazione in alcuni «detti» o «racconti» (*ahdith*) del Profeta Muhammad in raccolte considerate meno autorevoli o inautentiche",[534] che sembrano attribuirvi un tacito consenso. Non bisogna dimenticare che l'Università di Al Azhar ha emesso alcune *fatwa* di approvazione delle *mgf* nel 1949, nel 1951 e nel 1981, fino al 1994

[532] A. Sen, *Identità e violenza*, cit., p. IX.
[533] D. Atighetchi, *Islam e bioetica*, cit., p. 269.
[534]Ivi, p. 270. L'*hadith* più importante, tratto da Abu Dawud, riferisce i consigli forniti a una tagliatrice, intimando di non esagerare e di seguire la pratica consuetudinaria in modo prudente.

quando il muftì Jad Al-Haqq emise una fatwa che definiva la circoncisione obbligatoria sia per gli uomini che per le donne.

"La Shari'a islamica protegge i bambini e ne salvaguarda i diritti. Chi non riconosce i diritti dei propri figli commette un grave peccato. [...] La MGF è una questione medica, noi seguiamo e rispettiamo quello che dicono i dottori. Nella Shari'a, nel Corano, nella Sunna profetica, non ci sono testi che parlino della MGF."[535]

La pratica rappresenta una misura necessaria per purificare la donna che se non circoncisa, non pulita, *nigsa,* costituisce un'offesa sociale forte.[536] In alcuni stati il dibattito sulle *mgf* è molto acceso e si configura come la condizione di un'appartenenza irrinunciabile. Si pensi all'Egitto dove l'incidenza della pratica oscilla intorno al 90% della popolazione femminile e dove si è passati da una sommaria condanna della pratica mutilatoria alla strada meno radicale della medicalizzazione. Prima il decreto n. 74 del 1959 che vietava formalmente ma non sostanzialmente la pratica, mantenendo la possibilità che si effettuasse la *sunna (Type II),* poi in occasione della Conferenza del Cairo su *Demografia e Sviluppo* del 1994 l'allora Ministro egiziano della Sanità avanzava un progetto di legge per l'eliminazione delle *mgf,* secondo un'iniziativa promossa dalle organizzazioni femminili che a loro volta sostenevano la tesi emersa in quegli anni, dell'inautenticità e dell'inaffidabilità dei detti del profeta circa la consuetudine tradizionale. Sebbene, successivamente ad un acceso dibattito parlamentare nel 1995, il nuovo Ministro della Sanità ammetteva in un documento di legge, la possibilità di ospedalizzare la pratica ammessa solo negli ospedali pubblici, per garantirne un maggiore controllo effettuato da una commissione religioso-sanitaria, impegnata nel dissuadere i genitori dal sostenere la pratica.[537]

Una delle voci più rappresentative del femminismo arabo-musulmano contemporaneo, la dottoressa Nawal El-Saadawi, nata nel 1931 a Il Cairo, attiva in Egitto e nel mondo, testimonia la complessa realtà egiziana dove si conservano drammatiche tradizioni a fianco ad un formale riconoscimento costituzionale

---

[535]Dichiarazione dell'*imam,* sceicco *Mohammed Sayed Tantawi*, sceicco *di Al-Azhar* in occasione della consultazione di esperti afro-arabi su *Legal Tools for the Prevention of Female Genital Mutilation*, atti della consultazione di esperti afro-arabi, Cairo, Egitto, 21-23 giugno 2003, in *Non c'è pace senza giustizia*, supplemento speciale al periodico 1/2004. Reperibile in www.studiperlapace.it

[536] A. Gilati, *Normative Islam versus Local Tradition: Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt,* in "Arabica", XLIV, 2, 1997, p. 263.si veda anche D.Atighetchi*, Il contesto islamico: problemi etico-giuridici e il dibattito in Egitto,* in Mazzeti *(a cura di), Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili,* cit., pp. 49-50.

[537]D. Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica*, cit., p. 223.

dell'eguaglianza sessuale, sancita dall'art. 40 della Costituzione Egiziana, già approvata nel 1971 dal Presidente Anwar as-Sadat. Nell'articolo si afferma il principio dell'uguaglianza tra uomo e donna in tutti gli ambiti: politico, sociale, culturale ed economico. Rilevante anche il dibattito interno alla professione medica, che interpretava in quegli anni la pratica di *mgf* secondo gli artt. del cod. pen. relativi a lesioni fisiche volontarie.[538] Oggi la nuova Carta Costituzionale egiziana, proclama, nell'articolo primo, la piena uguaglianza tra gli individui, sebbene esista ancora una forte presenza di posizioni discordanti in seno al dibattito pubblico che alimentano la conservazione della pratica tradizionale poiché, come ben intuisce Tamar Pitch, il problema sta nel fatto che il diritto statale confligge con quello consuetudinario, ben più cogente e vincolante.

La pratica della *tahara,* espressione utilizzata nel linguaggio egiziano per indicare le mutilazioni genitali femminili, implica complessi interrogativi in seno alla riflessione bioetica: si tratta di una pratica che, per le modalità con le quali viene eseguita e per gli effetti fisici e psichici da essa derivati, risulta *imprevedibile negli esiti* e *imponderabile* per chi la subisce.[539] Attualmente si sta affermando in modo sempre più consistente la convinzione che si tratti di una pratica contraria alle norme di etica medica, argomento su cui le strategie di eradicazione possono far leva per contrastare la pratica.

Per la *Shari'a* le azioni umane sono generalmente raggruppate secondo cinque differenti categorie che vanno dagli atti obbligatori, a quelli biasimevoli, fino a quelli sostanzialmente proibiti. La *Shari'a,* a differenza del diritto occidentale, si esprime in modo totalizzante, influenzando religione e politica, vita pubblica ed esistenza privata. Alla base della Shari'a si individuano *quattro «radici del diritto» o fonti* da cui sono stati tratti i principi e le norme della legge islamica.[540]

Lo studioso egiziano al-Sayyid Sābiq, esperto di cultura e religione islamica, analizza l'istituto del matrimonio inteso come dovere che coinvolge entrambi i coniugi, pur differenziando ruoli e atteggiamenti. Già sul tema della scelta della sposa o dello sposo si comprende come esistano differenze sostanziali e che il ruolo della donna nella scelta dello sposo si attesti su un piano di mera accettazione

[538]D. Atighetchi, *Islam e bioetica*, cit., p. 284.
[539]Cfr. B. Caputo, *Tahara a Milano, Tahara in Italia? Circoncisione femminile e vite di migranti egiziani nel villaggio globale,* cit., p. 130.
[540]Tra le principali radici della legge islamica possiamo rintracciare il Corano e la Sunna (tradizione, ovvero l'insieme di regole e precetti fondato sui detti e le azioni del Profeta). La *Sunna* costituisce *l'integrazione perfetta del Corano* in quanto lo completa quando esso tace e *lo interpreta autenticamente quando è ambiguo o incompleto.*

passiva, come semplice gradimento (*rida-'*) della proposta matrimoniale. La donna, nel contesto coniugale islamico, acquisisce diritti fondamentali in concomitanza con la sua funzione di sposa a cui si riferisce la pretesa ad esempio di ricevere gli alimenti, di godere dei beni che la donna perde come diritto al momento in cui senza motivo legale causa la perdita del diritto del marito a godere di lei: si pensi ad esempio alla donna che si rifiuta di seguire il marito in viaggio o che svolge l'esercizio di una professione senza il consenso del marito o ancora che si sottrae al rapporto sessuale.[541]

Al-Sayyid Sābiq indica tra i diritti che entrambi gli sposi devono garantire, quello della legittimità del reciproco godimento sessuale, diritto che è oggetto di controversie per ciò che concerne le mutilazioni genitali femminili che riducono in varia misura la capacità di godimento della donna. È questo un argomento su cui si confrontano le scuole classiche che dibattono le controverse tendenze a concepire le *mgf* talvolta come un obbligo (*wāğib*) e in altre circostanze come una condotta auspicabile (*sunna*) o come un gesto nobile (*makruma*). Bisogna poi rilevare che tra i diritti riconosciuti alla donne, ci sono quelli patrimoniali e quelli non patrimoniali, si pensi alla dote (*mahr*) che risponde ad un diritto della donne al possesso di beni, trattandosi di un diritto che corrisponde ad un contraccambio di un godimento di cui la donna sarebbe oggetto.[542]

Circa il controverso rapporto tra islam e *mgf,* l'islamista e bioeticista Dariusch Atighetchi, ha espresso la convinzione che si possa affermare l'erroneità e l'infondatezza di questo binomio poiché il Corano condanna in più passi ogni forma di alterazione della creazione, inoltre i detti del profeta sul tema dell'escissione non sono classificati come autentici. Bisogna altresì rilevare che il dibattito femminista islamico più recente, ha sostenuto che le regole retrograde patriarcali, causa di oppressione per le donne, non sono riferibili allo spirito religioso islamico, ma ad una cultura tradizionale schiacciante, suggerendo così la necessità e l'urgenza di ripensare la cultura islamica alla luce di una crescente consapevolezza della donna come parte attiva della cultura sociale. A tal proposito anche per la studiosa egiziana Mûna Abû Sunnâh sarebbe di particolare rilevanza valorizzare la creatività e la

[541]I. De Francesco, *Diritti, ruoli, relazioni: I diritti della sposa nell'islam*, in "Daimon". La *donna nel diritto islamico e nei diritti cristiani*, 9, 2009, p. 158.
[542]Ivi, pp. 152-156.

consapevolezza critica delle donne, strumenti che possono renderle protagonisti di importanti cambiamenti all'interno della cultura tradizionale.[543]

Quando difettano le indicazioni relative alle fonti ufficiali, come nel caso delle *mgf,* si assiste al formarsi di una notevole mole di responsi differenti, anche opposti; ciò suscita l'impressione di una sorte di pluralismo intrinseco alle comunità islamiche che hanno avviato un ampio dibattito ormai arricchito anche da voci femminili. Per evitare stereotipi e stigmatizzazioni, si potrebbe sostenere che è il pluralismo religioso che si esprime tra religioni e all'interno di ognuna che può espandere la riflessione fino a rintracciare, negli stessi valori originari della cultura religiosa, la base per un cambiamento positivo che spesso il femminismo arabo rintraccia nella reinterpretazione delle fonti religiose, quindi in una rinnovata discussione religiosa aperta al dialogo. Voci come Neera Nawaz e Fatema Mernissi, rileggendo la tradizione religiosa, stanno tentando di farne emergere un quadro meno ostile all'universo femminile e tale da non offrire giustificazione alle attuali derive fondamentaliste e paternaliste.

Sarebbe dunque importante riconoscere innanzitutto nella capacità di espressione religiosa un fattore edificante per la fioritura umana e mettere le pratiche tradizionali sotto accusa, senza una precisa riflessione critica o sostenere che il cambiamento possa avvenire fuori dalle dinamiche religiose, rappresenta un motivo per alimentare incapacitazione e per accrescere quelle forme di ingiustizia sociale che le religioni talvolta cavalcano. Se colpire la religione indistintamente costituisce una strategia fallimentare oltre che miope, dall'altro lato sarebbe un'occasione per accentuare il ruolo dei tradizionalisti intransigenti. "Gli umanisti secolari che marginalizzano la religione tendono a considerarla come una nemica del progresso delle donne […] concordano nel definire la religione equivalente ad alcune voci reazionarie e spesso altamente patriarcali".[544]

Pertanto, la capacità di espressione del pensiero religioso, deve essere intesa e compresa come principio che vede nella possibilità di realizzazione di ogni persona intesa come fine. Una questione ancora più complessa che sarebbe necessario chiarire, al fine di evitare fraintendimenti e degenerazioni, riguarda il fatto che "le religioni si intrecciano in modo complesso con la politica e la cultura: anche quando una religione si basa su un insieme di testi autorevoli, la cultura e la politica e la

[543]Cfr. F. M. Corrao, *La condizione femminile nel mondo arabo oggi, il problema è solo il velo?,* cit., p. 38.
[544] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 217.

forma istituzionalizzata del rituale tradizionale compenetrano l'interpretazione dei testi".[545]

La dottoressa Ismail Dashan, esperta di studi religiosi e cultura araba, intervistata in occasione del Convegno regionale della Comunità islamica di Sicilia e Unione delle comunità islamiche d'Italia, *Islam in Europa tra apprezzamento e rifiuto*, ha espresso la sua posizione in merito alla pratica delle *mgf* all'interno di una discussione che ha riguardato i tratti salienti del CA. La discussione ha suscitato nell'interlocutrice un comprensibile senso di indignazione rispetto ad alcune questioni, che rischiano di generare pregiudizi inaccettabili e pericolose gabbie identitarie; così dichiara:

L'integrità fisica, *riconosciuta dall'approccio delle capacità condizione fondamentale per una vita pienamente dispiegata, è parte dell'integrità della vita stessa…Che le mutilazioni siano estranee alla tradizione islamica è già dimostrato dal fatto che non tutti i paesi islamici conoscono e praticano questa forma spregevole di violenza sulla donna.*

…Violazione di ogni principio, è contraria alla religione, al diritto civile, sociale e politico. La mutilazione che ancora oggi praticano alcune tribù è uno scempio, un abuso che riguarda la donna che lo subisce, ma non solo, perché colpisce ogni persona con coscienza…Ciò che sgomenta è l'atteggiamento delle donne che continuano a perseverare in qqesta pratica, quasi fossero moralmente piegate dal peso delle tradizioni.

Di fronte alla sfida di cambiare un atteggiamento che ha radici profonde, che fa leva sulla forza di una cultura e di una tradizione che si fa fatica a mettere in discussione, l'appello alla libertà culturale rimane certamente la questione urgente, affinché le donne siano nella condizione di essere protagoniste di un cambiamento nel ruolo sociale che ricoprono.

Sharaf Al-Dîn sostiene che la vera emancipazione passi dall'*empowerment*, riforma dell'educazione e accesso al lavoro.[546] Nawal El Saadawi lamenta, a tal proposito, la scarsa formazione culturale e scolastica in Egitto, dove durante la sua infanzia, aveva ricevuto un'istruzione caratterizzata in senso neocoloniale, attraverso

[545] Ivi, p. 226.
[546] F. M. Corrao, *La condizione femminile nel mondo arabo oggi, il problema è solo il velo?* cit., pp. 39 e ss.

le scuole missionarie inglesi e francesi attive nel territorio. In questo modo, afferma l'intellettuale, la libertà assumeva i toni di una condotta terroristica e il controllo dell'ordine legittimava la coercizione.[547] L'idea portante su cui si struttura il suo pensiero è brillantemente racchiusa nell'espressione *unveiling of the mind,* da lei stessa coniata per indicare l'obiettivo del suo impegno instancabile contro l'oppressione esercitata su gruppi di individui vulnerabili.[548]

Una questione che appare particolarmente rilevante è la possibilità che i soggetti interessati possano assumere una posizione critica verso la pratica, ciò diventa ancora più difficile a causa di una dicotomia spesso radicale tra discorso pubblico e privato, cosicché la comprensione del fenomeno possa essere ridotta ad un non senso acritico. È questa una delle questioni più urgenti su cui la tradizione femminista internazionale ha più volte posto l'accento: la necessità di dare pubblica visibilità a quelle dinamiche che sembrano riguardare la sfera privata e il contesto familiare. La questione delle *mgf* ha avuto il merito di essere oggetto della riflessione femminista e di genere e di pretendere con questa di poter affrontare quelle questioni, solitamente confinate come dimensione privata e personale, a cui una certa riflessione etica e politica non era solita accedere. Questa nuova prospettiva epistemica rappresenta una conquista rilevante attribuibile al più recente dibattito femminile. "Quando, nel 1996, il Congresso approvò una legge che rendeva illegale la clitoridectomia, molti medici americani obiettarono che si trattava di una questione privata".[549] Il parere dei medici americani si orientava nella prospettiva che la scelta della clitoridectomia era privata ed essa doveva riguardare il medico, la famiglia e la bambina. Tale convinzione trova forza nella concezione islamica, dove il riconoscimento di diritti individuali è reso possibile in una concezione collettiva comunitaria, in un sistema di relazioni imprescindibile in cui la famiglia assume centralità, essendo riconosciuta come *persona morale.*[550]

Esiste poi un problema di tipo generazionale che emerge dalle testimonianze di alcune madri che dichiarano di non voler sottoporre alla pratica le proprie figlie

[547] N. El Saadawi, *Imperialism and Sex in Africa*, cit., p. 24.
[548] Sui danni alla salute delle donne denunciati da Nawal el- Saadawi dovuti a condizioni di degrado e consuetudini igieniche dannose che gravano in modo particolare sulla vita delle donne si veda F. M. Corrao, *La condizione femminile nel mondo arabo oggi, il problema è solo il velo?,* cit., p. 35.
[549] S.M. Okin, *Il multiculturalismo è u male per le donne?,* cit., p. 21. Si veda anche il commento sulla pratica delle *mgf* come causa di conflitto tra valori occidentali e valori africani in Merwine, *Letter to Editor*, in New York Times, Nov. 24, 1993, A24.
[550] I. De Francesco, *Diritti, ruoli, relazioni: i diritti della sposa nell''Islam*, cit., p. 166. la donna è nella condizione di esercitare diritti personali ma soltanto all'interno di un sistema come il clan o a famiglia in cui il diritto viene legittimato.

poiché, a partire dagli anni '90 in Burkina Faso tale pratica non trovava più l'accordo della comunità, per cui il conformismo in favore o contro una prassi consuetudinaria, costituisce un forte elemento di orientamento delle scelte. Dalle testimonianze di donne burchinabè, emerge un controverso sentimento di fatalismo culturale che si manifesta nella convinzione che la pratica sia un fatto ineludibile, una questione culturale che sopravvive nella parallela presenza di movimenti contrari che coinvolgono la società politica e la religione. Le donne esprimono la disponibilità all'ascolto e l'inerme consapevolezza che ciò tuttavia non favorisca un cambiamento nei loro comportamenti.

Nella riflessione femminista si è guardato al processo di liberazione della donna ed alla possibilità che questa si autodeterminasse nelle scelte. Si è insistito poi sulle dinamiche paternaliste e su un superamento di queste, indicando differenti prospettive giuridiche per donne minori e per donne adulte rispetto alla scelta di sottoporsi alla pratica. Per la donna adulta si richiama il principio di Mill di sovranità dell'individuo su di sé e sulla titolarità della sua persona psico-fisica. In questa circostanza sarebbe dunque errato l'intervento giuridico paternalistico che imponga una condotta che l'individuo non condivide.

Il dibattito sui benefici della pratica riconducibili alla tradizione storica, segue la duplice funzione di contenitore del desiderio sessuale e delle eventuali forme degeneri del comportamento femminile legate a nervosismo e aggressività ed ancora a fattori igienici nonché a mantenere una vita sessuale ordinata e onorabile.[551] L'esigenza di un controllo familiare e sociale del comportamento femminile, talvolta ritenuto disordinato, non razionale e di difficile gestione, viene confermata da esperti di religione islamica. Atighetchi afferma che "la maggioranza delle egiziane sembra favorevole alla MGF; le contadine, in particolare la considerano con orgoglio come una necessità. Uno studio del 1978 su 290 donne di Mogadiscio (Somalia) circoncise in tenera età (l'88% infibulate o escisse all'età media di 7 anni) ha evidenziato questo consenso. I motivi per giustificare l'intervento subìto furono: motivi religiosi (69,5%), rimanere vergini per riuscire a contrarre matrimonio (20%), motivi tradizionali (9,5%), motivi igienici (1%). All'unanimità le stesse donne dichiarano di voler fare circoncidere le eventuali future figlie secondo le seguenti pratiche: pratica *sunna* (10%), infibulazione (50%), clitoridectomia (40%)".[552]

[551]Cfr. D. Atighetchi, *Islam, musulmani e bioetica,* cit., pp. 214-215.
[552]Ivi, pp. 219-220.

La rappresentazione di sé come membro di una determinata comunità influisce in modo dirompente nella vita e nelle decisioni delle donne migranti, fino a spingersi nella direzione di decidere una condotta favorevole alle *mgf* per paura di un giudizio e di possibili reazioni nella comunità di origine, una volta fatto rientro, anche solo per un breve periodo.[553] È questa una ragione emersa con emblematica tragicità dalla testimonianza di alcune donne provenienti dai paesi dell'Africa sub-sahariana, residenti a Catania che hanno manifestato disponibilità ad affrontare l'argomento. D. nigeriana, da 8 anni a Catania, non esita a manifestare la paura di ritornare nella famiglia di origine ed esporre alla sicura condanna generale la propria dignità di madre che ha deciso di non sottoporre la sua bambina alla pratica.

...Crescere in una certa cultura e con una mentalità...e il marito che ti fa il lavaggio del cervello. Le donne del villaggio ti condizionano.

Tutte le bambine del villaggio vengono sottoposte alla pratica e allora loro dopo alcuni giorni di sofferenza poi dimenticano.

...Adesso si fa anche in ospedale, ma si paga, perchè tutto lì si paga.

Prima si pensava che fosse giusto e usuale, si pensava che fosse obbligatorio. Ora ci sono forti cambiamenti...

La testimonianza solleva, con emblematica chiarezza, la duplice conflittuale dimensione identitaria che le donne devono vivere da migranti che effettuano una scelta contraria alla prassi tradizionale e allo stesso tempo provano disagio verso la comunità di origine dove, con una certa probabilità, ritorneranno in futuro. Le madri, in quanto responsabili della cura delle proprie figlie, sono consapevoli di essere esposte ad indignazione e condanna da parte delle donne della comunità, per aver negato alle proprie figlie la pratica ed anche le figlie sono soggette ad altrettante conseguenze.

L'estensione dei diritti sociali e dell'*agency* sono aspetti che possono estendere le libertà personali e la capacità di scelta: l'appello alla libertà femminile viene posto come obiettivo di estrema urgenza sia dai sostenitori della pratica sia dai sostenitori della sua abolizione.

I rapporti di potere all'interno delle famiglie e le distribuzione delle risorse in modo ineguale, sono elementi che accrescono la vulnerabilità delle donne, spesso trascurati o ignorati dagli indicatori classici utilizzati in economia che rendono

[553]C. Pasquinelli (a cura di), *Antropologia delle mutilazioni dei genitali femminili. Una ricerca in Italia*, cit., p. 34.

marginale la posizione del singolo membro all'interno della comunità familiare, assunta come nucleo unitario e indistinto. Il CA guarda alle dinamiche familiari come prodotto sociale e focalizza l'attenzione sulle diseguaglianze che determinano l'impossibilità per i soggetti di vivere una vita dignitosa.

Sen discute sui programmi di sviluppo che coinvolgono le donne e pone l'accento sulla necessità di superare, in senso positivo, l'attenzione alle donne solo sul piano della tutela da violenza ed ingerenze negative che possono compromettere il loro benessere. Le donne devono interpretare un ruolo attivo nella promozione del mutamento sociale che coinvolga tanto le donne quanto gli uomini. Si tratta adesso, riconoscendo il ruolo positivo di iniziative di tipo welfarista, di valorizzare le donne come soggetti attivi protagoniste di azioni significative. Tale aspetto in effetti non appare del tutto nuovo, essendo parzialmente contenuto anche nel consueto approccio welfarista ai diritti delle donne che hanno fortemente promosso iniziative in favore del benessere umano. Eppure, afferma Sen, è necessario riferire tale indagine alla differenza già indicata tra agente e paziente morale, pur essendo possibile, come nelle questioni poste al vaglio, che un individuo possa rivestire l'uno e l'altro ruolo. Favorire il ruolo attivo delle donne, significa non solo promuovere la possibilità che le donne migliorino la propria condizione economica attraverso il lavoro extrafamiliare, ma significa anche favorire una più significativa presenza sociale e culturale che accresca la capacità partecipativa nella famiglia e nella comunità.

V.2 Equilibrio riflessivo da Rawls a Nussbaum.

In un contesto in cui la complessità caratterizza le relazioni umane, è necessario riflettere sulla dimensione di relativismo o di pluralismo che si voglia assumere nel delineare una risposta adeguata alle controverse questioni di vita. Avallare la dimensione relativa delle rappresentazioni del mondo, oltre la mera dimensione descrittiva, implica una possibile incomunicabilità tra deliberazioni ritenute relative ad una cultura e deliberazioni concernenti altre appartenenze identitarie. Questa difficoltà costituisce una delle questioni più complesse del pluralismo contemporaneo, in seno alla possibilità di riconoscere principi costituzionali in una prospettiva globale.

I diritti sanciti come universali devono poter essere riconosciuti e immessi nelle culture che operano una re-interpretazione di questi, attraverso cui si apre un campo di ridefinizione del contenuto dei diritti stessi che può condurre dall'estremo della contrapposizione, a quello della parziale riconciliazione fra tradizioni giuridiche e politiche differenti. "L'universalismo (dei diritti fondamentali) è un valore, il relativismo è un fatto, così come l'eguaglianza è un valore, la diversità un fatto. Per realizzare i primi bisogna conoscere i secondi[554]", con queste parole Alessandra Facchi, introduce la discussione sul riconoscimento del pluralismo in un contesto multiculturale, dove si afferma l'inviolabilità dei diritti umani fondamentali che investono il caso delle mutilazioni genitali femminili. I diritti si configurano come capacità realizzabili che intervengono positivamente sulla libertà di benessere di un individuo, purché si tenga conto, fa notare Miucci, sia del contesto in cui vive la persona sia di una dimensione globale di sviluppo umano in cui converge la sua esistenza.

"Se consideriamo i paesi in via di sviluppo, un'adeguata valutazione delle capacità dovrà sostanzialmente riferirsi all'insieme dei funzionamenti di base; al contrario in altri contesti sarà necessario estendere la lista. Diciamo dunque che la valutazione dei pesi può modificarsi dipendentemente dal contesto cui si sta applicando la prospettiva di valutazione, ma non può modificarsi oltre un certo limite segnato dalla capacità di acquisire stati di fare ed essere che «normalmente» tutti possono, e sono liberi di acquisire".[555] In un contesto di vita deprivato, come quello in cui si alimentano le pratiche di *mgf*, la riflessione viene declinata in rapporto alla compromissione di funzionamenti che denunciano la deprivazione di capacità fondamentali per ogni individuo. Si tratta di rivendicare diritti comuni dell'umanità, reclamati come obiettivi unanimemente rilevanti per lo sviluppo, ponendo attenzione alle specificità e alle differenze come quella di genere, che nella formulazione dei diritti umani universali appare trascurata.

È in questa prospettiva che viene recuperato l'approccio per intersezione che suggerisce una modalità per elaborare di volta in volta un insieme di funzionamenti rilevanti, sulla base dei contesti particolari da cui le finalità realizzabili si generano. L'assunzione da parte del CA del metodo rawlsiano dell'*equilibrio riflessivo,* è voluto come prospettiva di accordo basata sul confronto convergente tra istanze differenti che riflettono la vita degli individui. Oggi la discussione sui diritti si

[554]A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione,* cit., p.34.
[555] F. Miucci, *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, cit., pp. 321-322.

concentra sul problema del riconoscimento solo in modo marginale, ponendo al centro della discussione piuttosto il modo e le forme in cui sia possibile esercitare effettivamente un diritto.

La questione dell'accordo in relazione ad un discorso che riconosca nell'alveo delle capacità i diritti umani, ricade innanzitutto sul modo di intendere i diritti, poiché le persone "dissentono su ciò che è la *base* per la rivendicazione dei diritti: la razionalità, la sensibilità e la mera vita hanno tutte i loro sostenitori".[556]

Un impegno per la varietà culturale costituisce un fattore centrale della teoria e concerne la possibilità di una sua giustificazione sul piano politico. Una prospettiva etica che auspica l'accordo per intersezione tra dimensioni differenti *relative a dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli*, trova nella versione rawlsiana espressa in *Una teoria della giustizia* e successivamente in *Liberalismo politico*, dei vincoli di giustificazione tanto più ostici quanto più si allarga la pretesa di raggiungere norme per una società trans-nazionale. L'ambizione dell'approccio delle capacità prende avvio dai numerosi tentativi di argomentare sulla possibilità di un accordo pratico e politico, sul riconoscimento di diritti umani come quello che, a partire da Jaques Maritain, giunge al riconoscimento della *Dichiarazione universale dei diritti*. Tale discorso, afferma Nussbaum, deve poter fare riferimento a ciò che è comune a tutti gli esseri umani, piuttosto che alle possibili differenze, riconoscendo come più strettamente connesse con il vero nucleo di definizione della vita umana, alcune capacità rispetto ad altre che presentano invece un ruolo marginale. L'idea di una natura umana che sia universalmente condivisibile, rende teoricamente possibile isolare sfere dell'esperienza umana che compaiono, più o meno, in ogni vita umana e rispetto alle quali, ogni individuo deve assumere alcune decisioni piuttosto che altre ed agire in certi modi piuttosto che altri, ammettendo la possibilità di sottoporne gli esiti a discussione pubblica e vaglio critico. La prospettiva seniana si attesta su un piano generale e su una concezione incompleta di giustizia sociale, consapevole della difficoltà di raggiungere un accordo che sia possibile in riferimento ad una certa dimensione dell'umano. In questo modo l'approccio proposto da Sen può dialogare anche in assenza di un accordo, sebbene si tratti di una prospettiva che riferisce sulla qualità della vita solo ad un livello comparativo, rimanendo carente sul fronte della discussione etica.

[556] M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie,* cit., p. 304.

La riflessione avanzata da Rawls si attesta nell'ottica dell'equilibrio riflessivo che opera su due livelli distinti. A livello individuale rappresenta uno strumento che permette al singolo individuo di inserirsi in un insieme coerente di intuizioni morali e principi d'azione; a livello generale rappresenta invece un criterio per verificare la congruenza fra teoria e intuizioni morali. L'equilibrio riflessivo inteso in senso stretto è un meccanismo che procede per successive revisioni e adattamenti e riduce le incongruenze fra i principi d'azione che riconosciamo come razionalmente validi e le nostre intuizioni morali. In questa visione, la proposta di Rawls relativa ai beni primari non sembra, secondo Sen, tanto distante dalla pretesa su cui si fonda il CA: "Vi sono […] buoni motivi per ritenere che lo stesso Rawls, a dispetto di quanto la sua stessa teoria afferma formalmente, sia in realtà alla ricerca di qualcosa che somiglia alla capacità. Rawls giustifica l'attenzione ai beni primari parlando di che cosa tali beni consentono alla gente di fare".[557] La novità risiede nel fatto che Rawls, a differenza dei liberali classici e di quanti, come Dworkin, avanzano teorie basate sui diritti, non considera la nozione di diritto come qualità primaria. La teoria rawlsiana appare tuttavia troppo *sottile* secondo la riflessione proposta da Nussbaum, in quanto non focalizza adeguatamente i beni primari restringendo il campo dei beni funzionali rilevanti ad alcuni elementi essenziali che si configurano come mezzi utilizzabili per la realizzazione di una vita buona, mentre la prospettiva del CA invoca la filosofia aristotelica per giungere ad una concezione *spessa* e astratta del bene che non si configuri tuttavia in senso metafisico. Bisogna poi considerare che nella filosofia rawlsiana come in quella di Aristotele si riconosce la rilevanza dello spazio della libertà di scelta e del ragionamento pratico[558]. Si tratta di una posizione che trova incompatibilità anche con la concezione utilitarista. "Rawls teorizza la necessità di fare un uso di una teoria del bene più sottile (thin) di quella impiegata da Aristotele. Sen presenta argomenti a sostegno della tesi secondo cui è necessario passare da una teoria sottile, del tipo di quella proposta da Rawls, a una teoria più simile a quella di Aristotele".[559]

La prospettiva del consenso per sovrapposizione tracciata da Rawls, accolta nella riflessione della Nussbaum, si delinea sulla base di una concezione *sottile* condivisa di bene, assumendo una valenza politica e non meramente etica. Ne consegue che la concezione seniana venga ritenuta agli occhi di Rawls, perfezionista e illiberale,

[557] A. Sen, *Risorse, valori e sviluppo,* cit., 1992, p. 137.
[558] M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 48; 128.
[559] Ivi, pp. 40-41.

poiché accusata di sostenere una concezione oggettiva di benessere sociale che separa il benessere dalle preferenze dei singoli. Sen replica all'accusa mossa da Rawls, affermando che la riflessione sulle capacità sia in effetti una riflessione sulla libertà di scelta, ribadendo che ci si concentra sulla capacità e non sull'acquisizione effettiva. Nella teoria rawlsiana la libertà è annoverata tra i beni primari; l'autore di *Una teoria della giustizia* puntualizza il rapporto particolare tra questa e tutto ciò che comunemente s'intende come utile. Nonostante entrambi gli autori siano fortemente convinti del valore imprescindibile della libertà, Sen tuttavia riconosce che nella sua teoria esista, in molti contesti, una relazione imperfetta ed asimmetrica tra beni primari e libertà, non esauribile nella dimensione delle utilità. Ammonisce Rawls circa la teoria dei beni primari perché ritenuta incapace di affrontare adeguatamente il problema della diversa ed iniqua condizione di partenza dei soggetti, inadeguata a ridurre la condizione di svantaggio che alcuni soggetti possono avere rispetto ad altri, in quanto nella concezione contrattualista che caratterizza il pensiero etico di Rawls, esiste uno spazio di riconoscimento solo per i soggetti pienamente cooperanti che possono attivamente prendere parte alla vita etica a livello procedurale. Appare allora evidente la discordanza con la posizione di Amartya Sen che considera le differenze individuali, la possibilità di proporre una discussione etica che raggiunga tutti i soggetti e la rilevanza dell'agire etico che consideri il risultato. In Rawls, la condizione che garantisce l'equità degli accordi tra gli individui è caratterizzata dal velo d'ignoranza che garantisce l'imparzialità e l'equità: criteri validi per "principi di giustizia che sono giustificati perché suscettibili di accordo in una situazione iniziale di eguaglianza".[560]

Tuttavia Rawls riconosce la posizione originaria costituisce una situazione del tutto ipotetica che serve a spiegare la condotta umana rivolta alla possibilità di possedere giudizi morali che possono generare un equilibrio nelle relazioni sociali. "L'equilibrio è il risultato di accordi liberamente stabiliti tra coloro che partecipano allo scambio volontariamente. Questa è la migliore situazione che ognuno può raggiungere per mezzo del libero scambio compatibile con il diritto e la libertà che hanno gli altri di curare i propri interessi nello stesso modo".[561] Una condizione di squilibrio non è di per sé indice di relazioni positive tra gli individui ispirare a principi di giustizia, infatti il fatto che una situazione sia in equilibrio non implica che questa sia in effetti giusta. Pertanto, secondo Rawls è possibile accedere alla

[560] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 35.
[561] Ivi, p. 112.

valutazione morale di una situazione di equilibrio sulla base delle circostanze e dei *sentimenti morali* che la determinano. Si possono verificare circostanze, come quelle presenti in molti contesti a tradizione escissoria, in cui gli equilibri sociali si costruiscono sulla base di gravi e persistenti disuguaglianze di genere.

V. 3 Capacità e diritti.

Nella formulazione dell'etica delle capacità di Sen, è possibile valutare le dimensioni della libertà e il rispetto dei diritti di libertà assunti dagli individui. Nell'affrontare i temi relativi alla relazione esistente tra capacità e diritti, Stefano Zamagni riconosce il merito della filosofia di Sen nell'aver dimostrato come discutere di diritto, attraverso la teoria utilitarista o quella deontologista, si riveli limitante e che criticare la superficialità dell'approccio libertario che insiste sulla concezione negativa di libertà come quella espressa da Nozick, non impedisca tuttavia di poter elaborate una teoria dei diritti riconducibile alla nozione di capacità che assuma il ruolo di sfida rispetto ai precedenti paradigmi.[562] Sen suggerisce di ancorare l'idea di giustizia alla nozione di capacità fondamentali, sostenendo che valori fondamentali per la giustizia sociale, non possano essere goduti al di sotto di certi livelli di benessere e avallando attraverso le capacità, l'idea che insieme al paradigma della scelta bisogna vagliare la categoria del bisogno.

