

FLAMINIA CHIZZOLA*

Normalità vs devianza/differenza. L'eclissi del normale

1. *Premessa* – 2. *Una prospettiva medico-filosofica* – 3. *Una prospettiva sociologica* – 4. *Una prospettiva filosofico-giuridica* – 5. *Una prospettiva storico-giuridica* – 6. *Tesi contrapposte: Vittorio Mathieu e Tamar Pitch*

1. *Premessa*

La diversità costituisce un tema centrale del dibattito giuridico – e non solo giuridico – contemporaneo. In tutti gli ambiti, da quello psicologico a quello sociale, da quello sportivo a quello filosofico, il diverso sembra non tanto proporsi quanto imporsi, riducendo le categorie a esso contrapposte – tutte caratterizzate dalla normalità – a semplici comprimari, epigoni di un'arretratezza culturale che la postmodernità è giunta a spazzar via.

“Diverso”, la parola stessa, oggi si *stiracchia* in forma avverbiale (ad esempio il “diversamente abile”) poiché essa stessa appare discriminatoria, offensiva verso i diversi, ovviamente, i quali obiettano: “Diversi da chi?”¹. Nelle epoche in cui il politicamente corretto non censurava ogni espressione connotata

* Dottoranda in Storia e Teoria del Diritto, Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”.

¹ «C'è un senso di “diverso” secondo cui dire che “D (una donna, ad esempio) è diversa da U (ad esempio, un uomo)” non è lo stesso che dire che “U è diverso da D”, o che dire che “D e U sono diversi”. Essere “diverso” in questo senso è una proprietà assoluta, e non relativa, che include in sé lo standard, il criterio di riferimento. Infatti la proprietà in questione non è la “differenza”, ma “la differenza da U”, non è “essere diversi”, ma “essere diversi da U”. U rappresenta tanto l'entità paragonata a D, quanto il criterio di paragone. (...) questo (...) significato dei termini eguaglianza e differenza esprime una relazione tra un oggetto misurato e l'unità di misura. Il secondo termine di paragone e l'unità di misura coincidono (...) “D è uguale a U” significa che D corrisponde al parametro costituito da U. (...) “Uguale” significa *degno*, mentre “diverso” significa *inferiore*» (L. GIANFORMAGGIO, *Correggere le disuguaglianze, valorizzare le differenze: superamento o rafforzamento dell'eguaglianza*, in «Democrazia e Diritto», 1, 1996, pp. 53-71, a pp. 54-55).

in senso non fattuale, ma normativo (categoriale), “diverso” si declinava secondo modelli differenti in dipendenza dell’ambito scientifico di riferimento.

Diverso come patologico, diverso come disadattato/anticonformista, diverso come deviante. In campo giuridico si è passati da una normalità che si fa norma, il discostarsi dalla quale viene letto in termini di devianza, a una differenza, anzi, alle differenze che pretendono di incarnare – e in molti casi già incarnano – i modelli normativi.

Lo stretto rapporto tra devianza e diversità fu esplicitato da Tamar Pitch in un suo libro dedicato per l’appunto al tema della devianza. «Il termine “devianza” ha – almeno apparentemente – una connotazione di neutralità, oggettività, che i termini storicamente precedenti come anormale, immorale, cattivo, ecc. non avevano. (...) È così che tradizionalmente il campo di studio della devianza comprende (...) tutti quei comportamenti “diversi” – alcolismo, prostituzione, vagabondaggio, malattia mentale – (...). Se fino a qualche anno fa la tendenza era di interpretare tutto questo complesso campo privilegiandone l’aspetto criminologico e patologico, adesso, almeno tra gli studiosi cosiddetti (...) progressisti, si tende invece ad estendere anche a questi comportamenti l’ottica della “diversità”, dell’espressione dell’alternatività culturale. Il termine “devianza”, alla fine (per ora) del suo cammino storico, tende dunque ad avvicinarsi alla nozione di “diversità”. Se “devianza” (...) implica sempre un riferimento alle norme, più o meno esplicite, “diversità” non ha più alcuna traccia di normatività, o almeno rivendica la possibilità di un’esistenza al di fuori e/o contro le norme»².

L’indifferenza verso i contenuti propria del relativ-nichilismo postmoderno³

² T. PITCH, *La devianza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975, p. 5.

³ Per relativ-nichilismo mi riferisco a «quella forma di nichilismo mitigato e borghese che è il relativismo» (F. D’AGOSTINO, *Lezioni di Teoria del Diritto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 71). Intendo il relativismo come quella dottrina che, al fine di non cadere nell’universalismo, giunge a negare l’esistenza di valori assoluti, obiettivi, e ad affermare che ogni valore è relativo. Secondo il relativismo culturale i valori sono relativi alle rispettive culture, le quali sono tra loro incommensurabili. Dopo aver sottolineato il paradosso logico di una teoria universale (tale è il relativismo) che afferma che non esistono verità universali e dunque nega se stessa, va osservato che se è condivisibile l’istanza del relativismo ‘debole’, cioè l’idea che la comprensione dei modi di pensare o dei comportamenti di persone che vivono in contesti culturalmente diversi debba ricorrere a criteri morali o di razionalità che sono interni a quello stesso contesto culturale. (Per cui si può affermare che il relativismo debole faccia propria la posizione di Bronislaw Malinowski, il quale sosteneva, a proposito dell’indigeno delle isole Trobriand, che occorre cogliere «la sua visione del suo mondo» (B. MALINOWSKI, *Argonauti del Pacifico occidentale: riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Bollati Boringhieri, 2004). Non altrettanto condivisibile appare, invece, l’istanza del relativismo ‘forte’, una teoria secondo la quale «esistono tanti universi conoscibili quante sono le culture» o che «individui appartenenti a culture diverse vivono in universi distinti» (R. BENEDICT, *Antropologia culturale: testi e documenti*, Hoepli, Milano 1970).

«tutto risolve nelle differenze della volontà, nel loro conflitto, nel loro vincere o soccombere»⁴. Tuttavia questo *mondo delle differenze* non ha «un senso, un vincolo di scopo che lo raccolga e diriga. Ma terribile è la violenza distruttiva del suo ‘manifestarsi’, del suo ‘protestare’: la volontà di *far uguali* trova dinanzi a sé la volontà di *esserdiversi*»⁵. In un mondo che disconosce l’idea di normalità, l’esistenza dell’uomo normale (o medio)⁶ sulle cui fattezze si articolava la

L’atteggiamento avalutativo (non cognitivistico) nei confronti delle manifestazioni dell’*humanum*, in primis di quelle manifestazioni che sono le culture, conduce il relativismo a sostenere che ogni cultura ha lo stesso valore, ma se tutte hanno lo stesso valore, allora nessuna cultura ha propriamente alcun senso. Si nega così l’inesauribilità del senso che, invece, si offre nel reale. «E un senso inesauribile, lungi dal non avere valore, ha un valore inesauribile» (F. D’AGOSTINO, *Lezioni di Teoria del Diritto*, p. 71). La sfida che pone il relativismo, e che deve essere raccolta dalla migliore filosofia, è quella di indicare criteri obiettivi, intrinseci alle culture, tutte, per sottrarre il sapere alla tentazione (e al rischio) del nonsenso. La sospensione del giudizio, che si nasconde nel dare a ogni fenomeno il medesimo valore, si poggia sull’idea che un valore, un senso non esiste. Si cade così nel nichilismo. A tal riguardo si ricordi ciò che Ian C. Jarvie scriveva a proposito del relativismo: «Esso ci disarmo, ci disumanizza, lasciandoci incapaci di entrare in una interazione comunicativa»; il relativismo elimina non solo qualsiasi capacità di critica interculturale, ma di critica tout court; per cui, secondo Jarvie, dietro al relativismo è possibile intravedere il «nichilismo» (I.C. JARVIE, *Rationalism and relativism*, in “The British journal of sociology”, 1983, XXXIV, pp. 44-60, London, pp. 45-46).

Per sfuggire all’universalismo e all’etnocentrismo parte del pensiero moderno, quella incarnata nel relativismo, ha abiurato alla categoria del senso (univoco) della natura umana – che pur esprimendosi in una pluralità di forme, mantiene un’essenza, una sostanza immutabile che è quella della dignità della persona umana che esige il rispetto da parte dei consociati e delle istituzioni.

Se non si ammettono criteri obiettivi di giudizio, basati non su un modello ideale quale l’Uomo (perfetto, ma astratto, perfetto perché astratto), bensì su un modello al tempo stesso reale e da realizzare quale l’uomo medio – in cui la perfezione si traduce in perfettività –, ossia l’uomo giusto (perché, come è scritto nella Bibbia, “il giusto pecca almeno sette volte al giorno”), se non si adottano criteri obiettivi, dunque, il giudizio decade nell’opinione (arbitraria) perdendo così il suo carattere veritativo. L’astensione del relativismo dal giudicare le culture, e in generale le diverse manifestazioni dell’*humanum*, è corretta se si pone come rifiuto dell’opinione come criterio rivelativo dell’*humanum*, è scorretta, falsa se si pone come rifiuto dell’univoca natura umana che non tutte le culture, o meglio, non tutte le manifestazioni proprie di ogni cultura, veicolano. Così come la devianza non esprime la natura dell’uomo, ma un suo esito corrotto e in tal senso falso, così le culture e le ideologie quando negano la dignità della persona umana rappresentano non una forma dell’umano, ma una deviazione, una negazione di esso.

⁴ N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Bari-Roma 2004, p. 148.

⁵ *Ivi*, p. 145.

⁶ Secondo Elisabeth Wolgast, l’uomo medio è un’astrazione e nel chiamarlo a standard di giudizio per certe questioni è un’astrazione assurda e pericolosa (E. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, Editori Riuniti, Roma 1991).

norma, tutti i possibili contenuti normativi sono posti sullo stesso piano cosicché la scelta fra uno e gli altri diventa soggettiva, arbitraria⁷. Il diritto diviene scelta, ogni singolo individuo si trasforma in un ordinamento giuridico: «Le differenze non sono negate: divengono irrilevanti»⁸. Irrilevanti non perché il diritto – promotore di un *universalismo interattivo* – «riconosce la pluralità dei modi di essere umani, e le differenze fra gli uomini»⁹, bensì perché ritiene tale differenza indifferente, insignificante. L'equivalenza di tutti i valori (politeismo dei valori conseguito alla morte di Dio) provoca – o meglio, ha provocato – l'indifferenza normativa.