"Nello sviluppare questa concezione politica della persona, sarà quindi naturale concepire le cose buone che la politica distribuisce […] come un insieme interdipendente di capacità umane: condizioni tali in cui le persone sono pronte a scegliere un'attività o una funzione di un determinato tipo, e in cui queste attività o funzioni sono effettivamente disponibili alle persone che le scelgono. Nel vedere gli esseri umani come creature essenzialmente materiali, mortali e bisognose, ci dirigiamo verso una concezione della politica che considera come uno dei suoi compiti primari quello di fornire un sostegno al bisogno umano, di modo che gli esseri umani possano scegliere di svolgere una funzione, di partecipare al sistema delle interazioni sociali. Lo scopo della politica intende fornire a tutti i cittadini un nucleo centrale di capacità, le quali possono essere elencate come diritti

[562] S. Zamagni, *Economia ed etica. Saggio sul fondamento etico del discorso economico,* Roma, AVE, 1994, p. 53.

fondamentali che spettano a tutti, sia tramite l'adozione di una lista di diritti costituzionali o in qualche altro modo. Il metodo che è stato sviluppato per le vie diverse da Amartya Sen e da me in direzione di un «accostamento basato sulle capacità» ai fondamenti del liberalismo progressista acquista dunque una sua attrattiva come metodo di articolare il compito distributivo di una tale società".[563] La valutazione morale dell'azione è poi determinata in relazione alle conseguenze che essa produce, valutando in primo luogo l'identità del soggetto agente, lo spazio di *agency*, i vincoli della sua concezione morale[564]. Il discorso sui diritti si configura come impegno di ogni cittadino che riconosce nei diritti uno stato di cose da realizzare. La sua posizione si attesta dunque nell'ottica di un deontologismo attento alle conseguenze,[565] poiché l'autore assume la possibilità di rivalutare il conseguenzialismo e ricondurlo ad un discorso compatibile con i diritti. Il conseguenzialismo ha tuttavia suscitato non poche perplessità nell'ambito della discussione morale, perché la valutazione dell'azione in funzione delle conseguenze richiederebbe ad esempio la capacità di valutare un'azione in modo agente neutrale;[566] una condizione possibile nella teoria di Sen, che elabora una valutazione attenta alle conseguenze e capace di affrontare un discorso sui diritti, ponendo attenzione al ruolo di chi compie determinate azioni.

Considerare tanto le prerogative dell'agente morale quanto valutare le conseguenze dell'agire, contribuisce a superare il rischio di ricadere nella condizione degli *sciocchi morali,* ovvero di individui che seguono delle prescrizioni morali ma non considerano le conseguenze delle azioni che ritengono giusto seguire. Sarebbe opportuno dunque "allargare l'ambito informativo della procedura conseguenzialista, inserendo nel calcolo anche i valori e i principi degli agenti".[567] Il riconoscimento del conseguenzialismo, ben oltre i tratti utilitaristici, permette di superare il limite del mero vantaggio individuale, trascinando ad esempio tutto ciò che attiene al diritto la

[563] M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, cit., p. 397.
[564] Cfr. F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, cit., p. 54.
[565]Si evince un'evidente distanza della posizione deontologica di Sen dalla sua espressione stretta che il filosofo indiano non può assumere perché distante dalla possibilità di integrarsi con una discussione esaustiva sui diritti perché questi vengono intesi in senso negativo per cui la deontologia avrà come determinazione l'isolamento di quelle condotte che impediscono la realizzazione di determinati diritti. La concezione che Nozick sulle teorie deontologiche della giustizia si trovano in R. Nozick, *Anarchia, stato, utopia*, cit., pp.153-155. Per una visione critica dell'argomento si veda l'analisi che Biondo conduce circa il rifiuto da parte di Sen del conseguenzialismo stretto di Nozick cfr. F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen,* cit., p. 55-58. in cui si conclude che la posizione di Nozick non risponde né alle pretese di un conseguenzialismo attento ai diritti di Sen né ai caratteri salienti dell'utilitarismo.
[566] Ivi, p. 52;
[567] Ivi, p. 70.

cui capacità di dirimere le controversie considera le conseguenze dell'agire, senza ricadere nel mero bilancio di costi e benefici. Nella concezione etica di Sen si delineano dunque due diverse pretese metodologiche: bisogna procedere verso il raggiungimento di livelli minimi di benessere e il riconoscimento di pretese morali rilevanti, in caso di conflitto tra posizioni antitetiche allora si può procedere verso un bilanciamento di diritti. Bisogna tenere conto della particolarità che investe il soggetto agente, perché la sua particolarità è rilevante nel bilancio delle conseguenze dell'agire, tanto da assumere una dimensione rilevante rispetto al discorso conseguenzialista dei diritti.[568]

Il peso e la rilevanza delle conseguenze di una certa azione morale richiama la particolare condizione in cui l'agente opera, ciò che Sen individua come agente relativo, così che la valutazione di uno stato di cose generato da un'azione, rimanda non solo alle conseguenze prese in esame ma anche al valore che ciascun attore attribuisce al proprio agire.[569] In Sen vale piuttosto una concezione in cui i diritti di libertà possano essere bilanciati senza ricadere in un approccio strettamente utilitaristico, poiché l'autore ritiene di dover sottoporre scelte e azioni al vaglio di una stima preliminare, che sia comparativa rispetto ai diritti e ai doveri che eventualmente si andrebbero a ledere. Il discorso che Sen propone sui diritti, riguarda una condizione di vita in assenza della quale si cadrebbe in una condizione di deprivazione. Se poi si verificasse una condizione di conflitto tra diversi diritti morali, allora si dovrebbe procedere secondo un bilanciamento tra diritti, sebbene trascuri la possibilità di stabilire in modo commensurabile e secondo standard condivisibili, i valori che determinano la qualità delle conseguenze nonché la possibilità di valutare un'azione in modo agente neutrale, astraendo dai valori identitari che ci definiscono.[570]

La riflessione di Sen considera la possibilità di trovare un criterio per soddisfare l'idea di capacità primarie che sia in grado di concentrare l'impegno su aspetti salienti della vita, che la condizione di *positional objectivity* delinea come

[568]Ivi, p. 68.
[569]Ivi, pp.70-72. Sen individua gli aspetti che ricadono nella dimensione dell'*agent relative,* indicando la discrezionalità del soggetto rispetto alla scelta di compiere un'azione che impedirebbe ad altro soggetto di eseguire; *viewer relativity,* la libertà positiva per un soggetto di compiere un atto anche se un altro soggetto fosse nella condizione di impedirglielo; *self-evaluation relativity,* un individuo prende una data iniziativa seppure un altro ne rimane estraneo. Si evince l'affermazione della libertà positiva del soggetto relativamente alla sua condizione particolare e nella sua personale valutazione di agire.
[570]Ivi, p. 52.

espressione di un punto di vista condividibile da più agenti ed interpretabile da più osservatori, dal momento che le pretese di obiettività posizionale si reggono sulle valutazioni morali soggettive e non sull'influenza, seppure rilevante, della moralità sociale.[571] In una prospettiva di giustizia distributiva Sen fa notare la differenza di impostazione tra una concezione morale che esamini le capacità primarie rispetto ad un approccio che analizzi i beni primari; differenze che emergono in modo netto con gli sviluppi e i mutamenti sociali che possono a parità di beni, accentuare le discriminazioni in termini di capacità tra gli individui.[572] Nel caso di valori morali che sono incommensurabili ed incomparabili, perché reciprocamente estranei, si dovrebbe optare per una soluzione che Sen definisce come *value moral system,* che ci permetta in un sistema di riferimento, di avere un parametro in base al quale valutare le conseguenze di un'azione morale. Nella concezione morale di Sen si pone come prerogativa la possibilità che le pretese del ragionamento morale possano essere universalizzabili, pur ammettendo la ragionevolezza della pretesa di oggettività posizionale.[573] I diritti di libertà dovrebbero essere riconosciuti come pretesa di eguaglianza nel discorso morale incentrato sulle capacità, considerando la libertà di agire rispetto all'ingerenza altrui e rispetto all'effettivo spazio di azione. In questo modo, le pretese soggettive di moralità possono assumere una dimensione di *positional objectivity*, sebbene non risolva il conflitto tra pretese morali differenti e incompatibili. "L'obbiettività posizionale funziona solo nella misura in cui si presuppone vincolante un insieme di intuizioni morali, come il rispetto della vita umana, considerato un valore addizionabile".[574] La valutazione delle conseguenze relative all'agire, riflette la posizione morale e le convinzioni assunte dal singolo soggetto agente ma può configurasi come oggettività posizionale, sebbene richieda un sistema morale di valori in relazione al quale poter valutare le conseguenze dell'agire stesso[575]. Un tentativo di fondare la base in termini di oggettività e attendibilità delle prescrizioni etiche sulla natura umana era stato operato da Aristotele, poi ripreso nella filosofia di Nussbaum che ha operato nel tentativo di avviare un percorso di condivisione della condotta etica, volta al riconoscimento di funzioni che caratterizzano la natura umana. Sen affronta la questione dell'eguaglianza richiamandosi al problema di quali istanze ritenere centrali in

[571]Ivi, pp. 73-78.
[572] A. Sen, *Risorse, valori e sviluppo,* cit., p. 109.
[573] F. Biondo, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen,* cit., p. 86.
[574]Ivi, p. 79.
[575] A. Sen, *Evaluator, Relatitvity and Consequential Evaluation,* cit., pp. 127-128; 131.

questo discorso, ponendo le capacità fondamentali come metrica e discriminante dell'eguaglianza all'interno di una riflessione che investe la giustizia sociale. Sen, fa notare Ian Carter, sostiene che per essere coerente la sua teoria ha bisogno di riferirsi ad un indice di capacità che a sua volta richiama un insieme di funzionamenti considerati rilevanti per l'individuo, avvalorando il tentativo della Nussbaum di tratteggiare una lista di capacità sulla base della concezione aristotelica.

La storia di Vasanti che vive nello stato del Gujarat, come di altre donne che hanno vissuto condizioni di vulnerabilità estrema, viene presentata come emblematica negazione di quelle capacità rilevanti per la vita delle persone che sono state formalizzate dalla Nussbaum in un elenco. Nello stato povero in cui vive Vasanti, si compie sovente la scelta di indirizzare i figli al lavoro piuttosto che alla formazione scolastica, per motivi di sopravvivenza: è questo un caso tragico, in cui la scelta di una capacità fondamentale viene necessariamente operata a scapito di un'altra. Similmente, i contesti a tradizione escissioria ed infibulatoria, tendono ad alimentare situazioni tragiche come la scelta di seguire una condotta che favorisca l'appartenenza sociale, l'accettazione nel gruppo, il riscatto economico attraverso il matrimonio, rinunciando all'inviolabilità del proprio corpo. Intuire una situazione come tragica, permette di constatare che la violazione di un diritto non sia solo espressione di un costo significativo sul piano sociale, ma presenti una sua specificità, sollevando la difficoltà di indicare per ogni particolare situazione tragica, la possibilità di scegliere tra uno stato di cose rispetto ad un altro o di favorire una capacità anche a scapito di un'altra. Posizione condivisa da Nussbaum, ma controversa nella formulazione di Sen, dove il carattere dilemmatico di una situazione tragica impedirebbe di poter stabilire una preferenza tra due stati così da rendere improbabile la possibilità per l'individuo di darsi un ordinamento generale.[576]

Nella concezione dei diritti come fini, Sen individua la categoria di *agency* come espressione della libertà individuale e condizione di possesso di diritti morali, riferendosi a tutti quei diritti e quelle finalità che godono di rilevanza sul piano etico in qualità di obblighi imperfetti che, esprimendosi come *obbligazione larga*, rispondono alla pretesa etica dei diritti umani.[577] In tal senso, la riflessione sui diritti trova rinnovata forza argomentativa nella teoria delle capacità, per il suo contributo

[576] Cfr. M.C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 42-43.
[577] P. Ligutti, *I diritti come fini. La riflessione di Amartya Sen tra consequenzialismo e teorie deontologiche,* in "Filosofia politica", XVIII, 3, 2004, pp. 464; 471-473.

nell'individuazione di fondamenti etici ed orientamenti metodologici volti a promuovere principi costituzionali su cui i governi di tutte le nazioni devono far leva, per rendere tali principi effettivamente realizzabili, dal momento che la stretta connessione tra riflessione filosofica ed impegno politico definisce e caratterizza gli scritti della Nussbaum. "The capabilities approach is thus one species of a human rights view, which takes definite positions on these issues, insisting, in particular, that all right have a material basis, and that securing right to people requires affirmative state action".[578] Grazie al contributo dei Report sullo Sviluppo umano elaborati sulla base del CA, il discorso relativo alle capacità si è ben consolidato attingendo dalla riflessione sui diritti, per assumere una nuova sensibilità che tenga conto delle differenze sessuali, culturali, sociali, in modo da superare quella forma astratta e asessuata assunta per molto tempo nella riflessione sui diritti. "La rivendicazione dei diritti delle donne -intese come soggetti portatori di istanze autonome e di peculiari concezioni di vita- si inserisce in questo contesto di revisione critica dell'idea di universalità astratta, nella direzione di un universalismo concreto che sappia e voglia coniugarsi in modo specifico e differenziato".[579]

Usare il linguaggio dei diritti significa riconoscere la dimensione delle capacità, sostenendo che queste siano da intendere tanto per il singolo soggetto quanto per i cittadini di una società, poiché "le norme transculturali sono davvero necessarie se dobbiamo proteggere diversità, pluralismo e libertà, trattando ogni essere umano come agente e come fine".[580]

I diritti umani universali godono di un consenso che ne fanno, sostiene Viola, gli *éndoxa* del nostro tempo. "In continua espansione, […] s'è creato intorno a essi un accordo pratico per intersezione (overlapping consensus) tra famiglie ideologiche ben diverse".[581] Una sfida che la riflessione etica delle capacità vuole cogliere, secondo una concezione normativa attenta e consapevole del pluralismo come fatto

[578]M. C. Nussbaum, *On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin* in "Philosophy and Public Affairs", 32, 2, 2004 p. 196. Si veda il confronto tra la posizione seniana e quella assunta dalla Nussbaum presente in S. Alkire, *Valuing freedoms. Sen's capability approach and poverty reduction*, cit., pp.32 e ss.

[579]L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit. p. 273, a tal proposito Battaglia ricorda alcune importanti convenzioni sui diritti politici e contro le discriminazioni della donna sancite nel 1952 e nel 1979.

[580] M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 93.

[581]F. Viola, *Etica dei diritti*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 324. Nell'articolo l'autore propone una riflessione sulle difficoltà che presentano molte concezioni etiche come utilitarismo, deontologismo, conseguenzialismo, etica delle virtù (incentrata su agency e soggetto) rispetto alla possibilità di accostare in modo soddisfacente la questione dei diritti.

delle relazioni attuali, così da riconoscerne un carattere procedurale, senza veicolare o implicare una particolare concezione di bene.

I diritti possono dunque configurarsi come spazi di libertà che gli individui adottano sulla base di preferenze informate che seguano una prospettiva procedurale, intendendo così allontanare ogni pretesa comprensiva di bene nel delineare la concezione aperta ed incompleta di giustizia che anima gli scritti della Nussbaum. L'inadeguatezza di una concezione normativa onnicomprensiva spinge verso l'esigenza di affrontare problematiche che si configurano in seno all'etica pubblica, sebbene l'approccio delle capacità sia metodologicamente orientato alla radice della riflessione etica posta nell'individuo. L'approccio si configura come impegno volto alla vita concreta, poiché il modo in cui le capacità vengono rappresentate "deve tener conto delle reali libertà di cui le persone godono nei fatti […]. Se il condizionamento sociale sottrae a un individuo il coraggio di scegliere (forse addirittura di «desiderare» quel che gli viene negato, eppure apprezzerebbe se potesse scegliere), allora sarebbe iniquo basare la valutazione etica sulla presunzione che egli abbia effettivamente a disposizione quella scelta".[582]

Le capacità diventano dunque mete sociali contro quelle ineguaglianze culturali, etniche, di genere, che possono comprometterne la realizzazione. La pluralità delle posizioni e delle problematiche espresse nella pratica delle *mgf,* richiamano la scelta di porre l'accento sul problema di modulare l'approccio ponendo in primo piano i funzionamenti, quando si faccia riferimento ai minori come spesso accade, alle capacità, quando le circostanze siano tali da garantire la realizzabilità multipla dei piani di vita a cui ogni soggetto intende aderire. La possibilità dunque di intervenire sulle capacità e non sui funzionamenti, si pone in relazione ad individui capaci di esercitare ragione pratica e pensiero critico. Scrive Sen: "i funzionamenti umani cui possiamo dare valore sono svariati: essere ben nutriti e evitare una morte prematura, ma anche prendere parte alla vita della comunità e avere la facoltà di realizzare le ambizioni e i piani legati alla propria attività. Quando parlo di capacità intendo quindi la nostra facoltà di realizzare diverse combinazioni di funzionamenti, che possiamo confrontare e valutare in relazione a tutte le altre sulla scorta di quanto, per qualche ragione, riteniamo importante".[583]

[582] A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 207.

[583] A. Sen, *L'dea di giustizia,* cit., p. 243. Sull'uso di funzionamento come ampia nozione che indica l'acquisizione di stati rilevanti per la vita, si veda già Vivian Wash, filosofo morale ed economista come Sen, che utilizza il termine riconducendone il significato originario alla nozione aristotelica di funzionamento intesa come attenzione per gli aspetti rilevanti della vita umana.

L'attività *nomotetica* o costituzionale che pone la questione normativa al di là della riflessione etica, verso una funzione politica, è indicata dalla Nussbaum come obiettivo dell'approccio delle capacità che tende a promuovere la relazione funzionale tra etica e politica, sulla base del pensiero aristotelico, rielaborato sul piano di una più stretta relazione tra vita pubblica e privata.[584] Il riconoscimento della condizione umana come vulnerabilità ed esposizione alla perdita, esprime la nozione di dignità, prerogativa umana, essendo l'uomo insieme agente e paziente morale, la cui vita può essere elevata o degradata fino alla condizione tragica.[585] Tale premessa avalla l'idea che per Nussbaum debba essere la capacità e non il funzionamento a costituire lo scopo politico principale di questo approccio; a differenza di Sen, che pone capacità e funzionamento sullo stesso piano, al fine di porre maggiore enfasi sull'eguaglianza tra gli individui. La preoccupazione principale è tutelare il pluralismo, in quanto molti che potrebbero sostenere una data capacità come diritto fondamentale si sentirebbero traditi, se fossero resi obbligatori i relativi funzionamenti. Se i fatti manifestano la presenza di tradizioni e modi di pensare differenti, si può affermare, sostiene Nussbaum, che lo spazio della contraddizione teorica è contenuto e permesso già nella definizione di una delle più importanti capacità, quella della ragion pratica che esprime l'essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita. Dal punto di vista dell'approccio delle capacità, l'impegno volto a fornire agli individui le condizioni per una vita pienamente dispiegata, sarebbe del tutto incoerente ed incompatibile con l'idea di indurre l'individuo, a cui l'approccio si rivolge, a seguire una condotta che mira alla realizzazione degli obiettivi riferiti alla qualità della vita umana, senza l'autonomia e la libertà che ognuno deve possedere per condurre una vita realmente umana e realizzarne quei progetti che la qualificano come tale.

L'approccio delle capacità intende raggiungere la possibilità di dare un minimo sociale accettabile in varie aree, volendo assumere i tratti di una teoria parziale della giustizia, riconoscendo la protezione della libertà di coscienza intesa come spazio di

[584]Cfr. M. La Torre, *Universalità e relatività dei diritti fondamentali. Diritti dell'uomo, diritti delle donne, diritti «culturali»,* in "Ragion Pratica", 23, 2004, p. 413. Anche G. Palombella, *Diritti come norme e come fini*, in "Ragion pratica", 21, 2003, pp. 75-80; anche E. Diciotti, *Limiti ragionevoli delle libertà: un quadro concettuale*, in «Ragion pratica», 21, 2003, pp. 145-148.

[585]Nussbaum approfondisce i temi della tragedia e della rappresentazione tragica in *La Fragilità del bene,* cit., pp. 60-69; 296-302. La concezione di tragedia della Nussbaum è chiaramente influenzata dal pensiero aristotelico.

autonomia di ogni soggetto umano capace di deliberare sui fini della propria vita, e discutendo di volta in volta sul significato da assegnare alla nozione di soglia. Su questa convinzione bisognerebbe poi individuare un ruolo delle istituzioni che stabiliscano le forme di "estensione della sfera pubblica nei confronti degli incentivi agli interventi privati, ed in che misura la sfera pubblica abbia il diritto di controllare le attività dei suddetti interventi nel perseguimento delle capacità elencate".[586] Nell'analisi che la Nussbaum fa della nozione aristotelica di capacità, vengono distinte due diverse accezioni parimenti necessarie alla piena realizzazione di una vita fiorente: "per Aristotele, il legislatore deve cercare di fornire ai consociati due diversi tipi di capacità. Un tipo di capacità è interno a ciascun individuo: i soggetti devono sviluppare tratti dell'intelletto, del carattere e del corpo, tali da metterli in condizione, quando si presentano le circostanze adatte, di scegliere e di agire bene. Si denomini «I-capacità» tale tipo di capacità e la si definisca […]: Un individuo è I-capace di fare A nell'istante i se, e solo se, nell'istante i è in grado di scegliere l'azione A, qualora le condizioni lo permettano".[587]

Rispetto agli altri approcci che la Nussbaum pone al vaglio critico come l'approccio basato sulle preferenze e quello basato sulle risorse, "gli approcci basati sui diritti umani sono decisamente più affini all'approccio delle capacità, in quanto essi prendono posizione a favore di alcuni diritti fondamentali dei cittadini, e stabiliscono che questi diritti possono essere rivendicati come una questione di giustizia costituzionale".[588]

Nella pianificazione pubblica che investe il discorso sulle capacità, bisogna promuovere la possibilità di favorire i soggetti non solo nella fruizione di risorse, ma nella possibilità di esercitare comportamenti positivi. "Quindi, il principale compito degli ordinamenti politici consiste nel rendere possibile la transizione da un livello iniziale di capacità ad uno più elevato. Ciò significa che il compito prioritario degli ordinamenti politici non può essere compreso a prescindere da una concezione sostanziale del bene e di ciò che significa realizzarsi come esseri umani. Il che implica intrattenere una ricerca di natura etica".[589]

---

[586]M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit., p. 95.
[587] M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., pp. 59-60. Cfr. M. Vegetti, *L' etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 197. Sulla capacità interna la Nussbaum invoca un'ulteriore precisazione, affermando che essa esprime la nozione aristotelica di *entelechia prima* esprimendo ciò che viene intesa da Aristotele come *capacità seconda* ovvero quella capacità che siamo in grado di esercitare effettivamente. Le capacità interne, continua la Nussbaum sono *sviluppate attraverso* processi educativi.
[588] M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, p. 94.
[589]Ivi, p. 40.

La discussione sui diritti, afferma Luisella Battaglia, costituisce un nucleo composito che assume espressioni sempre mutevoli, alla luce dei cambiamenti che si registrano nella società umana, non più riconosciuta ad un gruppo o ad una comunità definita. Ciò rende continuamente necessario riscrivere il discorso sui diritti, adattandone forme e contenuti. È certamente evidente che una delle risposte possibili ad un discorso comune sui diritti, quello che il CA intende perseguire, è che "l'affermazione di un diritto si collega strettamente a un valore minacciato, nei cui confronti ci sentiamo responsabili".[590] L'etica pubblica che affronta il discorso sui diritti, ha posto attenzione all'ampliamento dei discorso normativo verso una prospettiva globale, con una relativa maggiore forza di relazione tra diritti e responsabilità ed un diverso riferimento istituzionale che muove verso un piano sopranazionale.[591]

Altra questione posta in esame, e certamente non irrilevante, è quanto di questa capacità diventi possibilità realizzata, riesca cioè effettivamente a funzionare nella vita. Tale prospettiva sostiene il principio delle capacità centrali che tutti gli individui a ragione intendono sostenere e che non possono essere violati o barattati con altri tipi di vantaggi sociali, rischio a cui sembra essere soggetta la teoria dei diritti.[592]

Nussbaum riconosce che sul fronte della relazione tra capacità e diritti, la sua posizione appare discordante rispetto a quella espressa da Amartya Sen, in modo particolare su alcuni tratti salienti. Per la Nussbaum le capacità centrali andrebbero poste in posizione prioritaria rispetto ai diritti in quanto non si possono violare queste al fine di perseguire altri vantaggi sociali. Nussbaum è poi in linea con la posizione assunta da Sen, nel nutrire qualche perplessità nella valutazione dei diritti come espressione di una dimensione individuale o di appartenenze comunitarie, su cui ritagliare ogni discorso circa la possibilità di chiarire questioni controverse, come il rapporto diritti-doveri.

Il punto di vista femminile che caratterizza l'etica delle capacità, in modo particolare nella formulazione proposta dalla Nussbaum, contribuisce inoltre alla riflessione etico-politica nell'intento di prendere spunto da quei soggetti maggiormente esposti ad un'esistenza deprivata delle capacità rilevanti per una buona vita. La diseguaglianza relativa al genere, rappresenta anche per Amartya Sen un dato particolarmente significativo. "Si è ormai accumulato una certa evidenza

[590] L. Battaglia, *Bioetica senza dogmi*, cit. p. 264.
[591] Ivi, p. 265.
[592] Cfr. M. C., Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., pp. 29-55.

indiretta di trattamenti differenziati per uomini e donne, particolarmente per le bambine nei confronti dei bambini, in molte parti del mondo, ad esempio nelle famiglie rurali dell'Asia e del Nord-Africa".[593] Le diseguaglianze che investono il genere non necessariamente si manifestano come disparità di reddito all'interno della famiglia, nei paesi in via di sviluppo tali disparità si configurano come disuguaglianza nelle capacità e differenze nei funzionamenti con conseguenti differenze nella capacità di sfuggire alla morbilità e alla mortalità preventiva.[594] Nel contesto dell'Africa sub-sahariana, territorio in cui insiste il fenomeno delle *mgf*, la diseguaglianza di genere si realizza come differenze in ambiti fondamentali che investono la capacità di *salute, pensiero, di ragion pratica, gioco.* L'indice di sviluppo umano riferito all'area dell'Africa sub-sahariana, descrive una tendenza negli ultimi anni che registra un trend negativo e pressoché invariato dal 1980 al 2010 circa tre dimensioni *education, healt e living standard* che denotano lo sviluppo umano, rilevando e confermando nel tempo dati negativi che descrivono condizioni gravemente insufficienti.[595]

Si tratta di adottare una prospettiva che riconosca nella ragionevolezza, nella salute emotiva, nella capacità di scelta, una linea etica, già indicata nella filosofia di Aristotele, che sia tuttavia in grado di riconoscere l'inadeguatezza di un approccio fondato esclusivamente sui desideri espressi. "Principio della scelta sono il desiderio e il calcolo dei mezzi per raggiungere il fine. Dunque, la scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero né senza disposizione morale, giacché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero e senza carattere. Il pensiero di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico".[596]

In molti saggi Amartya Sen ha posto in primo piano come la limitata istruzione e altri tipi di privazione abbiano un'influenza sui desideri percepiti da soggetti svantaggiati, tanto da alterare la capacità di riconoscere e pretendere il soddisfacimento di determinati bisogni. Secondo Martha Nussbaum: "costoro non sono in grado di avvertire l'esigenza di cose che la loro situazione personale o la tradizione a cui appartengono hanno reso loro indisponibili. Sen si è riferito in particolare alla situazione delle donne in molte aree del mondo, donne a cui è stato

[593] A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico,* cit., p. 172.
[594] Ivi, p. 174.
[595] Estratto della classifica relativa all'Indice di Sviluppo Umano UNDP 2010, reperibile in http://hdr.undp.org/en/statistics/hdi/.
[596] Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139a 29-38.

ripetuto così tanto che non dovrebbero essere istruite, e più in generale, che non dovrebbero realizzarsi in modalità non tradizionali".[597] Nussbaum sostiene in più occasioni che le emozioni vedano il mondo da una prospettiva personale, il che può costituire un fattore problematico per la morale, sebbene privare la riflessione morale della componente emotiva sarebbe altrettanto rischioso, dal momento che la funzione etica dell'immaginazione apre al dialogo intersoggettivo. L'attenzione posta alla capacità emotiva costituisce anche un elemento di un certo approccio metodologico: "spinge ininterrottamente i suoi utenti a immaginare come risorse diverse funzionano diversamente in vite diverse".[598] Sovente si fa appello alla presunta natura che viene conservata e salvaguardata ma "la tradizione non ci porta in modo affidabile sulle tracce dei fondamenti della biologia e la nostra incapacità di concepire un modo alternativo può essere dovuta a mancanza di immaginazione o di esperienza, piuttosto che alla inerente impossibilità di alternative."[599] Tuttavia una concezione etica che conceda spazio all'immaginazione è vista da Lecaldano con qualche riserva: l'argomentazione morale dovrebbe essere supportata da un ragionamento che nella discussione morale esige una spinta ad una condotta auspicabile che non sia affidata alla semplice capacità immaginativa ma ad una argomentazione più consistente.[600]

V.4 Una concezione parziale di giustizia.

Come accennato in precedenza, l'approccio della capacità pone attenzione alle reali situazioni di ingiustizia che gli individui vivono nella loro quotidianità, tentando di ragionare attraverso il doppio canale della cura e della giustizia, per indicare situazioni più accettabili in una prospettiva di sviluppo umano.[601] Si tratta di

[597] M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 51. Così Nussbaum commenta il pensiero di Sen espresso nelle opere *Equality of what, Commodities and capabilities, The standard of living.*
[598] M. C. Nussbaum, *Diventare persona. Donne e universalità dei diritti,* cit., p. 302.
[599] Ivi, p. 305
[600] E. Lecaldano, *Le emozioni morali e l'argomentazione in etica*, in T. Magri (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, cit., p. 153.
[601] Cfr. N. Ray, *Martha Nussbuam's Capabilities approach: a rethinking on "self", "responsibility" and "gender justice" in "family"*, p. 12; reperibile in www.hdca.org. Il focus dell'articolo di Ray consiste nella riflessione, attraverso il CA, sulla comprensione morale di genere in particolare rispetto alla responsabilità di cura all'interno della famiglia e della possibilità di rendere possibile per ogni individuo un criterio minimo di giustizia sociale intesa come capacità di vivere una vita umana. Le

configurare con il CA, un approccio teorico che proceda in modo ascendente, dall'esperienza alle prospettive di cambiamento realizzabili attraverso interventi di politica pubblica, che riconosca l'esigenza di rispettarne il carattere trans-nazionale, poiché l'approccio "è stato elaborato nel contesto della politica dello sviluppo internazionale, con un'attenzione particolare per le nazioni che stanno lottando per migliorare la loro qualità della vita".[602] L'approccio sostiene in ambito nazionale la cooperazione sociale nel deliberare risposte costituzionali che siano garanti dell'equità, nell'accesso di ogni individuo alle capacità fondamentali, declinate in un particolare contesto. Riconoscere la centralità di una prospettiva nazionale, contribuisce ad attribuire un rilievo morale al discorso sulle capacità ed in particolare alla funzione centrale della *ragion pratica* e della *partecipazione politica,* in modo da elaborare una valutazione affidabile dell'autonomia e della qualità di vita degli individui. Ciò nondimeno, il riconoscimento della centralità del contesto nazionale non dovrebbe tuttavia trascurare che "la presenza di diritti è indipendente dall'esistenza di uno stato che si assuma le responsabilità corrispondenti ad essi".[603] Anche la riflessione di Sen sull'approccio delle capacità, porta al riconoscimento del valore centrale della giustizia, dal momento che questa si propone come analisi dei processi che hanno portato a disuguaglianze nella capacità delle persone e disparità nelle condizioni di vita, circostanze che spingono l'autore a riferire la questione in termini di diritti di libertà.

Le capacità rappresentano una metrica qualitativa della vita che un individuo sia in grado di condurre in termini di opportunità significative per la sua esistenza e sulla promozione di opportunità che le persone ritengono rilevanti per la propria vita: *l'approccio punta al rispetto del potere di definizione di sé delle persone.* Si tratta di un obiettivo che le nazioni dovrebbero riconoscere anche attraverso l'impegno di ratifica di accordi internazionali che rinsaldino la volontà di riconoscere le principali capacità umane.[604]

---

donne sentono fortemente il senso di responsabilità verso la cura dei membri della famiglia e verso un'educazione il più possibile conforme alle consuetudini e rispondente alle aspettative sociali. Secondo l'autore l'approccio della Nussbaum rappresenta una valida prospettiva per affrontare le ingiustizie di genere e per sostenere un'idea intuitiva di buona vita.

[602] M. C. Nussbaum, *Creare capacità.*, cit., p. 24.

[603] Ivi, p. 112.

[604] Il merito al discorso sulle mutilazioni genitali femminili, il Protocollo di Maputo adottato nel 2003 e ratificato dagli stati a partire dal 2005, costituisce un importante riconoscimento internazionale che ha coinvolto 28 paesi africani a tradizione escissoria, vincolando gli stati, secondo art. 5 del Protocollo, ad *adottare specifiche misure per promuovere l'abbandono delle MGF* in un progetto più generale di riconoscimento delle donne, in contrapposizione alle diffuse forme di discriminazione contro le donne.

A livello empirico, l'approccio delle capacità non è sempre facilmente applicabile, ma questo non giustifica il ricorso ad approcci più lineari, di tipo unidimensionale e per questo più semplici da definire, sebbene si possano rilevare parziali nella capacità di valutazione. Si tratta di un approccio pluralista rispetto al valore, dal momento che dal punto di vita concettuale è quello che meglio rispecchia lo standard di vita effettivo dell'esistenza di ognuno, differente da ogni altro sia sul piano quantitativo sia sul piano qualitativo. La lista indicata da Nussbaum, aperta a contestazioni e ad ulteriori negoziazioni, si presenta come lista generica, le cui componenti possono essere ulteriormente specificate a seconda del contesto, delle origini, delle circostanze locali; essa può essere politicamente sostenuta da persone che in generale abbiano visioni sociali o culturali diverse circa l'ontologia dell'essere umano. E' dunque nella complessità dell'agire umano, che si instaura la necessità di individuare una prospettiva di riflessione su questioni di giustizia sociale minima.