Ma prima di addentrarci nel discorso su devianza/diversità vs normalità, credo sia utile indagare come il “diverso” si *mostra* in altri campi del sapere.

2. Una prospettiva medico-filosofica

In campo medico, fondamentale è il riferimento a *Il normale e il patologico* di George Canguilhem. Mi pare utile partire da una prospettiva medica poiché questa, come tutto il sapere scientifico-matematico, gode, nella nostra epoca, di un primato non solo gnoseologico, ma anche aletico, che un tempo spettava alla filosofia e alla teologia. Le uniche verità oggi credibili – in quanto non contestabili, non “democraticamente” controvertibili – sono quelle della scienza. È per questo che la medicina, seppure in alcuni casi tentata dal pudore assiologico proprio di un'epoca relativista – per cui, anziché parlare di procedure medicalmente assistite di soppressione della vita, si parla di eutanasia e aborto – non si vergogna di distinguere tra il sano e il malato, tra il normale e il patologico o a-normale. La cifra dell'anormalità, terminologicamente sconveniente, ma scientificamente necessaria, distingue il malato dal sano.

Nella sua opera, Canguilhem critica la distinzione puramente quantitativa tra normale e patologico, propria di François Joseph Victor Broussais. Tra questi due termini non sussiste un rapporto di omogeneità o di continuità, in virtù del quale lo stato patologico è una variazione per eccesso o per difetto dello stato normale, bensì un rapporto di

⁷ La mancanza di criteri discretivi – quali erano quelli che si plasmavano sull'uomo medio – non permette di giudicare se una differenza (ad esempio un'agire differente) rappresenti una devianza o un'innovazione. Difatti, sulla base di quale criterio si potrebbe fondare un tale giudizio? Forse soltanto sul criterio soggettivo dell'arbitrio o del gusto.

⁸ S. BENHABIB, *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in S. BENHABIB, D. CORNELL (eds.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 89.

⁹ *Ivi*, p.81

discontinuità, poiché «l'alterazione è un concetto di valore qualitativo»¹⁰.

Diversa dalla patologia è l'anomalia. Questa consiste in uno scarto statistico e finché non ha alcuna incidenza funzionale (negativa) è ignorata. Non tutte le anomalie sono patologiche – «Diversità non significa malattia»¹¹ –, ma soltanto quelle che si traducono in difformità nocive o addirittura incompatibili con la vita. In questi casi si parlerà di patologia e si avrà uno scarto non statistico, bensì normativo¹². «Patologico è anormale, implica pathos, sentimento diretto e concreto di sofferenza e di impotenza, sentimento di vita impedita»¹³.

Questa visione della malattia come *patimento* ci riporta alla lettura data da René Leriche del dolore, citata da Canguilhem. Il dolore, secondo Leriche, non rientra nel piano della natura, esso è malattia: «il dolore-malattia è in noi come un evento che evolve in senso contrario alle leggi delle sensazioni normali (...). Tutto in esso è anormale, contrario alle leggi»¹⁴. Probabilmente il dolore-malattia è l'unico concetto cui tuttora, anche da parte – o soprattutto da parte – dei censori della normalità si ammette la qualifica di 'anormale'. «Il dolore non è normale, è contrario alla natura», pertanto è lecito, se non doveroso, mettere in atto tutto ciò che valga a eliminare questo *mostro* (la mostruosità è una specie del genere anormale, ricorda Canguilhem). La normalità che il dolore turba viene intesa come uno stato di felicità, la soddisfazione personale; una normalità concepita insomma come il pieno sviluppo della persona umana. È in nome di questa normalità che nessuno osa chiamare tale – poiché la parola 'normale' appartiene ormai all'archeologia linguistica – che nascono le più svariate richieste di riforme legislative per la rimozione di ostacoli alla felicità-normalità – ad esempio le iniziative di riforma del diritto di famiglia. Per una Costituzione quale quella italiana che non prevede il diritto al perseguimento della felicità, appare paradossale la lettura dell'art. 3 co. 2 Cost. come attributivo di un *diritto alla felicità* (ossia alla rimozione del dolore provocato dagli *ostacoli* – o forse semplicemente dai limiti/confini – che pone la legge)¹⁵.

¹⁰ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 37.

¹¹ *Ivi*, p. 106.

¹² Chiaro sembra il parallelo tra anomalia e diversità da un lato e patologia e devianza dall'altro. Tanto che Canguilhem dirà: «L'uomo lottando contro la malattia così come la società contro la devianza, prolunga uno sforzo spontaneo proprio della vita a lottare contro ciò che costituisce un ostacolo al suo mantenimento e al suo sviluppo intesi come norme» (*ibid.*, p. 96).

¹³ *Ivi*, p. 106.

¹⁴ R. LERICHE, «De la Santé à la Maladie» in *Encyclopedie Française*, Larousse, Paris 1936, VI, 6, p. 490.

¹⁵ Martha Minow rileva come il ragionamento giuridico proceda per categorie e consista

Chiusa questa parentesi torniamo al discorso di Canguilhem. Secondo il medico francese fondamentale per distinguere il normale dal patologico è l'*attitudine normativa*, poiché «non esistono fatti normali o patologici in sé»¹⁶. L'anomalia, come si è detto, non è costitutivamente patologica, ma possiede una propria normatività, diversa da quella dello stato normale¹⁷. Nel caso in cui le norme di vita *anomale* siano inferiori «quanto a stabilità, a fecondità, a variabilità di vita» a quelle dello stato normale «esse verranno dette patologiche. Se eventualmente queste norme si risolvono nello stesso ambiente, equivalenti, o in altri ambienti superiori, verranno dette normali. Esse trarranno la propria normalità dalla propria normatività»¹⁸. «La malattia è anch'essa una norma di vita ma è una norma inferiore, nel senso che essa non tollera alcun allontanamento dalle condizioni in cui vale, incapace com'è di trasformarsi in un'altra norma. Il vivente malato è normalizzato in condizioni di esistenza definite e ha perduto la capacità normativa, la capacità di istituire nuove norme in nuove condizioni»¹⁹.

Credo sia molto interessante questa caratterizzazione normativa sia del normale sia del patologico, poiché le diverse *attitudini normative* rispecchiano, in qualche modo, le differenti modalità di normare il normale e il diverso(/deviante). Mentre per il normale (i normali) vale uno schema generale unico – “la volontà una che risolve le molte” – per i diversi(/devianti) è necessario predisporre una serie infinita – quanto infinite sono le diversità – di schemi giuridici specifici, disegnati sulla

dunque nello stabilire confini. I confini, nell'atto di includere, escludono. È quindi, quello giuridico, un pensiero classificatorio e, come si sa, ogni classificazione procede per selezione, non importa quanto inclusiva essa stessa si sforzi di essere. Il problema, secondo la Minow, sta proprio in questo, nella classificazione: «Il diritto ha trattato come marginali, inferiori e diversi, tutti coloro che non corrispondono al modello normale dell'individuo autonomo e competente. Il diritto tende a negare la dipendenza reciproca di tutti e ad accentuare la dipendenza di persone che sono “diverse”. E il diritto ha fatto affidamento su concetti astratti, presentati come se avessero confini chiari e conosciuti, anche se invece essi vengono ridefiniti ogni volta che sono usati» (M. MINOW, *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law*, Cornell University Press, Ithaca 1990, p.10).

¹⁶ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 114.

¹⁷ «Non esiste indifferenza biologica (...) Vi sono norme biologiche sane e norme patologiche e le seconde non sono della stessa qualità delle prime» (*ibid.*, p. 99) «Il patologico non è l'assenza di norma biologica, bensì una norma altra ma respinta per comparazione dalla vita» (p. 115) La malattia, come reazione a una lesione, esprime il fatto fondamentale che «la vita non è indifferente alle condizioni nelle quali essa è possibile, che la vita è polarità e proprio per questo istituzione inconscia di valori; in breve, che la vita è di fatto un'attività normativa» (p. 96).

¹⁸ *Ivi*, p. 114.

¹⁹ *Ivi*, p. 148.

particolarità *personale* di ciascun diverso. *Il diverso/(deviante) è normalizzato in condizioni di esistenza definite e ha perduto la capacità normativa, la capacità di istituire nuove norme in nuove condizioni.*

«Una norma, una regola è ciò che serve a rendere dritto, a drizzare, a raddrizzare. Normare, normalizzare significa imporre un'esigenza a un dato la cui varietà e la cui differenza si offrono, al riguardo dell'esigenza, come un indeterminato ostile più ancora che estraneo. (...) Una norma riferisce il reale a un valore, esprime una discriminazione di qualità conformemente all'opposizione polare tra un positivo e un negativo»²⁰.

Oggi, il non prendere sul serio il tema della diversità, piegando la norma (normale) alle esigenze del singolo (diverso) provoca due tipi di problemi morali: «quelli che riguardano il rapporto individuo-altri e quelli che riguardano l'individuo con se stesso. Il primo ordine di problemi sfocia in un pluralismo che può anche diventare relativizzazione delle norme morali, il secondo in una pluralizzazione delle scelte che rischia la frammentazione dell'identità.»²¹

È il caso di menzionare l'interpretazione che Bianca Barbero Avanzini offre della devianza nella società attuale – complessa e globalizzata – quella cioè che «alla soggettività esasperata debbano essere ricondotte le contraddizioni e la precarietà delle regole sociali. Come definire, infatti, la devianza in un contesto di auto-referenzialità diffusa nella società globale?»²² La domanda che si pone, a questo punto, riguarda il problema di «quanto rimanga, nella società globalizzata, delle regole morali e sociali generali, che possano permettere la definizione di devianza e legittimare il controllo sociale, e quanto invece ciò divenga opinabile e continuamente discutibile»²³.

3. *Una prospettiva sociologica*

Le riflessioni della Barbero Avanzini aprono il nostro discorso al mondo sociologico. È, infatti, in campo sociologico che sorge il concetto di devianza, per cui potremmo dire che l'anormale uscito dallo studio medico col camice del malato dismette questi panni e, intervistato dal sociologo, indossa quelli del deviante.

È proprio sull'anormale come disadattato sociale, come colui che non si conforma alle regole della società in cui vive, che non sottoscrive il

²⁰ *Ivi*, pp. 201-203.

²¹ L. BOVONE, G. ROVATI (a cura di), *Vivere in società*, Liguori, Napoli 1996, p. 28.