Dal punto di vista giuridico, la circoncisione femminile è un esempio della possibile coesistenza di più centri di produzione della norma all'interno di uno stesso territorio che si configura solitamente con lo Stato. Si potrebbe parlare di una situazione di pluralismo giuridico in cui si verifica la convivenza tra diversi indirizzi normativi: la legge formale dello stato, la legge consuetudinaria, la riflessione giuridica trans-nazionale che definisce con OMS la mutilazione dei genitali femminili come pratiche tradizionali nocive per la salute, atti che contrastano con i diritti universali dell'uomo, violando in modo particolare il diritto alla salute ed all'integrità fisica. Non bisogna tuttavia trascurare che, di contro, la pratica consuetudinaria delle *mgf* potrebbe chiamare in causa un presunto diritto all'autodeterminazione dei popoli ed il rispetto delle tradizioni, rievocando sul fronte delle capacità fondamentali la fondamentale capacità di *appartenenza*: vivere con gli altri e impegnarsi in varie forme di interazione sociale. Quando si verifica una situazione in cui l'*appartenenza* implichi la scelta di sottoporre il proprio corpo alla modifica rituale, una decisione fortemente condizionata dal contesto culturale ed effettivamente decisa dai membri della famiglia; si tratta di una scelta che determina la compromissione di un'altra capacità fondamentale interna come *l'integrità fisica*.[605] Si tratta di una compromissione, che si ripercuote in modo significativo su

[605]Tra i maggiori esperti in Italia in ambito sanitario Omar Hussen Abdulcadir e Lucrezia Catania, medici ginecologi del Centro di Riferimento Regionale per la Prevenzione e la Cura delle Complicanze delle Mutilazioni dei Genitali Femminili (Ospedale Careggi, Firenze). Omar Hussen Abdulcadir dirige il Centro; Lucrezia Catania è Responsabile del Settore Ricerca, ed è altresì docente di Master Universitari in Bioetica (Firenze, Siena). Entrambi condividono l'idea che le *mgf* siano da

altre istanze fondamentali che comportano la riduzione o negazione di molte altre capacità come il gioco, l'immaginazione, la sessualità e la capacità riproduttiva, la salute fisica, la capacità relazionale che, come afferma Martha Nussbaum, sono gli effetti valutabili della pratica. Si tratta in questo caso di sanare un conflitto tra diritti che riflette circostanze sociali e culturali in cui appare impossibile garantire una capacità fondamentale senza comprometterne altre. "Ma quando le capacità hanno importanza e valori intrinseci […], la situazione che si produce quando due di esse collidono è tragica: qualsiasi cosa si scelga di fare implica un danno per qualcuno".[606]

Una teoria della giustizia dovrebbe assumere come riferimento gli aspetti rilevanti dello star bene, attraverso la possibilità di riformulare *ad hoc* una precisa lista di capacità fondamentali, riconoscendo tuttavia che una lista completa e definitiva non sarebbe concepibile, senza stravolgere arbitrariamente quel carattere di incompletezza che connota l'approccio.

Powers e Faden, studiosi motivati dalla riflessione sulla possibilità di trovare dei criteri che facciano luce sulla salute pubblica e sulle *policy* relative alla salute, hanno recentemente rielaborato la lista delle capacità fondamentali suggerita da Martha Nussbaum, proponendo una lista che contiene sei dimensioni fondamentali: salute, sicurezza personale, ragione, rispetto, attaccamento e determinazione di sé. Si tratta per gli autori di una possibile configurazione, che non esclude la presenza di altri assetti che possano specificare o integrare diversi contenuti della lista, mantenendo quella originaria concezione intuitiva delle capacità che ha potere transculturale. La possibilità di stabilire in modo problematico la nozione di *well-being*, senza pretendere di fornire una visione onnicomprensiva del bene, ciò fa scaturire molte questioni controverse che la pratica delle *mgf* incarna complessivamente.

Tra le voci indicate, quella relativa alla salute descrive una condizione in cui se nel linguaggio ordinario si tratta di comprendere ambiti relativi alla salute fisica e mentale, in cui si pone l'accento su mortalità prematura, morbilità, malnutrizione, ed altre istanze che contribuiscono a definire le condizioni di salute pubblica,[607] un approccio alle capacità fondamentali come la salute, presuppone, come ogni altro,

---

inquadrare in un discorso internazionale sulla violazione dei Diritti Umani, sotto diversi profili e nella specifica fattispecie del Diritto all'Integrità Fisica della persona.

[606]M.C. Nussbaum, *Creare capacità,* cit., p. 42.

[607]M. Powers-R. Faden, *Social Justice. The moral Foundation of Public Health and Health Policy,* Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 16-17. Si veda anche S. Feldman-P. Gellert, *The seductive quality of central human capabilities: sociological insights into Nussbaum and Sen's disagreement*, in "Ecomomy and Society", 3, 35, 2006, pp. 424.

una concezione morale di riferimento ma non necessariamente una singola concezione morale.

Se nella prospettiva pluralista, la libertà assume un ruolo centrale, tuttavia considerare la libertà di scelta come una condizione etica, significherebbe già assumere una posizione etica preminente in favore dell'idea di libertà di scelta, sebbene non tutte le culture e non tutti gli individui possano condividere tale espressione come valore centrale imprescindibile. In questa direzione, la difesa universale della libertà individuale potrebbe essere accettata, senza generare forzature unilaterali, se fosse declinata sul piano politico più che sul piano morale. "For example, policies against female genital mutilation rest on concerns for health, the physical and psychological inviolability encompassed by the dimension we label as personal security, and self-determination. In this case, the moral foundation in justice for the policies draws upon three dimension of well-being, none of which is reducible to the others. Each signals a separate king of injustice produced through the mutilation".[608] Martha Nussbaum, come Susan Moller Okin, sono sostenitrici dell'idea che difendere la libertà come valore politico più che morale, possa favorire la possibilità che culture differenti e distanti sul piano dei valori, siano tuttavia concordi sulla libertà come funzione regolatrice tra convinzioni culturali differenti.

In un contesto in cui prende piede un disordine delle alternative riferite ai valori, appare seduttivo l'universalismo della qualità della vita proposta nell'approccio della capacità di Martha Nussbaum, che pone al centro della discussione le questioni sulla disuguaglianza di genere che investono in modo particolare la vita delle donne. La prospettiva dello sviluppo umano, si realizza come rimozione degli ostacoli alla realizzazione della libertà su cui si forma la lista di capacità fondamentali che ricalca il contesto ambientale a cui viene riferita.

"Suppose that, contrary to fact, such practices were performed only on matur adult women, not upon girls. Suppose further that the weight of social pressure is not so great, or that the economic options for those not conforming to such customs are not so severe as to negate any prospect that women in this culture are self-determination. One might then judge that a culture in which some women participate in such practices is not thereby unjust, ever if one judges those individual decisions as repugnant and incompatible with important dimensions of human well-being. However, such practices, when imposed on children, within an oppressive patriarchal

[608]M. Powers-R. Faden, *Social Justice. The moral Foundation of Public Health and Health Policy,* cit., p. 17.

society in which women's options are constrained in ways that men's options are not, are unjust. They are incompatible with women's chances for an important aspect of sexual health and functioning, inconsistent with any minimal degree of self-determination that a society should afford to all of its citizens".[609]

Alla base della teoria delle capacità si individua l'esistenza di un soggetto insieme agente e paziente morale che si riconosce, al di là dell'effettivo possesso di capacità e di diritti: le donne di cui si è discusso, hanno in molti paesi un diritto nominale alla salute sessuale o alla determinazione di sé, ma ne sono del tutto sprovviste nel senso concreto della capacità.

Sul fronte della riflessione politica, Nussbaum, a differenza di Sen, pone l'accento sulla funzione del governo degli stati che è maggiormente responsabile degli obiettivi di *agency* delle persone, in una forma ancora più rilevante di quella che investe la responsabilità e l'impegno di agenzie internazionali come le ONG, che pure sono ritenute fondamentali per l'impegno nell'arginare situazioni di estrema criticità in cui la soglia minima di accesso alle capacità centrali, variamente declinate nei contesti locali, sia in parte o del tutto compromessa. La centralità dell'impegno proferito dalle singole nazioni per la realizzazione di una vita di qualità è sincronico e complementare all'impegno sul fronte internazionale e ciò spiega le ragioni di una fondamentale collaborazione tra gli stati nazionali e la comunità mondiale, nel rendere efficaci le misure di tutela dei diritti. Se per Nussbaum si tratta infatti di puntare su una riflessione che investa i principi costituzionali, per Amartya Sen è nella capacità di deliberazione democratica che è possibile rintracciare lo spazio di realizzazione della vita umana, a partire dalla libertà di scelta, e dalla partecipazione attiva allo sviluppo umano, in quanto la partecipazione attiva alle scelte politiche e sociali sono un aspetto dello sviluppo di sé ed un impegno collettivo volto alla promozione della ragione pratica e della democrazia.[610]

La presente riflessione muove verso l'opportunità di calibrare il discorso in relazione a capacità e funzionamenti ed in particolare, in assenza di situazioni tragiche, alla libertà di conseguire funzionamenti di valore poiché ad esempio, come fa notare Sabina Alkire, se si riferisse il discorso ai meri funzionamenti essi potrebbero essere ottenuti senza contemplare lo spazio di libertà dell'individuo, poiché potrebbero espandersi con la forza o la coercizione e rendere possibile

[609]Ivi, p. 43.
[610]S. Feldman-P. Gellert, *The seductive quality of central human capabilities: sociological insights into Nussbaum and Sen's disagreement*, cit., pp. 437-439.

conseguimenti significativi ma estranei alla libertà di scelta del soggetto e dunque estranei al discorso sulle *capabilities*. L'eguaglianza deve poi tenere conto di un'eterogeneità che, se trascurata, può generare il paradosso dell'antiegualitarismo. Emblematica dunque l'affermazione di Sen che ne chiarisce il carattere complementare: "la libertà è uno dei possibili *campi d'applicazione* dell'eguaglianza, e l'eguaglianza è una delle possibili *configurazioni* della distribuzione delle libertà".[611]

La pratica delle *mgf* costituisce una complessa questione etica, sociale e giuridica che rileva una significativa disparità tra i sessi, radicata nelle strutture sociali, economiche e politiche dei paesi coinvolti. Per Nussbaum dunque che avanza una concezione non comprensiva del valore, ogni società deve garantire un livello minimo di capacità fondamentali, senza pretendere di raggiungere una valutazione complessiva della qualità della vita[612] o stabilire nessi comparativi tra persone differenti, in merito alla qualità della vita. In effetti alcune capacità ritenute da Nussbaum fondamentali come la salute, l'integrità fisica, la capacità di pensiero e di immaginazione, si configurano nella filosofia di Sen come opportunità fondamentali, quelle che nell'ambito dell'istruzione e delle cure mediche permettono di presentare un quadro preciso di condizioni che descrivono una vita degna e di scongiurare molte criticità in termini di giustizia sociale che sarebbero fonte di incapacitazioni diffuse.

In questa prospettiva di riflessione, sarebbe dunque possibile descrivere i diritti fondamentali come un insieme di capacità o possibilità di operare in alcuni ambiti di particolare importanza. Tale prospettiva rispetterebbe, sostiene Nussbaum, il pluralismo, data la sua apertura verso la modalità di operare in base alle proprie possibilità o capacità. "La tragedia ci mostra che le disgrazie colpiscono al cuore l'agire umano: non causano solo un malessere superficiale, ma impediscono il movimento, la pianificazione, l'essere parte di una comunità, in ultima analisi la vita stessa. D'altra parte, quando vediamo una disgrazia del genere colpire un agente umano, è allora che proviamo la sensazione della compassione tragica: perché non vogliamo che l'umanità sia devastata, o crudelmente maltrattata".[613]

Nella critica di Nawal El-Saadawi alla pratica di *mgf*, emerge l'importanza per le donne di coltivare la creatività che permetta loro di superare le barrire culturali ed i meccanismi patriarcali in cui sono spesso imbrigliate. Nawal El Saadawi racconta

[611]A. Sen, *La disuguaglianza. Un riesame critico,* cit., pp. 42.
[612]M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni,* cit., p. 496. Anche M.C. Nussbaum, *Creare capacità,* cit., pp. 26-27.
[613]M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 488.

del desiderio di conoscere sin da bambini i motivi della discriminazione di trattamento tra femmine e maschi di cui le *mgf* sono espressione. Il *veiling of the mind* è di gran lunga più grave e pericoloso del *hijab* (in tutte le sue declinazioni) e, secondo Nawal El-Saadawi, si esprime con tutto il suo potenziale negativo nel sistema patriarcale e maschilista, profondamente radicato nella società egiziana. L'accesso partecipativo alla sfera politica e decisionale delle donne egiziane è stato recentemente messo in discussione dal Mufti 'Ali Jum'a, noto giurisperito egiziano autorevole esponente dell'Università di al-Azhar, il quale sostiene categoricamente l'impossibilità per la donna di accedere alla carica di presidente del Paese a causa, a suo dire, dei naturali processi fisiologici femminili.[614] D'altra parte il *veiling of the mind* non è prerogativa esclusiva dei Paesi arabo-musulmani, ma costituisce una questione complessa che attraversa molti paesi. L'autrice evidenzia come a livello mondiale la classe politica, onde perseguire fini prettamente economici, diffonda pseudo valori, siano essi religiosi o culturali, che determinano l'incapacità critica delle popolazioni. È necessaria dunque una profonda presa di coscienza che porti all'*unveiling of the mind*, ossia la riabilitazione della capacità critica, mediante la quale le popolazioni rese inerti si riapproprino delle facoltà di giudizio, comprendendo lo sfruttamento attuato a loro danno. La causa del perpetuarsi di una pratica crudele come la *mgf*, sarebbe secondo l'autrice da ricondurre ad un perverso binomio di potere e autorità religiosa che l'attuale sistema neocoloniale basato su valori familiari di tipo patriarcale, ha esercitato attraverso il mantenimento di pratiche come le *mgf*.[615]

Il pensiero di Nawal El-Saadawi si colloca pertanto, con estrema modernità, nel quadro dell'attuale dibattito sulla globalizzazione e sulle ricadute che tale processo ha nelle concezioni delle popolazioni. El Saadawi denuncia nel suo articolo su *Imperialism and Sex in Africa,* come lo sfruttamento economico e sessuale delle donne abbia alimentato il controllo delle relazioni sessuali secondo una logica di tipo patriarcale. L'autrice ribadisce come nella società africana ed egiziana, in modo particolare, sussista attualmente un sistema imperialista e patriarcale rafforzato dalla

[614]N.El-Saadawi, *Female Genital Mutilation*, Cairo, 2007, p. 6, reperibile in *http://www.geocities.com/nawalsaadawi/*. È da notare tuttavia come proprio in Egitto (e nell'area siro-libanese) si siano manifestati i primi movimenti femminili volti a rivendicare i diritti della donna. Si pensi al 1970 con il *The Evolution of the Egyptian Feminist Movements from Nahda to the first half of the XX Century* ha svolto un ruolo trainante nella promozione del *tamkin*, ossia l'Empowerment Femminile.

[615]N. El Saadawi, *Imperialism and Sex in Africa*, cit., pp. 21-22.

condizione di sfruttamento economico e sessuale delle donne.[616] In quanto medico, afferma poi che la sua lotta trentennale contro la pratica delle *mgf* sia stata mossa dal fatto che questa privasse milioni di donne nel mondo di diritti fondamentali, come il diritto all'integrità del corpo.[617] El Saadawi manifesta apertamente la sua contrarietà verso ogni tipo di circoncisione femminile (l'autrice utilizza nel suo articolo il termine circumcision) ed anche verso quella maschile, ritenendo che l'intervento di modifica del corpo per ragioni non mediche può dunque essere considerata una condotta criminosa. Al tal proposito anche l'autrice, come aveva fatto qualche anno prima Martha Nussbaum, ricorda il caso emblematico della donna togolese Fauziga Kasinga che dovette fuggire dal suo paese per paura di essere circoncisa. La donna raggiunse gli Stati Uniti dove chiese asilo politico ottenendo in cambio la carcerazione. Così, afferma l'autrice egiziana, Kazinga subisce una duplice forma di violazione dei suoi diritti: "miss Kasinga was exposed to double crime: the old tribal rites and the postmodern U.S. immigration denial of her rights".[618]

Dalle testimonianze di donne e uomini che hanno conosciuto le culture a tradizione escissoria, emerge la presenza di due sistemi di norme, quello statale e quello consuetudinario, che agli occhi degli interessati risulta altrettanto rilevante, pur trovandosi in evidente contraddizione con il primo. Alla sanzione statuale contro la pratica della circoncisione femminile, si contrappone la sanzione consuetudinaria per non avervi proceduto.

La pratica delle *mgf* è poi la specificità di un conflitto insanabile tra la conoscenza ormai diffusa del carattere nocivo delle pratica e l'opportunità che essa sia praticata per la buona reputazione delle donne. Pertanto l'abbandono della pratica viene assunta come una perdita di posizione sociale e di protezione, come uno stigma sociale con cui è difficile convivere. Per questo motivo molti studiosi ritengono giustamente che tale convenzione sociale possa trovare occasione di cambiamento solamente se un numero significativo di famiglie appartenenti ad una comunità effettua una scelta che può assumere carattere collettivo, se i sostegni necessari all'abbandono della pratica siano in grado di supportare una decisione che non ricada pesantemente solo sul singolo individuo.[619]

---

[616] Ivi, p. 23.
[617] Ivi, p. 22.
[618] Ivi, p. 23.
[619] Cfr. *Cambiare una convenzione sociale dannosa: la pratica della escissione/mutilazione genitale femminile,* in Digest Innocenti, 2005, p. 19.

Per i sostenitori della legislazione statale occorrerebbe un intervento definitivo non più severo quanto più efficace. Dare forza maggiore alla norma statale, significa innanzitutto intervenire in senso formativo ed informativo, attraverso modalità che mettano le comunità in condizione di comprendere il perché una tradizione, praticata e tollerata per millenni, sia oggi condannata e criminalizzata. A ciò dovrebbe aggiungersi la proposta di attività che coinvolgano pienamente la competenza del diritto tradizionale, per poi criticarne i presupposti e gli esiti. Le proposte in merito all'opportunità di ricorrere a sanzioni penali contro la circoncisione femminile, sono numerose tra i paesi a tradizione escissoria, ma gli effetti sulla decisione di non effettuare la pratica palesano esiti poco efficaci. Alcune donne, tra quelle intervistate, hanno dichiarato di essere a conoscenza del divieto ufficiale di praticare le *mgf* ma ne riconoscono una consueta presenza sociale che avalla l'idea della sua tollerabilità condivisa dai più.

La riflessione sui diritti richiede, in linea con le direttive indicate nell'approccio delle capacità, di rilevarne il valore, non solo in relazione alle conseguenze che un tale agire comporti, poiché anche una prospettiva deontologica dei diritti sarebbe altrettanto parziale, se orientata solo verso il rispetto dell'ordine procedurale, anche a costo di avallare una condotta eticamente discutibile. Bisogna poi aggiungere con Sen che ciò che connota i diritti sia da riferire, oltre alla pretesa di essere accessibili all'individuo, al "fatto che il loro valore sta nel solo esistere, nel solo essere disponibili, indipendentemente dal fatto che uno ne usufruisca o meno. Si tratta, crediamo, di una specie di beni di ordine superiore, che costituiscono per gli individui un più vasto insieme di scelta".[620]

Lo spazio di scelta relativo alla *mgf* contempla, in alcuni contesti territoriali, anche la possibilità di accedere ad una procedura medicalizzata di intervento. Ciò ridimensiona le conseguenze sui rischi e le conseguenze sulla salute delle donne, ma ne conserva quel tratto rituale di marcatore sessuale che riformula in chiave moderna la consuetudine di effettuare un controllo sociale sull'attività riproduttiva della donna. Insieme alla tendenza a proporre la strada della medicalizzazione, la rete di relazioni internazionali sostenuta dai comitati nazionali IAC ha portato alla redazione nel 2003 del *Protocollo della Corte africana dei diritti dell'uomo e dei popoli sui diritti delle donne in Africa,* noto come "Protocollo di Maputo", Carta dei diritti della donna africana, che, ai sensi dell'art. 5, stabilisce:

[620] A. Pettini, *Benessere ed equità. Il contributo di Amartya Sen*, cit., p. 63.

Gli Stati Parti proibiscono e condannano ogni forma di pratiche pregiudizievoli che si ripercuotono negativamente sui diritti umani delle donne e contrari agli standard internazionalmente riconosciuti. Gli Stati Parti adottano ogni misura legislativa o di altro tipo per eliminare tali pratiche, comprese le seguenti:

b) proibizione, anche attraverso provvedimenti legislativi forniti di adeguata sanzione, tutte le forme di mutilazioni genitali femminili, scarificazioni, trattamento medico o paramedico delle mutilazioni genitali femminili e ogni altra pratica, al fine di sradicarle;…

La *Carta di Maputo* sostiene altresì opere di sensibilizzazione contro le pratiche tradizionali pregiudizievoli in tutti i settori sociali, attraverso l'educazione formale e informale. Si riconosce la necessità di un sostegno adeguato delle vittime di pratiche tradizionali dannose per la salute, attraverso servizi medici, assistenza giudiziaria e sostegno emotivo.

Il processo di cambiamento culturale che sta avvenendo in questi anni, come testimonia il documento di Maputo, interviene anche sul diffondersi di riti alternativi in Ghana, in Kenya, in Guinea, che simboleggiano la mutilazione genitale piuttosto che eseguirla realmente. Tale atteggiamento evidenzia la necessità di una provvisoria soluzione di compromesso, in risposta alla complessità giuridica e alla diffusa prassi sociale adottata in ogni stato. Esistono poi altre esperienze isolate come quella di un piccolo villaggio dell'Egitto, Deir El Barsha, dove le donne, già a partire dagli anni sessanta, hanno cominciato a sostenere pubblicamente la condanna di ogni forma di mutilazione. Sulla base dei dati reperibili dalle fonti DHS e MICS, viene di seguito riportata la tabella che pone in relazione i vari stati africani a tradizione escissoria rispetto alla formalizzazione di una norma legislativa e al mantenimento della pratica in forma tradizionale, domestica o nella prassi di medicalizzazione. La cartografica politica delle aree maggiormente interessate, registra in molti casi la presenza di una legislazione nazionale vigente che coesiste insieme alla persistente modalità di perpetuazione della pratica in forma tradizionale o attraverso le più recenti forme di medicalizzazione. Ciò permette comprendere un fenomeno rispetto a come viene inteso dalla comunità in relazione alla cultura, la politica, l'istruzione, alla qualità della vita.

Female Genital Mutilation/Cutting: Data and Trends

	Data Source		Traditionally Performed (%)	Medically Performed (%)	National Law
Benin	DHS	2006	99.0	0.6	●
Burkina Faso	MICS	2006	—	—	●
Cameroon	DHS	2004	89.0	4.0	◐
Central African Rep.	MICS	2008	—	—	●
Chad	DHS	2004	94.2	2.7	◐
Côte d'Ivoire	MICS	2006	95.2[b]	0.5[b]	●
Djibouti	MICS	2006	—	—	●
Egypt	DHS	2008	66.3	31.9	●
Eritrea	DHS	2002	94.5	0.6	●
Ethiopia	DHS	2005	—	—	●
Gambia	MICS	2005/06	—	—	○
Ghana	MICS	2006	—	—	●
Guinea	DHS	2005	88.7	10.0	●
Guinea-Bissau	MICS	2006	—	—	◐
Kenya	DHS	2008-09[c]	—	—	●
Liberia	DHS	2007	—	—	○
Mali	DHS	2006	91.7	2.5	◐
Mauritania	MICS	2007	—	—	●
Niger	DHS	2006	97.0	0.5	●
Nigeria	DHS	2008[d]	73.6	8.9	○
Senegal	DHS	2005	92.5	0.6	●
Sierra Leone	MICS	2006	—	—	○
Somalia	MICS	2006	—	—	○
Tanzania	DHS	2004/05	89.1[b]	2.0[b]	●
Togo	MICS	2006	—	—	●
Uganda	DHS	2006	—	—	●
Yemen	PAPFAM	2003	—	—	○

Fonte: Female Genital Mutilation/Cutting: Data and Trends (PRB) Update 2010, Population Reference Bureau, Washinton 2008, p. 8.

V.5 Preferenzialismo e perfezionismo.

Alla base dell'approccio della capacità è riconosciuta l'attività intuitiva da cui si delinea il discorso sulle *capabilities*. Bisogna tuttavia tenere conto di come le intuizioni si siano formate e della possibilità, che sovente si verifica, che tali intuizioni possano contenere serie distorsioni. In alternativa ad una concezione etica preferenzialista, che riconduca lo spazio dell'agire morale alla volubilità della preferenza individuale, la prospettiva perfezionista, indicata per descrivere la posizione della Nussbaum, nel definire in modo intuitivo una concezione di vita buona, appare coerente con quei tratti rilevanti della vita umana che l'autrice traccia

nella lista di capacità fondamentali. Si tratta di riconoscere la centralità e l'affidabilità di intuizioni profonde di carattere morale che riguardano la dignità umana.

Alcuni autorevoli studiosi hanno indicato nel perfezionismo, che investe a suo modo la filosofia delle capacità di Amartya Sen e Martha Nussbaum, innanzitutto un'etica personale, volta al benessere individuale e successivamente l'evoluzione dall'etica alla politica, assunta già dalla filosofia aristotelica.[621] Se il perfezionismo implica l'idea del migliore sviluppo delle capacità umane, bisogna tuttavia precisare che tale approccio sia fortemente vincolato alla realtà dell'esperienza individuale e promuova una linea etico-politica di perfettibilità della vita, ispirato alla piena fioritura umana come progettualità realizzabile, senza tuttavia indicare una definitiva risposta verso cui tendere o una nozione unitaria di bene. Altre forme di perfezionismo sono quelle indicate in ambito liberale da George Sher e nella riflessione giusnaturalistica da John Finns che indica come beni fondamentali un elenco di valori buoni per il piano di vita dell'individuo. "L'elenco di Finnis include: vita, conoscenza, gioco, esperienza estetica, socievolezza (amicizia), ragionevolezza pratica e religione. Tali valori sono considerati i principi fondamentali della ragionevolezza pratica e «sostrato valutativo di tutti i giudizi morali»".[622] Finnis indica i beni fondamentali come espressioni di una nuova concezione del diritto naturale.

La nozione di perfezionismo che qui interessa è riferita alla nozione di virtù come vita buona basata sull'etica aristotelica, che è più coerentemente espressa nella filosofia Martha Nussbaum, nel tentativo di operare una sintesi tra la radice aristotelica del perfezionismo e le più recenti questioni del perfezionismo liberale.

Il perfezionismo consiste in una pluralità di beni finali ed intrinseci che a loro volta consistono di modalità corrette di scelta esercitata in sfere fondamentali dell'esperienza umana. Nella concezione della Nussbaum esiste una nozione vaga ma forte della vita buona, che descrive una cornice generale dei beni intrinseci, senza tuttavia offrire alcuna formulazione sostanziale. "Nussbaum sostiene che nelle sfere fondamentali della condotta umana nelle quali non possiamo fare a meno di scegliere ed agire, come i nostri appetiti corporali, o scambio di denaro, la vulnerabilità fisica, eccetera, possiamo dare risposte giuste e sbagliate. Possiamo dare una descrizione

[621]Sulla nozione di perfezionismo nella riflessione etica e nel dibattito politico liberale a partire da Rawls si veda M. Mangini, *Il perfezionismo come teoria etica e politica* in "Filosofia e questioni pubbliche",1, 2010, pp. 113-116

[622]Ivi, p. 128.

debole di risposte giuste in termini di virtù come la temperanza nella prima sfera e rispettivamente generosità e coraggio nella seconda e terza. Agire con temperanza nella sfera degli appetiti corporali significa agire nel modo giusto, sebbene quel che la temperanza richiede concretamente nella situazione deve essere definito secondo il contesto culturale dell'agente".[623]

La tendenza perfezionista che si delinea nell'etica delle capacità, spinge l'individuo ad una capacità di *agency* sempre più ampia che -afferma Ingrid Robeyns- contribuisce a definire ontologicamente l'individuo all'interno di un contesto di relazioni. Secondo l'argomento perfezionista, è rilevante che ciascun individuo sia orientato verso un ideale di perfezionamento morale e di virtù che indirizzi ognuno verso una crescita delle capacità e dei funzionamenti conseguibili. In tal senso la comunità organizzata avrebbe il diritto di imporre paternalisticamente, e giustificare politiche paternaliste in quanto l'esercizio di alcune virtù è incompatibile con il compimento di azioni pericolose o dannose per sé e per gli altri, come la violazione dell'integrità fisica che le pratiche di escissione-infibulazione comportano. La prospettiva costituzionale sostenuta nel progetto politico della Nussbaum, dovrebbe operare una sintesi che sia tutela e garanzia di capacità rilevanti per la vita e che sia aperta ad uno spazio di dialogo, in modo coerente con la capacità deliberativa. Tale convinzione favorisce una più adeguata comprensione del discorso sulle *mgf*: la capacità interna che attiene all'integrità fisica necessita di combinarsi con un ambiente che ne favorisca la piena realizzazione.

Si pone allora il problema di come comprendere le libertà di *agency* che esprimono preferenze illegittime, forme di legittimazione di lesionismo e di violenza che il CA non può omettere. In effetti la preferenza per la mutilazione dei genitali femminili esprime una norma sociale e culturale tradizionale che pone notevoli difficoltà sul piano della riflessione ontologica a cui Sen deroga. Se ci si avvicina alla nozione di identità proposta da Sen come affiliazione plurale, allora l'ontologia e la metodologia delle capacità devono essere entrambe olistiche o comunitarie e tale questione non troverebbe adeguata risposta nella filosofia di Sen.

Un ostacolo alla dimensione universalista della prospettiva etica sostenuta dal CA, trova espressione secondo Nussbaum in tre argomenti basati su cultura, diversità e paternalismo.

---

[623] Ivi, pp. 132-133 anche M. Mangini, a cura di, *L'etica delle virtù e i suoi avversari*, Napoli, Città del Sole, 1996, pp. 24-29.

1. cultura

Le norme di modestia femminile ritenute specifiche della cultura di appartenenza, possono talvolta costituire una trappola identitaria alla libertà. Sebbene sia innegabile che l'appartenenza culturale costituisca un'affiliazione identitaria importante, è possibile sostenere che ogni donna possa condurre "una vita tradizionale fintanto che lo faccia con alcune opportunità economiche e politiche ben chiare".[624] L'errore di uniformare una posizione è accentuato dall'ignoranza dei dibattiti interni, dalla scarsa possibilità di espressione della voce delle donne. Certe norme culturali come la modestia sono considerate particolarmente rilevanti, sono acquisite come condotte ed assunte come forma di controllo della sessualità femminile, attraverso cui poter avallare una presunta continuità culturale.[625] La strategia sovente utilizzata per identificare una cultura con i suoi elementi più tradizionali, coincide con il sostegno di una certa posizione imperialista in quanto si erige su tratti identitari prevaricanti e di chiusura verso il cambiamento. L'idea di una cultura cristallizzata che non si presta a cambiamenti rappresenta un'altra pericolosa deriva in favore dei conflitti culturali.

L'universalità invocata dall'etica delle capacità è quella che proviene dalla esperienza dal basso, dalla semplice constatazione che un corpo che fatica sembra essere simile ad un altro che se culturalmente geograficamente, politicamente o religiosamente estraneo. In questo modo si affronta un'altra questione culturale che fa leva sul relativismo che la Nussbaum argomenta sostenendo che "i criteri normativi devono provenire dall'interno della società alla quale vengono applicati".[626]

2. Diversità.

Viviamo in un mondo caratterizzato da diversità di valori e di modi di vita; tale assunto giustifica talvolta con un passaggio arbitrario dal piano descrittivo a quello normativo, la possibilità di considerare la diversità un valore in sé. Si tratta di incoraggiare un'impostazione universale della riflessione critica che permetta, anche

[624] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p 61
[625] Ivi, p. 66.
[626] Ivi, p. 68. La Nussbaum confuta il relativismo sia sul piano descrittivo che normativo. Nel primo caso, argomentando che esiste una contaminazione tra idee appartenenti a soggetti differenti e che questo processo goda di notevole sostegno da parte delle persone. Il relativismo presenta inoltre molti limiti sul piano normativo e morale: ci chiede di assumere norme locali che in realtà il più delle volte assumono atteggiamenti non relativistici e che vogliono essere rispettati, secondo una devozione assolutamente e non relativamente vera.

in una data cultura, di assumere, in vista di un insieme di valori rappresentativi della vita umana quelle diversità sostenibili e quelle non sostenibili.[627]

3. Paternalismo.

L'idea di usare un criterio universalistico per affrontare la vita degli altri, espone la libertà a pretestuosi atteggiamenti paternalisti. Sebbene sia auspicabile ridurre il paternalismo ed accrescere le libertà, come fa notare lo stesso J. S. Mill nel suo saggio sulla libertà, tuttavia si invocano senza particolari timori quelle condotte paternaliste che siano in grado di intervenire per la tutela da lesioni.[628] L'accusa di paternalismo sarebbe in tal senso da riferire a qualunque carta dei diritti che, almeno sul piano formale, avanzi la paternalistica pretesa di sostenere misure in favore ad esempio della parità di genere. In molti paesi a tradizione escissoria, è stata da tempo sancita l'eguaglianza formale tra uomini e donne che tuttavia sul piano della vita materiale risulta gravemente disattesa. Con il CA si tratta di fare un passo in avanti, discutere l'idea che le libertà sostanziali non siano solo espressione di tutela formale ma siano realizzabili in pratica nella vita delle persone. Il fenomeno delle mutilazioni genitali femminili appare esaustivo circa la presenza, ormai consolidata da alcuni anni, di un'attenzione da parte degli stati alla tutela formale dell'individuo, sebbene a livello sostanziale la libertà delle donne di affrontare al meglio una pratica tradizionale lesiva della dignità e della salute appare ancora una questione irrisolta.

V.6 Diritti umani: un problema di riconoscimento nel mondo arabo e in occidente.

La Conferenza di Vienna del 1993[629] ribadisce il merito dei diritti umani universali, che sanciscono il riconoscimento di un valore comune ad ogni individuo;

[627]Ivi, pp. 69-70.
[628]Ivi, p. 73.
[629] Tra i lavori preparatori della Conferenza di Vienna, una conferenza preliminare tenutasi a Bangkok poneva in primo piano il carattere occidentale dei diritti umani, distinguendoli dai valori asiatici come qualcosa di ben diverso. Si tratta di una concezione culturalista che è stata più volte utilizzata come espediente per avallare forme di intervento controverse che hanno giustificato la pretesa di una convergenza tra diritti umani e legge islamica, perché questi potessero essere riconosciuti nella loro funzione di tutela dell'uomo, dal momento che tradizionalmente è nella sharia che si riconosce il fondamento dei diritti dell'uomo. Il tentativo culturalista di relativizzazione dei diritti è stato intrapreso anche all'interno della cultura islamica che dagli anni ottanta ha accentuato la tendenza a sostenere l'idea di diritti umani, esigenza che ha espresso i valori umani in una cornice prettamente

un riconoscimento confermato a Teheran nel 1997 dagli stati islamici. Nella Dichiarazione della Conferenza di Vienna si evidenzia come "i diritti della donna non possano essere considerati separatamente rispetto ai diritti umani universali, e che la comunità internazionale considera prioritarie sia la questione della piena e paritaria partecipazione di uomini e donne alla vita politica, economica, sociale e culturale, tanto nazionale quanto internazionale, sia l'abolizione di ogni forma di discriminazione basata sul sesso di appartenenza"[630]. Tale impegno trova continuità nella Quarta Conferenza ONU sulle donne, tenutasi a Pechino nel settembre del 1995 che conferma quanto già affermato a Vienna nel 1993, ovvero che i diritti delle donne devono considerarsi diritti umani fondamentali.[631]

La nozione di diritti umani è affine a quella di diritti fondamentali, sebbene sia necessario precisare che questi ultimi costituiscano una forma di riconoscimento istituzionale dei primi, all'interno di un preciso contesto politico. "Ma se i diritti fondamentali sono eminentemente i diritti umani istituzionalizzati, la questione della universalità dei diritti fondamentali diventa pertanto quella della universalità dei diritti umani".[632] Lo stabilire, se possibile, le condizioni di universalità dei diritti, richiama, secondo La Torre, la nozione di diritti assoluti che come tali pretendano una legittimazione indipendente dai comportamenti altrui. Si tratta di riconoscerne una dignità che rimanda direttamente alla capacità del soggetto agente. A questa nozione si aggiunge poi la convinzione ormai diffusa nel dibattito internazionale, che i diritti umani si configurino come espressione di dignità della persona e siano per questo indisponibili.

---

interna all'islam. Molte occasioni sono state dedicata alla dimostrazione che la cultura islamica fosse sensibile ai diritti umani tra gli altri il convegno del Kuwait del 1980. In particolare all'art. 9 del documento redatto in questa occasione, si riconosce alla donna "uno statuto dignitoso e onorevole […] sebbene in effetti esista un ampio divario fra i princìpi enunciati e la loro applicazione nella maggior parte dei paesi islamici […] tale divario ha diverse spiegazioni, tra le quali la diffusione dell'analfabetismo, il fatto che la donna stessa ignori i diritti che le spettano secondo la legge islamica". Cfr. *Conclusioni e raccomandazioni del convegno del Kuwait* 1980, in A. Pacini (a cura di) *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., Documenti, cit., pp. 169-172. Una tesi che ha acceso molti conflitti è quella secondo cui riconoscere i diritti umani significhi avallare in effetti l'idea secondo cui alcune culture possano essere danneggiate dal riconoscimento dei diritti umani. "Come il ministro degli Esteri di Singapore, che alla Conferenza sui diritti umani di Vienna, nel 1993, ha affermato: «Il riconoscimento universale dell'idea dei diritti umani può essere dannoso se è usato per negare o mascherare la realtà della *diversità»,* ricevendo considerevole appoggio dai rappresentanti ufficiali di molti altri paesi asiatici" A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., p. 70.

[630]H. Mehrpour, *I diritti dell'uomo nelle Carte internazionali dell'ONU e nella Dichiarazione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica: un confronto tra le due versioni da una prospettiva sciita iraniana,* in A. Pacini (a cura di) *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, cit., pp. 96-98.

[631] Cfr. C. Scoppa, *I diritti delle donne sono diritti umani*, in S. Bartoloni (a cura di), *A volto scoperto. Donne e diritti umani,* Roma, Manifestolibri, 2002, pp. 69-71.

[632] M. La Torre, *Universalità e relatività dei diritti fondamentali. Diritti dell'uomo, diritti delle donne, diritti «culturali»,* cit., p. 412.

Norberto Bobbio aveva indicato l'opportunità di affrontare i diritti su un piano politico più che filosofico,[633] svelando l'imbarazzo di dover trovare giustificazioni ontologiche alla ragione dei diritti, ne ha suggerito una giustificazione nel campo della responsabilità verso la tutela di una libertà e della intangibilità della vita, che deve fare i conti con un pluralismo che spinga a riflettere nella dimensione concreta dell'esperienza umana, in modo da assumere la conformazione di un percorso verso la civiltà di individui che sono irriducibilmente diversi e tuttavia accomunati da una dignità imprescindibile.

La nozione di universalità dei diritti umani si riferisce alla comune condizione umana a cui ogni individuo appartiene, per quanto si tratti di una nozione reinterpretata alla luce delle modalità storiche e culturali con cui l'esperienza umana si compie. L'origine culturale e la condivisibilità transculturale dei diritti umani, ha da sempre suscitato molte riflessioni per la possibilità o la necessità di costruire dialoghi tra culture differenti. I diritti umani dunque sono sovente in rapporto conflittuale con le interpretazioni tradizionali delle culture. Ma è dalle interpretazioni delle culture che è possibile elaborare visioni etiche capaci di accogliere i diritti dell'uomo.[634] La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948 invoca con l'art.1 l'uguaglianza degli esseri umani che nascono liberi in dignità e diritti. Il riconoscimento unanime di questa espressione, si pone a fronte di una partecipazione marginale e non formale ai lavori preparatori dei paesi africani e asiatici che in quegli anni non avevano preso parte all'ONU, essendo sottoposti a regime coloniale. Ciò nonostante non sarebbe corretto ritenere che i diritti umani siano culturalmente estranei alla tradizione asiatica o africana, come sostiene in più occasioni Amartya Sen, attraverso argomentazioni storiche e culturali.

"At the basis of the discourse on Human Rights there is the assumption of a *universal human nature* common to all peoples. Otherwise, a Universal Declaration could not logically have been proclaimed".[635] Tra i vari tentativi di riconoscere la familiarità dei diritti umani con la tradizione islamica dei diritti, recentemente il giurista egiziano Alì Abdel Wāhid Wafī ha avanzato la tesi secondo cui i più importanti diritti umani rientrino nell'ambito dei cinque diritti principali relativi ai

[633] N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, p. 16.
[634]Già con la Conferenza di Vienna del 1993 emerge la questione dei diritti universali e contestualmente la polemica sulla possibilità che esista una paternità esclusiva dell'occidente contro i valori asiatici estranei ad ogni cultura dei diritti. Si tratta di una falsa questione che solleva anche Amartya Sen nel suo *Laicismo indiano.*
[635]H. J. Steiner-P. Alston, *International Human Rights in context. Law politics morals,* Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 203.

cinque tipi di libertà tutelati dal Corano come la libertà religiosa, di lavoro, di istruzione e cultura, di espressione e le libertà civili riconosciute ad ogni individuo adulto e sano.[636] Tra i documenti più significativi a tal riguardo, la Carta araba dei diritti dell'uomo, formulata dal comitato per i diritti dell'uomo della Lega degli Stati Arabi, ispirato alla tradizione araba, riconosce i valori umani fondamentali e pone in posizione marginale le questioni relative all'appartenenza religiosa.

La convinzione che i principi di uguaglianza non possano e non debbano essere scalfiti da appartenenza etnica, sessuale e razziale, trova seguito inoltre nella Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo del 1981 che venne redatta dal consiglio islamico d'Europa, pubblicata in arabo, inglese e francese, sebbene le traduzioni abbiano solo in parte rispettato lo spirito legislativo islamico con cui fu concepita. I giuristi islamici hanno recentemente valorizzato il significato dei diritti umani in una dimensione sempre più articolata, sebbene il più delle volte la nozione di diritto venga intesa ed espressa come bene comune. Notevoli progressi si compiono con la Dichiarazione dei Diritti dell'uomo nell'islam del 1990, successivamente alla Conferenza del Cairo avvenuta nello stesso anno, che differisce rispetto alla formulazione della Dichiarazione islamica del 1981, nell'adozione di un linguaggio più specificamente giuridico e sensibile alla dichiarazione ONU, sebbene nella consapevolezza della pluralità di concezioni che si tenta di sintetizzare.[637] Con la Carta araba dei diritti dell'uomo formulata dalla Lega degli stati arabi nel 1994, i governi di 21 stati si impegnavano a riconoscere e promuovere diritti fondamentali personali, sociali e di buona convivenza tra gli stati, sulla base del riconoscimento della libertà e della dignità umana, in coerenza e continuità con la legislazione religiosa.

Tra gli intellettuali che sostengono la promozione di un dialogo pluralista all'interno della cultura islamica, Mohamed Talbi ne evidenzia il carattere di apertura della cultura musulmana che deve metodologicamente essere sottoposta a

[636]*Corano,* X, 99, 108; XXIX, 46; LXXXVIII, 21-22. Sulla Sharia e la sunna e la possibilità di avviare una riforma della legge islamica intesa dagli studiosi come discorso coerente con le fonti principali dell'islam si veda H. J. Steiner-P. Alston, *International Human Rights in context. Law politics morals,* cit., pp. 216-221.

[637]Cfr. R. Al-Sayyid, *Il pensiero musulmano contemporaneo e i diritti dell'uomo: pluralità di posizioni e confronto con l'Occidente* in A. Pacini (a cura di) *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo, cit.,* pp. 148-152. Nel dibattito più recente sui diritti umani nel mondo islamico, si è posta l'attenzione sulla rilettura delle carte internazionali dei diritti umani attraverso integrazioni provenienti dalle fonti sacre e citazioni di Corano o di hadīt del Profeta tentando in alcuni casi di rivendicare la primogenitura islamica dei diritti umani. La linea più liberale del dibattito ha sviluppato una posizione che il giurista egiziano Fu'ad Zakāriyā definisce *consensualista* che consiste in uno sforzo interpretativo flessibile capace di integrare ai testi originari nuove norme conformi alla cultura dell'islam.

reinterpretazione prospettica, per risolvere le molte contraddizioni che attualmente vive.[638]

L'intellettuale iraniano Hossein Mehrpour ammette che esistano innegabili differenze tra la legislazione islamica concernente la donna e la sostanza dei documenti internazionali relativi ai diritti umani. Vi sono molti ambiti della vita sociale e familiare in cui la donna assume un ruolo subalterno rispetto a quello dell'uomo. Ad esempio: "secondo il noto parere dei giuristi musulmani, le donne non possono ricoprire la carica di giudice, riservata agli uomini. La testimonianza di una donna non ha lo stesso valore di quella di un uomo, ma vale la metà; infatti, è la testimonianza di due donne che equivale a quella di un uomo".[639]

Partecipazione, consapevolezza e capacità deliberative costituiscono dei validi antidoti alle rischiose pretese di interventi esterni sulle questioni di vita e le presunte violazioni di diritti rischiando di generare, a torto o a ragione, sentimenti di critica antimperialista. Una prospettiva positiva sarebbe per l'intellettuale iraniano Hossein Mehrpour che la società sia in grado di favorire un cambiamento che preveda per le donne "la possibilità di entrate proprie e di contributi personali al bilancio familiare, di un ampia conoscenza della società e di una maggiore comprensione delle varie questioni culturali, economiche e sociali, grazie a una maggiore istruzione e formazione e in conseguenza del suo ingresso in società; se quindi il fatto di essere sostentate dai mariti e di vivere lontane dai problemi sociali ed economici, con una conseguente disattenzione e mancanza d'interesse per tali questioni, non fosse più

---

[638] M. Talbi, *Gestire insieme la terra: dialogo, tolleranza, bioetica*, in *Un'urgenza dei tempi moderni: il dialogo tra gli universi culturali,* Torino, Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, 1997, pp. 28-29. Appare invece scettica in merito ad una prospettiva di rinnovamento culturale sulla base della reinterpretazione delle fonti tradizionali il filosofo tunisino Yves Charles Zarka che parla *dell'ostacolo che la religione islamica pone al rinnovamento in quanto la tendenza anche nello sforzo interpretativo appare essere conservativa e non trasformativa. Contribuisce invece in modo positivo il dialogo tra i contesti migratori e quelli di appartenenza poiché i musulmani qui* (in Francia, in Italia, paesi che il filosofo frequenta per la sua attività accademica) *possono farsi portavoce del cambiamento nel paese di origine, grazie alla comunicazione narrativa e alla capacità immaginativa che tale comunicazione può suscitare negli interlocutori… i recenti cambiamenti rivoluzionari* (noti come Primavera araba) *sono adesso in una condizione di esposizione tragica ad una regressione tradizionalista che sta recuperando ed accentuando appartenenze identitarie tradizionali che non lasciano scampo alle donne.* Cfr. Yves Charles Zarka (a cura di), *Genre et sexe: Nouvelles Frontières?* In Cités, 37, 2007.

[639] H. Mehrpour, *I diritti dell'uomo nelle Carte internazionali dell'ONU e nella Dichiarazione dell'Organizzazione della Conferenza Islamica: un confronto tra le due versioni da una prospettiva sciita iraniana,* cit., p. 98. Mehrpour si riferisce al Corano, II, 282 "se non ci sono due uomini, un uomo e due donne, scelte fra coloro che accettate come testimoni, cosicché se una delle due donne sbagliasse, l'altra le possa ricordare il fatto". Tale questione è stata confermata nella sua emblematica iniquità durante l'intervista all'Imam delle comunità islamiche di Sicilia dott. Abdelhafid kheit , in occasione del Convegno "Islam in Europa tra apprezzamento e rifiuto" tenutosi a Catania il 01/05/2011 e organizzato dalla Comunità islamica di Sicilia e Unione delle comunità islamiche d'Italia.

una motivazione sufficientemente convincente per giustificare il fatto che l'eredità spettante a una donna, la somma dovuta per l'uccisione di una donna e la testimonianza di una donna continuino a valere la metà di ciò che varrebbero se fossero uomini; in tali casi allora le più importanti leggi islamiche potrebbero essere rivedute, e tale revisione o modifica non sarebbe affatto contraria alla concezione autentica dell'islam."[640] La pratica delle *mgf* che prevale ancora oggi nei contesti rurali, dove le comunità presentano un'economia a prevalenza agricola, ha nel tempo mantenuto questa prassi in concomitanza con la tradizione giuridica delle popolazioni africane, dove il diritto alla terra era inteso come una prerogativa dell'uomo ed il trasferimento in via successoria di questi diritti seguiva e tutt'oggi segue prevalentemente la linea di discendenza maschile, prassi che contribuisce alla legittimazione della sottomissione della donna e del controllo del suo corpo.

L'esigenza di assumere una prospettiva pluralista che riconosca i limiti di una concezione culturale e insieme i tratti innovativi che essa stessa storicamente presenta, anima la riflessione di Sen sulle questioni di giustizia sociale che richiamano alla memoria la cultura indiana del 1600, quando l'imperatore Moghul Akbar riconosceva l'importanza della tolleranza religiosa e insieme la necessità di intervenire su una prassi tradizionale induista concernente le donne e la consuetudine matrimoniale, giungendo alla conclusione che i matrimoni tra bambini, la proibizione del matrimonio alle vedove costituissero mancanze gravi e motivi di ingiustizia. L'imperatore Akbar era un islamico praticante ma ciò non gli impedì di osservare che in tema di eredità patrimoniale "la religione islamica assegna alla figlia femmina una porzione minore, mentre una femmina, a causa della sua debolezza, dovrebbe ricevere una porzione maggiore".[641]

La realtà del mondo arabo attuale è caratterizzata, insiste il giurista egiziano Fu'ad Zakāriyā, da una persistente violazione "della libertà di opinione e di espressione, schernita da […] regimi, che ricorrono ai metodi più moderni di disinformazione e condizionamento per mascherare e preservare pratiche tiranniche che rimandano a un'altra epoca. Il popolo arabo è forse attualmente, […] quello la cui libertà d'opinione è la più ostacolata […]. L'aspetto più grave di tale situazione consiste nel fatto che il cittadino arabo, a causa della continua repressione, ha perso addirittura la

[640]Ivi, p. 100. L'idea di una reinterpretazione della sharia in un'ottica di diritti umani che mantenga una coerente continuità con la cultura islamica trova sostegno anche nel pensiero del giurista sudanese Abdullahi Ahmed an-Naim cfr. A. An-Naim, *Il conflitto tra la sharia e i moderni diritti dell'uomo: proposta di una riforma nell'islam,* in A. Pacini (a cura di) *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo,* cit., pp. 103-107.
[641]A. Sen *L'idea di giustizia,* cit., pp. 51-52.

nozione dei suoi diritti e si convince che la loro violazione dipenda dalla natura delle cose. A tal riguardo, per una società non c'è niente di peggio della sconfitta interiore, cioè la rinuncia a lottare e l'annientamento […] delle proprie capacità di rivendicazione".[642]

L'incapacità di considerare certe pratiche consuetudinarie violente come le *mgf* espressione di una violazione di diritti fondamentali, in particolare del diritto alla sicurezza e all'integrità della persona, oltre che alla salute mentale, fisica, sessuale e riproduttiva, costituisce un tratto distintivo che emerge dalle testimonianze di donne tristemente coinvolte. Tra le donne residenti a Catania e provenienti da paesi a tradizione escissoria dove hanno subito forme di mutilazione, F. del Senegal afferma:

In Senegal ci sono persone che ti tagliano poco e altre che tagliano tutto…Il motivo è l'inciviltà e basta. Nessuna donna però credere che si è violato un diritto.

Essendo tornata in Senegal dopo molti anni, ho trovato un'evoluzione straordinaria: i bambini sono curati, adesso ci sono anche le pettinatrici per le bambine.

Il lavoro delle donne e la capacità economica di queste migliora anche la cura dei figli, il loro aspetto fisico e la libertà delle donne di dire di no a certe cose.

In Senegal il 6 del mese di febbraio è stata eletta alle presidenziali una donna…è una cosa che non si era mai vista. Esiste un cambiamento che non ti dico…

Anche A. della Nigeria sostiene che:

Appena nati tutti lo fanno non si può saltare o ignorare il dovere di farlo. Quando danno nome al neonato poi, dopo sette giorni, dietro la casa lo fanno. Come ti si dà un nome così si interviene per tagliare.

Si deve fare per la cultura…secondo me è questa cultura che sta rovinando il mondo. Cultura, cultura, cultura, se tu chiedi perché stai facendo questo, loro ti rispondono è cultura.

…

La donna non ha diritto…ma perché un maschio ha eredità di tutti i beni e la donna non ha niente. La consuetudine vuole che sia l'uomo ad avere più diritti, anche i beni o l'affidamento dei figli in caso di separazione dei genitori.

[642]Fu'ad Zakāriyā, *Filosofia dei diritti dell'uomo e mondo musulmano*, in A. Pacini (a cura di) *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo,* cit., p. 166.

Non si può parlare in termini di diritti, essendo la donna ancora in una condizione in cui nella quotidianità si trova a dover affrontare ostacoli maggiori rispetto a quelli che deve affrontare l'uomo, trovandosi questo in una posizione più conveniente.

Tu non hai voce, perché quando il marito parla allora devi ascoltare. Anche il rapporto tra uomo e donna vede le donne in una posizione subalterna e partecipano solo se vengono chiamate dai mariti.

…

È la mentalità tradizionale che ci sta rovinando perché ognuno ha una cultura e fa quello che deve fare…ma anche io ho una cultura. Io ho la mia cultura però alcune cose ho cambiato. La mentalità sicuro ti condiziona. Adesso, venendo in Italia, molte cose le ho lasciate.

Un'altra donna nigeriana, E. afferma:

Esiste la escisseur che ti taglia…se non conosce (a livello anatomico) *allora ti rovinano la vita. Allora è meglio che ti tagliano la testa. Ci sono delle ragazze che prima del matrimonio scappano da casa per non sottoporsi alla pratica. Se tu sei innamorata e rispetti il tuo marito allora lo fai. Se sei rispettosa allora devi ascoltare*.

La riflessione sui diritti umani intesa come nuovo diritto naturale dell'umanità, sebbene debba sgombrare il campo di riflessione da interferenze paternalistiche che rischiano di alimentare il conflitto tra identità irriducibili, non esclude la possibilità di un dialogo inclusivo, sulla base di un nucleo ristretto di valori e criteri universalmente accettati da tutti gli Stati.[643]

L'elaborazione di norme universali transculturali coinvolge il dibattito attuale sulle mutilazioni genitali femminili e rappresenta una questione strategica urgente per la necessità di porre fine a violenza su minori che coinvolge migliaia di donne nel mondo, sollevando conflitti tra pretese universali e rivendicazioni in seno al relativismo culturale. In *Diventare persone,* Nussbaum affronta anche le questioni relative a forme di universalismo che a livello globale solleva questioni etiche e politiche a cui le istituzioni internazionali dovrebbero rispondere. L'approccio delle capacità coinvolge la riflessione sul diritto internazionale rispetto a quali interessi

[643] A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza,1994, pp. 79-81.

debbano essere tutelati in favore degli individui, sebbene ciò possa trovare non pochi ostacoli, nel momento in cui i singoli stati siano chiamati al riconoscimento degli obiettivi che si intendono conseguire a livello internazionale, secondo una prospettiva che accoglie in un'unica sintesi i diritti umani civili e sociali, di prima e seconda generazione. L'ambiguità del linguaggio dei diritti era stata sollevata anche da Bernard Williams circa la possibilità di attestarne una prerogativa dei singoli o dei gruppi; questioni che avevano spinto Williams ad esprimere una preferenza per il linguaggio delle capacità, al fine di sanare tutte quelle ambiguità persistenti all'interno della retorica dei diritti, che lo sforzo pratico dell'approccio delle capacità poteva tentare di risolvere.[644]

Rispetto alla fallacia della misurazione a cui potrebbe esporsi il CA, si può affermare che "il concetto di capacità combina preparazione interna con opportunità esterna in maniera complicata, cosicché la misurazione può rivelarsi un compito non facile".[645] Le capacità risponderebbe dunque ad una più adeguata misurazione su scala qualitativa e non quantitativa della qualità della vita, pertanto la Nussbaum afferma che "la forma discorsiva di analisi che si è sviluppata sembra più idonea, almeno per certe questioni riguardanti la soglia minima di un diritto fondamentale".[646] Appare dunque naturale lo stretto legame tra la teoria delle capacità e il discorso sui diritti umani che sembrano ricondurre la propria formulazione ad un unico *leit motive* che vede in ogni individuo la pretesa a diritti fondamentali, in virtù dell'umanità che a suo modo interpreta. I diritti sono espressione della storicità contestuale in cui sono formati o trasformati all'interno delle istituzioni statali, dove vengono formalizzati e dove si riconosce una prospettiva rispondente all'idea di una coerente appartenenza a pretese umane sancite e riconosciute a livello transnazionale, in un'ottica di continuo adattamento ad una comunità in costante evoluzione che presenta i diritti umani come un catalogo aperto.

Il dibattito internazionale intorno alla *Convenzione per l'eliminazione si ogni forma di discriminazione contro le donne* (CEDAW), viene riconosciuto da molti sostenitori della universalità dei diritti umani come un esempio significativo di un linguaggio legislativo di respiro globale. Si rileva infatti come la CEDAW, nell'art. 5 chieda il coinvolgimento attivo degli stati firmatari nell'adottare misure strategiche al fine di favorire una modifica di comportamenti sociali e culturali che inducono alla

[644] B. Williams, *The standard of Living. Interest and Capabilities,* cit., p. 100.
[645] Cfr. M.C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 64.
[646] Ivi, p. 65.

disuguaglianza di genere e al mantenimento di condotte nocive come le *mgf*.[647] La convenzione ONU per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna, ha generato molte critiche da parte di studiosi islamici, a causa della scarsa capacità di interpretarne alcuni valori fondanti: "la critica fondamentale rivolta da al-Būtī al CEDAW va colta in questo ordine di idee: la convenzione ONU ha un approccio essenzialmente «individualista» ai diritti, mentre la famiglia, perché sia famiglia, debba essere riconosciuto come un tessuto di relazioni. Non ci sono solo i diritti dei singoli ma anche e in modo preminente i diritti della famiglia come realtà a se stante".[648] La critica attraverso i canali televisivi di informazione che muove al-Būtī, si concentra su conferenze televisive che analizzano l'aspetto etico-giuridico dell'argomentazione, incentrando il discorso sulla convinzione che, sebbene nell'islam esista uno spazio dei diritti individuali, nel CEDAW tuttavia l'autore non rintraccia un solo articolo dove sia valorizzato il ruolo della famiglia nella distribuzione delle responsabilità e dei ruoli, riferendo in modo coerente il pensiero delle più autorevoli voci religiose. Si tratta dunque di sanare un conflitto che coinvolge la possibilità di promuovere un approccio liberale alla discussione critica rivolta alle consuetudini tradizionali nocive come le *mgf*. Tale possibilità pare essere adeguatamente espressa nella concezione *liberal* che il CA sostiene, valorizzando la dimensione individuale dell'*agency* e recuperando aspetti del tutto affini e condivisibili in un'ottica di sostegno di valori come l'appartenenza alla comunità e alla famiglia, le relazioni umane. "*L'agency* femminile non è disgiunta dal valore attribuito alla solidità familiare e ai doveri ad essa connessi, in un bilanciamento tra l'attenzione per sé e quella per i propri cari che costituisce un fondamento etico primario, anch'esso radicato nella Sunna".[649]

La sfera familiare, per troppo tempo indicata come realtà inviolabile, neutrale, metastorica e prepolitica, è poi il contesto in cui i verificano le forme più significative di ingiustizia a danno delle donne, come denunciano i movimenti femministi degli ultimi decenni che ne rintracciano la causa nell'intreccio perverso tra dimensione pubblica della vita e dimensione privata.[650] La Nussbaum suggerisce

[647]Sulla funzione attiva della CEDAW nell'ambito delle misure contro le *mgf* si veda J. Donnelly, *Universal human rights in theory and practice*, in H. J. Steiner-P. Alston (a cura di), *International Human Rights in context. Law, politics, morals*, cit., pp. 249-253. Il documento della CEDAW è reperibile in http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/convention.htm.
[648]I. De Francesco, *Diritti, ruoli, relazioni: I diritti della sposa nell'islam*, cit., p. 165.
[649]B. Caputo, *Tahara a Milano, tahara in Italia? Circoncisione femminile e vite di migranti egiziani nel villaggio globale,* cit., p. 119.
[650]D. Carusi, *Dignità umana, capacità, famiglia: la giustizia sociale nei pù recenti scritti di Martha Nussbaum*, cit., pp. 107-108.

la riflessione che sottopone alla lente critica le diseguaglianze che gravano in modo particolare sulle donne all'interno delle dinamiche familiari. La possibilità che lo stato promuova i collettivi di donne, come la *Self-Employed Women's Association* (SEWA), attraverso i quali il valore della solidarietà femminile assuma forma di associazione, esprime l'opportunità di interventi da parte dello stato in modo da rendere possibile la tutela dei soggetti particolarmente esposti a violenza e degrado: l'infanzia incarna la possibilità di una formazione in età adulta delle capacità che riguardano la piena espressione di ogni individuo come fine.[651]

Le questioni di giustizia sociale tratteggiate a partire dall'approccio delle capacità suggerito dalla Nussbaum, potrebbero sollevare non pochi dubbi sulla consistenza e l'efficacia delle istituzioni internazionali nel farsi promotrici ed interpreti di una qualità di vita intesa secondo il paradigma delle capacità. La femminista australiana Hilary Charlesworth ha valutato in un suo articolo i possibili sviluppi necessari per indicare la legittimità delle condotte che i singoli stati hanno adottato nella scelta o meno di esprimere una piena adesione alla CEDAW. In questo caso il CA sarebbe un adeguato parametro per valutare l'ammissibilità delle riserve e delle obiezioni che alcuni degli stati firmatari della CEDAW hanno sollevato, sollecitando il conflitto tra obiezioni riconducibili alle pretese dei singoli stati e l'iniziativa internazionale avanzata dalla CEDAW, per stabilire quanto il richiamo alla tradizione e alle culture locali possa interferire sul riconoscimento formale della possibilità per le donne di vivere una vita autenticamente umana.[652] Molti stati, infatti, hanno ratificato la CEDAW riservandosi di tener conto nella sua applicazione delle esigenze derivanti dall'esistenza di tradizioni locali culturali e religiose, in tensione con i principi affermati dalla convenzione. Se pochi sono i paesi islamici che hanno ratificato la convenzione, quei pochi hanno accettato con la riserva di dare comunque priorità ai principi stabiliti dalla Sharia.[653]

Martha Nussbaum commenta tuttavia positivamente gli esempi di movimenti internazionali come la CEDAW, che sostengono la promozione dei diritti umani difficili da raggiungere a livello concreto e da comprendere come espressione di un impegno che impieghi un linguaggio universale, sistematicamente accusato di essere falsato da occidentalismo e colonialismo. Si tratta di trappole che le stesse donne

[651]La nozione kantiana di ogni uomo come fine, adottata dalla Nussbaum trova seguito anche in altri sostenitori dell'idea di considerare come fine l'uomo attraverso quelle attività che lo realizzano come tale. Tale convinzione giustifica la liceità dell'intervento dello stato, sebbene differente la concezione della famiglia assunta da Rawls che auspica un'ingerenza dello stato il più possibile circoscritta.
[652]Cfr. H. Charlesworth, *Martha Nussbaum's Feminist Internationalism*, cit., p. 70-71.
[653] Ivi, p. 67.

provenienti da paesi con assetti difficili, hanno denunciato come strategia volta ad impedire ogni espressione di dissenso o di valutazione critica della cultura di appartenenza. Come fa notare in più occasioni Uma Narayan, filosofa femminista indiana alla quale Nussbaum riferisce alcune questioni controverse, in molti documenti ufficiali del dibattito internazionale femminista sono emerse le proteste contro la tendenza di far tacere le rivendicazioni delle donne attraverso argomenti come quello che si richiama alla cultura.[654]

Alla luce delle dichiarazioni della CEDAW che si occupa di discriminazione delle donne nella vita pubblica e privata e della relazione del Parlamento Europeo del 24 marzo 2009 sulla lotta contro le mutilazioni sessuali femminili praticate nell'UE,[655] il dibattito internazionale muove oggi verso una concorde risoluzione definitiva della pratica di *mgf*. La Commissione Europea ha promosso una Comunicazione su una strategia di lotta alla violenza contro le donne, la violenza domestica e la mutilazione genitale femminile, che dovrà essere seguita da un piano d'azione dell'Unione Europea, riconoscendo come strategia d'intervento misure concernenti la politica, la prevenzione, la protezione, il procedimento giudiziario, i provvedimenti e il partenariato; intervento noto come strategia delle sei "P", concepito nel quadro complessivo della lotta alla violenza contro le donne.

L'elenco delle capacità fondamentali consta di opportunità di funzionamenti che sul fronte dell'effettiva realizzazione rimandano alla libera scelta dei cittadini di adottare o meno un funzionamento.

L'analisi dell'approccio delle capacità permette di focalizzare le indagini sia in rapporto ai funzionamenti realizzati, sia sull'insieme di alternative che un individuo avrebbe a disposizione; dal momento che l'analisi delle diverse opzioni di scelta o delle alternative a disposizione, caratterizza l'indagine sulle capacità, mentre l'analisi sull'opzione in particolare dell'alternativa effettivamente scelta, riguarda i funzionamenti.[656] Pertanto la possibilità di pensare i diritti come capacità, permette di affrontare le questioni connesse alla qualità della vita non come garanzia formale dell'esistenza di un diritto ma piuttosto come possibilità effettiva di esercitarlo, il che si verifica soltanto se esistano misure efficaci adottate dai governi a tal fine, e quindi la domanda ultima cui si dovrebbe rispondere sarebbe cosa i cittadini siano concretamente, e non soltanto formalmente, in grado di essere e di fare. L'obiettivo

[654] M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, cit., p. 61 e ss.
[655] Si veda in merito Gazzetta Ufficiale del 6.5.2010, C 117 E, p. 52.
[656] A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 230.

politico che il CA intende raggiungere, si riferisce alla funzione delle istituzioni internazionali che spingano verso il raggiungimento di un consenso transnazionale nei confronti dell'elenco delle capacità, per fissare mete rilevanti per l'attività di cooperazione internazionale e per la promozione di una soglia minima di vita estesa ad ogni essere umano. Sebbene sia necessario costruire reti transnazionali di intervento, gli interlocutori politici principali riconosciuti nel CA, afferma Nussbaum, sono gli stati nazionali che si impegnano a formulare principi costituzionali a tutela dei cittadini verso cui si attuano misure di salvaguardia di questi, poiché le strutture transnazionali non sarebbero in via esclusiva sufficientemente in grado di attuare. Pertanto la proposta della Nussbaum si configura politicamente come base per una teoria sociale fondamentale, che abbia come riferimento la possibilità innanzitutto di garantire una soglia minima al di sotto della quale una certa capacità umana non sia accessibile e comprometta la stessa possibilità di una vita degna. La prima giustificazione della lista di capacità si riferisce infatti all'intuizione di quali spazi di funzionamento considerare veramente rilevanti per la vita umana. Si tratta di un accordo condiviso che vede l'adesione delle persone ad una lista intesa come nucleo di una concezione politica, senza implicare o assumere una particolare interpretazione metafisica del mondo o una precisa concezione della persona o della natura umana. Una realizzabilità multipla, condizione posta da Nussbaum in merito alla possibilità di porre in atto l'approccio delle capacità come progetto politico liberale, sarebbe così effettivamente aperta a revisioni e sensibile alle differenti determinazioni che le culture locali intendono adottare. Gli stati a tradizione escissoria e quelli che hanno conosciuto la pratica attraverso i processi migratori, hanno infatti adottato differenti linee di intervento per favorire una modifica della prassi consuetudinaria. Negli ultimi anni, in Guinea Bissau, dove non è ancora vigente una legge specifica contro le *mgf,* tanto che la pratica viene ricondotta ad altre misure del codice penale, si è scelta una strada che si colloca a pieno titolo nel *modus operandi* della bioetica, riferendosi in modo particolare ad un intervento che si richiama alle norme di buona condotta del personale sanitario, secondo l'art. 40 del Codice di deontologia che considera, secondo il principio del danno, la possibilità di effettuare interventi sugli organi genitali, secondo prescrizione medica e per ragioni terapeutiche. Il provvedimento pone l'accento sulle responsabilità di possibili casi accertati di *mgf* che coinvolgano le strutture sanitarie pubbliche e private e il dovere di comunicazione alle autorità giudiziarie.

V.7 Ending female genital mutilation.

Un recente caso di *mgf* che ha interessato l'Italia nel giugno 2012, ha richiamato l'attenzione sull'efficacia delle misure di prevenzione stabilite dalla legge n. 7/2006 relativa alle mutilazioni genitali femminili, a cui viene dedicato il primo capitolo relativo alle misure di informazione, formazione e prevenzione su cui poter far leva per intervenire in modo risolutivo su una pratica crudele a danno delle minori, ancora oggi silenziosamente diffusa in Italia. Si è assistito ad un ennesimo tentativo di sottoporre una bambina figlia di genitori egiziani, nata e residente ad Albenga, alla probabile infibulazione che sarebbe stata programmata in concomitanza con un viaggio che la famiglia avrebbe effettuato nel paese d'origine. Il fondato rischio di essere sottoposto alla pratica di *mgf,* ha previsto l'intervento dei giudici che ha evitato che si portasse a conclusione tale iniziativa anche intervenendo, come previsto dalla legge, con l'adozione di misure severe e repressive, provvedendo dunque alla sospensione della potestà genitoriale. Tale provvendimento aveva poi suscitato forti reazioni nella comunità islamica di Albenga, tanto da promuovere l'iniziativa di svolgere una manifestazione di piazza (che era stata prevista per venerdì 15 giugno, subito revocata, su iniziativa dei genitori della bambina egiziana) per reclamare un diritto ad effettuare una pratica tradizionale, espressione della rivendicazione di un'appartenenza identitaria. L'evento ha suscitato notevoli dibattiti, tra questi un'interrogazione scritta del Senato italiano in cui si chiede di affrontare la questione nella sua complessità, al fine di chiarire la possibile violazione di diritti umani fondamentali.[657]

La sospensione della potestà genitoriale, in esecuzione all'ordinanza del Tribunale dei minori di Genova, è stata considerata necessaria in quanto la situazione familiare inadeguata a garantire ai minori il soddisfacimento dei bisogni primari, tale sospensione, opportuna se intesa come provvedimento temporaneo, sarebbe stata, una restrizione particolarmente gravosa per i figli, se persistente nel tempo, per le conseguenze connesse alla mancanza reiterata della figura genitoriale. Esiste altresì l'urgenza, come questo episodio di cronaca solleva, di attuare misure efficaci volte a promuovere la sensibilizzazione culturale e suscitare il cambiamento.

Le misure penali a cui si dedica il secondo capitolo della legge 7/2006, a fronte delle scarse risorse rivolte alla prevenzione, risultano in compenso molto severe,

[657]Atto n. 4-07713, seduta n. 744, del 14 giugno 2012, reperibile all'indirizzo http://www.senato.it/japp/bgt/showdoc/frame.jsp?tipodoc=Sindisp&leg=16&id=664907

presentando un preciso carattere repressivo ed esternando un messaggio negativo che tende a stigmatizzare certe condotte culturali e le identità dei soggetti che le incarnano. Il recente caso di Albenga appare agli occhi di esperti conoscitori del fenomeno delle *mgf*, come espressione di una cattiva efficacia della legge sul fronte della prevenzione, "È probabile –affermano le esperte dell'associazione AIDOS- che la famiglia non abbia potuto beneficiare di iniziative di informazione sulla rilevanza penale della pratica in Italia, né sia stata coinvolta in attività di sensibilizzazione che avrebbero potuto dimostrare come le MGF/E sono una violazione dei diritti umani di donne e bambine e mettere in evidenza come anche nel loro paese d'origine, l'Egitto, la pratica sia ormai illegale e in progressiva diminuzione".[658]

Appare evidente la necessità che si promuovano interventi a livello internazionale che tuttavia abbiano una prospettiva metodologica soggettivista, come suggerisce il CA, in modo da comprendere il punto di vista delle persone che seguono questa tradizione e la ragione per cui si senta il bisogno di mantenere una pratica lesiva per la salute, in un contesto migratorio dove tale pratica non richiesta, risulta formalmente condannata dall'opinione pubblica. Le capacità sono importanti per il modo in cui conducono ai funzionamenti, ma non tutti i funzionamenti possono essere positivi e non tutte le capacità debbono necessariamente compiersi come funzionamenti effettivi.