²² B. BARBERO AVANZINI, *Devianza e controllo sociale*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 182.

²³ B. BARBERO AVANZINI, *Globalizzazione, regole sociali, e soggettività: una riflessione sul tema della devianza*, in *Studi di Sociologia*, XXX, 1, 1998, pp. 67-73, a p. 71.

patto sociale, che concentrerà i propri studi una branca della sociologia: la sociologia della devianza.

Vastissima è la letteratura che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, affronta questo tema. Poiché impossibile sarebbe sintetizzarla in questo intervento proporrò alcuni spunti rilevanti dell'analisi che la Pitch propone nella sua monografia al riguardo.

In un primo momento il germe della *malattia sociale* è avvertito soprattutto nella società americana del Primo Novecento, preoccupata dai problemi in essa prodotti dall'intensa emigrazione unita a uno sviluppo economico non controllato dallo Stato, al crescere delle grandi città, alle lotte sociali e ai conflitti etnici. Esso viene visto nel «disadattamento di particolari individui al ritmo del processo produttivo. Questi individui hanno caratteristiche psicobiologiche degenerative ed irrecuperabili, il che li rende una classe a parte, da tenere segregata dal resto della società sana». Si parla perciò di *disadattamento sociale*, nel senso di una «impossibilità congenita, o comunque radicata, di partecipazione sociale»²⁴. È questo un approccio in termini di *esclusione* poiché il controllo sociale si esplica escludendo, senza possibilità di recupero, chi non può essere immediatamente impiegato in un'attività produttiva.

Un ribaltamento di questa visione si ha con l'introduzione del concetto di *disorganizzazione sociale*, da parte di William Isaac Thomas e Florian Znaniecki²⁵. Prendendo in esame la società americana moderna – che si noti costituisce il paradigma, sia pure radicale, della società contemporanea – i due Autori mostrano come essa sia disorganizzata a causa della scomparsa dei mezzi di controllo basati sulla comunità e sui gruppi primari (famiglia e scuola), portatori entrambi di un insieme di valori condivisi. «La causa della disorganizzazione sociale è ricondotta all'eterogeneità culturale, all'individualismo proprio della vita urbana, alla competizione sociale. Sintomi ed effetti di questo stato della società sono i fenomeni “patologici” della povertà, del crimine, della malattia mentale, della prostituzione, dell'alcolismo, del vagabondaggio»²⁶. La conseguenza della disorganizzazione sociale è la *disorganizzazione individuale*: l'individuo, che ha per natura istinti antisociali²⁷, necessita di un

²⁴ T. PITCH, *La devianza*, op. cit., p. 53.

²⁵ W.I. THOMAS, F. ZNANIECKI, *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, Chicago, The University of Chicago Press (voll. 3-5, Richard G. Badger, Boston 1920), trad. it., *Il contadino polacco in Europa e in America*, Edizioni di Comunità, Milano 1968, 2 voll.

²⁶ T. PITCH, *La devianza*, cit., p. 54.

²⁷ Secondo Thomas il comportamento umano se non indirizzato dalle regole assume caratteristiche antisociali.

forte controllo affinché questi istinti non prevalgano, ma, se la società di cui è membro è disorganizzata, le forze istintive non più represses lo spingeranno a diventare un deviante, un *anormale in quanto antisociale*.

Questa lettura sociologica evidenzia come l'implosione del "normale" – e la conseguente proliferazione del "deviante-diverso" – sia dovuta al *crollo* della norma come fissazione di una morale condivisa in quanto oggettiva e oggettiva in quanto condivisa, che orientava il soggetto nell'agire, essendo "la volontà una che risolve le molte". Il soggetto abbandonato a se stesso riproduce, in maniera tragica perché reale, il mito dell'uomo selvaggio, che nella sua solitudine, nella sua *irrelatezza* perde la propria umanità a favore di un'animalità la cui spontaneità-istintualità non implica soltanto l'ignoranza dell'inganno, bensì anche la ferocia della forza, il dominio della violenza. Il diverso così assomiglia al detenuto nel carcere di Auburn, nel quale «lo stare insieme è un fatto puramente materiale; si potrebbe meglio dire che, mentre i corpi stanno insieme, le anime sono separate. Del resto, quel che conta, non è la solitudine del corpo, ma quella della mente. (...)

Il silenzio (...) rappresenta il fondamento del sistema di Auburn: stabilisce tra i detenuti quella separazione morale che impedisce ogni comunicazione pericolosa e permette solo quanto di inoffensivo c'è nei rapporti sociali. (...) I condannati, divisi fra loro dal silenzio, sono soggetti, malgrado la loro forza numerica, alla fragilità che deriva dall'isolamento»²⁸.

Secondo la Pitch, l'introduzione del concetto di devianza in sostituzione dei concetti di anormalità, antisocialità, disadattamento (che indicavano comportamenti come la criminalità, il vagabondaggio, la prostituzione, la malattia mentale) si verifica con l'affermarsi di un approccio basato sull'integrazione normativa al posto degli approcci che vertevano sull'eterogeneità sociale e culturale. Questo concetto – la devianza – crea un contenitore comune, e apparentemente neutro, per comportamenti disparati, il cui comun denominatore consiste nel venir puniti dalle leggi o nell'essere condannati da una morale comune. Due sono i processi che ci aiutano a delineare tale concetto: primo, il superamento delle definizioni escludenti – quali quelle di "criminale" e di "pazzo" – delegate eminentemente alla legge e alla psichiatria; secondo, l'allargamento della connotazione di deviante, dovuto al «venir meno di una determinante sociale», porta a qualificare come devianti individui non certo riconducibili alla categoria del criminale o del pazzo.

Il primo punto implica il rifiuto della concezione positivista di origine biologica della devianza, cui si sostituisce la centralità delle norme della

²⁸ *Due esempi di sistemi penitenziari classici* (G.A. de Beaumont, A. de Tocqueville), in M. CIACCI, V. GUALANDI (a cura di), *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna 1979, pp. 274-276.

società esaminata e la relativizzazione del concetto di anormalità. Ciò implica un'ottica di apertura e di recupero di coloro che venivano ritenuti *antisociali di natura*. Il carattere *sociale* del deviante può venir *riattivato* attraverso una *conformizzazione* del soggetto (Parsons) oppure è considerato insito nella stessa devianza, letta dai teorici del conflitto come un fattore funzionale all'integrazione del sistema sociale stesso (Coser).

Punto focale della teoria della devianza non è più il *carattere* dell'individuo, bensì il suo *comportamento*, del quale vengono ricercate le cause sociali (sociologi "riformisti" e scuola di Chicago) e i "rimedi individuali" (psicologi, psicanalisti, funzionalisti).

Vorrei sottolineare come le teorie sociologiche – diversamente da quelle antropologiche di matrice lombrosiana, per le quali la devianza è una *proprietà* di alcuni individui con caratteristiche psicosomatiche particolari (*devianza biologica*) – leggono la devianza come categoria relazionale-situazionale. Ossia gli individui devianti (Parsons) o i comportamenti devianti (Merton) sono tali – o definiti tali (Becker) – da una determinata società in un determinato periodo storico. Dal determinismo culturalmente e socialmente temperato di Cesare Lombroso – per il quale il delinquente-nato, portatore dei caratteri psicosomatico del deviante, può rimanere un delinquente potenziale qualora goda dei benefici di un'alta posizione sociale che lo difendono dal carcere²⁹ – e di William Herbert Sheldon – la cui teoria, basata sul somatipo individuale, in ultima analisi, viene a dipendere dalla cultura poichè è questa a incanalare le potenzialità costituzionali in una direzione approvata o disapprovata – si passa quindi a un relativismo della sociologia, anzi *al* relativismo, cifra storica della sconfitta epistemologica del positivismo³⁰.

²⁹ Lombroso menziona il caso di tre incensurati «con *tutti* i caratteri fisici e psichici del delinquente-nato» i quali confessavano «se non fossimo ricchi avremmo rubato» (citato in N. COLAJANNI, *La sociologia criminale*, Tropea, Catania 1889, vol. I, p. 178).

³⁰ A cavallo tra la prospettiva biologica (lombrosiano-sheldonia) e quella sociologica si pone quella psicanalitica. Secondo Freud, l'essenza dell'uomo è costituita dagli istinti (istinti di vita, istinti di morte, eros e tanatos) i quali sono antisociali. La società potrà nascere soltanto imbrigliando le forze istintuali o bloccandole mediante il ricorso alla paura oppure canalizzandole verso direzioni socialmente approvate/sostenibili (sublimazione). L'uomo normale sarà dunque colui che riesce a controllare i propri istinti, cioè a manifestarli esclusivamente in modi socialmente consentiti.

Perché, allora, alcuni soggetti non riescono a mantenere quest'equilibrio e danno libero sfogo ai propri istinti *deviando* così dalla norma? Secondo Freud è la mancata soluzione del complesso edipico che porta il soggetto a mettere in atto comportamenti in conflitto con le aspettative istituzionalizzate della società. È corretto, però, notare come «*dal punto di vista della psicanalisi* appaiano devianti molti comportamenti (...) che da un'ottica sociale sono considerati la quintessenza del conformismo, e positivamente valutati» (G.

Il secondo punto – l’ampliarsi della platea dei devianti fino a comprendere un numero e una varietà di individui infinitamente maggiore che non quelli di criminale e di pazzo – provoca un’erosione, un’evaporazione della “devianza”, il cui significato risulta, ormai, ambiguo, indefinibile. Questo superamento dei confini della devianza, se da un lato può venir letto come una conseguenza della maggiore tolleranza, propria di una società basata sui consumi, dall’altro lato implica l’ampliamento del controllo «che diventa sempre più totale quanto meno “deviante”, è una nozione che significa qualcosa di preciso, (...) quando devianza è ogni infrazione alla prestazioni di ruolo, i comportamenti interessati sono moltissimi, e l’ideologia connessa prevede una conformità al sistema sociale dominante molto superiore all’ideologia che si affidava al codice penale». Cioè il grado di permissività di una «società normativamente definita» e moralmente indefinibile, integrata esclusivamente attorno alle aspettative di ruolo «è solo illusoriamente più alto di quello della società culturalmente eterogenea», ma eticamente omogenea «in cui si esige conformità soprattutto alle leggi dello stato»³¹.