La conoscenza della biografia dei soggetti coinvolti, costituisce un'importante condizione in fase di formazione e prevenzione per arginare il fenomeno, favorendo una prevenzione consapevole ed evitando di clandestinizzare il fenomeno, come sovente accade.

La proposta di risoluzione B7-0310/2012 del 11/06/2012[659] prende atto che "la mutilazione genitale femminile costituisce una violazione irreparabile che altera o danneggia intenzionalmente i genitali femminili per ragioni non mediche, che ha conseguenze irreversibili e riguarda attualmente 140 milioni di donne e ragazze che ogni anno altri tre milioni di ragazze rischiano di essere sottoposte alla procedura in questione",[660] tale premessa avvia un progetto di risoluzione presentato in occasione

[658]C. Scoppa, ufficio stampa del 26 giugno 2012, Roma, AIDOS, cfr. www.aidos.it

[659]Viene presentata a seguito dell'articolo 110, paragrafo 2, del regolamento sull'abolizione delle mutilazioni genitali femminili (2012/2684(RSP). Per una breve ricognizione delle conseguenze sulla salute ascrivibili alla pratica delle *mgf* e relativamente alle complicanze sulla salute fisica a breve e lungo termine e sulle conseguenze sessuali, psicologiche e psico-sociali si veda G. Sacchetti, Gli aspetti medici e ostetrico-ginecologici, in M. Mazzetti (a cura di), *Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili,* cit., pp. 79-86.

[660]Seduta del Parlamento Europea del 11-06-2012, RE\905092IT.doc, PE491.929v01-00, capo A-B, p. 1. Il documento attesta che attualmente in Europa vivono 500 000 donne che hanno subito mutilazioni

della sezione 67ª dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Il progetto di risoluzione definitiva che l'Assemblea intende adottare, prevede l'assunzione di efficaci strumenti giuridici regionali e internazionali che integrino la necessaria adozione di norme nazionali. Pur riconoscendo la centralità degli stati nell'avallare misure adeguate di prevenzione e sanzione della pratica, il Consiglio Europeo si mostra concorde con il Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite nel sostenere interventi per "l'adozione di una legislazione globale che proibisca ogni forma di mutilazione genitale femminile e ne punisca i responsabili; sollecita inoltre i paesi terzi ad attuare le decisioni e le convenzioni vincolanti nazionali e internazionali."[661]

La condanna definitiva delle *mgf* coinvolge al pari gli Stati africani che hanno adottato, in occasione del vertice dell'Unione africana tenutosi nel luglio 2011, una decisione a sostegno di una risoluzione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite che vieti la mutilazione genitale femminile in tutto il mondo e le pratiche nocive ad essa correlate, come i matrimoni precoci e ogni altra forma di violenza contro le donne. Si riconosce inoltre come tali pratiche contribuiscano in modo significativo alla mortalità e alla morbilità materne che possono essere arginate con la prevenzione.

Nella proposta liberale avanzata da Martha Nussbaum vengono indicati i tratti salienti di una progetto etico-politico inteso come nucleo morale di una specifica concezione basata su pluralismo e tolleranza, oggetto di un consenso politico convergente che ridefinisce lo spazio tra le nazioni, a partire da una possibilità di confronto convergente tra le persone che hanno altrimenti concezioni globali diverse del bene. La necessità di concepire una lista che si orienti in un contesto internazionale, richiede che ciascuna delle capacità sia modulata rispetto alle

---

genitali, che 180 000 minori risultano a rischio. Si tratterebbe di stime al ribasso che non tengono conto degli immigrati di seconda generazione e di quelli in posizione irregolare. Cfr www.europarl.europa.eu/sides/getDoc

[661] Seduta del Parlamento Europeo del 11-06-2012, capo C-3, RE\905092IT.doc, PE491.929v01-00, p. 3 in www.europarl.europa.eu/sides/getDoc Sui temi della 56a Sessione della Commissione ONU relativi aulla condizione delle donne, si veda Seduta del Parlamento Europeo n.49-febbraio 2012, pp. 22-24 in http://www.parlamento.it/application/xmanager/projects/Approfondimento_49_CeSPI_CSW.

condizioni e alle modalità con cui si realizza, a seconda dell'ambiente di vita e delle priorità che questo manifesta. Nussbaum parla di astrattezza, generalità e realizzazione molteplice delle capacità in quanto ognuna può essere realizzata in una varietà di modi diversi, *in conformità con i gusti individuali, le circostanze locali, e le tradizioni.* Ogni capacità costituisce inoltre uno scopo, una *meta* verso cui confluiscono i principi politici fondamentali che hanno il compito di tutelare la promozione delle capacità, più che la realizzazione dei funzionamenti, sebbene, come è stato detto, esistono circostanze, come quella relativa alla famiglia egiziana di Albenga, in cui si rende urgente un intervento diretto ai funzionamenti. In altre circostanze l'approccio propende per la possibilità di lasciare ai cittadini la scelta se perseguire la funzione in questione o meno. Si tratta di una concezione morale parziale che ha rilevanza politica e si propone come risorsa variamente declinabile, in base alla sensibilità culturale di ogni individuo. Altro principio liberale cardine della proposta normativa sostenuta da Nussbaum, riguarda la *libertà* e la *ragione pratica*: *il contenuto della lista delle capacità attribuisce un ruolo centrale al potere di scelta dei cittadini e alle libertà civili e politiche tradizionali*. L'ultimo principio di liberalismo politico investe il rapporto tra giustificazione della proposta all'interno dei singoli stati e la sua applicazione. Nussbaum indica, a tal proposito, i *controlli sull'attuazione* come necessità che l'approccio sia concepito per offrire una base filosofica ai principi costituzionali: *l'attuazione di questi principi deve essere lasciata, in gran parte, alla politica interna della nazione in questione, sebbene le agenzie internazionali e altri governi siano giustificati nell'usare la persuasione per promuovere questi sviluppi.*[662]

Le capacità significative per la vita indicano implicitamente o esplicitamente una selezione di merito a cui Sen e Nussbaum adducono: "la rivendicazione di dignità umana può essere ostacolata in vari modi, che noi ridurremo a due, corrispondenti ai concetti di capacità interne e di capacità combinate".[663] Nella concezione di capacità, ed in particolare nelle capacità interne, che non sono intese come condizioni innate e naturali, dal momento che l'approccio non si identifica con una teoria sulla natura umana, ma assume una particolare configurazione di tipo valutativo ed etico, volto a indicare quelle capacità senza le quali una vita possa perdere dignità; è possibile

[662] Cfr. M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie,* cit., pp. 314-316.
[663] M. C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 37.

riconoscere intuitivamente un interesse che accomuna tutti gli individui in modo universale e trasversale alle culture.

Vengono di seguito rielaborate, sulla base della lista proposta da Martha Nussbaum, quelle capacità centrali che si ritengono essenziali nel discorso sulle pratiche mutilatorie consuetudinarie, alla luce della riflessione condotta.

1) Capacità di essere sufficientemente tutelati sul piano dell'integrità fisica:

a. disponibilità di tutele sufficienti alle funzioni riproduttive;

b. poter mantenere un'integrità fisica senza rischiare di essere coattamente sottoposti a mutilazioni.

2) Capacità di essere in buona salute:

a. poter vantare una qualità accettabile di integrità psico-fisica;

b. disporre delle conoscenze necessarie sui comportamenti igienico-sanitari appropriati ad evitare complicanze in gravidanza ed ostacoli alla piena funzione sessuale;

c. essere in grado di vivere una sessualità adeguata e di provare piacere sessuale.

3) Capacità di apparire in pubblico senza vergogna (riprendendo una questione sollevata da Adam Smith poi ripresa da Sen):

a. ottenere tutela adeguata, a fronte di scelte impopolari che possono attirare stigma sociale e discriminazione a livello delle relazioni sociali nella comunità di appartenenza.

b. ottenere le risorse necessarie in termini di prevenzione e di intervento sui problemi di salute conseguenti o correlati alla pratica di mutilazione dei genitali femminili.

4) Capacità di partecipare alla vita sociale della comunità:

a. disporre della conoscenze minime necessarie per partecipare alle decisioni in merito alle *mgf*;

b. disporre delle necessarie conoscenze rispetto alle risorse disponibili e necessarie per intervenire efficacemente sul problema in relazione al territorio;

c. partecipare in maniera paritaria alle decisioni in merito a distribuzione ed accesso alle risorse necessarie per una vita pienamente dispiegata sul fronte della capacità di scelta.

Le capacità su menzionate sono capacità interne a partire dalle quali è possibile, in un ambiente favorevole realizzarne le rispettive espressioni combinate.

Si può notare che le prime tre capacità elencate siano direttamente connesse con la disponibilità individuale e con la loro qualità, mentre la quarta è legata alla disponibilità di potere e di spazio di libertà, ponendosi in relazione alla cultura di appartenenza e all'ambiente di vita. Seguendo l'impostazione suggerita dall'approccio delle capacità proposto da Martha Nussbaum, bisogna poi precisare che a partire dalle capacità elencate, i funzionamenti possono essere ulteriormente specificati, o al contrario accorpati, in base alle esigenze di indagine e alla rilevanza data ai vari elementi nei contesti a cui vengono riferiti. Si tratta verosimilmente di incorporare nelle singole realtà locali, fortemente diversificate in materia di *mgf*, i dettagli dell'approccio. D'altra parte, come si è sottolineato, la lista delle capacità non costituisce una visione comprensiva di bene, e Nussbaum sottolinea il fatto che è solo muovendosi all'interno di una particolare cultura, storicamente determinata, che siamo in grado di individuare i tratti essenziali ed universali di ciò che consideriamo di valore. Emerge quindi la necessità di una riflessione di carattere procedurale: non basta una concezione intuitiva delle capacità centrali che possano rendere l'esistenza umanamente dignitosa, per giungere ad una concezione di capacità come fine.

Un'osservazione critica potrebbe riguardare la difficoltà di tradurre in funzionamenti individuali alcune condizioni che influiscono sul raggiungimento di ogni determinata capacità: si pensi ad impedimenti ed ostacoli che possono arrivare da attori esterni alla comunità analizzata, che potrebbero rivendicare dei diritti sulle risorse, in base a decisioni prese fuori dalla comunità stessa. I problemi di analisi di questo tipo possono essere affrontati e in parte ovviati grazie all'inserimento di funzionamenti e capacità che riguardano le opportunità e le abilità di partecipazione dell'individuo. Il fatto che questa avvenga in maniera paritaria, come viene inteso nel CA, implica che non possano esserci forme ingiustificate di riduzione della capacità di *agency* di ognuno. Un altro aspetto importante riguarda la possibilità di scelta dell'individuo, prima di tutto in un senso pratico: ciò implica necessariamente un'analisi che sia in grado di distinguere il funzionamento della disponibilità dal funzionamento del suo utilizzo, in modo da sottolineare la differenza tra opportunità e abilità. Tale complicazione non è affatto superflua, soprattutto se si guarda con attenzione proprio alla storia degli interventi finalizzati alla promozione dello sviluppo umano: la distinzione tra opportunità di funzionamento e funzionamento

utilizzato, può favorire la comprensione dell'inefficacia di alcuni interventi che hanno fornito risorse ed iniziative considerate necessarie per promuovere una qualità di vita accettabile, senza tuttavia raggiungere quegli obiettivi ritenuti strategici per lo sviluppo umano. Lo scarto può avere origine da un elemento fondamentale che concerne la nozione di libertà e che costituisce un tratto saliente dell'approccio rappresentato dalla capacità di scelta; si pensi ad esempio alla scelta degli individui di adottare o meno una nuova pratica alternativa o una tecnologia che ridimensioni gli effetti nocivi degli interventi.

La Capacità di partecipare alla vita sociale della comunità, intesa come appartenenza e controllo del proprio ambiente politico e materiale, costituisce una tra le voci proposte nell'elenco delle capacità fondamentali che si vuole analizzare più nel dettaglio. Queste due capacità esprimono i funzionamenti di carattere più propriamente politico, che riguardano la sfera relazionale che pone al centro il rapporto tra capacità, pur sempre individuali ed espressione di queste all'interno di spazi sociali costitutivamente funzionali alla realizzazione di queste capacità. Tale discorso pone al centro dell'attenzione un obiettivo politico che contraddistingue la riflessione etica della Nussbaum e si configura come individuazione, con la nozione di soglia, di un minimum di capacità da raggiungere, tale da poter considerare una vita degna di essere vissuta e quindi promuovere il raggiungimento egualitario di questo livello minimo di capacità fondamentali, fissando i tratti salienti di un paradigma che non intende stabilire una piena uguaglianza delle capacità, poiché differenti e variegate sono le condizioni individuali e gli assetti sociali che riguardano la vita delle persone.

La nozione di soglia di capacità, nella sua espressione di condizione minima di dignità della vita umana, promuove sul piano etico e politico la questione della minimizzazione dell'esclusione dal godimento delle capacità fondamentali. In questo modo l'etica delle capacità pone al centro la libertà di scelta, posta in relazione alla disponibilità di alternative accessibili ed assume come obiettivo politico la garanzia delle condizioni sociali, economiche e culturali, incentrando la discussione sull'essere in grado di ottenere tali capacità. L'approccio ha l'ambizione e l'obiettivo di elaborare una base per la formulazione dei principi costituzionali fondamentali che i cittadini hanno diritto di pretendere dai propri governi o che i governi debbono essere in grado di garantire agli individui, al di là delle preferenze espresse da questi. È questa seconda direzione della prospettiva politica delle capacità che suscita maggiori critiche in seno alla possibilità, di cui Nussbaum non fa mistero, che le

istituzioni possano assumere in alcune circostanze condotte pubbliche mirate a interventi strategici volti a inibire determinate condotte.

V.8 Conflitto tra norme?

Mentre sul piano istituzionale è la norma giuridica a prevalere, su quello psicologico e sociale, per le donne africane, è certamente più vincolante la norma consuetudinaria, perché fa sorgere un'obbligazione sociale e religiosa estremamente cogente, che spaventa e condiziona maggiormente rispetto alla sanzione prevista dalle legislazioni dei paesi. Dalle testimonianze di donne egiziane residenti a Catania da alcuni anni, emerge che la sanzione morale e sociale, dovuta al mancato rispetto della norma comunitaria, è sicura ed incisiva. A. residente a Catania da 9 anni afferma:

l'isolamento sociale ed economico è, infatti, impossibile da evitare per una donna non mutilata… essere isolate è difficile da sopportare ... Qui no! Non ti isolano però non pensano bene di te.

L'isolamento sociale, gravoso nel paese di origine, si fa tuttavia meno consistente nel paese di migrazione. La sanzione ufficiale, presente nei due paesi in questione, non è percepita come un pericolo o un deterrente perché non presenta precisi caratteri di certezza e gravità. La donna egiziana aveva in merito dichiarato che non fosse presente nel suo paese alcuna legge in materia di *mgf*. In realtà si tratta di una legge vigente dal 2008 che tende tuttavia a conservare la possibilità di effettuare un intervento per ragioni mediche; prassi già presente in un provvedimento del Ministero della Sanità e risalente al 1996 con cui si contribuisce alla medicalizzazione della pratica.

Altra testimonianza è quella di F. proveniente dal Senegal, residente a Catania da circa 10 anni, ma racconta con lucidità l'esperienza vissuta nel paese d'origine:

Chi si estrometteva da pratiche tradizionali come i tatuaggi in viso, nel contorno delle labbra o altre forme di decorazione estetica o le mgf, allora veniva emarginato e schernito. Chi non fa l'escissione viene insultata perché è come una donna sporca o che non si pettina i capelli.

Secondo l'analisi proposta dalla dottoressa Gou-Wendenda Marie Denise

Zaksongo, originaria del Burkina Faso, vice Direttore del C.A.R.A. di Mineo, bisogna porre adeguata attenzione alla libertà di seguire una determinata norma o di rigettarla:

La pratica di MGF fa emergere un conflitto tra il diritto all'espressione culturale e tradizionale e il diritto all'integrità fisica. Questo difficile conflitto, dal mio punto di vista, deriva dalla mancanza di mediazione tra studiosi e tradizionalisti di diversi paesi, in quanto c'è chi vuole sradicare detta pratica pensando di imporre le proprie ragioni. L'unico modo, a mio giudizio, è la MEDIAZIONE nel rispetto dei vari pensieri, senza far prevalere l'uno sull'altro. Finchè non c'è una comune consapevolezza delle conseguenze, non sarà facile la totale eradicazione del fenomeno.

La pratica della mutilazione genitale femminile, in quanto consuetudine, impone di essere considerata nel contesto generazionale, spaziale e culturale in cui manifesta. Così per alcune donne risulta essere un'imposizione per altre non lo è. Ponendo dunque l'accento sulla capacità di scelta, dal mio punto di vista l'istruzione e la sensibilizzazione sulle conseguenze delle MGF, è possibile accrescere la capacità di scelta delle donne soggette alla pratica.

Da un confronto tra la legge italiana n.7 del 2006 e la legge in materia di *mgf* vigente in Burkina Faso, la dottoressa Zaksongo rileva alcuni meriti specifici che la legge burkinabè presenta:

1) *va ricordato che Thomas Sankara (ex presidente del Burkina Faso) fu il primo leader africano a scagliarsi contro le mutilazioni genitali femminili, tanto in uso negli anni fino al 1970 anche in Burkina Faso, condannandole pubblicamente a più riprese.*
2) *Grazie al decreto legge voluto da Thomas Sankara, dopo la sua morte molte donne del Burkina Faso hanno continuato la lotta per l'eradicazione delle MGF, lunga e dura lotta che ha portato all'adozione della legge "LOI n°043/96/ADP del 13 NOVEMBRE 1996 riportante clausole penali.*
3) *L'adozione di suddetta legge e il lavoro fatto da uomini e donne del Burkina Faso e oltre mare, ha portato ad un risveglio di coscienze sul tema delle MGF, cosicché il Ministero dell'istruzione burkinabè, dopo tanti anni, ha reintrodotto nel programma di insegnamento della scuola elementare il processo di educazione e sensibilizzazione contro le MGF.*
4) *Sulla falsa riga della legge burkinabè, molte campagne di sensibilizzazione*

sono state promosse all'interno della nazione e successivamente da altre nazioni vicine, dove prima c'era silenzio sul tema, nonostante la pratica venisse applicata.

Emerge allora la necessità di affrontare la lotta alle pratiche di mutilazione dei genitali femminili, nei contesti culturali di riferimento, non solo come violazione dei diritti umani, e quindi con misure di repressione e sanzione adeguate, ma attraverso interventi che presentino tre funzioni fondamentali: la prevenzione generale, il riordinamento simbolico dei beni protetti in una certa collettività e la funzione pedagogica.[664]

La funzione sanzionatoria appare ancora inficiata da ambivalenza, essendo adottata dagli stati per punire la pratica, ma allo stesso tempo viene adottata dalla comunità di appartenenza, nei paesi di origine solo marginalmente nei paesi migratori, come sanzione morale e sociale, isolamento e derisione di chi si rifiuta di sottoporvisi. Una legge specifica contro le *mgf* dovrebbe quindi assumere una forte connotazione simbolica, in modo da esprimere un chiaro giudizio negativo della pratica, senza tuttavia generare stigma a danno dei soggetti coinvolti. La funzione strategica più complessa e allo stesso tempo più efficace è quella pedagogica, che, attraverso un approccio narrativo e biografico, che nell'elaborazione del CA proposta dalla Nussbaum appare rilevante, favorisca relazioni trasformative delle condotte nocive, suscitando un approccio critico alla cultura ed ai valori tradizionali. Si tratta dunque di riconoscere, senza tuttavia escludere lo strumento penale, l'efficacia delle campagne di informazione e sensibilizzazione già avviate da oltre un decennio nei paesi a tradizione escissoria e nei paesi di migrazione, avendo come obiettivo centrale l'impegno a favorire la conoscenza e sostenere scelte consapevoli. Si tratta di sviluppare sul piano formativo quella capacità socratiche che stanno a fondamento, afferma Nussbaum in *Not for Profit,* di un'abilità di ragionamento critico che permette ad ognuno di interrogarsi sulle questioni di vita senza vincoli o pregiudizi, in modo da proporre una cultura della responsabilità.

Una valutazione che guardi alle azioni e che ne consideri anche la portata delle conseguenze, si può configurare come un discorso sui diritti. Amartya Sen affronta la questione della valutazione di un'azione in misura delle sue conseguenze, fino a sostenere che: "a teleological approach can […] give more than a instrumental role to

[664]Cfr. F. Di Pietro, *Le norme sul divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*, in Diritto&Diritti. p. 38. Reperibile in www.diritto.it

rights".[665] L'autore suggerisce di porre attenzione al benessere senza tuttavia generare imbarazzi in seno al discorso sui diritti, ammettendo, ad esempio, la possibilità che si generino conflitti tra diritti. Un altro limite dell'approccio riconosciuto dalla stessa Nussbaum, riguarda il problema della giustizia sociale che concerne la distribuzione delle opportunità e le eventuali disuguaglianze che si verificano al di sopra della soglia minima. Tuttavia "stabilire una soglia con precisione è compito di ogni nazione e, entro certi limiti, è ragionevole per le nazioni farlo in maniera diversa, tenendo conto della propria storia e delle proprie tradizioni."[666] Rispetto alla possibilità di discutere dove porre la soglia perché possa essere espressione di un progetto produttivo, sono molte le questioni che emergono a margine di condotte estreme, circa l'individuazione della soglia come l'utopismo o la mancanza di ambizione.[667] L'approccio delle capacità riferito alla riflessione sui diritti, mette in discussione la possibilità di concepire un'unica soglia per ogni nazione o differenziarla in funzione delle condizioni di vita specifiche. Si pone allora una questione ad oggi irrisolta nel dibattito sulle *mgf,* quella di stabilire all'interno di una posizione generale di condanna della pratica come lesiva per la salute della donna, la possibilità di intendere per ogni nazione che intenda condannare ed eliminare la pratica un unico divieto, che ne sancisca la dimensione di reato o sarebbe in alcuni contesti auspicabile riconoscere in un dato momento una possibilità alternativa come il rito simbolico non invasivo.[668]

Bisogna dunque spostare l'attenzione sul ruolo dei governi che non siano solo garanzia di tutela della libertà negativa ma sostegno alle libertà positive di fare e di essere. La questione delle *mgf* che si è tentato di affrontare nell'ottica dell'approccio delle capacità, solleva anche il problema di affrontare nella forma di intervento costituzionale questioni che sono interne alla famiglia, "il luogo dove le idee dell'inazione statale e della «libertà negativa» sono risultate particolarmente perniciose […]. La distinzione liberale classica tra sfera pubblica e sfera privata favorisce la concezione di una naturale non ingerenza dello stato sostenuta da tanti pensatori liberali".[669]

---

[665] A. Sen, *Utilitarianism and Welfarism*, in "The Journal of Philosophy", 9, 1979, p. 488.
[666] M.C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p.46.
[667] Ivi, p. 47.
[668]Sul rito alternativo simbolico delle *mgf,* tra gli altri, Danilo Zolo ha espresso perplessità sulla affrettata chiusura del dibattito sulla *sunna rituale*, a fronte della pacifica accettazione della circoncisione che, pur non essendo immune da controindicazioni mediche, possa in alcuni contesti essere praticata dal Servizio sanitario nazionale.
[669] Ivi, p. 69.

La nozione seniana di *Goal rights sistems*, suscita molte domande in seno alla riflessione etica che questa solleva, in rapporto ad una concezione legata alle capacità.[670] Si tratta di valutare una prospettiva relativa a obblighi imperfetti, ad una valutazione interna che riguarda in senso positivo un orientamento dell'azione[671], o assumere una posizione che consideri la libertà in senso negativo, assumendo la valutazione delle conseguenze come permessi.

Secondo Sen un approccio morale basato sui diritti, presenta notevoli vantaggi in seno alla possibilità di affrontare in modo adeguato questioni che riguardano la deprivazione, essendo l'appello a diritti morali o ai diritti umani una questione da sempre posta al centro della discussione sulla vita umana. Solitamente, sottolinea Sen, l'approccio morale ai diritti si pone in una prospettiva procedurale "in questa forma, i diritti non specificano direttamente ciò che una persona può o non può avere, ma specificano le regole che devono essere seguite per rendere legittimi gli averi e le azioni di questa persona. […] Ritengo che questo modo di considerare i diritti indipendentemente dalle conseguenze sia fondamentalmente imperfetto".[672]

L'analisi condotta da Amartya Sen, partendo dalla sua critica alla prospettiva procedurale, rileva il merito che tale punto di vista aveva avuto sui diritti, distinguendo opportunamente tra libertà negativa e positiva ma non aveva centrato un ulteriore problema: da una parte la libertà da impedimenti e dall'altra la rilevanza di un contenuto pratico rispetto alla capacità effettiva di compiere liberamente un'azione. Sen aggiunge ulteriori significati alla distinzione tra libertà positiva e negativa, indicando altresì che l'apprezzamento della libertà negativa, anzi, deve avere implicazioni positive, ponendo una questione cardine della riflessione morale costituita dalla disponibilità di scelta e dalla scelta effettivamente operata.

"Anche se l'agente morale non è chiamato *direttamente* in causa dalla violazione di un diritto, esso può ciononostante avere l'*obbligo imperfetto*, in una cornice come quella proposta da Sen, di fornire un aiuto alla persona che sta subendo la violazione […]. Questo *obbligo imperfetto* può essere specificato in maniera piuttosto imprecisa (senza indicare *chi* in particolare è chiamato a prendere l'iniziativa, né quanto a fondo deve andare nel rispetto di questo dovere) e ciononostante svolgere un ruolo decisivo nell'esercizio valutativo. La mancata considerazione di questa forma di

[670] A. Sen, *Rights and Agency*, cit., pp. 15-19.
[671] I. Kant, *Fondazione della Metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 74-81.
[672] A. Sen, *Risorse, valori e sviluppo*, cit., p. 126. Cfr. anche A Sen, *Rights and Agency,* cit., pp. 4-6.

obbligo può ingenerare effetti negativi sia in termini di rispetto di altri diritti, sia a livello di altre finalità".[673]

La nozione di diritti come fini che emerge nella filosofia delle capacità di Amartya Sen, si pone in relazione con l'idea di *positional-objectivity* che risponde alla possibilità di combinare insieme relatività posizionale dell'individuo che concerne la sua condizione di valutazione morale che è soggetta alla posizione assunta dallo stesso e l'oggettività pretesa dei valori.[674]

L'autore si riferisce sul piano esemplificativo al caso dell'analfabeta e dell'individuo che viene istruito e tuttavia sceglie di non leggere nulla. Questa distinzione sul piano dell'utilità sarebbe del tutto irrilevante ma, se ci si riferisse alla libertà positiva su cui si incentra l'etica delle capacità, allora la distinzione tra il primo e il secondo caso di analfabetismo, appare notevole in termini di opportunità di scelta e di alternative effettivamente disponibili. Anche la Nussbaum assume la tutela della libertà di scelta come base di una nozione di libertà non solo formale ma sostanziale, per non cadere in una forma apparente di scelta che sarebbe distante dalla nozione di giustizia sociale, riconoscendo che la libertà debba essere sostenuta sul piano non solo dei diritti formali ma sostanziali. Se una persona può formalmente essere tutelata dal rischio di essere sottoposta alla pratica di *mgf* perché esiste una legge che ne vieta l'attuazione, non è possibile tuttavia ammettere che tale persona sia davvero nel potere di non sottoporvisi, che abbia una concreta possibilità di decidere, e non una mera disposizione formale.

V.9 ONG e collettivi: tentativi di espansione delle libertà.

Collettivi di donne come la *Self Empowerment Women Association* (SEWA), "svolgono un ruolo prezioso nel dare alle donne affetto e amicizia, nell'occuparsi dei loro bambini, nel promuovere altre capacità; le famiglie convenzionali hanno spesso meno successo".[675] L'approccio delle capacità contempla anche la possibilità di assumere esiti per certi versi tragici, generando conflitti tra valori, poiché, nel rivendicare il contesto delle relazioni familiari come spazio di una riflessione etica

[673]P. Ligutti, *I diritti come fini. La riflessione di Amartya Sen tra consequenzialismo e teorie deontologiche*, cit., p. 473.
[674]Ivi, p. 479.
[675] M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit., p. 328.

pubblica, l'approccio delle capacità appare più sensibile rispetto ad altri approcci come quello rawlsiano che pare accettare certi gruppi come dati, senza interferire sul loro funzionamento. I diritti patrimoniali, il diritto di proprietà delle donne è stato talvolta recepito come causa della distruzione delle relazioni familiari, perché contrario all'intenzione di conservarne la condotta tradizionale.[676] Se il controllo delle proprietà costituisce sostanzialmente una capacità centrale, essa deve essere sostenuta, anche a fronte delle accuse che liberali come Rawls potrebbero muovere al riguardo, criticando l'eccessivo intervento statale sulla famiglia, luogo delle relazioni private e contesto in cui *il principio di equa opportunità può essere realizzato soltanto in modo imperfetto.*[677] La capacità economica, l'accesso al prestito, l'accesso al lavoro fuori dalle mura domestiche, costituiscono una fonte irrinunciabile di libertà ed autonomia.

"Dovunque nel mondo si assista a evidenti violazioni dei diritti delle donne […] è possibile intervenire appoggiandosi al movimento internazionale per i diritti umani, alle organizzazioni non governative di vario genere, è auspicabile, ai nostri governi, qualora questi ultimi dimostrino sufficiente coraggio per fare ciò".[678] Nussbaum, convinta assertrice che sia necessario un approccio filosofico alla riflessione sulle problematiche che riguardano le donne in contesti particolarmente difficili, sostiene l'opportunità di una visione universalista capace di rintracciare nella dimensione delle funzioni umane centrali, la cifra di una riflessione etica che indirizzi anche sul piano politico, la tutela delle donne, individuando i fondamenti di un progetto politico che, riconoscendo l'universalità della cultura dei diritti umani, possa prospettare un consenso per intersezione tra nazioni, nell'intendere la dignità come condizione che appartiene alla soglia superiore di capacità.[679]

Poiché l'etica delle capacità pone come centrale le libertà e l'*agency* dell'individuo, si può innanzitutto ritenere che la *mgf* privi l'individuo dell'opportunità di scegliere quale funzionamento sessuale assumere, imponendo una scelta che ne impedisca qualunque altra.[680] Nella circostanza appena indicata, l'intervento dello stato sarebbe indirizzato ai funzionamenti, fintanto che non si

[676] Ivi, p. 332-335
[677] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 76.
[678] M.C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 30.
[679]Sulla questione delle capacità oltre i confini nazionali si veda il confronto che la Nussbaum propone con il liberalismo politico di Rawls in M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie,* cit., pp. 318-323. Cfr. anche M. C Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone,* cit., p. 74.
[680] M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 106.

verifichino le condizioni perché l'individuo sia nella condizione di scegliere le capacità da realizzare. In questo modo l'ammissione di interventi di tipo paternalistico, è ragionevolmente correlata al fatto che la proibizione di un'opzione effettuata nell'infanzia si ripercuota nella vita adulta come "un'infrazione alla libertà talmente grave da rendere la vita delle persone incompatibile con la dignità umana."[681]

La promozione nell'etica delle capacità di diritti civili e politici su un piano sostanziale e non meramente formale, giustifica l'adozione da parte delle istituzioni di misure paternalistiche per favorire la capacità di partecipazione e di scelta. Una posizione che sembra tradire quel liberalismo politico e non comprensivo a cui intende aderire Nussbaum. "Ai governi sembra plausibile bandire la mutilazione genitale femminile, anche se praticata senza coercizione, perché, oltre ai rischi a lungo termine per la salute, la pratica implica l'eliminazione permanente di gran parte del piacere sessuale, sebbene gli individui dovrebbero essere liberi di scegliere di non provare piacere sessuale se lo preferiscono".[682] La questione delle *mgf* dovrebbe essere intesa allora nell'ottica della promozione delle libertà sostanziali, oltre la tutela formale della donna.

Nella concezione espressa dalla Nussbaum, l'immaginazione narrativa assume un ruolo centrale nel definire le relazioni umane e nel rendere possibile una comprensione tra esperienze e realtà culturali molto diverse tra loro. Il valore educativo dell'immaginazione favorisce la capacità e l'abilità di porre la nostra condizione in relazione con l'altro. Con questo intento viene presentata la storia di una delle protagoniste di *Women and Human Development,* la giovane Jayamma che manifestava con convinzione il desiderio di tutelare la propria integrità fisica eppure "a Jayamma sembrava -afferma Nussbaum- mancasse non solo il concetto di sé come persona, titolare di diritti che possono essere violati, ma anche il senso dell'ingiustizia di quanto le stava accadendo".[683] Ponendo l'accento sulle capacità e non sui desideri, si evitano gravi fraintendimenti che possono interessare

[681]Cfr. M.C. Nussbaum, *Creare capacità,* cit., p. 34. Richard Arneson propone una prospettiva convergente verso l'approccio delle capacità nella versione proposta da Sen, in merito alla concezione di eguaglianza. Nella teoria di Arneson l'eguaglianza viene definita come eguali opportunità di benessere, obiettivo che sostiene nel campo della salute, anche attraverso condotte paternalistiche orientate a garantire i rispettivi funzionamenti. Cfr. R. Arneson, *Eguaglianza ed eguali opportunità di benessere*, in I. Carter (a cura di), *L'idea di eguaglianza,* cit., pp. 176-181.

[682]M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 113. Il caso di rinunciare permanente ad una capacità fondamentale come quella riproduttiva a cui aveva dovuto rinunciare Vasanti per volontà del marito.

[683]Ivi, p. 145.

l'accettabilità sul piano etico di ciò che gli uomini desiderino per le donne e ciò che le donne tendono a desiderare per se stesse, nei contesti di vita particolarmente problematici.

La riflessione sulle preferenze adattive permette di comprendere la nozione di salute emotiva, espressione di una complessità eterogenea all'interno della quale l'individuo acquisisce la propria dimensione identitaria, in rapporto all'ambiente di vita a cui si aderisce talvolta in modo coatto. Più recentemente la questione delle preferenze adattive viene sollevata da Nussbaum in riferimento alla vita di Vasanti, che, se non avesse ricevuto l'aiuto della ONG Sewa, non avrebbe mai potuto esprimere un sentimento di insoddisfazione verso lo stato di emarginazione sociale, economica e verso la condizione di analfabetismo che erano considerate consuete nel contesto in cui la donna viveva. Senza l'intervento della ONG che aveva concretamente permesso a Vasanti l'accesso al credito ed alla formazione, *due funzionamenti fecondi,* la donna, come molte altre che versano nella sua stessa condizione, non avrebbero potuto rendere possibile evitare la soggezione alla violenza domestica e all'umiliazione dell'integrità psico-fisica di cui era stata reiteratamente m vittime. Vasanti poté iniziare a cogliere il valore di certe capacità rilevanti perché la sua vita raggiungesse una condizione minima di dignità solo nel confronto con alternative possibili rispetto alla condizione tragica a cui sembrava essere condannata. "Nel contesto di esistenza come quella di Vasanti, il problema della scelta e dell'agency si impone con forza. Spesso le donne sono trattate come esseri subordinati e passivi, creature da assistere (o no), anziché come esseri umani indipendenti che meritano rispetto per le loro scelte".[684]

Partendo dalla riflessione che negli ultimi anni si è consumata intorno alle teorie delle scelte razionali e alle obiezioni che ne sono sorte in seno a ciò che Sen aveva indicato come *sciocchi razionali*, si può ritenere che l'allargamento della base informativa nelle questioni concernenti le scelte abbia un'implicita pretesa etica, che rende sul piano morale il proceduralismo stretto, insufficiente se non abominevole. Il tentativo della Nussbaum di affrontare una dimensione universale del discorso sulle capacità sul fronte etico e politico, si propone dunque come alternativa credibile a welfarismo e platonismo. Il primo prende le mosse dal rispetto delle persone e per le scelte che effettivamente esse compiono e riferisce l'idea che le preferenze siano tutte sullo stesso piano sul fronte politico, poiché la scelta sociale costituisce una

[684] M.C. Nussbaum, *Creare capacità*, cit., p. 60.

forma di aggregazione globale.[685] Rispetto alla preferenze adattive, la posizione platonista sostiene che la giustizia e il rispetto per i valori umani siano sovente calpestati da interessi particolari ed egoismi diffusi e assume una posizione euristica, rispetto alla quale qualunque preferenza espressa sia irrilevante nel definire la bontà di una scelta.[686] Entrambe le posizioni appaiono in una prospettiva concreta di vita, quella a cui il CA riconduce la riflessione sulle preferenze adattive nell'esistenza vulnerabile delle donne, inapplicabili o eticamente inaccettabili perché renderebbero impossibile criticare una prassi avallata tacitamente dal diritto formale o da quello consuetudinario su cui fa leva la pratica di *mgf*. Nel CA si tratta di conciliare l'idea che un approccio sia considerabile sostanzialmente buono e l'idea che i desideri informati meritino attenzione. Ciò mette in discussione l'idea che, in assenza di conflitto, un certo bisogno non possa accampare alcuna pretesa e le preferenze siano condotte individualmente espresse in modo il più possibile informato e razionale.[687] Secondo il platonismo non si dovrebbe riconoscere nella percezione di sé delle persone, la base per una critica o per una spinta verso cambiamenti significativi per la vita.

Jon Elster, in *Sour Grapes,* aveva sollevato forti critiche verso le preferenze adattive, ma lasciava aperta la questione etica legata a quale normatività riconoscere nell'indirizzare la condotta morale. Tuttavia il riconoscimento di un insieme di norme universalmente significative che si pongono come presunte preferenze che ogni individuo può ragionevolmente desiderare di avere, essendo idee intuitive di una vita di qualità, indirizza la posizione di Elster verso il rischio di una deriva platonista, una forma di universalismo dei valori che finisce per prescindere dalle vite dei singoli individui e dalle preferenze che questi esprimono. Il rischio di cadere nel platonismo viene risolto nel riconoscimento delle preferenze come una dimensione dell'intelligenza umana, dal momento che le preferenze insieme alle emozioni, ai desideri compongono la personalità umana. Discriminanti rilevanti nel distinguere tra preferenze nocive e preferenze intelligenti, sono poi da riferire all'ambiente, al livello di conoscenza che possono contribuire a rendere autonoma la determinazione di queste. È possibile contestare desideri e preferenze, afferma Elster,

[685] Cfr M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 148-151
[686] *Ibidem.*
[687] È questa la concezione welfarista di J. Harsanyi che afferma "le preferenze vere di una persona sono le preferenze che avrebbe se avesse tutte le informazioni rilevanti sui fatti, se ragionasse sempre con la massima attenzione e avesse uno stato d'animo assai favorevole alla scelta razionale" cfr. J. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale,* in A. Sen-B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre. Giustizia, benessere e diritti nell'era del mercato globale,* cit., p. 55.

in base alla loro origine o al loro contenuto, qualora si tratti di desideri o preferenze non etiche. La riflessione di Elster si sofferma su un esempio di preferenza non autonoma ma adattata a condizionamenti derivanti da ciò che in un certo contesto è ritenuto possibile. "La formazione di preferenze adattive è l'adeguamento delle esigenze alle possibilità, non il deliberato adattamento favorito dai pianificatori del carattere, ma un processo causale che avviene inconsciamente. Al di là di tale adattamento c'è l'impulso a ridurre la tensione o la frustrazione che si prova nell'avere esigenze che non è possibile soddisfare".[688]

La questione delle preferenze adattive rimanda quasi per necessità al confronto con la concezione utilitarista che Elster critica indicando come "per l'utilitarista, non si darebbe perdita alcuna di benessere se la volpe fosse esclusa dal consumo dell'uva, dato che in ogni caso la riteneva acerba. Ma naturalmente la causa della sua affermazione che l'uva è acerba era la convinzione che sarebbe stata esclusa dal suo consumo, ed è quindi difficile giustificarne la risoluzione richiamandosi alle sue preferenze".[689] La possibilità di accedere a preferenze informate, su cui insiste anche la posizione di Nussbaum, implica da parte degli individui la volontà, l'interesse e la disponibilità a considerare più alternative e a superare la valutazione sulla base delle preferenze date. Elster distingue poi il mutamento di preferenza attraverso l'apprendimento e l'esperienza da un mutamento adattivo di preferenza, facendo riferimento alla possibilità che "in un insieme di alternative preferisco un'opzione di cui ho scarsa esperienza, sperimentandola posso cambiare idea e riportarla tra le alternative inizialmente respinte".[690] Il alcuni casi le preferenze adattive e le percezioni adattive sono tra loro strettamente connesse. Ciò appare evidente nella versione francese della favola della volpe e l'uva a cui si richiama lo stesso Elster, evidenziando come la volpe sia ingannata dalla sua percezione dell'uva.

Il soddisfacimento di una prospettiva normativa universale dovrebbe considerare la molteplicità delle molte istanze che le persone in varie circostanze desiderano. Pertanto, si tratterebbe di conciliare il riconoscimento della libertà sul piano formale e sul fronte della capacità reale che ogni individuo sia in grado di realizzare. La critica di Nussbaum si concentra non solo sulle preferenze delle donne rispetto a se stesse e le preferenze che in generale si considerano confacenti all'essere donna in un

[688]J. Elster, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 36.
[689]Ivi, pp. 133-134.
[690]Ivi, p. 136. Sulla formazione adattiva delle preferenze e la formazione contro adattiva delle preferenze si veda anche J. Elster, *L'utilitarismo e la genesi dei voleri*, in A. Sen-B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre. Giustizia, benessere e diritti nell'era del mercato globale,* cit., pp. 271-274.

dato contesto.[691] Secondo la riflessione espressa da Martha Nussbaum, la condotta adattiva illustrata da Elster risulta troppo ristretta e riduttiva nello spiegare le dinamiche dell'adattamento nella preferenza al solo schema della volpe e l'uva. In particolare la filosofa pone l'accento sulla differenza che pare trascurata riguardo al carattere di irreversibilità dei cambiamenti di desiderio basati sull'apprendimento e sull'esperienza, mentre le preferenze adattive sarebbero reversibili.[692] "Le preferenze adattive -continua Nussbaum- si formano senza il nostro controllo o la nostra consapevolezza, attraverso un meccanismo causale che non è di propria scelta; è per questo che Elster le trova sospette, nonché cattive basi per la scelta sociale. Egli le contrappone alle «preferenze autonome» che sono state in qualche modo oggetto di riflessione e sono state deliberatamente scelte, o almeno approvate, da colui che agisce".[693]

La libertà delle persone si può riconoscere nella sua rilevanza, a partire dall'intensità con cui gli individui vogliono ciò che considerano essere un proprio diritto. Ma questa concezione tuttavia suscita non poche perplessità. Si pensi ai due casi ampiamente analizzati in *Women and Human Development* che descrivono il caso di Vasanti più decisa e consapevole a voler contrastare l'oppressione del marito, diversamente dal caso di Jayamma, che si era in qualche modo rassegnata alla discriminazione e all'oppressione.[694] "L'adattamento di Vasanti era il più superficiale, perché si era convinta da tempo delle cattive condizioni in cui si trovava il suo matrimonio: voleva che la violenza domestica finisse, insieme ad un maggiore controllo delle fonti del suo benessere economico, ma non aveva la concezione di sé come di qualcuno a cui è stato fatto un torto, che ha il diritto di non essere insultata".[695] Il carattere straordinario e trasformativo di un'esperienza come quella offertale dalla SEWA le aveva poi permesso di conoscere cosa volesse dire essere titolare di diritti e trasferire la propria esperienza agli altri. Ciò che appare rilevante in queste circostanze, è la capacità di acquisire due livelli di coscienza circa l'esperienza di vita: l'aver vissuto una situazione negativa e la comprensione che questa situazione sia stata una violazione di diritti.

---

[691] M.C. Nussbaum, *Symposium on Amartya Sen's Philosophy: 5 Adaptive Preferences and Women's Options* in "Economics and Philosophy", 17, 2001, pp.68-69.
[692] M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti,* cit., p. 168.
[693] Ivi, p. 169.
[694] Ivi, p. 170.
[695] Ivi, p. 171.

La Nussbuam accenna all'esperienza di Lila Datania, appartenente alla SEWA, che nel 1992 ad Ahmedabad poté produrre dei video sulla vita e la condizione delle donne; ciò rendeva possibile intraprendere, attraverso la narrazione documentaria, un'attività di testimonianza e denuncia prima impensabile per una donna. Tale attività si rivelava trasformativa non solo per la vita di Lila Datania, ma per la vita delle altre donne della comunità che potevano assistere alla visione documentaria. Anche in questa circostanza, il credere di non poter fare cose o di non poter scegliere altrimenti sarebbe in effetti, come si è spiegato in precedenza, da ricondurre ad una induzione artificiale di desideri collegata alla trasmissione culturale. Da un'intervista ad una donna senegalese, H., residente a Catania da oltre un decennio, emerge, attraverso il ricordo dell'attività della madre, T. S., attivista presso una ONG francese che svolgeva una campagna contro le *mgf* in alcuni villaggi del Senegal, come la visione di documentari informativi fosse molto efficace nel sensibilizzare le donne. F. ricorda come alla vista delle immagini di bambine sottoposte dalla pratica,

tutte le donne del villaggio piangevano e si condivideva la paura. Ricordo l'immagine di una bambina che tremava come una foglia prima di essere sottoposta.

Si parlava poi di una donna che la praticava per mestiere: per lei era una fonte di denaro, era motivo di lavoro, e allora…

Nel nostro paese è stata recentemente prodotta una *docu-fiction* "Vite in cammino" realizzata nell'ambito del progetto *Mutilazioni dei genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti* coordinato da AIDOS, in cui si affronta la problematica delle mutilazioni genitali femminili, contestualizzata nelle dinamiche migratorie che coinvolgono l'Italia. La proposta di un video che presenta una forte valenza emotiva contribuisce a suscitare conoscenze per mezzo di uno strumento comunicativo che, attraverso l'empatia narrativa, suscita la riflessione critica e favorisce il cambiamento.

Molti teorici hanno proposto strategie di intervento volte a modificare le condotte tradizionali responsabili di violenza contro le donne. Obiora aveva discusso della necessità di comprensione, cooperazione e costante aggiornamento di coloro che partecipano in modo significativo alle questioni relative alle *mgf*. Negli ultimi decenni sono stati posti in essere notevoli interventi, attraverso metodi qualitativi e quantitativi volti al pieno e definitivo abbandono della pratica. Si è operato favorendo l'acquisizione di consapevolezza attraverso le campagne di sensibilizzazione delle ONG, a partire da uno studio del contesto socio culturale in

cui le *mgf* sono praticate ed hanno particolare incidenza sulla popolazione femminile.[696]

Thomas Pogge ha rilevato come il CA si sia sviluppato negli ultimi decenni in modo significativo, soprattutto nell'ambito delle ONG e sia da riconoscere il contributo innovativo che esso fornisce alla discussione sulla giustizia sociale all'interno delle ONG in cui negli ultimi anni ha avuto importanti sviluppi.[697] La centrale capacità di intervento delle questioni relative alla giustizia sociale e alla capacità delle persone di essere e di fare, ha reso possibile concentrare l'attenzione su una prospettiva normativa individuale, che si concentri sulla distribuzione delle opportunità all'interno della famiglia e sia altrettanto sensibile alla capacità empatica, occasione di trasformazione e crescita.

Molte sono state le ONG che hanno attuato con successo percorsi di rinnovamento e di cambiamento contro la pratica di *mgf.* Molte di queste presentano un nucleo comune: promozione di interventi educativi volti alla comprensione dei danni fisiologici arrecati dalle *mgf* e ricognizione dei danni che tale pratica tradizionale arreca alla comunità. Tra i progetti più rilevanti emerge il *Village Empowerment Program* (VEP) particolarmente noto in Senegal: si tratta di un programma di alfabetizzazione volto a favorire non solo una più equa partecipazione delle donne all'interno della comunità, ma pone altresì attenzione sul grado di partecipazione attiva delle donne alle decisioni sociali, politiche e culturali della comunità. Tale progetto aveva trovato valido supporto anche nel programma TOSTAN. Tra le questioni maggiormente affrontate dal *Villane Empowerment Program* emergono quelle concernenti le relazioni di genere, i diritti umani e la salute riproduttiva.[698]

Nell'ottica del sostegno all'eradicazione della pratica è stato attuata in Nigeria una strategia oppositiva al paradigma dominante che ha visto protagoniste l'associazione

---

[696] Per un approfondimento sulle strategie di eradicazione delle pratiche di mgf si veda N. J. Diop-I. Askew, *Strategies for Encouraging the Abandonment of Female Genital Cutting: Experiences from Senegal, Burkina Faso, and Mali*, in R. M. Abusharaf (a cura di), *Female Circumcision. Multicultural perspective,* cit., pp. 125-129. Sulle strategie di sviluppo di una comunicazione efficace contro la pratica attraverso un approccio partecipatorio si veda anche AA.VV., *Communication Against a Taboo Practice. Multiple-case Studies of Anti-Female Genital Mutilatio Programs*, USA, 2009, pp. 16-20.

[697] T. Pogge, *A Critique of the Capability Approach*, in H. Brighouse-I. Robeyns (a cura di), *Measuring Justice. Primari Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 53-54.

[698] N. J. Diop-I. Askew, *Strategies for Encouraging the Abandonment of Female Genital Cutting: Experiences from Senegal, Burkina Faso, and Mali,* cit., pp. 132-140. Sui programmi nazionali proposti in Senegal contro le *mgf* si veda C. Bop, *Islam and Women's Sexual Health and Rights in Senegal,* in A. An-Na'im (a cura di), *Islam and human rights : advocacy for social change in local contexts,* cit., pp. 38-43.

nazionale delle giornaliste, impegnata a dedicare nei quotidiani e nelle radio uno spazio per informare l'opinione pubblica ed incoraggiare le donne all'abbandono della pratica.

Le donne della SEWA descritte da Nussbaum hanno manifestato la volontà di non essere propense a rinunciare alle nuove forme di vita e di partecipazione alla vita della comunità che avevano acquisito, per tornare a forme di vita tradizionali, nonostante questa scelta fosse loro lasciata aperta e resa effettivamente possibile durante e dopo l'esperienza della stessa SEWA. Con l'aiuto di collettivi e delle ONG il raggiungimento di determinate capacità come la tutela del proprio corpo dal rischio di violenza ed abusi, la capacità economica ed insieme quella della ragion pratica e della deliberazione, si può determinare una prospettiva di cambiamento. Ciò lascia sperare, secondo Nussbaum, nella possibilità, nel lungo periodo, di un consenso convergente tra un proceduralismo informato e una teoria delle capacità sostanziali; una prospettiva che favorisca un cambiamento attraverso un consenso informato e libero che trova forza nella formazione e nell'educazione di uomini e donne. "Il confronto razionale può conciliare posizioni in conflitto che a qualcuno possono apparire «irrazionali», ma che in realtà non lo sono. Contrariamente a quanto talvolta si pensa, non è affatto necessario eliminare tutte le posizioni ragionevoli in conflitto tranne una."[699] Sen, richiamandosi alla filosofia di Wittgenstein del *Tractatus*, discute sulla possibilità di ricondurre una condizione di benessere in senso morale, fisico, a una maggiore intelligenza ad una coltivazione di saggezza e di consapevolezza.[700] Dall'intelligenza si può dunque ricavare una migliore capacità di scelta, una maggiore condizione di benessere derivante dalla condotta assunta e certamente la capacità di riflettere in modo chiaro su valori, obiettivi, tuttavia l'agire intelligente non è certo espressione dell'ottimizzazione dell'interesse personale o meglio non esclusivamente di questa prospettiva.

Il contributo innovativo di Martha Nussbaum nell'ambito dei diritti, si attesta a partire dalla sua riflessione sulla dimensione emotiva ed affettiva che sono parte della razionalità umana. "Ogni buona descrizione del perché i delitti contro la persona e la proprietà siano universalmente soggetti a norme giuridiche si richiamerà alla paura ragionevole che i cittadini provano nei confronti di questi delitti, alla

[699] A. Sen, *L'idea di Giustizia*, cit. p. 14. Nella concezione di razionalità di Sen è inclusa una nozione larga che riconosce anche quelle condotte che possono apparire in qualche misura irrazionali.
[700] Ivi, p. 45.

rabbia con cui una persona ragionevole li considera e/o alla solidarietà che queste persone provano per gli altri, allorché questi sono vittime di tali violazioni".[701]

Rispetto alla necessità di assumere una linea di riflessione convincente, possiamo partire dal presupposto che sia "necessario affidarsi al confronto razionale con sé e con gli altri, assai più che a quella che potremmo chiamare tolleranza disimpegnata, con le sue comode e facili soluzioni del tipo: tu hai ragione nella tua comunità, io nella mia".[702] L'idea che si possa giungere ad una convergenza formale e sostanziale su capacità riconoscibili come centrali per la vita, trova maggiore possibilità di essere corrisposta in riferimento a capacità interne di base a cui si riferisce *la capacità di integrità fisica, la capacità di essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all'altro, di considerare inviolabili i confini del proprio corpo, cioè di poter essere protetti contro le aggressioni, compresa l'aggressione sessuale, l'abuso sessuale infantile e la violenza domestica*.[703]

V. 10 Funzionamenti fertili e svantaggi corrosivi.

La natura umana è caratterizzata dalla dimensione della vulnerabilità che nelle circostanze tragiche a cui la vita è esposta, permette di comprendere, come tratto comune di ogni essere umano, la presenza di attività e qualità di vita che proprio il rischio di perdita rende rilevanti e desiderabili per ogni individuo.

Recentemente l'approccio delle capacità ha indirizzato la riflessione anche verso la nozione di sicurezza delle capacità, in un contesto sociale multiculturale ed in relazione a fenomeni connessi con l'immigrazione. La nozione di sicurezza delle capacità, introdotta da Jonathan Wolff e Avner De-Shalit, sulla condizione di svantaggio, si sviluppa a partire dall'assunto che le capacità fondamentali debbano essere oggetto di tutela delle istituzioni in modo continuativo, così da essere salvaguardate per il futuro. Questi autori che hanno avuto il merito di sviluppare la

[701]M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit. p. 24-25.
[702]A. Sen, *L'idea di Giustizia*, cit. p. 6.
[703]Esistono tuttavia molteplici difficoltà in merito all'estensione di questa capacità fino a coprire la possibilità di godere di piacere sessuale e della libertà di scelta in campo riproduttivo difficilmente potrebbe raccogliere una qualche forma di consenso, come dimostra la conferenza di Pechino del 1995 dove queste questioni hanno incontrato la decisa opposizione dei paesi cattolici e islamici. Cfr. H. Charlesworth, *Martha Nussbaum's Feminist Internationalism,* cit., p. 71.

teoria delle capacità in un contesto di immigrazione, analizzando l'approccio delle capacità sulla base di concetti come *fertile functioning* e *corrosive dis-advantage,* partono dalla convinzione che la pluralità dei beni sia un fattore irrinunciabile della discussione etica e che le capacità siano in relazione tale da alimentare altre capacità correlate, gli autori di *Disadvantage* analizzano come la *sicurezza delle capacità* debba essere tutelata dalla politica pubblica, affinché le capacità siano considerate come funzionamenti fecondi che possono essere goduti dall'individuo, anche in circostanze differenti ed in una prospettiva futura. Si pone pertanto in discussione sul piano teoretico e su quello pratico la questione della disuguaglianza sociale, in rapporto alle condizioni che in un dato contesto possano incrementare le opportunità intese come spazi di libertà e ridurne gli svantaggi. Tra le questioni metodologiche rilevanti della proposta di Wolff e De-Shalit risulta centrale il valore della vita reale, in modo da evitare contrasti e derive metafisiche tra ciò che si intende per funzionamenti realizzati e ciò che si riferisce alle opportunità realizzabili.[704]

Jonathan Wolff e Avner De-Shalit, nell'indagare i tratti salienti dell'approccio delle capacità, suggeriscono una riformulazione della lista delle capacità centrali formulata da Nussbaum, alla luce delle nozioni da questi introdotte nel discorso etico. Ai dieci *items* ne vengono aggiunti quattro concernenti il carattere sociale che l'approccio esprime, in particolare gli autori introducono: *la completa indipendenza, il fare del bene agli altri, la piena comprensione delle leggi e l'essere in accordo con le leggi.* La capacità di essere in accordo con la legge, comprenderne e condividerne il significato, esprime, in particolare, "the possibility of being able to live within the law; not to being forced to break the law, cheat, or to deceive other people or institutions".[705]

Realistiche opportunità e sicuri funzionamenti riformulano il rapporto capacità-funzionamenti, che è soggetto a variazione, talvolta in modo significativo, a seconda dei contesti a cui si riferiscono. Ad esempio la soggezione dovuta ad una società patriarcale costituisce uno svantaggio corrosivo e l'istruzione, la libertà di scelta o l'autonomia economica costituiscono, come si è sostenuto, dei funzionamenti fecondi. Le capacità possono assumere varie forme e le capacità combinate sono compromesse se a monte la società non garantisce le capacità interne. In Kerala - afferma Nussbaum- il programma d'istruzione era stato concepito in modo flessibile e nell'ottica di conciliare lavoro e scuola, in modo da compensare con un buon

[704]Cfr. J. Wolff-A. De-Shalit, *Disadvantage*, New York, Oxford University Press, 2007, pp. 182-183.
[705]Ivi, p. 191.

servizio di mezzogiorno, la necessità di provvedere al cibo che condizionava la scelta di avviare al lavoro i bambini piuttosto che indirizzarli allo studio.

Le capacità di appartenenza e di ragion pratica sono quelle capacità più direttamente interessate all'attività deliberativa e alla dignità umana. Sulla base della convinzione che esista una centralità indiscutibile della scelta che ogni individuo debba liberamente condurre, la possibilità di progettare la vita richiede la ragion pratica individuale ed una politica pubblica che ne rispetti le condizioni. Con l'appartenenza la persona viene poi riconosciuta e rispettata come essere sociale.

In una dimensione topografica dei diritti, questi incarnano sfere di libertà che stabiliscono una correlazione perfetta tra diritti e obbligazioni che non riconosce l'esistenza delle obbligazioni imperfette e si propone come una soluzione limitante in un contesto di società pluralista.

Le difficoltà del pluralismo che il CA intende riconoscere come presenza di tradizioni e modi di pensare differenti, sono mantenute e poste in condizioni ancora più critiche in una delle più rilevanti capacità: la ragion pratica. Questa coincide con l'essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita. Ciò comporta la protezione della libertà di coscienza. Si può dunque intuire la difficoltà di mantenere la capacità su un piano di libertà di scelta adeguata ad un pluralismo descrittivo e normativo e l'esigenza di indicare riferimenti forti e inequivocabili, per quanto generici, delle capacità che si configura nella lista fornita da Nussbaum.

Le capacità sono definite formalmente come modi di agire, stati e condizioni di essere, che contraddistinguono la vita umana. La critica dell'argomento culturalista della diversità intesa come bene in sé aveva impegnato la riflessione sulle capacità, come è stato detto, su più fronti: "potremmo pensare che la lingua della Cornovaglia o della Bretagna debbano essere preservate, senza pensare la stessa cosa della violenza domestica, della monarchia assoluta o della mutilazione genitale".[706] La diversità dunque non può riconoscersi come bene in sé, poiché una più attenta riflessione ci spinge a considerare nell'attuale mondo globale la presenza di esperienze umane altre, per cultura, tradizione e identità che incarnano condotte deplorevoli che in nome di valori monchi, accettano e avallano violenze su individui per lo più costretti psicologicamente e fisicamente a sottoporvisi.

[706] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti, cit.,* p. 70.

Assumere la capacità come paradigma della qualità della vita umana estendibile a tutti i soggetti, richiede il riconoscimento della possibilità di accesso alle capacità fondamentali, che costituisce un'importante discriminante al cui interno opera secondo una necessaria ulteriore distinzione tra una soglia minimale e una soglia massimale appunto di capacità che ognuno è in grado di mettere in atto.

La capacità è dunque metrica della libertà positiva che gli individui hanno potere di far valere, si può dunque ritenere che l'affermazione della Nussbaum circa il valore delle capacità come sfere di protezione delle libertà umane, sia inteso anche come riconoscimento di norme che siano giuridicamente capaci di tutela.[707]

V.11 Diritto di exit

La capacità negoziale costituisce un elemento molto importante per favorire nell'individuo l'accesso alla libertà e all'autonomia, allo stesso modo, come fa notare Sen, la scarsa valorizzazione di sé, generi una debole capacità di contrattazione ed un'improbabile possibilità di realizzare una vita pienamente dispiegata. Le attività di lavoro e collaborazione delle donne all'interno di gruppi di pari, la visione di documenti che possano favorire la conoscenza e il dialogo, costituiscono misure importanti per una buona linea strategica di intervento che deve tenere conto anche delle questioni classiche del dibattito femminista internazionale, che hanno posto l'accento sulla trasformazione dei ruoli dei generi socialmente costruiti per intervenire sulla violenza sessuale, ponendo attenzione alla capacità economica per realizzare trasformazioni significative in seno alla vita delle donne. Per Nussbaum, che elabora il CA in una prospettiva femminile, dare spazio alle capacità economiche significa allargare e rafforzare la capacità negoziale di scelta della donna che, libera di assumere una data condizione, sarà portata ad agire liberamente rispetto alle consuetudini che lei stessa riconosce come nocive.[708] L'etica delle capacità non si pone come negazione radicale della tradizione, ma come un ripensamento progressista che riconosce l'idea intuitiva di ciò che è auspicabile per la vita delle persone, in modo da costituire una base per condotte pubbliche efficaci.

[707]M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 93.
[708] M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 347.

Alla capacità economica, fattore che accresce la capacità negoziale, Sen affianca anche l'istruzione come formazione che promuove la capacità critica delle donne e dei soggetti particolarmente vulnerabili.

Dal punto di vista della capacità negoziale che accompagna lo spazio di libertà delle donne nelle diverse culture, la riflessione si è recentemente spinta fino ad operare generalizzazioni tali da porre in relazione comparativa la pratica delle *mgf* con l'altrettanta discutibile pratica, recentemente diffusasi in occidente, che vede le donne sottoporsi a forme di mutilazione genitale attraverso interventi di chirurgia plastica finalizzati al ringiovanimento vaginale. Tali relazioni, che dovrebbero essere chiariti e indicati nella loro particolarità, rischiano di allontanare il dialogo tra donne, e di alimentare quell'imbarazzo del femminismo occidentale nell'avanzare critiche verso pratiche di violazione della libertà e dell'integrità fisica che investono le altre culture. "La riluttanza del femminismo a misurarsi con pratiche che prevedono l'esercizio di un dominio letterale sul corpo delle donne dipende […] dalla possibile attivazione di un interesse ideologico verso tali pratiche: l'avversione all'ipocrisia delle narrative ufficiali prevale sull'attenzione critica e politica alle circostanze di radicale privazione di libertà cui molte donne sono sottoposte".[709]

L'approccio delle capacità, nella formulazione proposta da Nussbaum, insiste sulla finalità politica dell'indagine relativa alla qualità della vita, poiché tutti gli individui dovrebbero essere in grado di raggiungere una certa soglia di capacità combinate, la cui possibilità deve essere garantita dalle istituzioni, non come funzionamenti realizzati ma come libertà di scelta e di azione. A questa riflessione posta nei termini della capacità di ragione pratica e di appartenenza al gruppo, si affianca anche quella di poter uscire dal gruppo: il diritto di *exit*.

I diritti espressi come possibilità di uscita da un gruppo di appartenenza originario dovrebbero essere difesi -afferma Okin- dai sostenitori dei diritti di appartenenza, poiché la partecipazione alla vita del gruppo assume forza e dignità nella possibilità di sancire, sia formalmente sia sostanzialmente, che i singoli individui siano in grado di uscire dal gruppo e sostenere quelle forme di vita che meglio li rappresentano. Le donne sono più soggette alla questione e meglio capaci di districarsi con le questioni relative al diritto di exit, perché più soggetti a subire forme di discriminazione formalmente inconsistenti ma sostanzialmente rilevanti. "More generally, in the

[709] A. Besussi, *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, cit., p. 445.

contest of arguments for group rights, […] the right of exit is cites as helping to legitimate the illiberal treatment of some or all group members".[710]

Si tratta di un diritto difficile da salvaguardare in contesti vincolanti sul piano dell'appartenenza. In questa direzione, l'esigenza di una riflessione filosofica assume una veste politica più che morale. La salvaguardia del diritto di *exit,* significa innanzitutto favorire la rimozione del danno o del pericolo di danno e salvaguardare la possibile scelta, anche in forma discordante rispetto ad una posizione dominante.[711]

Joseph Raz argomenta in merito alla questione del diritto di exit in un contesto sociale multiculturale, quale è quello attuale, facendo leva sul valore centrale del pluralismo, a partire dal quale attribuisce una grande enfasi all'autonomia della libertà, per quanto tale spazio non possa essere riconosciuto a tutti i gruppi culturali. Il campo viene ristretto in relazione al fatto che in una ipotetica cultura che non implichi l'inferiorità femminile, ci siano le condizioni per gli uomini come per le donne di realizzare quelle opportunità che sono adeguate al loro sviluppo e alla loro espressione di sé.

Il caso delle donne presenta per Okin una specificità rilevante, poiché in molte culture tradizionali queste si trovano in condizioni di discriminazione che incide negativamente anche nella realistica possibilità per una donna di uscire dalla sua appartenenza di gruppo e perché proprio quelle consuetudini culturali rafforzano i vincoli ed accentuano le discriminazioni che impediscono di esercitare il diritto di *exit*. Sebbene l'opportunità di esercitare il diritto di *exit* costituisca per i membri di un gruppo la possibilità di esercitare un diritto individuale alla libertà di *agency*. Solo l'educazione aperta a modi alternativi di vita rende possibile l'esercizio del diritto di *exit:* perché la libertà di uscita possa essere credibile sarebbe quindi opportuno che esistesse in ogni società un considerevole accordo sull'indipendenza individuale.

Okin si riferisce anche all'incidenza dei tassi di analfabetismo nei paesi più poveri dove le donne sono in una condizione di maggiore degrado e ciò rende ancora più difficile la possibilità di espressione del diritto di exit. "Other cultural practices that can radically affect a woman's capacity to exit her culture of origin are early or involuntarily arranged marriage and other practices that result in significant

[710]S. M. Okin, *"Mistresses of Their own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit,* in "Ethics", 112, 2, 2002, p. 209.
[711] R. Sala, *Donne, culture, tradizioni. Un riesame della questione delle mutilazioni genitali femminili,* cit., pp. 378-379.

inequalities in marriage, including lesser rights to exit from a bad marriage".[712] La questione di genere è poi lambita anche dalla possibilità che uomini e donne siano in grado di uscire dalla propria cultura di appartenenza, senza subire particolari perdite.

Il problema della relazione composita tra preferenze libere e preferenze adattive nella vita delle donne era stata ben espressa da Mill, che riteneva come gli uomini non si limitassero ad esigere dalle donne tale condizione, ma pretendessero che le donne fossero ben disponibili ad accogliere in modo consenziente, partecipato e convinto il loro asservimento. Il caso delle mutilazioni genitali femminili richiede per questo interventi auto-abrogativi da parte delle donne che altrimenti sarebbero disposte ad accettare una pratica che danneggi in modo irrevocabile e permanente libertà inderogabili. Lo stesso Mill aveva compreso l'inammissibile e la non negoziabilità della rinuncia definitiva ad una libertà. Si tratta ora di riflettere sulla possibilità che una condotta auto-abrogativa possa essere intesa come atto liberamente espresso, cercando di spiegare come sia possibile che per alcune donne la pratica sia degradante mentre per altre sia preferibile. Si tratta di riflettere su soluzioni intermedie che contemplano sia i vincoli sia le opzioni, e che pongano la dimensione della capacità negoziale delle donne in una consapevolezza contestuale.[713]

La rivendicazione dell'autonomia delle donne è sovente in conflitto con la possibilità di esprimere appartenenze che si pongono all'origine di legami profondi. La capacità di uscita da un modo di vita richiede atti di forza, spesso compiuti attraverso emigrazione, forme di esilio o fuga forzata; diventando emblematica espressione della difficoltà di una scelta di *exit,* che si rivela opzione scarsamente percorribile proprio da chi è maggiormente esposto ai condizionamenti delle appartenenze identitarie e al dominio patriarcale.[714]

Esiste poi un divario profondo tra un contesto pubblico che vede l'adesione della società ad iniziative di discussione, sensibilizzazione e intervento contro la pratica, che ha intensificato la sua capacità di intervento alla fine degli anni novanta, e una vita privata a cui è relegata la scelta di operare la pratica, che appare sovente non essere scalfita dalla discussione pubblica. Il riso amareggiato di chi denuncia da anni

[712]S. M. Okin, *Mistresses of Their own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit*, cit., p. 218.
[713] Cfr. D. T. Meyers, *Feminism and Womens's Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting,* in "Metaphilosophy", 31, 5, 2000, pp. 470-474.
[714] S. M. Okin, *Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender Rights, and Realistic Rights of Exit,* cit., pp. 225-230.

il divieto della pratica e la recente partecipazione attiva di autorevoli rappresentati della religione, della politica e della società civile contro le *mgf*, non ne ha impedito tuttavia la sopravvivenza.

La questione dell'uscita da circostanze di vita ritenute nocive, incontra diverse espressioni di accordo, di negoziazione o di rifiuto radicale di una condotta per queste ragione è necessario interpretare in modo critico le singole realtà contestuali in cui si configura il diritto di *exit*, in modo da evitare le eccessive dilatazioni del concetto di assoggettamento delle donne e ridefinire di volta in volta gli spazi di contestazione e le pratiche di negoziazione. La questione relativa al diritto di *exit,* si pone a confronto con la capacità richiesta al singolo individuo di uscire dai meccanismi coatti di inclusione e adesione nel gruppo, e insieme si tratta di comprendere quali ragioni altrimenti spingano le donne a rimanere all'interno di un sistema.

L'intervento opposizionale e di eradicazione della pratica di mutilazione genitale femminile nella letteratura africana ha assunto molte vesti, già a partire dalla scelta terminologica di utilizzare nelle campagne per l'abolizione delle *mgf,* l'espressione *mutilation* o la più labile *female circumcision*. La *narrativa opposizionale* rappresenta una forma di intervento critico sulla pratica, letta attraverso lenti problematiche che non trascurano le motivazioni tradizionali sottese.

Nelle opere di Awa Thiam si assiste infatti ad un attacco polemico della pratica e ad una *persuasione seduttiva* opposizionale verso questa consuetudine, in modo da suscitare nell'interlocutore l'acquisizione di un senso di responsabilità interpretativa, attraverso l'esperienza indiretta e narrata della problematica escissoria. L'approccio letterario indiretto, caratterizza anche la proposta narrativa di Waris Dirie in *Desert Flower*, che, secondo l'indagine condotta da Stephen Bishop, contribuisce, con la sua analisi critica, alla formazione nel lettore di un punto di vista problematico molto efficace nel contrastare la pratica, in quanto si tratta di incoraggiare nel lettore un cambiamento del tutto personale, spostando l'attenzione dall'interpretazione testuale a quella soggettiva. Tale approccio appare altresì capace di evitare contrapposizioni retoriche tra appartenenze identitarie e culturali, o creare binari contrapposti tra modernità e tradizione.[715] La sociologa Awa Thiam adotta in molti suoi scritti questo approccio opposizionale, collocando la pratica delle *mgf* nel contesto di una

[715]S. Bishop, *Oppositional Approaches to Female Genital Mutilation (FGM) in African Literature*, in T. Levin-A. H. Asaah, *Empaty and Rage. Femal Genital Mutilation in African Literature*, cit., pp. 44-47.

concezione della donna come oggetto, avallata da consuetudini matrimoniali e sociali, radicati nei contesti in cui sono diffuse le mutilazioni genitali.