4. Una prospettiva filosofico-giuridica

Ciò che emerge dalle diverse *diagnosi sociologiche* è la contrapposizione uomo-ambiente, la situazione di incompatibilità fra l’individuo e il suo ambiente che nella maggior parte dei casi viene superata mediante l’adattamento del primo al secondo (non a caso un sinonimo di deviante è disadattato, termine questo non incorso nella *damnatio memoriae* di “deviante” grazie al suo riferimento implicito non alle norme giuridiche, bensì alle invisibili (e invincibili) regole sociali). Questa prospettiva considera, pertanto, solo «l’individuo come adattabile», mentre all’ambiente viene riconosciuta, esplicitamente o implicitamente la caratteristica di variabile indipendente intoccabile; perciò, pur ammettendosi che il rapporto tra individuo e ambiente non è come «dovrebbe essere» la discre-

GIOVANNI, *I diversi*, Officina, Roma 1979, p. 67). Difatti «Lo stato di salute è un concetto pratico puramente convenzionale», egli (Freud) disse, «e non ha un vero significato scientifico. Significa semplicemente che una persona tira avanti bene e non che quella persona abbia dei valori speciali. Ci sono persone “sane” che non valgono niente, e d’altra parte persone “non sane”, nevrotiche, che sono individui davvero di grande valore (Wertvoll)» (J. WORTIS, *Fragments of an Analysis with Freud*, Simon & Schuster, New York 1954, p. 57).

³¹ T. PITCH, *La devianza*, cit., pp. 55-57.

panza rispetto al «dover essere» è attribuita all'individuo e non si prende in considerazione il fatto che proprio l'ambiente possa non essere conforme a «ciò che dovrebbe essere»³².

Ora nella postmodernità questa visione appare rovesciata: non è più l'individuo (deviante) che *deve* adattarsi/conformarsi all'ambiente (normale), bensì è l'ambiente – intendendo qui per ambiente sia quello «giuridico» (le norme che regolano la vita sociale) sia quello propriamente «sociale» (le strutture sociali così come effettivamente si configurano) – che deve modellarsi sulla *normalità diversa* di ogni individuo. E «in una società che formalmente disconosce ogni forma di disuguaglianza giuridicamente sancita, che si fonda su una più o meno apparente consensualità e che, sul piano psico-sociologico, sottolinea l'importanza del riconoscimento e dell'accettazione da parte dell'*alter*, nonché la preminenza – ai fini della formazione dell'identità personale – del proprio ruolo produttivo»³³ tale adattamento ambientale avviene attraverso l'ampliamento indiscriminato (a tutti: normali e diversi) della platea giuridica cui un tempo venivano riservati certi istituti (ad esempio la famiglia). Si può parlare a riguardo di *normalizzazione dei diversi* attuata non mediante la *diversificazione delle norme*, bensì attraverso la cancellazione (formale) delle differenze sulle quali si basava la norma originaria. Si confonde, dunque, l'eguaglianza quale fine con l'eguagliamento quale mezzo, e conseguendo il secondo si crede di aver raggiunto la prima. A questo riguardo, mutuo le parole di Letizia Gianformaggio, illuminanti per tutto ciò che concerne il tema della differenza: «Negare che le differenze *fattuali* – ossia basate su caratteristiche fattuali rilevanti – possano essere legittimamente assunte quale *ratio* di una differenza di trattamento, significa assumere che ogni differenza di trattamento è una discriminazione in senso stretto, cioè una “discriminazione *against*” cosa semplicemente assurda»³⁴.

Con l'eguagliamento formale, quale sta avvenendo nelle legislazioni di molti Stati, soprattutto nel diritto di famiglia³⁵, siamo ben lontani dalla trasformazione del *marchio* della differenza nel *vanto* delle differenza³⁶,

³² O. SICILIANI, P.G. MUZZI, M. BIANCA (a cura di), *Normalità e devianza*, Franco Angeli, Milano 1981, p. 30.

³³ *La costruzione sociale della devianza*, cit., p. 17.

³⁴ L. GIANFORMAGGIO *Correggere le disuguaglianze, valorizzare le differenze: superamento o rafforzamento dell'eguaglianza*, cit., p. 70.

³⁵ Mi riferisco all'equiparazione giuridica, avvenuta, tra l'altro, in diversi paesi europei, tra i quali i casi emblematici sono la Spagna e i Paesi Bassi, tra la famiglia – intesa come «l'unione durevole, socialmente approvata, di un uomo e di una donna e dei loro figli.» (C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969) – e le forme parafamiliari, quali le convivenze *more uxorio* e le unioni omosessuali.

³⁶ L. GIANFORMAGGIO, *Politica della differenza e principio di eguaglianza: sono ve-*

ossia della reinterpretazione della differenza-esclusione come differenza-specificità di cui parla la Gianformaggio³⁷.

Questo *allargamento* delle maglie della legge, questa *eguaglianza nell'insignificanza* verso cui *spinge* la normalizzazione delle differenze, si muove nella linea della riduzione dell'atto al fatto. Svolgendo un parallelo tra diversità ed eccezione, tornano alla mente le due diverse interpretazioni dello stato di eccezione che ci offre Giorgio Agamben in *Homo sacer*: «da una parte quella (è la posizione di Scholem) che vede in esso una vigenza senza significato, un mantenersi della pura forma della legge al di là del suo contenuto, dall'altra il gesto benjaminiano, per il quale lo stato di eccezione tramutato in regola segna la consumazione della legge e il suo diventare indiscernibile dalla vita che dovrebbe regolare. A un nichilismo imperfetto, che lascia sussistere indefinitamente il nulla nella forma di una vigenza senza significato, si oppone il nichilismo messianico di Benjamin, che nullifica anche il nulla e non lascia valere la forma della legge al di là del suo contenuto»³⁸.

Lo storicismo sfociato nel relativismo³⁹ o, come sostiene Leo Strauss, nel nichilismo⁴⁰, ponendo l'attenzione dell'uomo esclusivamente sui fatti, mutila il suo orizzonte valoriale, acceca lo sguardo verso l'infinito proprio dell'uomo. «L'errore cardine della modernità è stato quello di scindere l'unità dell'esperienza umana, che è esperienza dell'indissolubile

ramente incompatibili?, in L. GIANFORMAGGIO, *Filosofia e critica del diritto*, Giappichelli, Torino 1995, cap. 5.

³⁷ Nel superamento del *marchio* in *vanto*, «la politica della differenza ottiene il risultato di relativizzare la cultura dominante – consentendo di interpretare correttamente anche questa come una cultura di gruppo – e insieme di promuovere il principio della solidarietà di gruppo contro l'individualismo liberale» (L. GIANFORMAGGIO, *La politica delle identità (o delle differenze)*, in «Ragion pratica», 7, 1997, pp. 165-180, a p. 172).

³⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 2005, p. 62

³⁹ «Se la storicità è data agli enti perché conseguano il loro essere, non si potrà ritenere che eventuali loro cadute o deviazioni si debbano far rientrare nella loro natura "propria". Ancora una volta di fronte alla mera fatticità – di marca non materialistica, ma storicistica –, che ci mostra come l'uomo, nella sua storia reale, abbia infinite volte percorso le vie senza sbocco dell'odio e della violenza, si impone per il *logos* filosofico l'onere di assumersi la responsabilità della *discriminazione* (che può suonare, a volte, come dura condanna della storia). Lo storicismo banale sfocia nel relativismo e nel giustificazionismo storico; uno storico avveduto sa che non è vero che il reale, solo in quanto reale, sia razionale, ma che è razionale solo quel che può essere detto *effettuale*, che cioè produce effetti secondo ciò che detta il suo *logos*» F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Teoria del Diritto*, p. 91.

⁴⁰ «Historicism culminated in nihilism. The attempt to make man absolutely at home in this world ended in man's becoming absolutely homeless». (Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953, p.18).

connessione di fatti e di valori, dell'essere e del dover essere»⁴¹. La vita è un insieme di fatti sui quali nulla è dato dire oltre che il loro verificarsi. «Tutto si muove nell'immediata evidenza di un continuo presente, che cerca di assorbire in sé il passato attraverso la documentazione storica e il futuro attraverso il probabilismo statistico»⁴². È in quest'ottica relativ-nichilista che scompaiono i giudizi di valore, sia in quanto giudizi, sia in quanto valore⁴³, poiché è il presupposto di entrambi i termini a essere venuto meno: la distinzione, la capacità dell'uomo di discernere ciò che è da ciò che semplicemente esiste (appare). La filosofia propria della postmodernità è il relativismo assoluto secondo il quale, se ogni verità è relativa, allora nessuna descrizione del mondo è vera, per cui, come dice Paul Feyerabend, «*anything goes*», qualsiasi cosa va bene⁴⁴.

Questo annullamento dell'atto nel fatto⁴⁵ è reso possibile dall'indifferentismo assiologico-morale proprio della nostra epoca post-nazista⁴⁶. Il vero imperativo categorico della nostra epoca è, non tanto che

⁴¹ F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Teoria del Diritto*, p. 127.

⁴² MORRIS L. GHEZZI, *Un precursore del nichilismo giuridico: Theodor Geiger e l'antimetafisica sociale*, in «Sociologia del diritto», 3/2007, pp. 31-45, a p. 42.

⁴³ In quest'ottica persino un valore elementare, basilare quale la vita (e non la vita degna di essere vissuta, che altro non è che la vita che rifiuta uno degli aspetti strutturali di sé stessa, ossia la sofferenza), viene messo in dubbio, viene fatto precipitare nel calderone della volontà che ogni istante può volere diversamente. Da qui l'accettazione, in alcuni Paesi giuridica, in altri – ancora – solo morale, dell'eutanasia, che altro non è che un atto con cui si pone fine alla vita, come valore e come fatto.

⁴⁴ P. FEYERABEND, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979.

⁴⁵ «Il fallimento della modernità dimostra che non può esistere una dimensione *ontica* rescissa da un fondamento *ontologico*; ma dimostra altresì che una dimensione *ontica* comunque *esiste*, proprio grazie al suo fondamento *ontologico*. È la negazione di questo fondamento che porta prima alla negazione della *specificità* di ciò che attraverso di esso viene fondato e poi inevitabilmente ad una sua obiettiva demonizzazione».(F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, p. 136).

⁴⁶ L'argomento dell'indifferentismo morale «a volte si fonda e si confonde con un argomento di timbro *storicistico* (...): chi lo adopera fa riferimento a un preteso, costante e inoppugnabile *insegnamento della storia*, che mostra quanto vani siano i tentativi di accelerare processi storici che possono svolgersi solo con il loro ritmo intrinseco: è alla storia che va lasciato il giudizio ultimo sulle singole visioni del mondo, che nascono e tramontano indipendentemente dalle buone o cattive intenzioni degli uomini; anticipare simili giudizi attraverso la repressione di quelle visioni del mondo che possano apparirci aberranti entra oltretutto in contraddizione col fatto che *la persecuzione, anziché stroncare l'errore, tende invece a rafforzarlo*, mentre la tolleranza – per quanto apparentemente imbelles nei suoi confronti – costituirebbe invece il miglior modo di

Auschwitz non si ripeta, ma che non si ripeta ciò che ha permesso Auschwitz, ossia che una morale condivisa dal *demos* possa affermarsi come la morale del *demos*. Centrale nell'uomo post-nazista è la sfiducia nei valori condivisi, ancor più se condivisi dai più. Il nazismo ha dimostrato che né il buon uso della ragione porta a posizioni condivise (razionalità nel senso di condivisione), né posizioni condivise sono frutto del buon uso della ragione. Ciò che è venuta meno a causa dell'esperienza nazista è la fiducia nell'opinione della gente comune, nell'*id quod plerumque accidit* morale, nelle anime semplici la cui scienza sublime era l'etica. Hitler è il fallimento dell'evoluzionismo politico che vedeva nella democrazia la forma più perfetta di governare (migliore sia delle monarchie illuminate sia dei governi dei filosofi). L'esito aberrante dello sviluppo delle democrazie bambine del primo Novecento fa crollare l'idea di una democrazia fondata su una «concezione sostantiva del bene»⁴⁷; ormai l'unica forma governativa accettabile è la democrazia procedurale⁴⁸, eticamente neutra, nella quale svaniscono tutti i valori e i modelli che quei valori incarnavano⁴⁹. Ormai sopravvivono le

combatterlo perché ne favorirebbe la consunzione interna», F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, p. 162).

⁴⁷ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007, p. 22. Il tragico epilogo del nazismo – il quale rappresentava, nella Germania del primo dopoguerra, una dottrina universalmente condivisa perché razionale e razionale perché universalmente condivisa – produsse nelle coscienze una diffidenza, un rifiuto delle dottrine universalistiche, oggettive – in quanto basate sull'universale ragione umana.

⁴⁸ «È osservazione aristotelica che la democrazia fa riferimento a un parametro solo: quello del numero (*Politica*, VII.2, 1317 b.). In democrazia la qualità delle scelte è posposta (o è mascherata) dietro ai criteri strettamente quantitativi che governano i sistemi elettorali» (F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, p. 130).

⁴⁹ È il caso di notare, tuttavia, come proprio adducendo l'esempio del nazismo Claude Lévi-Strauss denuncia la miseria etica del relativismo culturale: portato alle estreme conseguenze questa dottrina ci condurrà a considerare il nazismo come perfettamente giustificabile sulla base dei criteri di valore della società tedesca. Mi riferisco qui al relativismo culturale di Spengler, Boas, Benedict, Herskovits, che sostengono la diversità incommensurabile delle culture (la metafora lévi-straussiana dei treni in corsa) e l'impossibilità di valutarle, non esistendo standard valutativi estranei alle singole culture stesse. Spengler fa valere l'idea che l'uniformità è solo un dato biologico, mentre sul piano culturale e storico gli uomini sono irriducibilmente diversi (D. CONTE, *La morfologia storica comparata di Oswald Spengler*, in *La storia comparata. Approcci e prospettive*, a cura di P. Rossi, Mondadori, Milano 1990, pp. 5-31. p. 16). Poiché non esiste «alcuna unità superiore come termine di connessione tra le diverse civiltà», questi modi sono tra loro eterogenei e del tutto incommunicabili (P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1994., pp. 379 e 381). Seguendo la lettura relativistica, quella che si andrebbe delineando sarebbe l'immagine wittgensteiniana di «un'umanità divisa in isole culturali chiuse e incommunicanti, dotate ognuna dei propri criteri di razionalità non criticabili dall'esterno» (F. DEI, F., A. SIMONICCA (a cura di), *Ragione e forme di vita: razionalità e relativismo in antropologia*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 35).

spoglie giuridiche di questi modelli, forme facilmente malleabili da tutti gli *artisti giuridici*. L'uomo da cittadino si è fatto isola⁵⁰ e ora, in virtù del fallimento teorico (nichilismo) e pratico (nazismo) di una morale e di un diritto basati su valori oggettivi⁵¹, sull'uomo normale, ora, l'uomo chiede al diritto, da una parte, una norma che si adatti alla propria specificità/diversità/unicità – si noti a tal proposito che l'enfasi sulla diversità (diverso da tutti) rivolgimento storico della *égalité* rivoluzionario-borghese (uguali a tutti) produce la rottura della relazionalità: si passa dal rapporto normale/diverso al solipsistico uomo-isola, sovrano e cittadino/suddito del proprio ordinamento giuridico. Dall'altra parte, l'uomo chiede al diritto di aprire anzi, spalancare i cancelli giuridici che hanno l'ardire di distinguere e quindi di escludere l'Uno dalla fruizione del Tutto. Come «ogni trattamento disuguale (del disuguale)» presuppone «una scelta, una decisione circa *quali siano le differenze rilevanti* che valgono come ragione della diversità di trattamento»⁵², così ogni trattamento diverso (del diverso) presuppone una *scelta*, una decisione circa quali siano le *differenze rilevanti* che valgono come ragione della diversità di trattamento. Orbene, in un mondo⁵³ che *non* sceglie, poiché ha perso i criteri di scelta, la gerarchia valoriale che consente di operare la distinzione, in un mondo nel quale il rispetto (o il timore) delle differenze si è tradotto nell'indifferenza delle differenze, nella loro nullificazione, è chiaro che l'unico trattamento giuridico configurabile è la normalizzazione, agglomerato, anzi, miscuglio di tutte le differenze, tra le quali è compresa la normalità. La conseguenza della normalizzazione delle differenze è quello che Kant chiama «rispetto» (*Achtung*, attenzione reverenziale), ossia la condizione di chi si trova a vivere sotto una legge che vige senza significare, senza cioè prescrivere né vietare alcun fine

Il relativismo culturale viene tacciato di connivenza con lo status quo, di conservatorismo, perché non darebbe credito a quegli standard di umanità e universalità morale che costituirebbero il modello del progresso morale (DEI F., SIMONICCA A, *op. cit.*).

⁵⁰ Se con la crisi della religione ognuno è dio di se stesso, con la crisi morale ognuno è ordinamento di se stesso.

⁵¹ La concezione tradizionale dell'etica, propria dell'epoca pre-moderna – ossia precedente quella caratterizzata dal politeismo etico –, intendeva l'etica come «un sistema di valori assoluti e condivisi, strutturato rigidamente in una molteplicità di singoli e specifici precetti» (F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, p. 85). L'etica tradizionale, dunque, presentava una gerarchia obiettiva di valori, da cui discendeva un ordine obiettivo di precetti. È questo impianto teorico dell'etica tradizionale che l'etica universalista ha fatto proprio.

⁵² G. PALOMBELLA, *La tutela dei diritti, le discriminazioni, l'uguaglianza. Dai diritti umani ai diritti fondamentali*, in «Ragion pratica», 23, 2004, pp. 381-408, a p. 408.

⁵³ Il mondo postmoderno nel quale domina il paradigma relativistico, ossia il mondo della *contingenza* di cui parla Niklas Luhmann in *Sociologia del diritto*, LaTerza, Bari 1977, pp. 159 ss.

determinato»⁵⁴. Anziché applicare in campo giuridico l'uguaglianza *geometrica*, che pone sullo stesso piano le differenze riconducibili al minimo comun denominatore⁵⁵, si è preferita l'uguaglianza aritmetica, che, sommandole, cancella le differenze.

5. Una prospettiva storico-giuridica

Vorrei proporre, adesso, alcune osservazioni sull'epoca basso-medievale tratte da un articolo di Maria Grazia Fantini: *Auctor juris homo iustitiae Deus. La misura del diritto nel basso Medioevo*⁵⁶.

Ritengo, infatti, il basso Medioevo un'epoca analoga a quella attuale in quanto a *crisi di identità*, ma grandemente diversa quanto alla risposta che l'uomo basso-medievale seppe trovare alla domanda che assilla l'uomo che ha perduto se stesso: chi sono?

Quella basso-medievale fu, come la attuale, un'età di profondi cambiamenti, affrontati, però, col costante desiderio di conservare e sfruttare l'eredità delle culture ormai tramontate

Ciò che deve essere inventato nel XII secolo è un ordine istituzionale in cui le richieste della legge divina possano essere più facilmente udite e soddisfatte in una società secolare, al di fuori dei monasteri. Il basso Medioevo fronteggia i problemi di una società in cui l'amministrazione della giustizia, le università e gli altri canali di sviluppo della vita urbana sono ancora nella fase della loro creazione. Le istituzioni che li appoggeranno devono ancora nascere. «Come potrà una cultura così povera – come quella medievale – essere in grado (...) di inventare tante istituzioni? La risposta è, in parte: generando esattamente la giusta specie di tensione o addirittura di conflitto, creativo più che distruttivo, nel complesso e a lungo termine, fra sacro e profano, nazionale e locale, latino e volgare, rurale e urbano»⁵⁷.

L'uomo medievale si trova di fronte a un "Io diviso": l'uomo come *dovrebbe essere*, ossia il cristiano che agisce seguendo i comandamenti di Dio, l'uomo che per essere giusto deve dare – e non solamente *voler dare* – a

⁵⁴ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 60.

⁵⁵ Il minimo comun denominatore è la dignità della persona umana che le diverse manifestazioni dell'*humanum*, per essere riconosciute tali e non configurarsi come mere devianze dall'*humanum*, devono valorizzare. Le differenze culturali, ad esempio, *nascondono* un nucleo univoco di verità, di senso – il minimo comun denominatore – che consiste nel rispetto e nella promozione della dignità della persona umana.

⁵⁶ M.G. FANTINI, *Auctor juris homo iustitiae Deus. La misura del diritto nel basso Medioevo*, in «Iustitia» ottobre-dicembre 1991 (anno XLIV), pp. 391-462.