Uno dei significati che sono riferiti alla nozione di avere diritti è la libertà di *agency,*[716] intesa come nozione normativa. La prospettiva risolutiva che il CA può contribuire ad avviare nel contesto delle *mgf,* ha come obiettivo principale quello di garantire la libertà delle donne di decidere se conformarsi alle regole consuetudinarie o se assumere e condividere alternative percorribili. Si tratta dunque di considerare non esclusive le misure coercitive contro pratiche lesive dell'integrità fisica della donna, pur sostenendo che tali misure rimangano prioritarie rispetto al frequente caso di coinvolgimento di minori. Il bene da tutelare, afferma Alessandra Facchi in accordo con Gianfrancesco Zanetti, è la possibilità di scegliere. In questo caso è ammissibile anche l'intervento pubblico su una condotta che coinvolge le relazioni familiari e che concerne la possibilità di intervenire sul corpo in modo irreversibile. Alcune proposte alternative alla sanzione sono venute da quei paesi africani, dove la pratica è diffusa e coinvolge le donne in età adulta, quando decidono di essere sottoposte alla mutilazione genitale e di essere re-infibulate successivamente al parto. Il questo caso si è proposta la medicalizzazione della pratica, in modo da ridurre significativamente le conseguenze per la salute della donna.[717] Altre strategie per ridurre al minimo l'intervento, pur mantenendone il significato simbolico ancora fortemente sentito dalla popolazione, sono state adottate in Kenya a partire dal 1996 dove la pratica è stata sostituita da una formula rituale nota come *circumcision by word.*

Sebbene il nostro corpo sia una complessa identità plastica, lo spazio e le condizioni d'intervento su di esso sono differenti, a seconda della società e di come una condotta possa essere intesa auspicabile, tollerabile o del tutto riprovevole, esecrabile. Si assiste dunque ad un mutamento del significato della pratica che muta in relazione al mutamento sociale e alla migrazione, dove sono disponibili alternative differenti e modi di vita altrettanto diversi per interpretarne il significato. Per questo motivo, per affrontare una pratica di alterazione del corpo bisognerebbe riferirsi ad una consistente varietà di criteri di legittimazione, come quello della salute con particolare riferimento al criterio dell'impatto (reversibilità-irreversibilità

[716] F. Viola, *Etica dei diritti,* cit., pp. 332-333.
[717] Sulle proposte di medicalizzazione si veda A.Facchi, *L'argomento dell'"infelicità" e l'escissione,* in G. Zanetti (a cura di), *Elementi di etica pratica,* Roma, Carocci, 2003, pp. 24-26.

dell'intervento), del consenso, dello status normativo di una determinata pratica che dipende dalla società e dalle istituzioni in si compie.

Se l'appartenenza alla comunità o al gruppo viene riconosciuto come un elemento fondamentale di fioritura umana, in questo caso il vincolo rappresentato dall'appartenenza alla comunità diventa per l'individuo la legittimazione di un dramma.

Due donne nigeriane raccontano di essere state sottoposte alla pratica e riferiscono che nelle comunità nigeriane dove si pratica prima del matrimonio:

D: *Ci sono delle ragazze che prima del matrimonio scappano da casa per non sottoporsi alla pratica. Se tu sei innamorata e rispetti il tuo marito allora lo fai. Se sei rispettosa allora devi ascoltare.*

A: *Anche la nonna era una escisseur e aiutava le donne del villaggio a sottoporre le proprie figlie alla pratica.*

…A. s'interrompe per qualche secondo e poi riprende a parlare rivolgendosi a D. alla quale riferisce di un'amica senegalese che vive a Catania da molti anni e che aveva deciso, quando la figlia aveva 4 anni e mezzo, di portarla per un periodo di vacanza in Senegal dove la bambina è stata sottoposta alla pratica. Poi riprende il discorso e parla della sorella che sta per dare alla luce una figlia e, sebbene sia laureata e abbia fatto studi di legge ed anche un master, *forse deciderà di farla* (praticare alla figlia) *perché lì* (questa pratica consuetudinaria) *si sente molto forte. Perché il marito può farle il lavaggio del cervello. Adesso le cose stanno cambiando si studia e le cose sono diverse ma è molto difficile dire di no.*

D: *La motivazione è quella della fedeltà e del mantenimento per la donna di un comportamento pacato. Questa è una cosa micidiale… meglio che ti tagliano la testa…Non c'entra niente con la religione. Sia musulmani sia cristiani sono coinvolti in questa pratica le donne giovani non lo desiderano ma ti possono fare il lavaggio del cervello allora lo decidi. La campagna delle donne contro la pratica esiste e adesso le donne si stanno alzando in piedi e se dicono che non la vogliono allora le cose cambieranno. Adesso ci sono possibilità di sviluppo per le donne.*

Il diritto di uscita dal gruppo di appartenenza è tante volte espresso in maniera cruenta, come fuga dalla comunità o dal paese. Esso costituisce tuttavia, afferma Zanetti, una condizione, come quella dell'appartenenza alla comunità, di fioritura umana per l'individuo e la comunità stessa, dal momento in cui accrescono l'insieme di opzioni riconosciute percorribili come alternative a quella prevalente in un certo

orizzonte normativo, allora è possibile compiere la libertà di scelta. Si tratta comunque di orientamenti normativi *prima facie* che sono costantemente sottoposti a discussione e a modifica, in un contesto di pluralismo normativo non equivocabile in termini relativistici. Per Zanetti la pratica della circoncisione femminile fa parte di un sistema *eudemonologico* in cui si riconosce l'opportunità di appartenenza nel gruppo come fonte di tutela dell'individuo, non rispettosa dell'autonomia dello stesso e a vantaggio del gruppo. In questa discussione Zanetti introduce la nozione di *diritto all'infelicità* o alla possibilità di non riconoscere quel progetto di realizzazione dell'individuo inglobato nella comunità, a vantaggio di una ricerca di autonomia, possibile attraverso l'esercizio del diritto di *exit*.[718]

V. 12 Considerazioni conclusive: tra etica e politica.

La riflessione condotta intorno alle dinamiche relative all'*agency*, una nozione irriducibilmente plurale, in cui si riconosce la nostra umanità condivisa, richiede di rilevarne l'espressione più significativa nella "libertà delle persone di identificarsi in cerchie collettive differenti e fra loro alternative".[719] L'approccio delle capacità, esprimendosi in una prospettiva universalista sensibile alle differenze, riconosce la libertà come capacitazione di ogni soggetto nella volontà di perseguire i propri fini, senza tuttavia inficiare la varietà dei modi di fare e di essere, perché "l'accettazione universale del valore della libertà non richiede la puntuale coincidenza delle preferenze".[720] La prospettiva dell'accordo, che richiede l'impegno nella definizione di riferimenti condivisibili e rispondenti alle pretese di giustizia sociale, deve riconoscere nel fatto del pluralismo la condizione per poter affrontare i casi in cui i particolarismi entrano in conflitto con gli universalismi. In tal senso, è possibile un accordo sull'uso dell'approccio della capacità che può coesistere con un evidente disaccordo su quali funzionamenti e capacità considerare di valore, su quali debbano essere i loro valori relativi, in una varietà di assetti ampia e indefinita, fino a quando non si verifichino le condizioni per il raggiungimento di un qualche consenso parziale. Il problema di stabilire di volta in volta quali funzionamenti considerare rilevanti, e

[718] G. Zanetti, *L'escissione, i gruppi, le istituzioni: una critica per principi*, in G. Zanetti (a cura di), Elementi di etica pratica, cit., p. 33-37.
[719] S. Veca, *Culture nel tempo*, cit., p. 254.
[720] A. Sen, *Globalizzazione e libertà,* cit., p.134.

quindi quali capacità cercare di incrementare, si conferma come una questione sempre aperta e rivedibile che si attesta come una delle questioni centrali delle *capabilities:* il problema della valutazione e della scelta.

L'approccio riconosce il valore degli individui come *agency*, che viene ad assumere la dignità di diritto di ognuno di agire, uscendo con nettezza da passività e oggettivazioni proprie dei sistemi culturali patriarcali. L'approccio delle capacità richiama a sé il lessico dei diritti, sia rispetto al riconoscimento di prerogative fondamentali dell'esistenza umana, sia rispetto alla pretesa che essi siano accessibili in modo egualitario ad ogni individuo, secondo una precisa ascrizione universalistica di cui è interprete il discorso sui diritti.

L'irragionevolezza di tradizioni e presunte libertà nelle sfere culturali, a partire dalla quale si comprende ciò che Sen indica come fallimento all'interno delle sfere sociali, politiche ed economiche, rappresentate dalla diseguaglianza di genere, alimenta la critica etica indirizzandola verso urgenti risposte risolutive, sebbene permanga, nella filosofia pratica di Sen, un'indecisione sul carattere politico da attribuire a capacità e funzionamenti.

Il discorso sui diritti umani attraverso il linguaggio delle capacità, in linea con l'idea di umanità condivisa, riconosce una dignità che non deriva dalla cittadinanza né dall'appartenenza ad un paese, ma attiene al riconoscimento di una comune condizione umana. Il fatto che i maggiori sostenitori dell'etica delle capacità, abbiano inteso la violazione di diritti umani concomitante alla *deprivation of capabilities*, richiama al riconoscimento che simile è la condizione che rende l'uno e l'altra irrealizzabili, essendo entrambi una forma rilevante di negazione di libertà sostanziali.

Dalla riflessione proposta, emerge come non si possa fare a meno del linguaggio dei diritti, che pure l'approccio delle capacità contribuisce a rendere più efficace. "Quello dei diritti umani è l'unico gergo universalmente disponibile che convalida le richieste di donne e bambini contro l'oppressione che vivono nelle società patriarcali e tribali; è l'unico linguaggio che permette persone in posizione di dipendenza di percepirsi come agenti morali e di agire contro pratiche -i matrimoni combinati, […] la mutilazione genitale, […]- che sono ratificate dalla pressione e dall'autorità delle loro culture".[721]

La libertà intesa come espansione delle capacità, può contribuire a rendere efficace l'intervento in favore di diritti fondamentali e pre-politici, soprattutto di

[721] M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, cit., p. 70.

soggetti esposti e vulnerabili. Proprio le donne mostrano spesso come si possano avere dei diritti, si possa avere titolo legale ai diritti senza tuttavia possedere la capacità di esercitarli, *la capacità di essere e di fare* per realizzare una vita pienamente dispiegata. Ripensare i diritti in una prospettiva di universalismo contestuale significa, rende possibile ripensare il diritto come capacità, alla luce dei bisogni contestuali che emergono dalle biografie di vita e alla luce di una concezione intuitiva di vita che permetta di configurare criteri universali che oltrepassino i limiti, talvolta imposti dall'appartenenza identitaria.

Nelle storie di vita che le donne liberamente hanno scelto di testimoniare, è emersa la forza espressiva della narrazione e l'attivazione di processi seduttivi, che hanno favorito una comunicazione empatica e la costruzione di uno spazio consapevole di riflessione e deliberazione.

La capacità di pensiero e ragione pratica, capacità interne, architettoniche per la piena fioritura umana, costituiscono uno dei fattori decisivi dell'approccio e si confermano come funzionamenti fertili rilevanti per la piena espressione di capacità combinate. La sicurezza di poter accedere nel tempo alle capacità ed ai rispettivi funzionamenti, costituisce poi una condizione centrale per la qualità della vita di ogni individuo, condizione che le istituzioni dovrebbero impegnarsi a tutelare. La privazione della capacità di scegliere quale funzionamento assumere, genera uno svantaggio corrosivo nell'ostacolare l'espressione di altre capacità, dalle capacità interne a quelle più complesse. "L'umanità viene violata ogni giorno, non solo da chi fa del male, ma anche a causa della completa incapacità delle nazioni di mantenere l'ordine pubblico e la pubblica sicurezza. Se davvero ci importa dei doveri di giustizia […] dobbiamo già per questo preoccuparci dell'aiuto materiale".[722]

La complessità ed eterogeneità di aspetti contemplati all'interno dell'approccio delle capacità, può rappresentare un elemento di sicura rilevanza critica per una riflessione sui valori che riconosca l'eterogeneità di fattori che contribuiscono a rendere possibile una vita di qualità, allargando quella base informativa che altri approcci tendono a ridurre ad un'unica qualità che ogni individuo dovrebbe massimizzare per proprio interesse.

Il vivo interesse che oggi suscita l'approccio delle capacità, è riconducibile al significato che la nozione di libertà assume come concreta opportunità, come potere *effettivo* di acquisire ciò che si sceglierebbe avendone la possibilità; in questo senso, è ragionevole riconoscere una cifra universale nelle capacità centrali, come l'integrità

[722] M.C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, cit., p. 50.

fisica, di cui si è discusso affrontando il tema delle mutilazioni genitali femminili, che ognuno sceglierebbe, avendone la possibilità effettiva.

Il procedimento di un accordo mediato tra differenti concezioni etiche, ha assunto nell'etica pratica di Martha Nussbaum, protesa verso un impegno politico, la prospettiva del consenso per intersezione, assunta sulla base della concezione rawlsiana che confluisce nella riflessione espressa sulle *capabilities,* riconducendo, sulla base di un accordo che si realizza dal libero confronto tra concezione di vita differenti ed estranee che è possibile di volta in volta ridefinire, la possibilità di giungere ad opinioni condivise (o condivisibili) da tutti che nel pensiero aristotelico sono espresse come *èndoxa.*[723] Questi punti di vista *endossali* possono configurarsi come premesse, a partire dalle quali indicare quelle *policies* che agiscono sullo spazio delle capacità, per promuovere, attraverso le istituzioni, quegli *agency achievements* che contribuiscono a definire nuovi assetti sociali.

L'obiettivo che l'approccio delle capacità richiede di raggiungere, è dunque quello del riconoscimento degli assunti su cui il paradigma si fonda, in funzione di fini politici, senza tuttavia avanzare pretese di riconoscimento dell'approccio come dottrina etica comprensiva delle questioni di vita. In questo modo è possibile raggiungere un consenso per intersezione che attivi processi di accordo necessari alle *politicies*, nel rispetto e nel riconoscimento della diversità delle concezioni etiche che il pluralismo, obiettivo intrinseco dell'approccio, riconosce e tutela.

L'approccio delle capacità prospettato dai suoi maggiori teorici, presenta dunque, in una riflessione etica pluralista, alcuni vantaggi significativi: esso ha una portata informativa teorica ed esplicativa maggiore dei discorsi fondati su approcci differenti, favorisce una posizione dinamica trasversale alle appartenenze identitarie, presenta una certa sensibilità ai mutamenti sociali tanto da invocare vaghezza e indeterminatezza nel definire quali istanze rendano di volta in volta possibile una vita di qualità.

Con l'approccio delle capacità si delinea pertanto una *thick theory* che dipende dal nostro essere situati all'interno di un determinato contesto storico e di specifiche tradizioni culturali, assumendo altresì un carattere di vaghezza, in modo da permettere che le diverse specificazioni dell'agire relativo alle aree in questione, vengano lasciate alla deliberazione personale e tengano conto delle varie concezioni contestuali di vita.

[723]Cfr. E Berti, *L'etica alla ricerca della persona*, in "Il Mulino", 40, 1991, p. 586.

L'approccio della capacità indirizza il confronto verso la possibilità del cambiamento sociale e istituzionale, che fornisca ai soggetti esposti ai rischi delle pratiche escissorie ed infibulatorie le capacità necessarie per realizzare una vita fiorente. Contribuisce a comprendere in quali termini, nei fatti, le persone godano di effettive libertà, quando il condizionamento sociale è tale da sottrarre all'individuo il coraggio di scegliere, talvolta di desiderare stati di essere o attività apprezzabili che gli sono negate. Bisogna allora restituire centralità alle libertà reali concretamente godute, tenendo conto di tutte le barriere, incluse quelle dettate dalla *disciplina sociale.* Si può affermare secondo l'approccio delle capacità, che l'agire liberamente e la capacità di scelta siano due dimensioni complementari del benessere di un individuo. Il modo coerente con la filosofia aristotelica, emerge la convinzione che il bene umano più rappresentativo sia caratterizzato dalla capacità di una vita degna di essere scelta, riconoscendo tuttavia che le ragioni dell'eleggibilità di una vita come degna possano essere plurali; bisogna allora considerare la capacità di scelta degli agenti morali e il deficit di funzionamento dei pazienti morali. Anche la base informativa costituisce una condizione per la valutazione della qualità della vita, così da indicare il grado di libertà di cui un individuo dispone e sostenere la promozione di una visione critica della realtà.

L'impegno che il CA intende sostenere nell'ambito di un liberalismo politico che raggiunga un accordo tra concezioni comprensive differenti, si configura come strategia per l'attuazione delle capacità centrali su cui deve vigilare il controllo costituzionale, nella finalità di garantire le capacità, senza tuttavia imporre i rispettivi funzionamenti. Aver incentrato il discorso su donne esposte al degrado e al tragico, ha poi permesso di comprendere la possibilità che esse stesse siano protagoniste ed agenti della negoziazione di alternative possibili, che siano in grado di affrontare il patriarcato delle pratiche tradizionali lesive della libertà sessuale, ma che siano anche soggetti critici contro l'analfabetismo culturale e le logiche del doppio standard.

La questione della centralità in un discorso etico della capacità come spazi di libertà non definiti, ha posto il problema del riconoscimento e della massimizzazione in ogni specifico contesto socio-culturale, dove non siano minimamente raggiunti o pienamente espressi. La versione delle capacità proposta da Martha Nussbaum, che si è favorita nel corso della fase operazionale di studio, focalizza il problema di attribuire, seppure in modo aperto e rivedibile, dei contenuti a quegli spazi di libertà costituiti dalle capacità fondamentali che la filosofa ordina in una lista, in modo da avviare una discussione su una teoria seppur minima e parziale di giustizia.

L'indagine sul fronte operazionale chiarisce dunque la necessità di propendere per un unico insieme di capacità riferibile a livello trans-culturale, motivata dal fatto che molte libertà sono tra loro in rapporto conflittuale, come viene emblematicamente espresso dalla questione delle mutilazioni genitali femminili.

Sarà allora la capacità e la libertà di deliberazione, condivisa da entrambi i teorici del CA, la discriminante di un processo che sulla base di esperienze e comparazioni tra fatti, più che su teorie ideali, sia in grado di produrre soluzioni ragionevolmente condivise. Per far ciò è necessario promuovere quegli spazi essenziali per lo sviluppo umano che permettano di avanzare, attraverso la rappresentazione di situazioni dove è in gioco la vita, la sofferenza dell'altro o le condizioni per la salvaguardia dell'equità, verso una rinnovata intelligenza etica che includa al suo interno l'intelligenza sociale, l'intelligenza solidale e l'intelligenza emozionale.[724] Il problema dell'interculturalità, dunque, diventa oggi essenzialmente elaborazione di strumenti logici e linguistici per la conoscibilità, la narrazione e la comprensione dello spazio umano, alla luce di un bisogno di riconoscimento che attraversa la nostra contemporaneità.

Il contributo decisivo dell'approccio delle capacità, consiste nella possibilità di accesso ad uno sguardo più ampio sulla nozione di dignità umana nei diritti che può assumere una forte valenza emancipatoria, in un'ottica di libertà e di autonomia della persona. "Il nostro futuro dipenderà soprattutto dal successo nell'ampliamento delle rispettive libertà, ottenuto attraverso il rafforzamento delle diverse istituzioni che sostengono e favoriscono le nostre capacitazioni umane. In questo, ritengo, risiede la più importante indicazione per il nostro futuro".[725]

[724]Anche negli studi sull'interculturalità oltre oceano, si riconosce la necessità di valorizzare il carattere plurale e dinamico dell'identità umana espresso nell'approccio delle capacità, per riscoprire come l'intelligenza etica possa creare possibilità inedite. "La inteligencia ética es habilitada por la imaginación moral, la cual es capaz de crear posibilidades inedita de actuación orientada a la integratión y a la congruencia de las conduca En efecto, la inteligencia ética se refiere a la vida moral de las organizaciones, centrada en las personas que la componen, y en dicha vida moral quedan incluidas la reflexión moral […], las experencias morales […] y la conducta moral". V. R. Martin Fiorino, *Desafios actuales de la ética aplicada,* Uniojeda, Universidad Alonso De Ojeda, Maracaibo, Venezuela, 2008, p 49.

[725]A. Sen, *Globalizzazione e libertà,* cit., p.149.

APPENDICE

Si riportano di seguito alcuni grafici e tabelle rappresentativi di dati ritenuti significativi per la comprensione e l'interpretazione della tematica in oggetto.

Il Rapporto sullo Sviluppo umano 1997 ha prodotto un indice di povertà umana che indica livelli limine nelle quattro dimensioni rilevate dallo Sviluppo umano: *condurre una vita lunga e sana, essere istruito, avere accesso alle risorse necessarie per uno standard di vita dignitoso e prendere parte alla vita della comunità.*

1-INDICATORI DI SVILUPPO UMANO

Regione	Persone che vivono con meno di 1 dollaro USA al giorno (dollari USA PPA)	Popolazione totale denutrita[a]	Bambini in età di istruzione primaria che non vanno a scuola	Ragazze in età di istruzione primaria che non vanno a scuola	Bambini sotto i 5 anni d'età che muoiono ogni anno	Persone prive di accesso a fonti d'acqua migliorate	Persone prive di accesso a misure sanitarie adeguate
Africa sub-sahariana	323	185	44	23	5	273	299
Stati Arabi	8	34	7	4	1	42	51
Asia orientale e Pacifico	261	212	14	7	1	453	1,004
Asia meridionale	432	312	32	21	4	225	944
America Latina e Caraibi	56	53	2	1	0	72	121
Europa centrale e orientale e CSI	21	33	3	1	0	29	..
Mondo	1,100	831	104	59	11	1,197	2,742

a. 1998-2000.
Fonte: Banca Mondiale 2003a, 2004f; UNESCO 2003; UN 2003.

Fonte: Report sullo Sviluppo Umano 2004, p . 155

3- LE DIVERSE ESPRESSIONI USATE NELLE LINGUE LOCALI AFRICANE PER INDICARE LE E/MGF.

PAESE	LINGUA	ESPRESSIONE USATA PER INDICARE E/MGF	SIGNIFICATO DELL'ESPRESSIONE USATA
Eritrea	Tigrigno	Mekhnishab	**Circoncisione/taglio**
Etiopia	Amarico Harrari	Megrez Absum	**Circoncisione/taglio** Nome rituale
Mali	Bambara	Bolokoli Negekorosigui	Letteralmente significa **lavarsi le mani**. Non è chiaro se il termine è usato per dire che la circoncisione implica pulizia o se si riferisce al fatto che l'operatrice si lava le mani dopo l'operazione. Letteralmente significa: **siede su un coltello**. È un termine che ha connotazioni politiche e non è usato nel gergo quotidiano.
Nigeria	Ibo	Ibi/Ugwu Sunna	**L'atto di tagliare**. Viene usato per la circoncisione maschile e femminile. **Sunna** si riferisce alla **tradizione islamica**. Questo termine viene usato da differenti gruppi di persone di fede islamica in diversi paesi per indicare la circoncisione femminile poiché si crede che la pratica sia raccomandata dalla religione musulmana.
Somalia	Somalo	Hawenka gudniin (o gudninka) Halalays Qodiin	**Circoncisione femminile** Dal termine arabo "halal", "sanzionato", per intendere purificazione e purezza. Usato soprattutto nella Somalia settentrionale o dai

			Somali di lingua araba **Cucire, attaccare o stringere**. Usato con riferimento all'infibulazione.
Sudan	Arabo	Tahur Khifad	Dalla parola araba "tahar" che significa **pulire o purificare**. Dalla parola araba "khafad" che significa **ridurre**. Riferito alla riduzione della dimensione della clitoride a causa dell'escissione (usato raramente nel linguaggio colloquiale).
Egitto .	Arabo	Tahara Khitan	Dalla parola araba "tahar" che significa **pulire o purificare** **Circoncisione**, usato sia per la circoncisione maschile che per quella femminile.
Burkina Faso	Bissa	Bangu Moré Marwala	La parola significa **rispetto**, a indicare cosa le donne ottengono attraverso la pratica. La parola significa letteralmente **piccione**, animale che in Burkina Faso porta bene.

Fonte: AIDOS, *Conoscere per prevenire, cit.,* pp. 7-11

4-TIPOLOGIA DI E/MGF E INCIDENZA SULLA POPOLAZIONE FEMMINILE COMPLESSIVA.

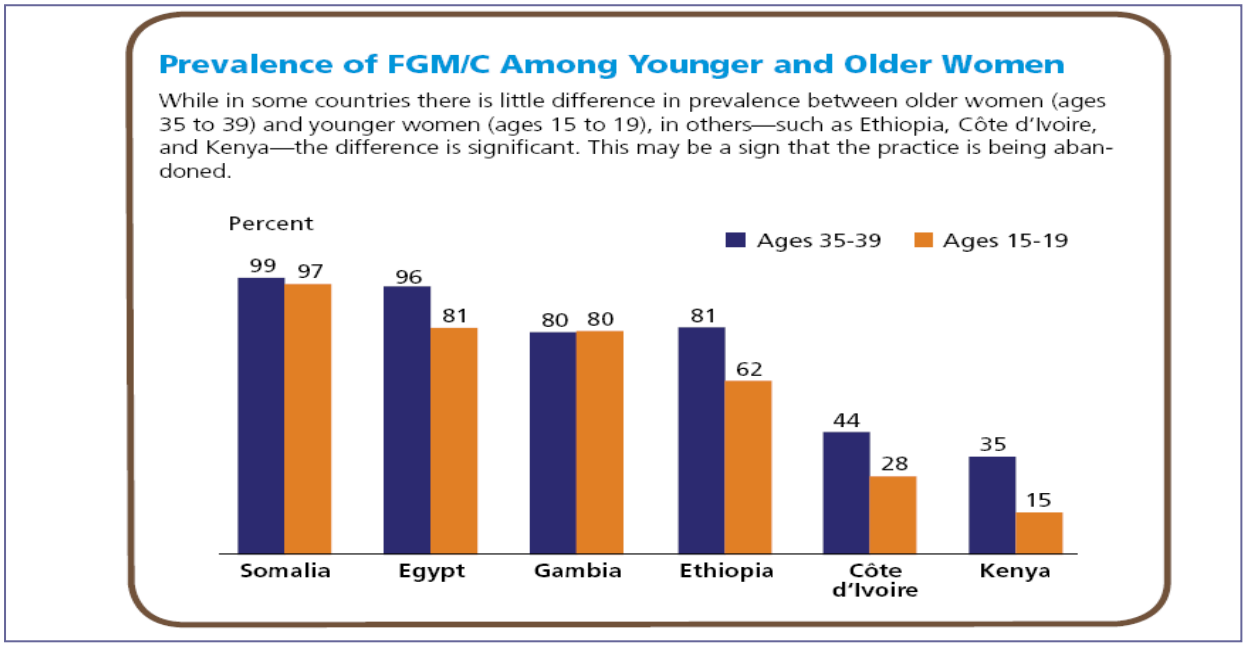
Paese	Prevalenza % sulla pop.	**Tipo**
Benin	17	escissione
Burkina Faso	77	escissione
Camerun	14	clitoridectomia e escissione
Centrafric	36	clitoridectomia e escissione
Ciad	45	escissione e infibulazione
Costa d'Avorio	45	escissione
Congo	5	escissione
Egitto	97	clitoridectomia, escissione e infibulazione
Eritrea	89	clitoridectomia, escissione e infibulazione
Etiopia	80	clitoridectomia, escissione e infibulazione
Gambia	75	escissione e infibulazione
Ghana	12	escissione
Gibuti	95	escissione e infibulazione
Guinea	99	clitoridectomia, escissione e infibulazione
Guinea Bissau	50	clitoridectomia e escissione
Kenya	32	clitoridectomia, escissione e some infibulazione
Liberia	50	escissione
Mali	92	clitoridectomia, escissione e infibulazione
Mauritania	71	clitoridectomia e escissione
Niger	5	escissione
Nigeria	19	clitoridectomia, escissione, parte infibulazione
Senegal	30	escissione
Sierra Leone	75	escissione

Somalia	94	infibulazione
Sudan	90	infibulazione e escissione
Tanzania	18	escissione, infibulazione
Togo	15	escissione
Uganda	5	clitoridectomia e escissione

Fonte: elaborazione dati OMS-ONU *Demografic and health survey* DHS, *2005.*

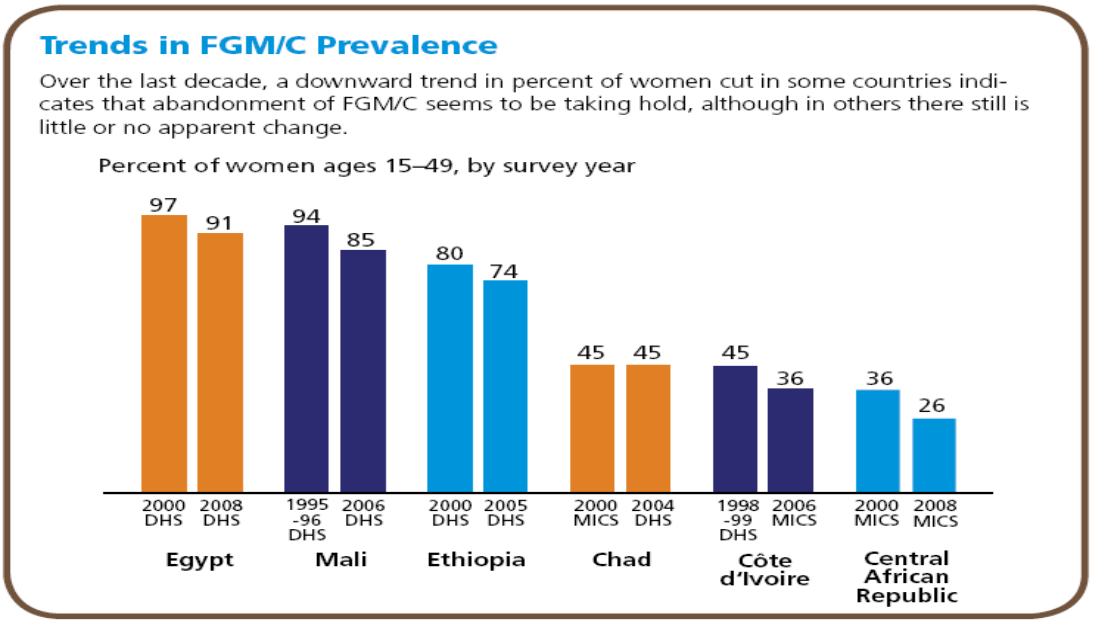
5-INCIDENZA INTERGENERAZIONALE DEL FENOMENO E MUTAMENTO NEL TEMPO.

5-A



Fonte: Female Genital Mutilation/ Cutting: Data and Trends (PRB) UPDATE 2010 Population Reference Bureau 2010 p. 3

5-B



Fonte: Female Genital Mutilation/ Cutting: Data and Trends UPDATE 2010 Population Reference Bureau 2010 p. 4.

6-INCIDENZA DELLA PRATICA DI E/MGF SECONDO E-DHS 2008

Le indagini E-DHS registrano per la prima volta nel 2008 la prevalenza di donne sottoposte a mutilazione sull'intera popolazione femminile, in modo da ottenere dati maggiormente rappresentativi di un fenomeno precedentemente individuato solo su donne sposate. La Tabella 6 conferma che la prevalenza di donne la circoncisione è molto diffusa in Egitto, dove il 91 per cento di tutti i donne di età compresa tra 15-49 anni sono state circoncise, sebbene i risultati suggeriscono che l'adesione alla pratica risulta in calo in alcuni gruppi di popolazione.

Table 15.5 Current and expected prevalence of female circumcision among girls by background characteristics

Percentage of girls 0-17 years who are currently circumcised, percentage who are not yet circumcised but whose mothers intend that the girl will be circumcised in the future, and percentage expected to be circumcised taking into account the current circumcision status and mother's intention by the girl's current age, according to selected background characteristics, Egypt 2008

	<9 years			9-12 years			13-17 years			Total			
Background characteristic	Percentage circum-cised	Percentage whose mothers intend the daughter to be circum-cised in the future	Percentage expected to be circum-cised	Percentage circum-cised	Percentage whose mothers intend the daughter to be circum-cised in the future	Percentage expected to be circum-cised	Percentage circum-cised	Percentage whose mothers intend the daughter to be circum-cised in the future	Percentage expected to be circum-cised	Percentage circum-cised	Percentage whose mothers intend the daughter to be circum-cised in the future	Percentage expected to be circum-cised	Number of daughters
Mother's age													
15-19	0.6	55.1	55.7	na	na	na	na	na	na	0.6	55.1	55.7	140
20-24	0.7	48.0	48.7	na	na	na	na	na	na	0.7	48.0	48.7	1,439
25-29	2.0	44.3	46.3	21.4	45.5	66.9	52.5	21.3	73.9	4.3	44.3	48.6	3,344
30-34	4.1	42.6	46.6	29.1	30.0	59.1	73.0	6.2	79.3	18.6	35.1	53.7	3,605
35-39	3.7	48.8	52.4	28.8	31.3	60.1	71.6	5.4	77.0	33.1	29.5	62.7	3,735
40-44	4.9	45.8	50.7	30.1	27.6	57.6	68.8	4.6	73.4	42.4	21.1	63.4	2,768
45-49	7.8	42.5	50.3	38.6	25.8	64.4	67.8	2.9	70.7	51.3	14.8	66.1	1,445
Urban-rural													
Urban	2.3	33.9	36.2	22.0	22.8	44.8	52.9	4.3	57.2	18.8	24.3	43.2	6,328
Rural	3.3	52.2	55.5	34.4	36.2	70.6	81.1	5.1	86.2	27.4	38.2	65.6	10,147
Place of residence													
Urban Governorates	1.5	30.1	31.7	16.1	20.7	36.8	44.3	3.3	47.6	14.7	21.9	36.5	2,576
Lower Egypt	0.5	43.0	43.4	23.9	34.9	58.8	72.3	5.0	77.3	22.1	32.5	54.6	7,140
Urban	0.4	32.1	32.5	17.2	24.7	41.9	53.9	5.1	59.0	17.9	23.5	41.4	1,778
Rural	0.5	46.2	46.7	26.4	38.6	65.0	79.2	5.0	84.2	23.5	35.4	59.0	5,362
Upper Egypt	6.1	54.5	60.6	40.9	31.1	72.1	78.0	5.1	83.1	30.2	38.1	68.3	6,508
Urban	5.1	41.2	46.3	34.7	24.3	59.0	63.4	5.1	68.5	25.4	28.9	54.3	1,809
Rural	6.5	59.5	66.1	43.3	33.8	77.1	83.9	5.1	89.0	32.1	41.6	73.7	4,699
Frontier Governorates	1.8	34.1	35.9	25.2	19.5	44.7	56.0	2.4	58.4	20.3	23.1	43.4	251
Education													
No education	4.6	59.0	63.7	35.5	38.4	73.9	78.5	5.5	84.0	34.4	37.9	72.3	5,812
Some primary	3.4	56.4	59.8	38.2	31.5	69.7	81.5	4.3	85.8	34.7	35.1	69.8	1,543
Primary comp./some secondary	3.2	48.2	51.4	31.7	29.4	61.1	72.0	3.8	75.7	23.2	35.2	58.4	2,464
Secondary complete/ higher	1.6	34.2	35.8	19.3	23.1	42.4	50.3	4.2	54.6	13.1	27.1	40.2	6,656
Work status													
Working for cash	1.5	35.0	36.6	21.8	28.7	50.4	53.0	4.8	57.8	21.4	24.8	46.1	2,425
Not working for cash	3.1	46.9	49.9	31.1	31.4	62.5	73.6	4.7	78.4	24.6	34.3	58.9	14,050
Wealth quintile													
Lowest	4.8	60.1	64.9	35.8	38.2	74.1	83.6	6.2	89.8	30.8	42.2	73.0	3,720
Second	3.9	57.1	61.0	38.9	34.1	73.0	81.4	4.4	85.8	30.0	39.5	69.5	3,244
Middle	2.6	46.8	49.3	32.4	33.7	66.2	75.0	4.5	79.6	24.8	34.7	59.5	3,355
Fourth	1.7	36.8	38.5	19.7	30.4	50.2	61.2	5.8	67.0	18.7	28.6	47.4	3,202
Highest	1.2	23.1	24.3	17.8	14.3	32.1	42.6	2.4	45.0	14.4	16.4	30.8	2,954
Total	2.9	45.4	48.3	29.5	30.9	60.5	69.8	4.7	74.6	24.1	32.9	57.0	16,475

na = Not applicable

Fonte: F. El Zanaty-A. Way (a cura di), Egypt, Demografic and Health Survey 2008, p. 197; 200.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV, *Etica ed Economia*, Torino, La Stampa, 1990.