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 213.

ciascuno il suo, e l'uomo come è, ossia il peccatore, massimizzatore del proprio interesse a scapito degli altri⁵⁸. Le concezioni dell'uomo derivabili da tale dicotomia sono, almeno, tre: a) *L'uomo ideale* (uomo come dovrebbe essere). Quest'ottica porta, però, alla costruzione di modelli utopici, immancabilmente destinati al fallimento, poiché lo iato che separa l'Idea dalla Realtà (il Verbo dalla Carne) non è umanamente colmabile; b) *L'uomo-esistenza* (l'uomo come è qui e oggi). In questa prospettiva si cancella lo scarto ontologico tra uomo e bestia e, per tenerle insieme, si legano le *scimmie non nude* con catene pattizie la cui intollerabilità si fa più evidente proprio quando esse si fanno meno "stringenti"; c) *L'uomo medio*, l'uomo che vive nella dimensione della *mediocrità*⁵⁹, né dio, né bestia.

Nel basso Medioevo fu questa *terza via* ad affermarsi: il diritto è a *misura dell'uomo*, forgiato su quella misura che consiste nella *ratio* – il senso, la ragion d'essere – (che «ovunque era da ricercare»⁶⁰) e che prende a parametro l'uomo medio.

Ma come individuare ciò che è proprio dell'uomo medio? Per rispondere a questa domanda nel basso Medioevo si fece ricorso al *principio del probabile*.

Secondo Aristotele, erano da considerare *probabili* le opinioni accolte da *tutti gli uomini*, o dalla maggior parte di essi, oppure da *tutti i sapienti*, o dai più di costoro, o dai più illustri. Si parla nel Medioevo di una *auctoritas probabilis* che, pur non avendo forza vincolante – non essendo, per definizione vera in assoluto – tuttavia ha un altissimo contenuto di verità e viene pertanto annoverata nella categoria delle *auctoritates*. Bisogna però chiedersi perché le affermazioni di tutti, della maggior parte, dei più sapienti o dei più autorevoli fra essi avessero una *auctoritas*, sia

⁵⁸ Jacques de Revigny aveva già notato come non può esistere una costanza e una perpetuità nell'uomo, neanche in San Pietro e in San Paolo, come Egli scrisse, si sarebbero potute trovare quelle qualità. (J. DE REVIGNY, *Lectura Dig.*, 1,1,10, Leiden, D'Ablaing 2, fo.4 vb 5 ra (in E. Cortese, *La norma giuridica*, Giuffrè, Milano, 1964, vol. II, p. 22 (47): «'constans' et 'perpetua' intelligas de constantia et perpetuitate quae in homine posset cadere: unde non oportet ad hoc quod homo sit iustus, quod sit ita constans sicut fuit beatus Petrus et beatus Paulus, sed intellige de mediocri constantia... hic diffinitur iustitia cuius homo est capax... dicitur homo constans constantia illa que humana conditio ipsum sinit esse constantem»).

⁵⁹ «Mediocre è colui che si accontenta di stare a metà senza pretendere per sé o per gli altri di arrivare, di raggiungere, in qualsiasi attività, il massimo livello possibile. Mediocre è, pertanto, ciò che va bene a tutti, o alla maggioranza, perché è ciò che non va al di là delle reali possibilità (capacità) umane, che non pretende eroismi da alcuno, è ciò che tutti possono volere, perché a tutti appare possibile, ragionevole» (M.G. FANTINI, *Auctor juris*, cit., p. 455).

⁶⁰ GUGLIELMO DI CONQUES, *Philosophia mundi*, I, 23 (P.L. 172, 56): «Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam».

pur *probabilis*. La presunzione di verità derivava dalla *ratio* dell'opinione stessa, la quale veniva approvata perché ragionevole, anzi, perché ritenuta *rationalis* da tutti, dalla maggioranza o dai più sapienti⁶¹. È d'uopo precisare che la validità dell'opinione *probabilis* veniva a mancare nel confronto con un'altra opinione fondata *melioribus rationibus*. Tutti – *omnes* –, trovando una argomentazione fondata su *melioribus rationibus*, potevano, infatti, cambiare la propria opinione, che, pertanto, non era mai una verità assoluta, ma semplicemente una verità storica.

«Se l'*auctoritas* (*probabilis*), determinata in base al criterio qualitativo (la competenza) era allo stesso livello di quella fondata sul criterio quantitativo (il consenso di molti), e se è vero che l'*auctoritas* era tale perché fondata sulla – migliore – ragione (salva la possibilità di trovarne altre, ancora migliori), bisogna concludere per l'esistenza di una *ratio* – della medesima importanza, del medesimo «peso» politico – sia nella formazione del consenso di *molti*, come momento unificante, come ispiratrice della comune volontà di obbligarsi, sia nella elaborazione colta dei – *pochi* – sapienti e autorevoli, come una guida, un punto di riferimento»⁶².

La “logica dei dotti” faceva costante riferimento agli “spunti” che venivano dall'esperienza quotidiana, *razionalizzando* ciò che era un'intuizione collettiva. La norma positiva, quindi, non trovava difficoltà nel proporsi e nell'ottenere attuazione, non essendo che «l'immagine riflessa (dai contorni solo un po' più nitidi e precisi, perché liberata dall'incertezza della provvisorietà) di ciò che era già presente nei fatti; e ciò che veniva definito dai “più autorevoli” era stato già suggerito “dalla maggior parte”; quello che veniva riconosciuto ufficialmente era già vivo, reale, fra la gente comune»⁶³.

L'esperienza medioevale ci mostra, nel criterio dell'*uomo medio* una valida soluzione del *conflitto* normale/diversi⁶⁴. Al fine di ritrovare l'uomo normale – e contestualmente i diversi – sarà opportuno riscoprire il principio del probabile, ricostruire il ponte tra i sapienti e la gente co-

⁶¹ Ragionevole era ciò che appariva utile, opportuno per la media degli uomini e che aveva in sé la capacità di ragione, ciò che poteva uniformarsi alla *ratio*.

⁶² M.G. FANTINI, *Auctor juris*, cit., pp. 451-452.

⁶³ *Ivi*, p. 453.

⁶⁴ «Quando si sostiene che la legge deve tener conto non delle particolarità ma del generale, non del singolare ma dell'universale, si proclama sostanzialmente la necessità per essa di basarsi su una media, su una normale (...). Quando kantianamente concepiamo il diritto come un complesso di norme determinante una coesistenza di limiti, ci avviciniamo assai al principio dell'*uomo medio* perché (...) una perfetta coesistenza di limiti intanto si ottiene in quanto tutti gli individui siano rapportati su una scala unica; quella dell'*uomo medio* – il quale, dunque, è – un concetto empirico e un principio pratico» (C. PREDELLA, *La figura dell'uomo medio nella storia del diritto e nel sistema giuridico privato*, Istituto giuridico della R. Università, Torino 1934, p. 79).

mune, dare speranza alla razionalità condivisa dalle anime semplici e da quelle “complesse” poiché «la filosofia ritrova se stessa quando smette di essere uno strumento per discutere problemi con dei filosofi e diventa un metodo, praticato dai filosofi, per affrontare i problemi degli uomini»⁶⁵.

Dare ascolto sia al *sentir comune* sia ai ragionamenti scientifici consentirà, da una parte, di evitare di costruire “un uomo che non cammina più sui piedi, ma sulla testa”, e dall’altra, di plasmare un uomo che vagando nella nebbia delle proprie intuizioni perda la *strada verso casa*.

6. *Tesi contrapposte: Vittorio Mathieu e Tamar Pitch*

Concludo questo intervento proponendo le osservazioni sul tema normalità vs devianza/differenza di due autori molto diversi tra loro: Vittorio Mathieu e Tamar Pitch.

6.1. Mathieu nel saggio “Essenza, natura, devianza” rileva che «il concetto di devianza entra in crisi, comprensibilmente, in corrispondenza a quello di norma: se non c’è una retta via non si vede rispetto a che cosa si possa deviare»⁶⁶.

Il Suo discorso si apre con un riferimento alla norma *naturale* immaginata come stampo che imprime la propria *forma* alla *materia*. «Gli scostamenti riscontrati tra l’*archetipo* e l’*ecotipo*, cioè tra lo stampo originario e le impronte che ne derivano» danno luogo alla devianza. Però, intendendo lo stampo come norma la cui presenza si arguisce soltanto dagli oggetti su cui si è impresso, «dalle corrispondenze a una normatività intrinseca che vi traluce» si può essere indotti a supporre che «la norma sia solo la proiezione di una regolarità che *di fatto* si trova negli oggetti, ma che, appunto perché è un mero fatto, non può assumere un carattere normativo, sia pure di una normatività naturale.»⁶⁷

La norma inoltre può essere concepita come norma *legale*, legge naturale, per cui la devianza sarà una minore fedeltà a tali leggi. Ma anche in quest’ottica l’obiezione che si ripresenta è la stessa. «Anche qui le leggi sono desunte da regolarità di ciò che si osserva di fatto e si può sempre supporre che tale regolarità sia, anch’essa, un mero fatto: regolarità che ci sono finché ci sono, ma non perché ci *debbono* essere.»⁶⁸

⁶⁵ D. SIDORSKY (a cura di) *The Essential Rightings of John Dewey*, Harper Torch Books, New York 1977, p. 84.

⁶⁶ V. MATHIEU, *Essere, natura, devianza*, in *Normalità e devianza*, cit., p. 39.

⁶⁷ *Ivi*, p. 41.

⁶⁸ *Ibidem*.

Di là dalla metafora dello stampo, per chiarire il concetto di norma si può ricorrere a un paragone diverso «quello con la norma *legale*. Questa non ha un'esistenza empirica (...) ma può ugualmente determinare come le cose vadano fatte»⁶⁹.

La devianza si configura come una minor fedeltà a una legge (*rectius* all'«insieme delle leggi naturali») la cui efficacia rimane tuttavia *inspiegata*. «Anche qui le leggi sono desunte da regolarità di ciò che si osserva di fatto e si può sempre supporre che tale regolarità sia, anch'essa, un mero fatto: regolarità che ci sono finché ci sono, ma non perché ci *debbono* essere»⁷⁰.

Appare, perciò, comprensibile la tendenza a dare della regolarità un'interpretazione puramente statistica, analoga a quella sulla quale Adolphe Quételet disegnò il proprio *uomo medio*. «Se una certa classe di oggetti dispone di un dato carattere con una regolarità che obbedisce alla curva di Gauss, degli errori accidentali, per cui pochissimi individui della classe si scostano molto da un valore medio, mentre i più se ne scostano poco, si dirà che quel carattere è “naturale” agli individui della classe, e che i pochi individui che se ne scostano molto, in più o in meno, “deviano” rispetto alla norma»⁷¹.

Lo scostarsi dalla media (statistica) è, però, un fatto meramente accidentale, non traducibile, pertanto, in un deviare dalla natura, e l'attribuire un carattere normativo alle medie – ossia l'interpretare come deviazioni gli scostamenti più rilevanti – sarebbe una «prepotenza della maggioranza»⁷².

La questione si pone un po' diversamente quando la media non deriva da una selezione artificiale (la prepotenza della maggioranza), bensì da una selezione naturale, per cui chi si allontani da essa si riveli incapace di adattarsi alle condizioni in cui vive. In questo caso gli scostamenti dalla media sono sì accidentali, ma chi se ne scosta troppo è eliminato, alla lunga, dalla sua stessa incapacità di adattarsi alle condizioni in cui vive. «La normalità statistica della statura di 1,70 è data, non dal fatto che esista una “essenza” della specie, implicante tale statura, ma semplicemente dal fatto che, nelle condizioni date, chi si scosta da quella media in modo rilevante esiste con sempre maggiore difficoltà.»⁷³

Dal carattere evolutivo della natura – dal quale discende che «una natura *ci sia*, e che non sia una mera frequenza statistica di eventi puramente meccanici»⁷⁴ – deriva il carattere dinamico della norma. Ora, l'invisibilità nel

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ivi*, p. 42.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 43.

breve periodo del *dinamismo naturale* è dovuta al fatto che esiste una «relativa fissità della specie per cui lo stampo una volta fatto si adatta difficilmente a nuove necessità. L'importante è rendersi conto che esso non è un «dato», bensì una *invenzione*: contro quanto pensa il fissismo, ma anche contro quanto pensa (...) una teoria secondo cui il nuovo emergerebbe solo per selezione meccanica da ciò che è già presente»⁷⁵.

La norma, lo stampo, l'*essenza* è, secondo il filosofo, il prodotto storico di un'invenzione naturale. Non è dunque immutabile e, di conseguenza, non è immutabile l'*interpretazione* di tale *invenzione* (ossia le fattezze dell'oggetto su cui si imprime lo stampo).

«Interpretando l'archetipo essenziale, per esempio, l'uomo, come un'invenzione, e l'oggetto empirico che gli corrisponde, per esempio Socrate, come una *interpretazione* di tale invenzione, si evita di fare dell'essenza una norma fissa e meccanica, senza abolire tuttavia il concetto di norma, e di possibile inadeguatezza alla norma o devianza»⁷⁶.

La natura intesa come modello dinamico lascia intatta l'idea di norma come *esemplarità* da cui non solo è possibile, ma anzi per certi versi inevitabile deviare. Queste deviazioni appaiono poco rilevanti nel caso della natura biologica, poiché scostamenti troppo grandi dalla norma – ad esempio il gigantismo – comportano difficoltà di adattamento frequentemente letali. Mentre le deviazioni possono rivelarsi oltremodo rilevanti nel comportamento psicologico. Ciò perché, mentre «la specificità biologica determina quasi tutto delle proprie interpretazioni, che pure nascono liberamente e non meccanicamente, (...) la specificità psicologica, in particolare dell'uomo, determina relativamente poco del comportamento psicologico umano. Sotto questo riguardo, la specie umana è stata una *invenzione di inventori*, il cui comportamento, al contrario del normale comportamento biologico, è predeterminato solo genericamente, non specificamente». L'intenzione della natura nell'inventare la psiche umana va letta come «un canovaccio, su cui i singoli individui sono chiamati a recitare a soggetto. È chiaro, allora, che la devianza rispetto a questo canovaccio oltre a non poter essere misurata con parametri meccanici non è controllabile neppure attraverso un paragone globale, non essendoci un termine di paragone neppure implicito»⁷⁷.

Come si può allora valutare la devianza senza cadere nell'epochè scettica o nel relativismo nichilista, che ricostruisce l'intenzione della natura a partire dalle sue interpretazioni singole come un'invenzione *specificata*, né in un

⁷⁵ *Ivi*, p. 44.

⁷⁶ *Ivi*, p. 45.

⁷⁷ *Ivi*, p. 46.

oggettivismo essenzialista-fissista, che tende a imprigionare la persona in un personaggio le cui battute sono state aprioristicamente scritte?

«La devianza va giudicata dall'interno, a partire dalla stessa cosa che si giudica e rispetto a una "intenzione" che la cosa esprime e che può realizzarsi più o meno bene.» Tale giudizio non va dato, però, applicando parametri meccanici, bensì valutando *globalmente* il modo in cui l'individuo interpreta le intenzioni della specie. «Nel caso del comportamento umano, c'è un aspetto inventivo che non può essere giudicato neppure rispetto a un'intenzione specifica della natura, ma solo generica (l'intenzione di inventare inventori). Esso va, quindi, giudicato caso per caso, rispetto a quella *singola* intenzione nuova, che tenta di prender corpo nella forma di un prodotto inventato (...) L'assenza di una normalità generale non esclude, ma piuttosto *richiede* la presenza di una normalità intrinseca, sotto forma di intenzione più o meno ben realizzata nel singolo prodotto: il quale, perciò, quando è almeno parzialmente riuscito, può essere considerato come deviante rispetto *alla sua stessa idea* o intenzione interna (in termini aristotelici, alla sua *entelechia*). Esso è per contro, incapace di essere giudicato a quel livello (ed è costretto, pertanto, a ricadere sotto un giudizio di livello *inferiore*) quando non è riuscito del tutto»⁷⁸.

L'impossibilità di valutare la devianza del comportamento umano rispetto a un modello (materiale o formale) a-storico, fissato una volta per tutte, ha condotto parte del mondo scientifico – si veda ad esempio, in sociologia la teoria dell'etichettamento di Howard S. Becker⁷⁹ e in psichiatria l'anti-psichiatria, dottrina scientifica in auge negli anni Sessanta, il cui principale esponente in Italia fu Franco Basaglia, l'ispiratore della legge 180/1978, che impose la chiusura dei manicomi⁸⁰ – a ritenere che della devianza (umana) non si possa giudicare affatto, e conseguentemente a cancellare la distinzione tra il normale e il patologico. Tale visione, però, si fonda su un concetto inadeguato della norma o modello, e vale solo contro un procedimento *meccanico* di commisurazione a parametri prefissati, mentre l'introduzione del concetto di *intenzione interna* del prodotto inventivo distinguendo tra l'intenzione e l'oggetto che la esprime intende superare la concezione meccanicistica del reale, che risulta mistificante se adattata a quell'animale non macchina che è l'uomo.

⁷⁸ *Ivi*, p. 49.

⁷⁹ H.S. BECKER, *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, EGA, Torino 2003.

⁸⁰ «La follia è una condizione umana. In noi la follia esiste ed è presente come lo è la ragione. Il problema è che la società, per dirsi civile, dovrebbe accettare tanto la ragione quanto la follia, invece incarica una scienza, la psichiatria, di tradurre la follia in malattia allo scopo di eliminarla. Il manicomio ha qui la sua ragion d'essere» (F. BASAGLIA, *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p.28)

Il saggio di Mathieu, cui al contrario di quello della Pitch, non ha arriso grande fortuna, ci offre una visione tutt'altro che *metafisiceggiante*. La natura esiste, ma è dinamica, gli esseri viventi non sono un *prodotto* della natura, bensì un'*invenzione*. Un'*invenzione* che nel caso della specie umana è un semplice canovaccio. Il rischio della libertà (dell'interpretazione umana dell'invenzione della natura) è, come ben vede Mathieu, e come ben sanno i meccano-fissisti, la diaspora dell'*umanormale*, di quell'animale sociale la cui libertà non è mai assoluta, sciolta, ma sempre legata, relativa all'altro. Il pensiero debole dell'epoca post-nazista – memore dell'aberrazione dell'uomo forte, l'Oltreuomo nel quale *posse velle* ed *esse* coincidono – ha visto nell'umanità l'uomo debole di Dostoevskij – «Date la libertà all'uomo debole, ed egli stesso si legherà le mani, ve la riporterà indietro»⁸¹.

Il passo dall'uomo esistenzialista – che è ciò che fa – all'uomo meccanico, la cui azione (libera) in realtà è una reazione (chimico/meccanica), è breve.

Mathieu rifiuta sia un essenzialismo fissista («le essenze non sono immutabili»⁸²) sia il meccanicismo (lo stampo «non è un dato bensì un'*invenzione*»⁸³) sia l'imperativo nichilista, che legge la libertà come caos il cui unico argine sono le catene legali (l'«assenza di una normalità generale non esclude, anzi *richiede* la presenza di una normalità intrinseca, sotto forma di intenzione più o meno ben realizzata nel singolo prodotto»⁸⁴).

È nella presa di coscienza del limite della libertà (creativa) dell'uomo – limite che delinea il profilo dell'uomo normale, rispetto al quale il deviante non è che l'ombra che ne distorce le fattezze – che il pensiero di Mathieu è moderno, ma non attuale, e viene pertanto dimenticato nel cassetto dei ricordi belli, ma, in quanto ricordi, passati, superati.

6.2. Passiamo ora alle riflessioni di Tamar Pitch con le quali “si chiude il cerchio” del presente intervento sul tema normalità vs devianza/differenza.

La sociologa del diritto, che, come abbiamo visto, ha affrontato il tema della devianza riconducendola espressamente alla diversità⁸⁵, offre un prezioso contributo che si inserisce in maniera puntuale nel dibattito sulla (o meglio sulle) differenza(e).

⁸¹ F. DOSTOJEVSKIJ, *La Padrona*, in *Racconti e romanzi brevi* (1846-1849), Ugo Mursia Editore, Milano 1960, pp.347-423, a p. 418.

⁸² V. MATHIEU, *Essere, natura, devianza*. cit., p. 44.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 49.