AA. VV., *La legge giusta. Il trattamento giuridico delle mutilazioni dei genitali femminili*, Roma, AIDOS, 2000.

AA.VV., *Bodily integrity and the politics of circumcision: culture, controversy and change*, New York, Springer, 2006.

AA.VV., *Communication Against a Taboo Practice. Multiple-case Studies of Anti-Female Genital Mutilation Programs*, USA, 2009.

AA.VV., *Final Project Report on Basis Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, Institut Borja de Bioetica (Barcelona) & Centre for Ethics and Law (Copenhagen), 2000.

AAVV, Report 2009, *Mutilazione dei genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti,* Roma, AIDOS, 2009.

Abdulcadir H.O.,-L. Catania, *La Deinfibulazione*, in "Toscana Medica", 1, 2006.

Abdulcadir O.H.-Catania L., *Ferite per sempre. Le mutilazioni dei genitali femminili e la proposta del rito simbolico alternativo*, Roma, Derive-approdi, 2005.

Abusharaf R. M. (a cura di), *Female Circumcision. Multicultural perspective,* University of Pennsylvania Press, 2006.

Ackerly B. A, *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Alkire S., *Valuing freedoms. Sen's capability approach and poverty reduction*, United Kingdom, Oxford University Press, , 2005.

Alkire S., *Why the Capability Approach?* in "Journal of Human Development", 6, 1, 2005.

An-Na'im A. (a cura di), *Islam and human rights: advocacy for social change in local contexts,* New Delhi, Global Media, 2006.

Antony L. M., *Nature and Norms in* "Ethics", 111, 2000.

Arendt H., *Vita activa*, Milano, Bompiani, 2006.

Aristotele, *Etica Nicomachea* (a cura di C. Mazzarelli), Milano, Bompiani, 2000.

Aristotele, *Metafisica* (a cura di G. Reale), Milano, Bompiani, 2000.

Atighetchi D., *Islam, musulmani e bioetica*, Milano, Armando Editore, 2002.

Atighetchi D., *La mutilazione genitale femminile come problema di sanità pubblica*, in "L'Arco di Giano", 13,1997.

Barbieri L., *Amore negato. Società multietnica e mutilazioni genitali femminili,* Torino, Ananke, 2005.

Bartoloni S. (a cura di), *A volto scoperto. Donne e diritti umani,* Roma, Manifestolibri, 2002.

Battaglia L., *Bioetica senza dogmi,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

Battaglia L., *La bioetica in una prospettiva di genere. Linee di ricerca e orientamenti normativi*, in L. Palazzani (a cura di), *La bioetica e la differenza di genere*, Roma, Edizioni Studium, 2007.

Battaglia L., *Un universalismo sensibile alle differenze: il femminismo di Martha Nussbaum,* L. Palazzani (a cura di), *Il diritto tra uguaglianza e differenza di genere*, Torino, Giappichelli, 2005.

Battaglia L.-L. Muraru, *Quale futuro per il pensiero femminile*, in P. Ricci Sindoni-C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, Milano, Vita e Pensiero, 2008.

Beard M., *The Ranger of making List*, in "Times Literary Supplement", 5059, 17, 2000.

Bellino F. *La bioetica. Origini, storia e problemi*, in P. Saladini-R. Lolli (A cura di), *Filosofia nel tempo. Percorsi monografici*, Roma, Spazio Tre, 2007.

Benhabib S., *Le rivendicazioni dell'identità culturale,* Bologna, Il Mulino, 2005.

Berlin I., *Due concetti di libertà,* Milano, Feltrinelli, 2000.

Berti E., *Aristotele nel Novecento*, Bari, Laterza, 2008.

Berti E., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

Berti E., *L'etica alla ricerca della persona*, in "Il Mulino", 40, 1991.

Besussi A., *La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato*, in "Ragion Pratica", 23, 2004.

Bichi R., *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

Bichi R., *La società raccontata: metodi biografici e vite complesse*, Milano, Franco Angeli, 2000.

Biggeri M.-R. Anich, *The Deprivation of Street hildern in Kampala*, in "Mondes ed Développement", 2, 2009.

Biondo F., *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, Giappichelli, 2003.

Bobbio N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

Bonito Oliva R., *Il corpo della differenza* in "Filosofia e questioni pubbliche" 1, 2008.

Boserup E., *Il lavoro delle donne. La divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico*, Torino, Rosemberg & Sellier,1982.

Boulaga F. E., *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu. Intelligenza, Responsabilità, liberazione*, Milano, Marinotti, 2007.

Brighouse H.-I. Robeyns (a cura di), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Calò E., *il ritorno della volontà. Bioetica, nuovi diritti e autonomia privata,* Milano, Giuffrè 1999.

Canavacci L, *Le mutilazioni genitali femminili: il ruolo del multiculturalismo nella riflessione liberale sul problema delle donne,* Bologna, Apèiron, 2000.

Carillo D.–N. Pasini (a cura di), *Migrazioni Generi Famiglia. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali,* Milano, Franco Angeli, 2009.

Caritas/ Migrantes, Dossier Statistico Immigrazione 2010, Roma, Edizioni Idos, 2010.

Carter I. (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2001.

Carter I., *Funzionamenti e capacità. Una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum,* in "Rivista di filosofia", 1, 200l.

Carusi D., *Dignità umana, capacità, famiglia: la giustizia sociale nei più recenti scritti di Martha Nussbaum*, in "Politica del diritto", XXXIV, 1, 2003.

Cassano G.-F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, in "Famiglia e diritto", 2, 2007.

Cassese A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza,1994.

Catania L.,-Abdulcadir O., *Centro di riferimento regionale per la prevenzione e cura delle complicanze delle mutilazioni genitali femminili. Si può proporre un rito*

alternativo, eticamente e legalmente accettabile, in una strategia di lotta efficace contro le Mutilazioni Genitali Femminili? in "Toscana Medica", 10, 2003.

Cavarero A., *L'inclinazione materna*, in P. Ricci Sindoni-C. Vigna (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile,* Milano, VeP, 2008.

Cesqui E., *Le mutilazioni genitali femminili e la legge*, in "Questioni di giustizia", 4, 2005.

Charlesworth H., *Feminist Internationalism*, in "Ethics", 111, 2000.

Chelala, C., *An alternative way to stop Female Genital Mutilation,* in "The Lancet", 352, 1988.

Ciminelli M.L., *Le mutilazioni genitali femminili: equivoci etnografici e distorsioni antropologiche,* in "L'arco di Giano", 26, 2000.

Cook R. J., *Ethical concerns in female genital cutting,* in "African Journal of Reproductive Health", 12, 1, 2008.

Coppola A., *Kenia, in fuga dalle mutilazioni*, in "Corriere della Sera", 08 febbraio 2003.

Corrao F. M., *La condizione femminile nel mondo arabo oggi, il problema è solo il velo?* In "Filosofia e questioni pubbliche", 1 2008.

Costa P., *Martha Nussbaum: la compassione entro i limiti della ragione,* in "La società degli individui", 18, 3, 2003.

Crepaldi G.-R. Papini, (a cura di), *Etica e democrazia economica,* Atti del seminario di studi della Conferenza episcopale italiana, Roma, 17-18 Febbraio, 1989, Genova, Marietti, 1990.

Crocker D., *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in "Political Theory", 20, 1992.

Cutuli M. G., *Sharia, infibulazione: tanti i problemi da risolvere*, in "Corriere della Sera", 09 marzo 2001.

Da Re A., *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Milano, Mondadori, 2003.

Da Re A., *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica* Bologna, Edizioni Dehoniane, 1987.

De Francesco I., *Diritti, ruoli, relazioni: I diritti della sposa nell'islam*, in "Daimon". La *donna nel diritto islamico e nei diritti cristiani*, 9, 2009.

Del Giudice G.-G.Bambara-C. Adimi, *I generi della violenza. Tipologia di violenza contro le donne e minori e politiche di contrasto,* Milano, Franco Angeli, 2001.

Denniston C.-M. F. Milos, *Sexual mutilations. A human tragedy*, New York, Plenum Press, 1997.

Di Pietro M. L.-M. Cicerone, *La circoncisione maschile sui neonati,* in "Medicina e morale", 2, 2000.

Diciotti E., *Limiti ragionevoli delle libertà: un quadro concettuale*, in "Ragion pratica", 21, 2003.

Dirie W.- C. Miller, *Fiori nel deserto*, Milano, Garzanti, 1998.

Dirie W., *Lettera a mia madre*, Milano, Garzanti, 2007.

Dirie, W.- J. D'Haem, *Alba nel deserto,* Milano, Garzanti, 2002.

Donatelli P., *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, in "Rivista di Filosofia",1, 2001.

Dorkenoo, E., *Cutting The Rose. Female Genital Mutilation. The Practice and its Prevention,* Minority Rights Pubblications, London 1994.

Drèze J.-A. Sen, *Hunger and Public Action*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Dworkin R., *What is equality? Part 1: Equality of welfare,* in "Philosophy and Public affairs", 10, 1981.

Elster J., *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1989.

Erodoto, *Historiae,* II, 37, in A. Colonna-F. Bevilacqua (a cura di), *Le Storie*, I, Torino UTET, 2006.

Estlund D. M. -M. Nussbaum, *Sex,preference and family*, New York, Oxford University Press, 1997.

Facchi A., *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione,* Bari, Laterza, 2001.

Facchi A., *Politiche del diritto, mutilazioni genitali femminili e teorie femministe: al cune osservazioni,* in "Diritto immigrazione e cittadinanza", 4, 2004.

Favali L., *Fra legge e modelli ancestrali: osservazioni sulle mutilazioni genitali in Eritrea,* Torino, Giappichelli, 2002.

Feldman Jacobson C.-Clifton D. (a cura di), *Female genital mutilation/Cutting: data and trends,* Washington, Population Reference Bureau, 2008.

Feldman S.-P. Gellert, *The seductive quality of central human capabilities: sociological insights into Nussbaum and Sen's disagreement*, in "Ecomomy and Society", 3, 35, 2006.

Finnis J., *The ethics of war and peace in the catholic natural law tradition*, in T. Nardin (a cura di), *The ethics of war and peace: Religious and secular perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Focarete M., *Io, vittima dell'infibulazione a Milano A 6 anni costretta dai genitori all' orrore*, in "Corriere della Sera", 26 marzo 2007.

Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milano, Mondadori, 2005.

Forteschi A.-O. Gargano, *Corpi consapevoli. MGF e integrazione nello stato di diritto*, ISTISS ONLUS Editore, 2009.

Freud S., *Scritti sulla sessualità femminile,* Torino, Boringhieri, 1976.

Frischia F., *Infibulazione, 167 casi a Roma e anche dieci bambine*, in "Corriere della Sera", 02 novembre 2001.

Fusaschi M., *Corporalmente corretto*, Roma, Meltemi, 2008.

Fusaschi M., *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili,* Bollati Boringhieri, 2003.

Galimberti U., *Il Corpo,* Feltrinelli, Milano, 1994.

Garusi A., *Le lacrime che nessuno vede*, in "Nigrizia", 11, 1996.

Gazzano N., *Mutilazioni genitali femminili e riti alternativi. Tra ricerca e prassi*, in "Toscana Medica", 2, 2004.

Geertz C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Gilati A., *Normative Islam versus Local Tradition: Some Observations on Female Circumcision with Special Reference to Egypt,* in "Arabica", 2, 1997.

Giorgini G., *Liberalismi eretici*, Trieste, Edizioni Goliardiche, 1999.

Grassivaro Gallo P., *Figlie d'Africa mutilate. Indagini epidemiologiche sull'escissione in Italia,* Torino, L'Harmattan Italia, 1998.

Grassivaro Gallo P., *La circoncisione Femminile in Somalia. Una ricerca sul campo,* Franco Angeli, Milano 1986.

Grassivaro Gallo P.-Viviani F., *Le "mutilazioni sessuali" femminili,* Padova, Unipress, 1992.

Greblo E., *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum,* in "Filosofia politica", 2, 2002.

Hawthorn G. (a cura di), *The Standard of Living,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Hellsten S.K., *Rationalizing Circumcision: from Tradition to Fashion, from Public Health to individual Freedom. Critical Notes on Cultural Persistence of the Practice of Genital Mutilation*, in "Journal of Medical Ethics", 30, 2004.

Hernlund Y.-Shell-Duncan B.(a cura di), *Transcultural bodies: female genital cutting in global context*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2007.

Hume D., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, V. I, 1993.

Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003.

Iossa M-Cutuli M. G., *Infibulazione, 50 mila vittime in Italia*, in "Corriere della Sera", 07 marzo 2001.

James S. A., *Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism. The Case of Female Circumcision*, in "Bioethics", VIII, 1, 1994.

Kant I., *Fondazione della Metafisica dei costumi,* Roma-Bari, Laterza, 2005.

Kenyatta J., *Facing Mount Kenya*, New York, Vintage Books, 1965.

La Monaca G., F. Ausania, G. Scassellati Sforzolini, *Le mutilazioni genitali femminili. Aspetti socio-antropologici e medico-legali e contributo casistica*, in "Rivista Italiana di Medicina Legale", 3-4, 2004.

La Torre M., *Universalità e relatività dei diritti fondamentali. Diritti dell'uomo, diritti delle donne, diritti «culturali»,* in "Ragion Pratica", 23, 2004.

Landucci S., *Il libero arbitrio e il verbo «potere»,* in "Rivista di filosofia", 1, 1980.

Lecaldano E. (a cura di), *Dizionario di Bioetica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

Lecaldano E., *Amartya Sen e Adam Smith: relazioni globali e giustizia* in "Rivista di filosofia", 2, 2011.

Lecaldano E., *L'etica teorica e la qualità della vita,* in "Rivista di filosofia", XCII, 2001.

Levin T. -A. H. Asaah (a cura di), *Empaty and Rage. Femal Genital Mutilation in African Literature,* Banbury UK, Ayebia, 2009.

Ligutti P., *I diritti come fini. La riflessione di Amartya Sen tra consequenzialismo e teorie deontologiche,* in "Filosofia politica", XVIII, 3, 2004.

Lo Baido R.-S. La Grutta, E. Profeta, G. Schiera, *Mutilazioni Genitali Femminili (MGF): echi nella mente di cicatrici sul corpo. Studio clinico e psicopatologico su un gruppo di donne immigrate in Sicilia,* in, "Rivista di psichiatria", 2004, 39, 4.

Lucrezia C.-Baldaro Verde J.- Sirigatti S., - Casale S., *Indagine preliminare sulla sessualità diun gruppo di donne con mutilazioni dei genitali femminili (MGF) in assenza di complicanze a distanza*, in "Rivista di Sessuologia", 28, 1, 2004.

MacIntyre A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988.

Magni S. F., *Capacità, libertà e diritti: Amartya Sen e Martha Nussbaum*, in "Filosofia politica", 1, 2003.

Magni S. F., *Etica delle Capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum,* Bologna, Il Mulino, 2006.

S.F. Magni, *Utilità e capacità. Un esame dell'etica sociale di Amartya Sen,* in "Il Dubbio. Rivista di critica sociale", 3, 2002.

Mangini M., (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi avversari*, Napoli, Città del Sole, 1996.

Mangini M., *Il perfezionismo come teoria etica e politica* in "Filosofia e questioni pubbliche",1 2010.

Martin Fiorino V. R., *Desafios actuales de la ética aplicada,* Uniojeda, Universidad Alonso De Ojeda, Maracaibo, Venezuela, 2008.

Marx K., *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1975.

Massarenti A., *Introduzione* in A. Sen, *Laicismo indiano*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Mazzetti M. (a cura di), *Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili*, Milano, Franco Angeli, 2000.

Mc Culloch S., *Community development approaches: a case for female genital mutilation (FGM)* / in D. K. Davis-C. McCafferty (a cura di), *Female genital mutilation,,*Oxford, Radcliffe Publishing, 2005.

Mc Lean S., C*irconcisione, escissione, infibulazione. Realtà e proposte di cambiamento,* Roma, Brusoni, 1982.

Mecci C.- Scoppa C., *Vite in cammino. Mutilazioni genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti* [DVD], regia di C. Mecci, Roma, AIDOS, 2009.

Menage J., *Professionals Should Not Collude wit Abusive Systems,* in BMJ, 311, 21 october 1995.

Meniru G. Meniru M., Ezeh U.O., *Female Genital Mutilation,* in BMJ, 311, 21 october 1995.

Meyers D. T., *Feminism and Womens's Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting,* in "Metaphilosophy", 31, 5, 2000.

Mill J.S., *La libertà*, Milano, Milano, RCS, 2003.

Miucci F., *Benessere e libertà. L'idea di giustizia in Amartya Sen*, in "Democrazia e diritto", 2, 1995.

Mocellin S., *La "filosofia dello sviluppo" di Amartya Sen: l'individuo tra* eudaimonia *aristotelica e "simpatia" smithiana in "*Bollettino della Società

Filosofica Italiana" Rivista Quadrimestrale Nuova Serie n. 186 - settembre/dicembre 2005.

Morrone A., *Immigrazione e modificazione dei genitali femminili* in "Rivista Italiana di Ostetricia e Ginecologia", 11, 2006.

Morrone A.-P. Vulpiani, (a cura di), *Corpi e simboli. Immigrazione sessualità e mutilazioni genitali femminili in Europa*, Roma, Armando, 2004.

Mustafa Abusharaf R. (a cura di), *Femal Circumcision multicultural perspective,* University of Pennsylvania Press, 2006.

Nnaemeka O. (a cura di), *Female Circumcision and the Politics of Knowledge: African women in imperialist discourses*, Westport USA, Praeger, 2005.

Nozick R, *Anarchia, stato, utopia*, Milano, Il Saggiatore, 2000.

Nussbaum, M.C., *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003.

Nussbaum M. C., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea,* Roma, Carocci, 1999.

Nussbaum M. C., *Compassione e terrore*, in "Iride", XVI, 38, 2003.

Nussbaum M. C., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna, 2001.

Nussbaum M. C., *Giustizia e aiuto materiale*, Bologna, Il Mulino, 2008.
Nussbaum M. C., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone,* Bologna, Il Mulino, 2002.

Nussbaum M. C., *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano, Feltrinelli, 1996.

Nussbaum M. C., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca,* Bologna, Il Mulino, 2004.

Nussbaum M. C., *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie,* Bologna, Il Mulino, 2007.

Nussbaum M. C., *Libertà di coscienza e religione,* Bologna, Il Mulino, 2009.

Nussbaum M.C., *L'intelligenza delle emozioni,* Bologna, Il Mulino, 2004.

Nussbaum M. C., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci 2007.

Nussbaum M. C., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica,* Bologna, Il Mulino, 2011.

Nussbaum M. C., *On Hearing Women's Voices: a reply to Susan Okin*, in "Philosophy & Public Affairs", 32, 2, 2004.

Nussbaum M. C., *Se la tradizione viola i diritti* in "Il Sole-24 Ore-Domenica", 17 ottobre 1999.

Nussbaum M.C., *Symposium on Amartya Sen's Philosophy: 5 Adaptive Preferences and Women's Options* in "Economics and Philosophy", 17, 2001.

Nussbaum M C., *Sex and Social Justice,* New York, Oxford University Press, 1999.

Nussbaum M. C., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica,* Milano, Vita e Pensiero, 1998.

Nussbaum M.-A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford Clarendon Press, 1993.

Nussbaum M C.-J. Glover, (a cura di), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities,* Oxford, Clarendom Press, 1995.

Okin S. M. (a cura di), *Diritti delle donne e multiculturalismo,* Milano, Raffaello Cortina, 2007.

Okin S. M., *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico,* Bari, Dedalo, 1999.

Okin S. M., *Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender Rights, and Realistic Rights of Exit,* in "Ethics", 112, 2, 2002.

Pacini A. (a cura di) *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo,* Torino, Fondazione Agnelli, 1998.

Palombella G., *Diritti come norme e come fini*, in "Ragion pratica," 21, 2003.

Pasquinelli C. (a cura di), *Antropologia delle mutilazioni genitali femminili. Una ricerca in Italia,* Roma, AIDOS, 2000.

Pasquinelli C., *Donne africane in Italia. Mutilazioni genitali femminili, identità di genere e appartenenza etnica,* in "Questioni di giustizia", 3, 2001.

Pasquinelli C., *Infibulazione. Il corpo violato*, Roma, Meltemi, 2007.

Pettini A., *Benessere ed equità. Il contributo di Amartya Sen*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1993.

Pettit P., *Symposium on Amartya Sen's philosophy: 1 capability and freedom: a defence of Sen* in "Economics and Philosophy", 17, 2001.

Pitch T., *Tess e io. Differenze e disuguaglianze nella differenza, diritti delle donne tra particolarismo ed universalismo.* in "Ragione pratica", 23, 2004.

Poli R., *Fra speranza e responsabilità. Introduzione alle strutture ontologiche dell'etica*, Milano, Polimetrica, 2006.

Pollo S., *Qualità della vita, in* E. Lecaldano *(a cura di), Dizionario di Bioetica,* Roma-Bari, Laterza, 2002.

Powers M.- Faden R., *Social Justice. The moral Foundation of Public Health and Health Policy,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

Priante A., *«Infibulazione o sarà discriminata». Testimonianza-choc in tribunale*, in "Corriere della Sera", 10 ottobre 2009.

Putnam H., *Logica, filosofia del novecento e riflessione etica,* in G. Fornero-S. Tassinari (a cura di), *Le filosofie del novecento,* Milano, Mondadori, 2002.

Rapporto finale del progetto *Mutilazioni dei genitali femminili e diritti umani nelle comunità migranti,* Roma, Aidos, 2009.

Rawls J., *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.

Rawls J., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

Regan D. H., *Against Evaluator Relativity: A response to Sen,* in "Philosophy and Public Affairs", 12, 2, 1983.

Ricci C., *Mutilazioni genitali e diritti umani* in "I diritti dell'uomo", 1, 2001.

Robeyns I., *Sen's Capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities*, in "Feminist Economics", 9, 2-3, 2003.

Rodotà S., *Il diritto e i diritti nell'epoca dello «scontro di civiltà»,* in "Questioni giustizia", 4, 2005.

Rovelli N., *Antropologia della salute di genere. Le ferite simboliche sul corpo femminile*, in "Siryo", 3-4, 2009.

Salad H. S. *Sette Gocce di Sangue,* Palermo, La Luna, 1999.

Salad H. S., *La donna mutilata,* Firenze, Loggia de' Lanzi, 1999.

Salvini G., *Contro l'infibulazione esiste una legge. È ora di applicarla*, in "Corriere della Sera", 01 aprile 2007.

Scarpelli U., *Bioetica laica*, Milano, Baldini Castoldi, 1998.

Scoppa C.(a cura di), *Tahara: un cortometraggio per promuovere l'abbandono delle mutilazioni dei genitali femminili/escissione*: guida alla discussione, Roma, AIDOS, 2009.

Scoppa C., *I diritti delle donne sono diritti umani*, in S. Bartoloni (a cura di), *A volto scoperto. Donne e diritti umani,* Roma, Manifestolibri, 2002.

Scoppa C., *Prevenire le mutilazioni dei genitali femminili. Oltre la legge, il ruolo dei consultori*. In "Combattere le violenze sulle donne: riflessioni e proposte*"*. Atti del

Seminario svolto il 9 marzo 2006 nell'ambito della manifestazione "La città delle donne", Napoli, 2006.

Sella C., *Le mutilazioni genitali femminili come cultural orientated crime*, in "Diritto penale XXI secolo", 2, 2007.

Sen A., A Decade of Human Development, in " Journal of Human Development", 1, 1, 2000.

Sen A., *Commodities and Capabilities,* North Holland, Elsevier Science Publishers, v 7, 1985.

Sen A., *Consequential, Evaluation and Pratical Reason* in "The Journal of Philosophy", 97, 9, 2000.

Sen A., *Element of Theory of Human Rights*, in "Philosophy & Public affaire", 32, 4, 2004.

Sen A., *Etica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

Sen A, *Evaluator Relativity and Consequential Evaluation* in "Philosophy and Public Affairs", 12, 2,1983.

Sen A., *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2003.

Sen A., *Globalizzazione: valori ed etica*, in "Ars Interpretandi", XII, 2007.

Sen A., *Human Rights and Capabilities*, in "Journal of Human Development", 6, 2, 2005.

Sen A. *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

Sen A., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà,* Venezia, Marsilio, 1993.

Sen A., *Justice: Means versus Freedom*, in "Philosophy and Public affairs", 19, 1990.

Sen A., *L'idea di Giustizia*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2010.

Sen A., *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'occidente*, Milano, Mondadori, 2005.

Sen A., *La disuguaglianza. Un riesame critico,* Bologna, Il Mulino, 2010.

Sen A., *La felicità* in L.Bruni-P. L. Porta, *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Milano, Guerini e Associati, 2006.

Sen A., *Laicismo indiano*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Sen, A., *la libertà individuale come impegno sociale,* Roma-Bari, Laterza, 1997.

Sen, A., *La ricchezza della ragione,* Bologna, Il Mulino, 2000.

Sen A., *Lo sviluppo dell'India: ammaestramenti*, in A. Nandy (a cura di), *Cultura e società in India*, Cosmopolis, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1991.

Sen A, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia,* Milano, Arnoldo Mondadori, 2000.

Sen A., *Rationality and Social Choice* in "The American Economic Review", 85, 1,1995.

Sen A., *Razionalità e libertà*, Bologna, Il Mulino, 2005.

Sen A., *Rights and Agency*, in "Philosophy and Public Affairs", XI, 1982.

Sen A., *Risorse, valori, sviluppo,* Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Sen A*., Scelta, benessere, equità,* Bologna, II Mulino, 1986.

Sen A., *The Concept of Development, Handbook of Development Economics,* 1, Ed. H. Chenery-T. N. Srinivasan, North-Holland, 1988.

Sen A., *Utilitarianism and Welfarism*, in "The Journal of Philosophy", 9, 1979.

Sen A.-B.Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre. Giustizia, benessere e diritti nell'era del mercato globale,* Milano, Il Saggiatore, 2002.

Sheldon S.-S. Wilkinson, *Female genital mutilation and cosmetic surgery: regulating non-therapeutic body modification* in "Bioethics", 12, 4, 1998.

Shell Duncan B.- Herniund Y.(a cura di), *Are there "stages of change" in the practice of female genital cutting?: qualitative research findings from Senegal and the Gambia,* in "African Journal of Reproductive Health", 10, 2, 2006.

Shell-Duncan B.- Hemlund Y., *Transcultural Bodies: Female Genital Cutting in Global Context*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2007.

Shell-Duncan B., *The Medicalization of Female "Circumcision": Harm Reduction or Promotion of Dangerous Practice?,* in "Social Science and Medicine", 52, 2001.

Smith A., *La Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995.

Spivak G. C., *Critica della ragione postcoloniale,* Roma, Meltemi, 2004.

Steiner H. J. -P. Alston, *International Human Rights in context. Law politics morals,* Oxford, Clarendon Press, 1996.

Strabone, *Geographica, XVII, 2.5,* in N. Biffi (a cura di), *Geografia. Egitto, Etiopia, Libia*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1988.

Talbi M., *Le vie del dialogo con l'islam,* Torino, Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli, 1999.

Veca S., *Culture nel tempo*, in "Iride", 2, 45,2005.

Veca S., *Introduzione* in AA. VV, *Etica ed Economia*, Torino, La Stampa, 1990.

Veca S., *La teoria politica e la qualità della vita*, in "Rivista di filosofia", 1, 2001.

Vegetti M., *L' etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

Viola F., *Etica dei diritti*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

Williams B. (a cura di), *Sorte morale,* Milano, Il Saggiatore, 1987.

Williams B., *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

Wolff J.-A. De-Shalit, *Disadvantage*, New York, Oxford University Press, 2007.

Zamagni S. (a cura di), *Saggi di filosofia della scienza economica*, Firenze, Nuova Italia Scientifica, 1982.

Zamagni S., *Economia ed etica. Saggio sul fondamento etico del discorso economico,* Roma, AVE, 1994.

Zanetti G. (a cura di), *Elementi di etica pratica,* Roma, Carocci, 2003.

Zanetti G., *Introduzione* in *La Fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca,* Bologna, Il Mulino, 2004.

Zanetti G., *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Milano, Giuffrè, 2001.

Zarka Y. C. (a cura di), *Genre et sexe: Nouvelles Frontières?* in "Cités", 37, 2007.

SITOGRAFIA

Comitato nazionale di Bioetica, *La circoncisione: profili bioetica* in Parere del 25 settembre 1998. Reperibile in http://www.governo.it/bioetica/testi/250998.html

Convenzione ONU per *L'eliminazione di tutte le forme di discriminazione conto le Donne,* 1979. Reperibile in http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw.htm

Di Pietro F., *Le norme sul divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile,* in Diritto&Diritti. reperibile in www.diritto.it

Dichiarazione conclusiva della *IV Conferenza Mondiale sulla Donna*, Pechino, 1995 reperibile in http://eur-law.eu/IT/Risoluzione-Quarta-Conferenza-mondiale-donne-Pechino-uguaglianza-,150605

Dichiarazione ONU *Sulla violenza contro le Donne*, 1993 reperibile in http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-sulleliminazione-della-violenza-contro-le-donne-1993/27

Digest Innocenti, A. Lewnes (a cura di), *Cambiare una convenzione sociale dannosa: la pratica della escissione/mutilazione genitale femminile*, UNICEF, Firenze, Giuntina, 2005. in www.unicef-irc.org

Female Genital Mutilation–Policy Giudelines for Nurses and Midwives, World Health Organization, Geneva, 2001 Reperibile in http://www.who.int/gender/other_health/en/guidelinesnursesmid.pdf

Human Development Report (1990-2012) relativi agli Human Development and Capability Association reperibili in http://hdr.undp.org/en/reports in particolare *Human Development Report 2004*, *La libertà culturale in un mondo di diversità,* United Nations Development Programme, Rosenberg & Sellier, 2004.

Hussein A., *Female circumcision in Islam,* 2007, in http://hoodectomy.yolasite.com/resouces/Islam.pdf

Legge 9 Gennaio 2006, n. 7 (Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana, n. 14 del 18 Gennaio 2006). Reperibile in http://www.camera.it/parlam/leggi/06007.htm

Mancinelli F., *La "Legge Consolo" per la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile,* 2006. in www.osservatoriominori.org/webgiornale.htm, I, 2, 2006.

Nussbaum M.C., *A response to Yael Tamir's "Hands Off Clitoridectomy*, in "The Boston Review, 21, 3-4, 1996. Reperibile in http://bostonreview.net/BR21.5/nussbaum.html

Obadi T.A., *Statement on the International Day Against Female Genital Mutilation,* 2007, in http://www.unfpa.org/news/news.cfm?ID=927

Parere della commissione regionale di bioetica (seduta del 9 MARZO 2004) su: *Prevenzione delle Mutilazioni Genitali Femminili (MGF): liceità etica, deontologica e giuridica della partecipazione dei medici alla pratica di un rito alternativo.* Reperibile in http://www.regione.toscana.it/regione/multimedia/RT/documents/2009/11/04/649e0be56f02089f0922d47484723373_mgf.pdf

Pitch T., *La legge ingiusta. Il trattamento giuridico delle mutilazioni dei genitali femminili,* in Atti del Seminario Afro-arabo di esperti sulle norme legislative per la prevenzione delle mutilazioni genitali femminili, Il Cairo, 21-23 giugno2003. Reperibile in www.aidos.it

Population Reference Bureau (2008) *Female Genital Mutilation/Cutting: Data and Trends* in http://www.prb.org/pdf08/fgm-wallchart.pdf

Raciti P., *Le dimensioni della vulnerabilità e la vita buona: un'introduzione ai concetti* in "Rivista telematica di filosofia Dialegsthai", 11, 2009 in http://mondodomani.org/dialegesthai/

Rapporto al Ministro della salute. Commissione per la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile. - Roma (Italia): Ministero della salute, 2007. Reperibile in http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_769_allegato.pdf

Report 2009 su *Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia*, Istituto Piepoli e Ministero delle pari opportunità, 2009, in http://www.report_mgf_piepoli.pdf

Robeyns I., *The capability Approach: a Theoretical survey* in "Journal of Human Development", 6, 1, 2005, United Nations Development Programme. in www.capabilityapproach.org

Robeyns I., *An Interdisciplinary Introduction,* December 2003 in http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/CAtraining20031209.pdf/2003

Shweder R. A., *When cultures collide: which rights? Whose tradition or values? A critique of the global anti-FGM campaign,* 2003. http://humdev.uchicago.edu/publications/shweder/princetonfgmpaper.doc

Tamir Y. *Responds, in Judging Other Cultures,* in "Boston Review", XXXI, 5, 1996. http://bostonreview.net/BR21.3/Tamir.html

Tamir Y., *Hands of Clitoridectomy What our Revulsion reveals about ourselves,* in "Boston Review", XXXI, 3, 1996. http://bostonreview.net/BR21.3/Tamir.html

Le dinamiche del cambiamento sociale: verso l'abbandono dell'escissione/mutilazione dei genitali femminili in cinque paesi africani, Firenze, UNICEF.Innocenti Research Centre, 2010. http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm_insight_eng.pdf

The end is in sight: moving toward the abandonment of female genital mutilation/cutting. Annual report 2009 / UNFPA; UNICEF. - New York (USA): UNFPA-UNICEF, 2010.

Unicef, Innocenti Digest, *Cambiare una convenzione sociale dannosa: la pratica della escissione/mutilazione genitale femminile,* Firenze, Giuntina, 2005, in http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/fgm-i.pdf)

UNICEF, *Technical note: coordinated strategy to abandon female genital mutilation/cutting in one generation: a human rights-based approach to programming. Leveraging social dynamics for collective change,* New York, UNICEF, 2007. in www.unicef.it

Valutazione quantitativa e qualitativa del fenomeno delle mutilazioni genitali in Italia, Istituto Piepoli, Milano, 2009.

SONO STATI INOLTRE CONSULTATI I SEGUENTI SITI:

www.measuredhs.com

http://www.report_mgf_piepoli.pdf

www.amnestyinternational.it

www.diritto.it

www.europarl.europa.eu/sides/getDoc

www.hd-ca.org

www.studiperlapace.it