⁸⁵ «Il termine “devianza”, alla fine (per ora) del suo cammino storico, tende dunque ad avvicinarsi alla nozione di “diversità”. Se “devianza” (...) implica sempre un riferimento alle norme, più o meno esplicite, “diversità” non ha più alcuna traccia di normatività, o almeno rivendica la possibilità di un'esistenza al di fuori e/o contro le norme», T. PITCH, *La devianza*, cit., p. 5

Prenderò in considerazione l'articolo *Tess e io. Differenze e disuguaglianze nella differenza*⁸⁶ che tratta, in special modo, della *differenza sessuale* poiché, per la Pitch, il paradigma di tutte le differenze⁸⁷ è, per l'appunto, la differenza sessuale: «una differenza diversa da tutte le altre, giacché le attraversa tutte»⁸⁸.

La Pitch rileva il carattere *relazionale* della differenza: come il femminile differisce dal maschile, così il maschile differisce dal femminile e «nessuno dei due sessi può rappresentare l'umanità in generale»⁸⁹. Tuttavia, nell'«ottica giuridica», cioè, nel lessico delle Costituzioni, la differenza (non solo di sesso, ma anche di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali) si traduce in *mancaza di qualcosa*, in *deficit*. Ma, mancaza rispetto a che cosa?

Come nel caso della devianza così in quello della differenza il parametro di riferimento è *l'uomo normale*, normale in quanto è su di esso, è partendo da questo stampo che si forgia la norma. L'uomo normale «della Pitch» non è l'uomo medio basso-medievale: è «un soggetto apparentemente neutro e astratto e universale, che tuttavia nasconde l'assunzione del maschile a norma»⁹⁰.

La storica assunzione di un soggetto maschile a standard dei diritti, a parametro neutro universale della titolarità giuridica nega «il divergere originario dei due sessi, nasconde la parzialità maschile, si riproduce nelle politiche per la parità e l'eguaglianza, precisamente ricostruendo continuamente l'appartenenza al sesso femminile come ragione di esclusione delle donne dalla piena soggettività politica e civile»⁹¹.

È a causa di questa discriminazione celata dietro l'uguaglianza, di questo *particolarismo*⁹² che la Pitch rifiuta un trattamento giuridico *indistinto* delle differenze. «Di fronte alle differenze, l'eguaglianza nei diritti non può voler dire trattare tutti allo stesso modo, giacché il modo non è affatto neutrale e imparziale, ma prende a riferimento un qualche standard

⁸⁶ T. PITCH, *Tess e io. Differenze e disuguaglianze nella differenza*, in «Ragion pratica», 23, dicembre 2004, pp. 341-361, successivamente raccolto in T. PITCH, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Giappichelli, Torino 2004.

⁸⁷ La Pitch accoglie la distinzione di Luigi Ferrajoli tra «differenza» e «disuguaglianza»: la prima è ciò che *costituisce l'identità personale*, mentre la seconda è ciò che *impedisce il pieno sviluppo della personalità*.

⁸⁸ T. PITCH, *Tess e io*, cit., p. 343.

⁸⁹ *Ivi*, p. 346.

⁹⁰ *Ivi*, p. 343.

⁹¹ *Ivi*, p. 349.

⁹² Il *particolarismo* è inteso dalla Pitch come «la costruzione teorica e storica di diritti su uno standard particolare (l'uomo) che viceversa pretende universalità» (*Ivi*, p. 349).

che non è messo in discussione. Si dovranno allora adottare politiche diverse per individui diversi per assicurare quest'eguaglianza»⁹³.

La soluzione suggerita dalla Pitch consiste nella *decostruzione dello standard implicito*, ossia l'*individuo neutro-universale*, protagonista delle politiche dei diritti.

«Il problema è infatti la norma, lo standard su cui la “differenza” si misura come scarto, devianza: questo standard, comunque costruito, è di per sé escludente, laddove sia assunto come oggettivo, autoevidente, imparziale, non situato. Esso assolutizza e rende invisibili punti di vista, esperienze, interessi concreti e di parte, e contemporaneamente relega nell'anormalità (...) ogni altro punto di vista (...) Se lo standard non viene decostruito la (le) differenza (e) vengono necessariamente riprodotte come inferiorità, patologia, disuguaglianza»⁹⁴. La *decostruzione*, invece, dovrebbe assicurare «un'esistenza libera da definizioni eteroimposte, in cui l'essere donna non solo non sia elemento di discriminazione e oppressione, ma sia qualcosa che è in grado di darsi da sé il proprio senso»⁹⁵. Ma come si può creare uno standard che pur considerando le singole individualità non dia luogo a nuove discriminazioni?

La Pitch non ignora, certo, le ingenuità cui va incontro un trattamento *separato* delle differenze⁹⁶, ossia la proliferazione e specificazione dei diritti (i diritti delle donne, dei bambini, dei malati ecc.). Questa è «una risposta poco soddisfacente, se non altro perché non c'è fine alla specificazione (che dire delle donne malate, le bambine, ecc.?) ma anche perché in questo modo si diluisce e banalizza la forza politica dei diritti»⁹⁷. Inoltre, le politiche di pari opportunità, così come le *affermative actions*, commettono l'errore di presupporre uno standard implicito (l'uomo) «sicché si presentano e operano come deroghe, provvisorie, da quello standard, provvisorie fino a quando i “diversi” non avranno raggiunto quello standard»⁹⁸.

⁹³ *Ivi*, p. 348.

⁹⁴ T. PITCH, *I diritti fondamentali: differenze, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, cit., p. 79.

⁹⁵ T. Pitch, *Tess e io*, cit., p. 357.

⁹⁶ Ossia l'attuazione di quello che la Pitch definisce l'«universalismo della molteplicità» (che si contrappone all'universalismo dell'identità): *ibid.*, p. 344.

⁹⁷ *Ivi*, p. 349.

⁹⁸ *Ibidem*. La Pitch parla a tal proposito di una «politica della parità come assimilazione (...) È l'esempio dei rivoluzionari francesi rispetto agli ebrei: tutto agli ebrei come persone, niente agli ebrei come ebrei (...) tutto a chi si assimila, diventa come noi, diventa un “buon francese”»: T. PITCH, *I diritti fondamentali*, cit., pp. 26-27.

Un approccio risolutivo del problema delle differenze *potrebbe* essere, secondo la Pitch, quello nussbaumiano delle *capacità fondamentali*⁹⁹. Approccio che «mette al centro l'individuo, diversamente dagli approcci comunitaristi, dove ciò che conta non è ciò che rende diversa ciascuna di noi da tutte le altre, ma ciò che ci accomuna»¹⁰⁰.

Ciò che emerge dalla visione della Pitch è una sfiducia nella capacità *diversificatamente egualitaria* del diritto. L'unico mezzo in grado di vivificare egualitariamente il paradigma – ontologicamente maschile – del diritto è, secondo la Pitch, la politica. Senza di essa «i diritti restano lettera morta, la libertà, delle donne come degli uomini, rimane quella di scegliere beni di consumo sul mercato, e la democrazia quella di scegliere un candidato di tanto in tanto»¹⁰¹. Infatti «né capacità, né tanto meno diritti sono altro che uno strumento della politica e più ancora sono uno strumento per preparare un terreno di una politica produttrice di libertà»¹⁰².

Orbene, confrontando i due approcci – quello di Pitch e quello di Mathieu – si può ben comprendere la “fortuna” che ha arriso alla lettura data dalla sociologa del tema normalità vs devianza/differenza rispetto all'oblio in cui è caduta la riflessione del filosofo.

Le conclusioni della Pitch, infatti, incarnano i dubbi, le paure, la diffidenza dell'uomo postmoderno nei confronti del diritto, padre-padrone della vita dei figli, tra i quali, però, alcuni sono più figli degli altri.

Il diritto, afferma la Pitch, è utile – ad esempio per inserire taluni diritti fondamentali “sessuati” in senso femminile nelle Carte Costituzionali – solo se rimane uno *strumento* della politica, poiché la questa è l'unico campo ove le forze si confrontano paritariamente, ove non esistono standard, modelli, norme che universalizzano subdolamente una normalità fittizia¹⁰³.

⁹⁹ M. NUSSBAUM, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001.

¹⁰⁰ T. PITCH, *Tess e io*, cit., p. 358.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 361.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ «...la forte convinzione che gli individui possono essere giudicati in astratto, a prescindere dal colore della pelle, dalla religione, dall'etnia e dal sesso, è assolutamente irrealistica. L'individuo “astratto” è bianco, uomo, cristiano e parte della cultura dominante. Di conseguenza, il diritto a ricevere un trattamento equo è riservato a coloro che si conformano e che indossano abiti occidentali, rispettano le festività cristiane, parlano la lingua dominante e condividono strutture familiari e valori comuni» (S. FREDMAN, *Combating Racism with Human Rights: The Right of Equality*, in *Discrimination and Human Rights. The Case of Racism*, Oxford UP, Oxford 2001, pp. 9-44, a p. 18).

Nella volontà di decostruire l'individuo neutro-universale – propria di una certa corrente del *pensiero della differenza*¹⁰⁴ – si legge il timore del diritto come impronta coloniale dell'Occidente, che ha abbandonato le baionette per le meno offensive e più persuasivo-persasive norme: strumento invincibile, poiché invisibile, di conquista del mondo attraverso la “conquista”, da parte dei “colonizzati”, di quei diritti a *sexsuo unico* dell'uomo bianco occidentale.

Questo *timor juris* è frutto dello scoramento, del disagio che coglie l'Occidente guardandosi allo specchio. Dopo aver cancellato dal proprio volto il bistro della religione, della morale, del diritto (naturale), al fine di tornare a essere se stesso – ossia un corpo che non significa altro se non la propria fattità corporea – l'uomo occidentale si accorge che i segni della religione, della morale, del diritto (naturale) non sono opera del maquillage, bensì sono iscritti in lui¹⁰⁵, lo segnano come le rughe segnano il volto dell'uomo maturo, che superata l'istintualità bambinesca, passa dal domandarsi: “Cosa faccio?” all'interrogarsi sul “Cosa sono?” (γνώζι σαυτον).

Finché l'uomo non accetterà queste “rughe” farà come l'Occidente odierno: tenterà di cancellarle cancellando così se stesso.

¹⁰⁴ Judith Butler, Elisabeth Wolgast, Martha Minow, Sandra Fredman, Tamar Pitch, Letizia Gianformaggio, solo per citare alcune delle principali esponenti di questo indirizzo di pensiero.

¹⁰⁵ Sono *propri* dell'uomo, come la dignità che è propria di ogni persona umana per cui lo Stato non può ‘elargirla’, ma solamente riconoscerla).